

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

# ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

## INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

ARTURO FERNÁNDEZ, *Rector*

ALEJANDRO HERNÁNDEZ, *Vicerrector*

JOSÉ RAMÓN BENITO, *Director de la División de Estudios Generales y Estudios Internacionales*

CARLOS J. MCCADDEN M., *Jefe del Departamento Académico de Estudios Generales*

## E S T U D I O S

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

### COMITÉ EDITORIAL

Carlos Gutiérrez Lozano, *Director*

Alfredo Gerardo Martínez Ojeda, *Director adjunto*

Stefano Straulino Torre, *Editor*

Víctor Alberto Villavicencio Navarro, *Secretaría*

Arturo Peláez Gálvez, *Administración*

### MESA EDITORIAL

Antonio Díez Quesada, José Pantaleón Domínguez,

Jaime Ruiz de Santiago, Roberto Zocco

### CONSEJO EDITORIAL

Mauricio Beuchot, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Paulette Dieterlen, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Javier Garcíadiego, Academia Mexicana de la Historia, México

Jean Meyer, Centro de Investigación y Docencia Económicas, México

Antonio Saborit, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Ambrosio Velasco, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Sergio Zermeño, Universidad Nacional Autónoma de México, México

José Antonio Crespo, Centro de Investigación y Docencia Económicas, México

José María Espinasa

Enrique García de la Garza, Universidad Iberoamericana, México

Luz Elena Gutiérrez de Velasco, El Colegio de México, México

Guillermo Hurtado, Universidad Nacional Autónoma de México, México

José Manuel Orozco Garibay, ITAM, México

Evandro Agazzi, Presidente honorario de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía.

Juan Antonio Nicolás Marín, Universidad de Granada, España

(†) Franz Oberarzbacher, Universidad Autónoma Metropolitana, México

José Antonio Pardo, Universidad Iberoamericana, México

Joshua Parens, University of Dallas, Estados Unidos

Susana Quintanilla, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados, México

Bulmaro Reyes Coria, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Philipp Rosemann, Maynooth University, Irlanda

Lizbeth Sagols, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Roman Siebenrock, Leopold-Franzens Universität Innsbruck, Austria

(†) Reynaldo Sordo Cedeño, Universidad Autónoma Indígena de México, México

Germán Sucar, Université de Paris-Sorbonne, Francia / ITAM

Pedro C. Tapia Zúñiga, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Rosa María Toledo, University of Tennessee, Estados Unidos

Terence McGoldrick, Providence College, Estados Unidos

Raúl Figueroa Esquer, ITAM, México

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

# E S T U D I O S

---

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

142

OTOÑO 2022

**ITam**

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

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

**Precio por número: \$ 100.00 M.N. Extranjero 7dls. (incluye gastos de envío)**

**Suscripción anual (4 números): \$ 360.00 M.N. en la República Mexicana  
25 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

**Suscripción bianual (8 números): \$ 700.00 M.N. en la República Mexicana  
45 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



**DOI fascículo: 10.5347/01856383.0142.000305339**

**ISSN 0185-6383**

**Licitud de título No. 9999**

**Licitud de contenido No. 6993**

**Derechos de autor: 003161/96**

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

Corrección de estilo: Javier Dávila  
Diseño de la portada: Nohemí Sánchez  
Diseño editorial: Yanet Viridiana Morales García (ITAM)  
Distribución: Carmen Graciela Roldán (ITAM)  
Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariago, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.  
La edición consta de 1,000 ejemplares más sobrantes para reposición.

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

## ÍNDICE

### TEXTOS

ENSAYOS DEL CATALÁN <i>Eduardo Nicol</i>	7
LENGUA Y PATRIA DE LA FILOSOFÍA <i>Aldo Guarneros</i>	29
ENSAYO, ESTÉTICA Y POLÍTICA: JORGE CUESTA Y EL TIEMPO MEXICANO <i>Ricardo Cadena Solís</i>	51

### SECCIÓN ESPECIAL

LOS ESTUDIOS GENERALES EN PUERTO RICO: REDES INTELECTUALES Y REFORMA UNIVERSITARIA PARTE III: EL MOVIMIENTO DE LA EDUCACIÓN GENERAL EN ESTADOS UNIDOS, DEL <i>COLLEGE</i> DE HUTCHINS AL <i>LIBRO ROJO</i> DE HARVARD <i>Jorge Rodríguez Beruff</i>	73
--	----

DIÁLOGO DE POETAS <i>Robin Myers</i>	125
---	-----

CREACIÓN <i>Olivia Teroba</i>	131
----------------------------------	-----

## NOTAS

BORGES O LA LECTURA COMO BIOGRAFÍA <i>Francisco García Jurado</i>	139
<i>COMMODITAS</i> O LA NUEVA VIRTUD DE LAS SOCIEDADES SATISFECHAS <i>Javier Espino Martín</i>	169

## RESEÑAS

FEDERICO GUZMÁN RUBIO, <i>El miembro fantasma</i> , <i>Gabriel Astey</i>	187
JOSÉ MARÍA TORRALBA, <i>Una educación liberal.</i> <i>Elogio de los grandes libros</i> , <i>Carlos Gutiérrez Lozano</i>	192
ARTURO MANRIQUE GUZMÁN, <i>El coronavirus</i> <i>y su impacto en la sociedad actual y futura</i> , <i>Alfredo Villafranca Quinto</i>	196

# ENSAYOS DEL CATALÁN\*

---

*Eduardo Nicol*

## Nota del traductor

Esta traducción ofrece cuatro ensayos de Nicol publicados en tres revistas y panfletos de carácter cultural y político editados en Ciudad de México por la comunidad catalana, a saber, la *Revista dels catalans d'Amèrica* (1939-1940), el *Full català* (1941-1942) y *La nostra revista* (1946-1954). Se pueden consultar en su lengua original en *Las ideas y los días*, obra póstuma que contiene ensayos inéditos y columnas que Nicol publicó en diversos diarios, cuya compilación fue elaborada por Arturo Aguirre, a quien agradezco haber dado su visto bueno para publicar mi traducción de esos textos.<sup>1</sup>

Quien conozca la obra de Nicol notará que uno de los ensayos, *Paisaje y verdad. Filosofía de cámara*, conforma la segunda mitad de otro texto, *Filosofía de cámara*, aparecido en la primera compilación de ensayos del autor.<sup>2</sup> Sin embargo, hay diferencias notorias entre ambas versiones e, incluso, la versión aparecida en la revista catalana —aquí traducida— parece haber sido la original, adaptada posteriormente por Nicol en un ensayo más amplio. El resto de los textos, en cambio, no parecen figurar en otras obras.

A estos ensayos de juventud, redactados en la época en que Nicol meditó sus primeras dos obras —su tesis doctoral *Psicología de las situa-*

\* Traducción de Aldo Guarneros Monterrubio.

<sup>1</sup> Eduardo Nicol, *Las ideas y los días* (México: Afinita, 2007), 25-29, 53-55, 67-69 y 77-81.

<sup>2</sup> Eduardo Nicol, *La vocación humana* (México: Conaculta, 1997), 106-112.

EDUARDO NICOL

*ciones vitales* y *La idea del hombre*—, antecede la traducción de las palabras que Nicol pronunció durante la ceremonia de investidura del doctorado *honoris causa* concedido por la Universidad Autónoma de Barcelona en la Sala de Actos del Rectorado el 26 de enero de 1984, es decir, luego de publicarse toda su obra sistemática que culmina con la *Crítica de la razón simbólica*. La presentación de Nicol durante aquella ceremonia estuvo a cargo de Octavi Fullat, de cuyo discurso cito dos pasajes harto significativos en semejantes recinto y ocasión:

La guerra civil española exilió a Eduard Nicol. Este exilio lo afectó a él, sin la menor duda, pero a su vez ha trasegado y alterado la misma cultura catalana. La enajenación de nuestros pensadores ha constituido el confinamiento de nuestra cultura. Ahora, no es que nos pongamos a recuperar la sabiduría desterrada —no es posible recuperar el tiempo perdido—; al presente nos damos cuenta, solamente, del infortunio sufrido y nos nace de esta manera la posibilidad de rehacer y recomprender una cultura malherida. La presencia del Maestro Nicol invita a este trabajo. Su producción bibliográfica, que se extiende desde 1941, con *Psicología de las situaciones vitales*, hasta 1982, con *Crítica de la razón simbólica*, permite comenzar un diálogo, obstaculizado, o hasta prohibido, durante los años del destierro cultural.

[...]

Estimado Profesor Eduard Nicol: gracias, porque con vuestro discurso filosófico de tantos años nos permite explorar nuestra alma colectiva que había casi perdido la memoria. La concesión del título de *Doctor Honoris Causa*, que hoy os hace la Universidad Autónoma de Barcelona, no solamente le honra a usted; nosotros nos sentimos aun más honrados por haberlo querido aceptar. Muchas gracias.<sup>3</sup>

Con suerte esta traducción no solo será de utilidad para acercar los pensamientos en catalán del filósofo catalán-mexicano, sino para tentar a leer en su lengua original los ensayos de un pensador que tuvo que cambiar de idioma para dar a conocer su pensamiento. Celebro que la revista *Estudios* tuviese a bien publicar esta humilde traducción.

*Aldo Guarneros.*

<sup>3</sup> Eduard Nicol y Ramon Xirau, *Doctors Honoris Causa* (Bellaterra: UAB, 1984), 6-7 y 11.

## Conferencia magistral leída durante la investidura del doctorado *honoris causa* (1984)

Falsa modestia no tienen los filósofos. Afirmar que un honor no es merecido equivale a devaluar el criterio de los que lo han otorgado. Una cosa diferente es la ambición de los honores, los premios y las distinciones, a los que conceden un gran valor casi todos los humanos. La austeridad del filósofo es un precepto vocacional. ¿Puede llegar esta austeridad hasta el límite de rehusar un título simplemente porque es honorífico, como si este beneficio humano pudiese enturbiar la pureza de la vocación? Tenemos el ejemplo no demasiado lejano de un filósofo que, por algún motivo, rechazó el premio más alto que se concede en el mundo. ¿Fue esta una actitud de buen ejemplo?

La pureza también se puede enturbiar con la arrogancia de la humildad. Los premios no se buscan, pero tampoco se rechazan. Nadie está por encima de un honor concedido de buena fe. La comunidad tiene el deber de premiar a los que le han servido bien; el servidor tiene el deber de agradecer este reconocimiento. La humildad ostentosa es un acto impuro que ofende a toda la comunidad. Con la conciencia tranquila, el filósofo ha de ponerse en el mismo nivel de los que otorgan y reciben los honores, y así confirma su integración en la comunidad.

Este asunto previo no es un simple bizantinismo del pensador que, por razón de su oficio, ha de aislarse para mantenerse activo, fiel a sí mismo. Es un asunto de conciencia. Porque en nuestros días la conciencia vocacional ha de mantenerse más despierta que en otras épocas menos turbias. Las desviaciones se producen con tanta facilidad y abundancia, que ya casi nadie hace mención de ello. La política y la utilidad pragmática perturban la tarea de pensar, cuya única justificación es la investigación de la verdad: de la verdad y nada más.

Sin embargo, ¿de qué sirve la verdad? La verdad de razón sirve a quien la busca, mientras la busca. Porque el buen filósofo no es el poseedor de la verdad. La gente con este oficio forma una fraternidad de buscadores. Las verdades halladas muchas veces causan disputas y discordias. La verdad que se considerase segura y definitiva paralizaría nuestro pensamiento. Si la filosofía eleva la condición humana no es por una

EDUARDO NICOL

posesión de la sapiencia, sino por un afán, por una carencia que inspira la pregunta. Todos los hombres somos unos desposeídos. ¿Y quién puede ser adversario de una duda? Las dudas nos hermanan. La filosofía es obra de paz. Este ἦθος socrático de la docta ignorancia, o de la duda metódica, es el que da nobleza humana a una vocación que no tiene ninguna utilidad.

Una cosa es la utilidad, otra es el servicio. Es falso que la pura verdad desinteresada no sirva para nada. El servicio humano del que da cuenta la filosofía desborda el ámbito de los interlocutores directos. Es también un servicio a la comunidad universal, y más íntimamente a la comunidad nacional. El pensamiento de Platón servía al mundo con una amplitud que todavía abraza nuestro mundo actual. Pero él era un griego de pura sepa. Este ámbito vital de la filosofía se ha ido diversificando con la formación de las nuevas lenguas. Hoy en día, cada filósofo piensa con los acentos de su propia lengua, a pesar de que las ideas podrían ser repensadas en cualquier otra lengua.

Esta fuerza innata de la tierra y de la sangre no perturba la universalidad del pensamiento. En esta ocasión, como un pensador que aspira a la universalidad, hago acto de presencia como un hombre que ha mantenido la fidelidad a la universidad catalana y a Cataluña, estando lejos, y a pesar de que su fiel servicio se haya expresado, por causa de los designios de una fortuna adversa, en otra lengua, que también es noble y estimada.

La conmemoración de los cincuenta años de la autonomía universitaria es una confirmación de nuestro afán de libertad, y eminentemente la libertad de un idioma que es nuestro distintivo y nuestro tesoro colectivo más valioso. Un pueblo privado de su propia lengua es un pueblo sin alma, literalmente des-animado. La privación forzosa de la lengua es un crimen contra la santidad del espíritu. Aquí y ahora, con nuestra presencia colectiva, estamos en situación de reparar este daño. La verdadera autonomía es la del pensamiento y la palabra. Sin ella, el filósofo está inválido. Yo no he podido pensar durante los últimos cuarenta y cuatro años en catalán. Lo que tuvo de trágico esta situación fue la necesidad de optar entre la lengua y la libertad. Me decidí por la libertad, y ahora recobro la lengua.

Motivo, entonces, de alegría redoblada. La evocación de aquella fecha de 1933 en que la universidad obtuvo su autonomía tiene para mí un doble significado, porque en estos mismos días hace exactamente cincuenta años inicié mi carrera de profesor.

Lo que se denomina acción de gracias, o sea el acto de darlas, es un acto carismático, que significa gratuito. Mis amigos griegos designan con la palabra *χάρισμα* la concesión de una gracia, venga de los hombres o de los dioses.

Este homenaje considero que es literalmente una gracia: un don gratuito, en el sentido de un obsequio o de un ofrecimiento. Mi agradecimiento, en cambio, no es completamente gratuito, porque es obligado. No obstante, el resultado satisfactorio es que estemos aquí reunidos para con-graciarnos.

Pero la gracia compartida no me borra cierta duda. No sé qué divinidad haya podido inspirar la intención de ofrecerme la gracia de vuestra presencia. De alguna divinidad muy elevada ha de haber surgido, porque hoy día se necesita gran altura de visión para captar la gracia de la filosofía, o sea, el don gracioso que la filosofía quiere ofrecernos, y que no todos sabemos agradecer. El agradecimiento significa la gracia retornada. Entiendo que los presentes son agradecidos, y que por tanto este acto no es un verdadero homenaje: no va dirigido al *hombre*, sino a la filosofía. Es en nombre de la filosofía que ahora os doy las gracias.

He de suponer que todos conocemos la palabra griega *χάρις*, de la cual deriva nuestra palabra “gracia”. Pero hemos de observar que tanto una como la otra tienen tres significados básicos. *Gracia* designa la virtud o cualidad del agraciado: es aquello que podemos *tener*. Designa también la virtud o cualidad de aquello que se ofrece graciosa o gratuitamente: en este caso, es aquello que se *dona*. Finalmente, la palabra designa la virtud o cualidad de quien *es* agraciado porque es agradecido: las gracias que él dona son la correspondencia de las que recibe.

La filosofía es graciosa en los dos primeros sentidos: tiene gracia ella misma y nos ofrece el don benéfico de la sapiencia gratuitamente. *Gratis et amore*. Por su gratuidad amorosa, la filosofía no espera las gracias de los receptores de su don. Este desinterés esencial realmente tiene mucha gracia.

Ahora bien: la filosofía que yo represento está en desgracia. Esto, que ya no tiene ninguna gracia, querría pensar que es lo que nos ha congregado, con la intención de salvar excepcionalmente la gracia intrínseca de la filosofía. La ciencia primera es la ciencia rechazada. Desde que esta ciencia, cuando ya tenía siglos de haber nacido, recibió el título ambiguo de metafísica, el destino de este nombre, y el saber principal que designa, han sido desgraciados. No sirvió de nada que Platón la denominase la “ciencia dialéctica”, la “ciencia de los hombres libres”, ni que más tarde Aristóteles le donase el nombre de “filosofía primera”. Ella ha sido víctima de una maledicencia, la cual es una desgracia que perjudica a quien rechaza un don que es gratuito, y por lo demás inocente, porque ni causa perjuicios ni implica compromisos prácticos.

Esta situación desgraciada, agravada en nuestros días, me obliga a preguntar qué gracia le reclaman a la filosofía aquellos que rechazan la filosofía primera. ¿Se conformarán con las gracias segundas? Quizá el rechazo se explique porque la gracia primera fue un don de los pensadores griegos: *timeo Danaos et dona ferentes*. Los hombres de hoy son desgraciados por voluntad: quieren borrar los dones del pasado, y reducen la esperanza de gracia a la actualidad de un presente sin horizonte, sin raíces y sin prosapia.

12

Platón había dicho en el *Teeteto* que “desde el principio, la razón se practica como una investigación de la ciencia”. La ciencia es lo que se busca; el hallazgo es la investigación misma. Y siglos más tarde, Leibniz decía que la metafísica, “a la cual Aristóteles llamaba repetidamente ciencia deseada o buscada (ζητούμενη) todavía figura hoy día entre las ciencias que conviene buscar”.

El don gracioso de la filosofía, y eminentemente de la filosofía primera, es el don de una capacidad de investigación, que quiere decir capacidad de duda. La filosofía es el magisterio de la pregunta. Aquello que el hombre busca, por gracia de la filosofía, es el camino que lo conduce a su interioridad, como decía Platón. Desde este sitio, todas las otras cosas parecen transitorias. Para quien no rechaza el don de la filosofía, la verdad que vale permanentemente es la de su estado de gracia. Gracias.

## Paisaje y verdad. Filosofía de cámara (1939)

Vivir es decidir, escoger. Siempre se ha creído y se ha dicho que escogemos con el juicio, con la voluntad. No parecía que la sensibilidad también escogiese, y primordialmente. El pensamiento, o la conciencia moral, pueden ser motores de la decisión. La verdadera decisión vital se opera girando la cabeza a otro lado. Esconderla, con tal de no ver —gesto del avestruz, que el hombre enfáticamente ridiculiza— tiene más sentido de lo que parece. El movimiento de girar la cabeza a otro lado cambia la apariencia del mundo. Y la apariencia es el mundo del cual vivimos. Como dice Gide: “la verdad es la apariencia, el misterio es la forma, y lo que el hombre tiene de más profundo es la piel”. Cambiar de frente es cambiar de mundo, enfrentarse con otra cosa. Por ello el gesto expresa nuestra forma de vivir en el mundo, y la actitud, que es la armonía del gesto, expresa nuestro estilo. Un gesto brusco o lento, espontáneo, meditado y compuesto o gratuito, equilibrado, sorprendente o fácil, cambia nuestra perspectiva. Cada perspectiva es un mundo nuevo, con su carácter propio, y con la unidad que le impone nuestra limitación.

La limitación del caballo es la de ver un paisaje dual. La limitación del hombre es la de ver paisajes unitarios y únicos, que el gesto propone y derrumba constantemente, irremediabilmente. Cuando alzo la vista del papel, veo un paisaje de árboles y tejados; si giro la cabeza, descubro otro *paisaje*: el rostro de una persona que me miraba, sin darme cuenta. Y después, si consigo volver a mi primer *paisaje* de negro sobre blanco, ya no me parece el mismo; ya no *me es* el mismo. Ya lo recuerdo; lo identifico con el otro, que es una forma paradójica de decir que no puedo, realmente, identificarlo.

El teléfono, me parece, representa esto que digo con un ademán especial. El teléfono nos gira la cabeza, equivale a un cambio de frente. Todo mundo ha observado la rápida ausencia del presente y lo inmediato que provoca en nuestro interlocutor la solicitud del teléfono. El paisaje presente se mitiga; el otro paisaje que trae consigo el auricular deja, al que escucha, indefenso e inhábil para todo aquello que lo circunda. Algunas veces, reencontrar lo que fue presente, al volver del

EDUARDO NICOL

paisaje telefónico, se vuelve ya imposible. Descubrimos que ya no formamos parte del presente de nuestro interlocutor. Hemos sido proyectados a su pasado, o a su futuro.

Esto quiere decir que no siempre el paisaje realmente presente, en el sentido espacial y temporal, constituye nuestro presente, y que un paisaje pasado, o uno futuro, pueden ser más presentes en nosotros que este, más actual, que en vano se ofrece y solicita nuestra dedicación.

Nuestro desdén del presente puede obedecer a causas diferentes. Llegamos a no darnos cuenta de un paisaje si perdura en nosotros o se repite mucho. Su presente es, justamente, un intermedio entre otros dos paisajes. Esto ocurre con los paisajes sin vida que, a la manera de los pintores, denominaríamos *naturalezas muertas*: la teoría de libros de un estante, la cómoda estabilidad de los muebles pesados, de los cuadros y de los objetos superfluos. Paisajes de cámara. Los cuales pueden ser contemplados por el hombre con mirada casi divina, esto es, circular y total, desde un punto central donde todo radia.

Si, a pesar de todo, conseguimos ver realmente este paisaje, más limitado que los otros por la costumbre, y verlo con esta mirada penetrante y dueña que solamente poseemos para aquello que es muy nuestro, esta visión nos deja en la perplejidad. Nos quedamos perplejos en la posesión total de un aspecto del mundo. Esta es una posesión sin deleite, sin lamento y sin lucha; una posesión que no concluye como la argumentación, que no acaba, como esta, cuando ya es, sino que sigue siendo. Así, alcanzamos la verdad en la contemplación. Poseemos sin afirmar. Afirmar también es decidir. Pero la verdad de la afirmación contiene siempre una despedida y una renuncia sobre la cosa misma a la cual refiere, y siempre es menos aquello que envolvemos en la afirmación que aquello que abandonamos con ella fuera de ella.

También la visión fragmenta y recorta el paisaje total. Pero es más inmediata y directa que una afirmación, la cual no es, en definitiva, más que una referencia. La afirmación es generadora automática de incompatibilidades. La contemplación, por limitada que pueda ser —y lo es, por naturaleza—, no es decididamente incompatible con cualquier otra visión posible, por el hecho mismo de su unicidad. Cada paisaje que

podemos ver a fondo y plenamente, contiene —para mí— una alusión a la totalidad del resto. La verdad de nuestra contemplación deja subsistir todos los posibles que no están contenidos en ella. Nuestra posesión vivifica sin destruir la vida de lo que estamos poseyendo. Porque hay, en la verdad de la afirmación, una petrificación irremediable de aquello que se afirma, un impulso latente de agresión contra el reverso de aquello que se afirma, un olvido y un desdén por todo aquello que se excluye de la esfera de la propia afirmación. Toda afirmación paraliza el mundo y lo escinde en dos. Hablar es un hecho irreparable.

Hay, en la contemplación, amor y respeto por la cosa contemplada, gratitud de su ofrecimiento, beatitud de posesión honesta y segura, humildad en la conciencia de la propia limitación. Todo esto no es incompatible con una vinculación mística del espectador con su paisaje, pero no exige necesariamente esta vinculación. Sabemos que también los ojos de la cara son los ojos de la razón y que nuestra mirada es siempre una mirada inteligente —más o menos. Pero este es otro problema. Distinguimos entre el que contempla y la cosa contemplada.

Hará falta, además, que distingamos entre la cosa contemplada y aquello que vemos en la cosa contemplada. Porque hace falta no cansarse de mirar para ver poco. Nuestra limitación se refiere a la frontera circular de nuestra mirada, pero también a la intensidad con que penetramos el paisaje que define el círculo. Son dos cosas distintas. El riesgo —si acaso hubiese riesgo— no es ver poca cosa, sino no ver la cosa que miramos, no poner, como suele decirse, el alma en la mirada. Hace falta dar un sentido al afán humano de ver más. Es venturoso aquel que tiene la libertad y la amplitud del gesto, que le permite girar la cabeza a todos lados y enriquecerse de múltiples paisajes, y variados. Pero la sola abundancia no es riqueza si cada paisaje es, apenas, una presencia y no se vuelve una perspectiva, un punto de vista nuestro sobre él. Recuerdo que el poeta Salinas exclama:

*Lo que hubieses visto tú,  
si llegas a pedir más  
abril al treinta de abril.*

EDUARDO NICOL

No, no es eso. Me parece que hace falta resignarse a que el abril tenga treinta días nada más; a que nuestro paisaje tenga un contorno. El abril es así hecho, que su limitación misma nos ofrece una cosa que él no puede dar, distinta de él mismo: el mayo. El treinta de abril hemos de hacer un gesto y contemplamos el paisaje de mayo. Y así hay que arreglárselas siempre, con la condición de concentrarse como corresponde en cada uno de los treinta días de abril. Ver en ello más, quiere decir verlo todo, no desperdiciar ningún día —ningún paisaje.

Nuestra semejanza con Dios es esta. Este afán de ver plenamente, de mirar eficazmente. Pero el mirar de Dios es otra historia. Dios no vive; posee la presencia total de todos los paisajes. No decide, porque no tiene sensibilidad. No hace gestos. El gesto es la expresión de nuestro hallarnos insertos en el espacio y en el tiempo. Porque hay un gesto temporal, así como un gesto espacial. El recuerdo es un gesto temporal con el cual nos enfrentamos a un paisaje que ya no es de ahora. Toda la historia es un gesto —quiero decir la historiografía— y el sentido histórico de nuestro tiempo es el arte mimético de gesticular adecuadamente de cara al pasado. Por tanto, Dios no hace gestos, no tiene historia ni memoria. El propio Zeus Olímpico, a pesar de ser un viviente, era el menos gesticulante de todos los dioses.

16 Así, con el gesto cambiamos de perspectivas, corregimos —hasta donde es posible— una apariencia con otra apariencia, obtenemos múltiples perspectivas del mismo paisaje en diferentes apariencias; perspectivas de paisajes diferentes. Yo pienso que vivir es esto. Y, hasta aquí, nuestra vida puede ser beata. La inquietud la aportamos nosotros. La inquietud viene con el problema, y el problema es fundar la relación de una perspectiva con otra, armonizar los paisajes y constituir el tablero total. El hombre tiene una mentalidad sinfónica. Y el problema de combinar cuerdas y metales es un problema de relaciones, o sea de abstracciones. Yo creo que la manzana de la discordia era, efectivamente, un fruto abstracto.

El alma vive en paz mientras reposa sobre su veracidad, sobre la autenticidad de su limitada visión. El asunto grave es conectar mi perspectiva actual con todas las pasadas y las posibles contenidas en el futuro; o, mejor dicho, con todas las posibles del pasado, del presente y del

futuro. El asunto grave es aspirar a la verdad desde la veracidad. Porque la verdad es completa y cerrada, unitaria e inflexible. No admite corrección. Cualquier corrección que se le aplique, se vuelve una nueva verdad, que destruye la primera y la sustituye. El punto de vista no es tan indómito, y admite la corrección, la composición: dos veracidades discordantes sobre el mismo paisaje son posibles. Sobre la misma cosa, en cambio, solamente una verdad es posible. Su contraria, que la niega *totaliter*, no es más falsa que la contradictoria, que la niega *parcialiter*.

El reconocimiento de este hecho, y su proyección hasta las últimas consecuencias, exigirían la elaboración de una nueva lógica: la lógica dinámica de la veracidad. Haría falta denominarla así para distinguirla de la lógica estática del juicio conceptual y de la lógica dinámica, pero carente de principios, del sentimiento. Pero todo esto también exige, por su lado, una fundamentación más seria, que otro día intentaremos. Ahora, cuando hablamos aquí de veracidad, hace falta entender que el término no significa una noción ética. No cualifica la sinceridad del que contempla desde un punto de vista, ni se confunde el punto de vista con una opinión personal. La veracidad es el principio de legitimidad del punto de vista, y el punto de vista expresa la limitación de nuestra peculiar manera, inmediata y directa, de ver la realidad. Más adelante lo explicaremos.

## El destino de los pueblos (1941)

No solamente los hombres, también los pueblos tienen destino. Entendemos por destino, en la vida, no un término prefijado, como un fatalismo que nos llevaría a sentirnos inútiles a nosotros mismos y haría superfluo cualquier esfuerzo. El destino también es inexorable, pero jamás marca la línea precisa de nuestra existencia. Hace falta entender por destino, me parece, aquello que es dado en nosotros, que no depende de nosotros mismos y que es irrenunciable. Esto limita o enmarca nuestras posibilidades, pero no las reduce a una sola. Es aquello con lo que hay que contar, y cuando prescindimos de contar con ello, nuestro choque con los límites se denomina fracaso, y nos revela que nuestro destino literalmente *nos destina*. Pero aquello que cada uno hace con su destino es su obra. De esto se desprende que el conocimiento auténtico del propio destino no anula los afanes ni la voluntad de esfuerzo, sino que los orienta rectamente y dona a la vida un sentido severo y noble, por la conciencia de los límites personales que de ahí resulta.

18 | Estos asuntos la gente no los formula, pero los presiente muy bien. Todos consideramos impropio comparar, sin más ni más, la vida de dos personas si entre ellas no descubrimos nada en común, fundamentalmente. Esta cosa común fundamental es un destino semejante. La vida humana está hecha de cualidades, y no de realidades cuantitativas o mensurables. Y, así, no solamente es ella heterogénea respecto de cualquier otra realidad, sino que, en el mismo plano de los asuntos humanos, unas pueden llegar a ser heterogéneas respecto de otras. Por esta razón, no consideramos adecuado comparar vidas heterogéneas o que tienen un origen diferente. Es decir, un destino diferente, porque el destino, como limitación original, es más un principio que un término. Nuestro origen es nuestro porque es irrenunciable; pero nuestro término lo es porque es nuestra obra y el resultado de nuestra elección.

La sabiduría o buen sentido de la gente, que no permite poner en un mismo nivel de estimación y de exigencia vidas heterogéneas, o destinos diferentes, no ha llegado todavía a proyectarse sobre el destino de los pueblos. Y esto es una falta de sentido y de consecuencia. Porque

el destino significa, en los pueblos, las mismas forzosidades o limitaciones, los mismos datos irrenunciables que en los hombres. Sin duda, el destino opera en los pueblos de una manera diferente, porque el curso histórico tiene una dimensión y una estructura que no coinciden con los de la vida humana. Hace falta tomar, entonces, un pueblo en una situación concreta y tratar de dilucidar cuáles sean los componentes de su destino actual. Si la situación es pretérita, el conocimiento del destino estará a la base del juicio histórico. Si la situación es presente, aquella conciencia habrá de ser la que formule la misión nacional. No hay conciencia de una misión vital —individual o nacional— sin la conciencia del propio destino. Y por lo que respecta a la vida de los pueblos, esta conciencia corresponde a la Filosofía y a la Historia.

En las culturas jóvenes la Historia precede a la Filosofía. O bien la Filosofía comienza por la Historia. En Cataluña no habíamos llegado todavía a la formulación conceptual rigurosa de nuestro destino nacional. Apenas la Historia estaba formulando sus síntesis críticas y nos comenzaba a ofrecer la comprensión del sentido de nuestra existencia pasada. Pues bien: esto es lo que hemos de tomar por base si queremos formular nuestro destino. Esta es la misión de hoy. Debemos reconocer que no hemos tenido hasta ahora la conciencia unitaria de un destino personal de Cataluña. La voz que habría podido formularla nos ha faltado en las horas trágicas, y esta fue, quizá, la peor de las tragedias.

Sería absurdo que pusiésemos en el mismo plano de consideración el destino de Cataluña y el de las naciones que la rodean. Esta es nuestra fundamental, irrenunciable limitación. Me parece que, si reflexionamos, veremos claramente esto: que la dimensión política (por no decir la fuerza) y cultural de estas naciones es superior a la nuestra. Una ocasión, en nuestra historia, habríamos podido, tal vez, equipararnos, pero el más brillante de nuestros reyes no hizo lo que hacía falta para conseguirlo. Esto marcó nuestro destino. Esto, y aquella extraña y triste decadencia nuestra, en el momento de plenitud renacentista de nuestros vecinos. El Renacimiento, además, consagró políticamente una comunidad de destino con Castilla. Actualmente, no veo que esta comunidad pueda ser destruida. Intentarlo, entonces, sería condenarse a aquel choque con

EDUARDO NICOL

los límites propios que denominamos fracaso. Otra cosa es el problema de la convivencia.

En definitiva, el resultado es este: somos un pueblo pequeño. Esto quiere decir muchas cosas que no viene a cuento ya enumerar y explicar. Pero quiere decir una que conviene tener presente desde ahora. Nuestro destino de pueblo pequeño nos señala el camino de nuestra misión: la nuestra es una misión cultural. La cultura es la razón de ser de los pueblos como el nuestro; es la esencia misma de su personalidad. Y nada sería peor que la vanidad política nos alejase de esta misión nuestra. Nuestra política se ha de limitar a ser el instrumento de nuestra cultura. Por otros caminos se hallará las puertas cerradas.

Hace falta tener esto presente, porque las maldades de nuestros días se agravarán todavía, pero tendrán un término, y es de esperar que los seguirá una época en que hará falta plantearse estos problemas seriamente. Conocer las cosas que no pueden ser, no quiere decir que carezcan de grandeza las que podemos hacer.

## Los clásicos griegos y latinos en catalán (1942)

Cataluña es, hasta ahora, el único pueblo hispánico que ha iniciado la gran obra de traducir íntegros los clásicos griegos y latinos. Más de 80 volúmenes había publicado la Fundación Bernat Metge cuando la guerra de 1936 a 1939 interrumpió sus labores.

La presencia de los clásicos en Cataluña fue una presencia viva, verdadera compañía familiar para muchos catalanes desde la infancia. Yo no *conocía* los clásicos, pero me los hallaba entre manos. La primera vez que fui susceptible de la gracia de un paisaje urbano fue en el barrio gótico de Barcelona, donde se halla la Catedral, la Generalidad y ruinas romanas. El sentimiento nostálgico de un pasado medieval glorioso se asociaba, así, con la imagen familiar de columnas corintias y de restos de muralla. Se podía decir que los clásicos estaban en casa. De tal modo como los retratos familiares de abuelos y bisabuelos de quienes, aunque no los hemos conocido, siempre nos ha llegado alguna anécdota que nos los integra al mundo de los vivos.

Esto que me pasaba a mí debía suceder, aumentado, a los ampurdaneses que vivían cerca de la ciudad griega de Ampurias, que vieron renacer cerca del mar las famosas estatuas de Venus y Asclepio. Lo mismo se podría decir de la manera de sentirse de los campesinos de Tarragona, para los que el Arco de Bará, la Tumba de los Escipiones, el Palacio de Augusto y el Acueducto son tan familiares como el mar o sus viñedos.

La presencia de los clásicos estaba viva en Cataluña, si bien no había existido una tradición de estudios humanísticos. Cataluña, en el Renacimiento, puede ofrecer un Luis Vives, un Bernat Metge, el rey Martín, el rey Alfonso el Magnánimo. Más tarde, la Decadencia frustró una tradición naciente.

Aquella tradición armonizaba con nuestro espíritu. En cambio, España no ha sido jamás humanista.

Cuando se inició la Renacimiento en Cataluña en el siglo XIX, de los clásicos guardábamos el rastro, como espectáculo y como ambiente. Y no era poca cosa. Este renacimiento espiritual del siglo XIX se inició

bajo el signo del Romanticismo y fue así, primero, porque la época lo exigía y, en segundo lugar, porque la nostalgia medievalista general se mostraba más en Cataluña, ya que la Edad Media representaba para los catalanes no solamente una plenitud de vida desde un punto de vista literario, sino en cuanto a la Patria misma.

Por el camino de la historia los renacentistas llegaron, a través de la añoranza medieval, a las fuentes mismas de nuestra historia: Grecia y Roma. El camino de la lengua y de la literatura nos conducía también a las mismas fuentes. Incorporándose Cataluña a la corriente general de la evolución literaria, bajo una influencia francesa predominante, la literatura catalana se formaba y, a la vez, el idioma salía purificado. La renovación de la estructura y de las formas expresivas del lenguaje hizo falta hacerla con base en la lección de los clásicos medievales catalanes. Ahora bien: la raíz última de donde provenía la savia del catalán era el latín e, incluso, el griego. Quizá este parentesco determinó las primeras versiones aisladas de las grandes obras antiguas, principalmente la *Odisea* y la *Eneida*. Estas actividades humanísticas abrieron camino a la Fundación Bernat Metge.

La Fundación fue creada en 1923, gracias al esplendor y al gusto por los asuntos de la cultura de un destacado hombre de empresa y político, que halló en este lado de su actividad la mejor forma de mostrar su patriotismo. La aparición de la Fundación Bernat Metge representa el fin de la época nostálgica. Cierta madurez se adivinaba, aun cuando algunas veces se cayese en el pecado juvenil de sentirse demasiado orgulloso con la propia obra (pecado, por cierto, muy catalán). Más tarde, no obstante, la promesa fue cumplida. Desde su comienzo, la Fundación Bernat Metge había reunido en su seno universitarios y personas que no lo eran, pero cada vez más predominaba un estilo de tipo universitario. Imponiéndose la disciplina de traducir al catalán las obras de los clásicos (de Platón, Plutarco, Cicerón, Plauto, Demóstenes, Esquilo, Tácito), los traductores, en función de escritores y filólogos al mismo tiempo, descubrieron en el idioma la riqueza y la variedad de los recursos expresivos que guarda. Las ediciones de la Fundación fueron para los escritores y para el público en general modelos de estilo y de riqueza y pureza de lenguaje.

De la acción inspiradora ejercida sobre el público, de la influencia educativa que se esperaba de la difusión de los clásicos, es difícil hablar en estos días en que la barbarie parece haber enjugado del mundo toda norma y todo espíritu inspirado en principios humanistas. Pero hace falta afirmar que el fenómeno es solamente una crisis y, por profundos que parezcan sus efectos, no logrará minar la fortaleza de esta vieja tradición que forma parte de la herencia espiritual que nos nutre.

Una idea de la acción fecunda que los clásicos ejercen sobre el pueblo de Cataluña nos la proporciona este dato: las ediciones de la Bernat Metge tenían 2000 suscriptores; los tirajes normales eran de 4000 ejemplares y 21 títulos estaban agotados, de los cuales ocho ya habían sido objeto de reedición.

Cualquiera que sea el porvenir de los catalanes, y en general el de todos los hombres, creo que la esperanza y el esfuerzo de todos han de encaminarse hacia la restauración de aquellas condiciones de libertad que hacen posibles las grandes empresas del espíritu, como fue la labor meritoria de difundir los clásicos en Cataluña.

## La idea del hombre (1947)

Este es el título de una obra mía que acaba de publicarse. No diría que esta *Idea* sea una *ocurrencia*, como las ideas de Ortega, por ejemplo, son tan a menudo felices, brillantes, algunas veces profundas ocurrencias. Tampoco es una idea disparada de la tierra, con una fuerza que la aleje de las cosas vivas que suceden aquí, entre los hombres. Es una idea del hombre que se ha formado al borde de la condición humana misma. Y esto no es una paradoja. Si bien siempre se han formado los hombres una cierta idea de ellos mismos —siempre, quiero decir, desde Grecia—, no siempre, en cambio, esta idea nos parecería a nosotros una idea viva, un reflejo fiel de la realidad humana. Lo primero que discierne la mirada histórica es la diferencia entre los hombres del pasado y sus formas de vida, y nuestra realidad presente, nuestra forma actual de vivir. De esta percepción de diferencias nos sentimos frecuentemente tentados a derivar un juicio negativo del valor de autenticidad de aquellas existencias pasadas. Nuestra existencia nos parece —y es— tan real y auténtica, tan actual y plena, que cualquier otra vida diferente la juzgamos irreal y falsa, extraña y... pasada. Sin embargo, aquellos hombres del pasado vivieron con un sentimiento arraigado, que no necesitaba justificarse, de la plena y auténtica realidad de aquellas vidas suyas. Las cuales son *pasadas* para nosotros, que las miramos de lejos; pero fueron *presentes* en aquel pasado en que las sitúa el ordenamiento histórico. Así, pues, el problema que se plantea a quien se interesa por saber qué es el hombre, es un problema histórico: ¿qué relación existe entre el hombre del pasado —de cualquier pasado— y nosotros mismos? ¿Cuál es la conexión que ha articulado este cambio que nos ofrece, manifiestamente, el proceso histórico?

Ya sé que, a primera vista, estas preguntas podría el lector considerarlas *filosóficas*, con el subrayado de una ligera reticencia. En este caso, la reticencia carecería de fundamento. Cuando una cuestión nos parece filosófica, sentimos espontáneamente un cierto respeto por quien la plantea (hombre meritorio, que se ocupa de cosas elevadas); pero, al mismo tiempo, nos viene el impulso de dar vuelta a la hoja y dedicar

nuestras atenciones urgentes a asuntos más vivos y actuales, más directamente vinculados con nuestros afanes diarios, con preocupaciones y con placeres que la vida nos hace presente, por desgracia, con una generosidad reiterada. Pero a medida que estos problemas de la existencia inmediata parece que crecen en volumen y gravedad, a medida que se va haciendo más difícil resolverlos, nace en nosotros la vaga noción de que aquella dificultad que ofrece *cada* problema es síntoma de un problema más grave, que cala más a fondo y toca la entraña de la vida. La solución que hace falta buscar es una solución radical. Cuando esto pasa, no hay ningún problema que pueda resolverse individualmente. Los síntomas no se curan; no son más que esto: indicios. Hace falta curar el mal que los produce, atacándolo a fondo.

Ahora bien: atacar a fondo un mal de la vida —de la vida humana auténtica, no de la vida biológica— es plantear un problema filosófico. Para hacerlo, hace falta refrenar la urgencia de los problemas inmediatos, reunir un poco de calma, como se pueda: mirar las cosas con una cierta perspectiva. La perspectiva filosófica con la cual hoy hemos de enfocar el problema del hombre es una perspectiva histórica.

Nuestra situación presente es crítica. Como una ola que avanzaba, la crisis había sido prevista, anticipada. Ahora la ola se ha estrellado contra la costa y nos hallamos en el centro de su terrible estallido. Es una magnífica aventura. Ahora, como todas las aventuras auténticas, nos va dejando la vida lacerada. Tenemos el afán de liberarnos. Contra lo que siempre creen los adolescentes —y los hombres que han vivido sin inquietudes ni estremecimientos—, las aventuras solamente son espléndidas para quien las oye relatar; el que las vive, no piensa más que en la manera de salir adelante, y cuando ya han pasado, se estremece de pensar en ello. De momento, nosotros —los hombres contemporáneos mismos, en conjunto— no parece que hayamos encontrado la manera de salir adelante. Por eso miramos el pasado. Y no tanto para encontrar ahí una solución ya hecha, ni para recoger la eventual inspiración de aquel estremecimiento que también sintieron los hombres de antes, después de superar sus crisis. Más bien para preguntarnos: ¿cómo es que hemos llegado a la situación actual? ¿Qué clase de ser es este que denominamos hombre, el cual se transforma de un tiempo a otro de una manera

tan radical —este ser que se preocupa de toda cosa, para el cual la *preocupación* es consustancial con su misma naturaleza, aun cuando conoce la muerte por adelantado y sabe que ella borra todos los motivos de preocupación?

Hay que desengañarse: la filosofía no es una faena alejada de la vida. Ha sido siempre —y hoy lo es con una conciencia que no tuvieron los filósofos del pasado— un oficio que toca las raíces mismas de la vida. Estos problemas radicales de la existencia pueden parecer nebulosos y faltos de sustancia vital, porque nuestra existencia diaria es la que está vacía de sustancia, y la floja banalidad acostumbrada topa con la dureza insólita de las cuestiones más profundas y ocultas. Jamás hallamos la ocasión de mirar las cosas a fondo; de mirarnos a fondo nosotros mismos. Es una tarea difícil, no siempre gratificante. Pero cuando lo hacemos, cuando uno de nosotros tiene una pausa o una crisis y se pregunta: “¿Qué soy yo?”, inmediatamente dirige la mirada hacia el pasado, hacia su propio pasado. Este gesto espontáneo traduce aquella pregunta con los términos de esta otra: “¿Qué he sido? ¿Qué he hecho de mí mismo durante mi vida?”.

26 | Hoy es toda la humanidad occidental —para reducir los límites de la crisis al punto que nos urge más— la que ha de formularse estas preguntas. Sentimos que debemos hacer algo nuevo. Para resolver qué debemos hacer, hemos de resolver antes qué somos. Y para saber qué somos, debemos preguntarnos qué hemos sido. Esta es la pregunta histórica. La entrada en contacto de la filosofía y la historia es el hecho más vivo del pensamiento contemporáneo.

Dilthey, en Alemania, durante el siglo pasado, fue el pensador que dio forma filosófica a la idea de la historicidad de todos los asuntos humanos, de la conexión vital entre la historia y la filosofía. Ortega y Gasset se ha encargado de difundirla y borderarla en lengua castellana. Pero ni uno ni otro me parece que hayan abarcado el fondo verdadero del problema —o el camino de su solución, porque el historicismo es un problema y no una solución—: este es el punto en el cual la cuestión se presenta en términos metafísicos. Naturalmente, no tengo el propósito de tratar en estas páginas el problema metafísico del hombre. Lo

menciono tan solo para advertir el peligro que representa el historicismo cuando no culmina en una teoría que nos aclare qué es el *ser* del hombre. Este peligro se denomina escepticismo. Que el hombre se transforma en el transcurso de las edades, y que conjuntamente se transforman todas sus creaciones de cultura, es cosa conocida. Esto nos lo dice la historia. Pero, ¿qué pasa cuando la filosofía nos hace saber que también la verdad del pensamiento, la verdad de la fe, el valor de justicia, el sentimiento de libertad, son productos históricos, sometidos a caducidad? ¿Qué le queda entonces al hombre, cuando se desvanece la solidez de sus fundamentos vitales?

Los hombres tenemos ideas y creencias, convicciones y principios. Algunas veces las estimamos más que nuestra vida misma. Somos capaces de morir para defenderlas. Lo somos también de sufrir para mantenerlas. Muchos actos de heroísmo —así también muchas barbaridades— se producen en nombre de las ideas. Sin embargo, si resulta que estas ideas tienen únicamente un valor histórico, si resulta que son una creación de nuestra misma vida —y, por tanto, únicamente valen para nuestro tiempo—, ¿qué sentido ha de tener que muramos o suframos por ellas? Es insensato sacrificarse, es insensato dar la vida por una creencia que solamente es una expresión de esta misma vida. Cuando nos damos cuenta de esta trágica paradoja sentimos que el ánimo de vivir dedicados a cosas más altas que nosotros decae y se extingue. No hay ninguna cosa que tenga un valor por sí misma, fuera de nosotros. Nosotros somos el valor único. Del escepticismo se pasa, así, muy fácilmente, a una suerte de egoísmo que no carece de antecedentes históricos.

Cuando los hombres se ven inundados por el sentimiento de la vacuidad de la existencia, suelen tomar estas actitudes: unos adoptan un cinismo pesimista, o se entregan a una clase sórdida de optimismo biológico —el racismo, por ejemplo— que es como una explosión irracional del afán de poder; otros, los que tienen un alma más noble y fina, se resignan y buscan la paz en la soledad y el equilibrio interior, desengañados de toda esperanza, o bien tratan de alcanzar la luz de un camino nuevo, alguna verdad bien cierta que sirva de fundamento seguro a la existencia humana.

Algunos filósofos de hoy —notoriamente los existencialistas franceses, y ante todos Jean-Paul Sartre— se complacen en describir simplemente todos los aspectos negativos de la existencia; coquetean, por decirlo así, con la tragedia, y aprovechan el morboso deleite que la gente parece recibir del análisis de todas las desdichas y las debilidades. Esta escuela, puramente descriptiva, no podrá jamás conducirnos a una solución, a una vía o una vida nuevas. Yo he dicho que no conviene ahora hablar de estos posibles caminos de solución. En el terreno filosófico, la cuestión es, más bien, técnica y difícil. Pero convendría, de momento, que todos nos cuidásemos del vicio de creer que, tal como están hoy las cosas, haya alguno de los grandes problemas que nos llaman desde la orilla que se pueda plantear con rigor y seriedad sin tocar su fondo filosófico. He ahí el problema político, por ejemplo. Es una ingenuidad creer que una fórmula política fundamental, cualquiera que sea, no implica una cierta idea del hombre —y esto es filosofía. El político es muy cierto que no necesita ser filósofo. Quizá le vendría bien *pensar* un poco más; no le hace falta, en todo caso, pensar filosóficamente. Pero, en la situación especial de nuestros días, cuando lo que conviene, inevitablemente, es recomenzar desde los mismos fundamentos, la fórmula ideal ha de preceder la acción y ha de servirle de guía. Se ha quebrado la tradición, ha desaparecido este vínculo que son las instituciones políticas, lo cual vincula el presente con el pasado en el curso de la acción cotidiana. Entonces todo mundo tiene el derecho de reclamar del filósofo el cumplimiento de su función directriz, educadora. Si no tiene soluciones precisas, ha de crear en los hombres dirigentes la conciencia del problema, y a todos los otros ha de enseñar las virtudes de la decencia, de la dignidad humanas, que no necesitan vincularse a ningún sistema exclusivo. Y si tiene soluciones, ha de proclamarlas y salir de un largo silencio meditativo: ha de arrancar a la gente de la rutina y de la mezquindad y hacerle abrir claramente la mirada para que capte un problema que es noble por su misma tragedia: el problema de la idea del hombre.

# LENGUA Y PATRIA DE LA FILOSOFÍA

---

*Aldo Guarneros\**

RESUMEN: El presente ensayo ofrece algunas meditaciones en torno a lo que representan la lengua y la patria para la filosofía. Estas reflexiones son motivadas por la publicación, en este número de *Estudios*, de los *Ensayos del catalán* de Eduardo Nicol, filósofo que se vio obligado a elaborar su obra no solo desde el exilio de su patria, sino en una lengua, hasta cierto punto, extranjera. El objetivo, no obstante, no es plantear las correspondientes preguntas desde un ángulo nacionalista particular, sino desde uno universal *metafísico*, quehacer al que Nicol se consagró a lo largo de toda su obra.



## LANGUAGE AND HOMELAND OF PHILOSOPHY

ABSTRACT: This essay offers a few meditations on what the language and the homeland represent for the philosophy. These thoughts are motivated by the publication, in the present issue of *Estudios*, of the *Essays from Catalan* by Eduardo Nicol, philosopher who was forced to produce his works not only from exile from his homeland, but in a, to a certain extent, foreign language. The aim, nonetheless, is not to propose the corresponding questions from a particular nationalist point of view, but from a universal *metaphysical* one, activity to which Nicol devoted himself throughout his entire work.

PALABRAS CLAVE: historicidad, metafísica, Nicol, principio de unidad.

KEY WORDS: historicity, metaphysics, Nicol, principle of unity.

RECEPCIÓN: 21 de octubre de 2021.

APROBACIÓN: 27 de mayo de 2022.

DOI: 10.5347/01856383.0142.000305345

\*Universidad Iberoamericana.

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

## LENGUA Y PATRIA DE LA FILOSOFÍA

En el discurso de investidura al recibir el doctorado *honoris causa* por la Universidad Autónoma de Barcelona, el 26 de enero de 1984, Nicol se presentó ante su auditorio, a la vez, “como un pensador que aspira a la universalidad [y] como un hombre que ha mantenido la fidelidad a la universidad catalana y a Cataluña”. Señaló que durante cuarenta y cuatro años no pudo pensar en catalán, si bien reconoció que “las ideas podrían ser repensadas en cualquier otra lengua”. Ello no quiere decir, claro está, que la lengua sea algo prescindible, ya que “un pueblo privado de su propia lengua es un pueblo sin alma”; consideración no menor, en la medida en que la filosofía presta “un servicio a la comunidad universal, y más íntimamente a la comunidad nacional”.<sup>1</sup> Nicol da cuenta de ser catalán.

Más de cinco años después, como discurso de clausura durante el homenaje de la Universidad Nacional Autónoma de México a los profesores eméritos españoles, el 29 de septiembre de 1989, afirmó lo siguiente en nombre de sus colegas: “Somos mexicanos [...] eso de ser mexicano es hoy en día, en América, una manera noble de ser. Con ello cambió nuestro modo de ser. No cuenta aquí lo que pudimos hacer o ser antes, allá. Nosotros nacimos en 1939”, nacimiento que derivó en “un deseo firme de servir a este país que no pedía nada de nosotros”.<sup>2</sup> Concluye esas palabras subrayando que él ya era profesor antes de

<sup>1</sup>“Ensayos del catalán”.

<sup>2</sup>“Discurso de clausura”, *Utopías* núm. 7 (1990): 85.

dejar Cataluña, pero que su obra entera fue escrita en México, es decir, en castellano. “En este sentido específico —añade Nicol—, cabe decir que aquí me he formado, a la vez que se iba formando la universidad que ahora tenemos”.<sup>3</sup> Nicol se presenta como mexicano.

Asimismo, en junio de ese año se publicó una entrevista en la que Nicol afirma que “la tierra no se cambia; se adopta, como en mi caso, otra tierra; se adopta otra lengua, la española, la mía es el catalán, ¡y a esta no me la cambia nadie! y, a mi tierra, ¡*tampoco!* [...] Una cosa es el amar lo ajeno y otra, muy distinta, considerarlo propio. La tierra y la lengua no se cambian”.<sup>4</sup> Nicol, pues, se define como “emigrado”, término con el que evita aquel otro de transterrado.<sup>5</sup> Es una situación a la que llega no por decisión propia, sino por la guerra. A partir de ello se le conoce como uno de los profesores del exilio, del destierro.

En un sentido, este exilio pone de manifiesto la entereza de un individuo que avanza, que no se paraliza por lo sido.<sup>6</sup> Desde otra perspectiva, no obstante, podría suponerse también que el individuo queda irremediabilmente marcado por un pasado que lo conduce a una crisis de identidad que influye inadvertidamente en su pensamiento y lo inclina, por tanto, a ciertos prejuicios.<sup>7</sup> En todo caso, una década antes, en la intimidad de una epístola fechada el 12 de julio de 1979, Nicol escribe lo siguiente:

Al cabo de cuarenta años, me he convencido definitivamente de que mi obra nunca será aceptada en México como cosa propia: como algo sustantiva-

<sup>3</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>4</sup> Raúl Gómez, “Entrevista a Eduard Nicol”, en *Eduard Nicol: Semblança d’un filòsof*, ed. por Àngel Castiñeira (Barcelona: Acta, 1991), 154-155.

<sup>5</sup> Sobre la opinión que tal concepto le merecía, véase: Eduardo Nicol, “La fase culminante del descontento”, *Revista de hispanismo filosófico* núm. 4 (1999): 53-54, así como la entrevista citada en la nota anterior.

<sup>6</sup> Situación que no tiene por qué ser desvinculante: “el exiliado descubre que la manera más auténtica de ser para con los demás es ser exiliado. Una comunidad abierta en la que él se reconoce como actor. Se trata de una de las formas más radicales del contraexilio: no es que el sujeto pierda su comunidad política o social, sino que dicha comunidad se ve a sí misma privada, fracturada o interrumpida en su propia capacidad de crear relaciones. Estar fuera de la comunidad es mostrar el fondo mismo de la comunidad: la posibilidad del vínculo”. Arturo Aguirre, “Exilio, comunidad y revolución”, *Revista de hispanismo filosófico* núm. 17 (2012): 59-60.

<sup>7</sup> Mari Paz Balibrea, *Tiempo de exilio* (Barcelona: Montesinos, 2007), 111-151. Este análisis insiste, por una parte, en la influencia del catalanismo y del republicanismo sobre Nicol y, no obstante, por otra, en su falta de cercanía con Cataluña luego de su partida de España.

mente integrado en el esfuerzo común por elevar la condición del hombre en nuestra tierra [...] En cuanto a mi otra tierra, también es definitiva la convicción de que no será posible que me reincorpore a España y contribuya, durante los años que me quedan de vida, a la tarea común de restauración, y de rehabilitación por la filosofía. Me quedaré, pues, a solas con mis pensamientos, y con algunos amigos cercanos.<sup>8</sup>

Desde luego, los deseos de tal reincorporación no faltaron. En una entrevista televisada en 1982, ante la pregunta por su posible regreso a Cataluña, relata Nicol que en el régimen anterior recibió invitaciones para reincorporarse a la universidad española, pero que cesaron con el inicio de la restauración de la democracia. Y, así, declara Nicol, “con el advenimiento de la democracia, ha empezado la segunda etapa de mi exilio”.<sup>9</sup>

La primera etapa la vivió cuando tenía poco más de treinta años. Nicol explica su exilio en tres sentidos, siendo los dos más evidentes el de la patria y el de la lengua (este último, notorio, dado que, según él mismo, no había siquiera escrito en castellano durante su vida en Barcelona). Sin embargo, resulta más interesante el tercero, a saber:

[L]a cuestión del exilio intelectual o cultural, que no está determinado por mi presencia en este lugar llamado México, sino que es el mismo que, en menor grado, habría encontrado en España. El hecho es que la cultura en lengua castellana es una cultura exiliada de los centros de producción cultural europeos. Muy a menudo hemos sido víctimas, y a veces por culpa nuestra, del descuido, de la condescendencia, de la ignorancia de los grandes creadores, concretamente de los creadores de filosofía.<sup>10</sup>

Exilio de los *centros europeos* quiere decir, presumiblemente, de Francia y Alemania o, cuando menos, de las naciones germanoparlantes y francófonas. No pocas consideraciones en torno a Nicol y el exilio

<sup>8</sup> Francisco Ugarte, “El talante humano del doctor Nicol”, en *Eduardo Nicol (1907-2007). Homenaje*, coord. por Ricardo Horneffer (México: UNAM, 2009), 247.

<sup>9</sup> “Eduard Nicol, pensador catalán. Diálogo con Xavier Rubert de Ventós”, *Anthropos* núm. 3 (1998): 25.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 21.

ALDO GUARNEROS

apuntan a una suerte de descontento por la ignorancia que sufre la filosofía hispánica en aquellos países. Mas, ¿cómo puede haber exilio en tal caso?, ¿cómo puede uno ser desterrado de una tierra ajena? Quizá por una suerte de *destierro de la universalidad* (a la cual, justo por ello, aspiraba Nicol, tal como dice al recibir el *honoris causa*). Y sobre este punto vale la pena preguntar qué significa esa universalidad.

En la medida en que “universo” y, por tanto, “universalidad” —así como “universidad”— significan “lo vuelto uno (*unus-vertō*)”, se corre el riesgo de que un tal espíritu equivalga al de la uniformidad que, justamente, va en contra de toda diferencia o particularidad, sea nacional, lingüística y, más aún, individual. ¿Cómo, entonces, es posible aspirar a la universalidad y mantenerse fiel a una nación y a un idioma? ¿Qué representan la lengua y la patria de la filosofía y cuán imprescindibles son en el desarrollo de tal quehacer? En principio, poco. Y, no obstante, quien filosofa, sin duda, nace en una tierra patria, aprende una lengua materna.

### Las lenguas de la filosofía

34

Se entiende por lenguas de un quehacer las que son dominantes en su realización. Así, cada quehacer tiene sus lenguas. Para el internaciona- lista, por ejemplo, pueden ser de especial interés el ruso y el chino, mientras que para el teólogo lo son, más bien, el hebreo y el latín; para la música, quizá, el italiano es caro, y el coreano para el ámbito del entretenimiento. En el caso de la filosofía se señalan cuatro lenguas, griego antiguo, latín, alemán y francés. El inglés no se da por descontado, sino que más bien se da por supuesto (como en todo). Dependiendo de la especialización se “conceden” otras lenguas filosóficas como español, italiano, hebreo, hindi, chino y japonés, aunque hay mayor resistencia cuando la lengua no forma parte de Occidente, ese espacio harto huidizo, informe y salpicado por doquier en el globo, que poco o nada tiene que ver, en rigor, con latitudes o longitudes. Sin embargo, la eminencia de una lengua responde a otros factores. ¿Cuándo se ha considerado como

lengua eminente —ya sea de la filosofía, la psicología, la teología, la física y demás— idiomas como el pastún, bengalí, suajili, afrikáans, náhuatl —es decir, mexicano— o, si se prefiere, el neerlandés, gaélico, danés, noruego, occitano, catalán o el griego moderno? Las lenguas dominantes dominan por razones económico-comerciales más que por razones científicas, lingüísticas o, cuando menos, literario-culturales.

En esa medida, la importancia eminente dada a ciertas lenguas, a sazón de algunas personas, resulta insultante. Ejemplo señalado —cuando menos para las lenguas romances— es la entrevista de Heidegger con *Der Spiegel*, con base en la cual, con bastante premura, se infiere que solo se puede filosofar en griego y alemán, idea que incluso se vuelve más famosa que lo que realmente dice.<sup>11</sup> Ante ello, la reacción es una suerte de “patriotismo” que obliga a “presumir” nombres famosos del pasado con el que uno se identifica, para afirmar que también se puede filosofar en otro idioma que no sea griego ni alemán (en lugar de mostrar con el nombre propio que no solo “se puede”, sino que, de hecho, se hace). La reacción es relativamente comprensible: el patriotismo es pasional. Sin embargo, es irónica cuando deriva en la misma exclusividad de quien se empecina en distinguirse absolutamente. Como si, ante la idea de que únicamente se puede filosofar en esta y aquellas lenguas y nada más, fuese adecuado responder que se puede en esta, aquella y tal otra... y nada más.

Ahora bien, ¿qué es eso de que la filosofía hable una lengua? O, si se prefiere, ¿qué lengua habla el ser?, ¿en qué idioma se desdobra? Si esto tiene que ver con la universalidad, entonces, dependería de cuán abstracta puede volverse una lengua. Al respecto es ejemplar el caso de Leibniz, quien escribía en francés y latín dado que la lengua alemana

<sup>11</sup> Lo que Heidegger afirma ahí es hallar un “particular e íntimo parentesco de la lengua alemana con la lengua de los griegos y con su pensamiento. Esto me lo confirman hoy una y otra vez los franceses. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán; aseguran que no se las arreglan con su lengua [...] El pensamiento se traduce tan escasamente como la poesía [...] En cuanto se hace una traducción literal, todo resulta alterado”. Martin Heidegger, *Escritos sobre la universidad alemana*, trad. por Ramón Rodríguez (Madrid: Tecnos, 1996), 80. Más radical es lo dicho por un discípulo suyo, Gustav Siewerth, dado su elogio exclusivista. Véase: Humberto Giannini, “En el diálogo de las lenguas. Pensar desde el español”, *Arbor* CLXXXIV, núm. 734 (2008): 1042-1043. Aun así, ello no explica por qué habría que tomarse tal idea tan en serio y a mal.

“no le alcanzaba”.<sup>12</sup> También se recuerda la carta de Hegel a Voss, en que asegura “intentar enseñar a hablar alemán a la filosofía”,<sup>13</sup> tal como Voss hiciese con Homero y Lutero con la Biblia, es decir, tal como si fuese difícil que la filosofía se expresase en alemán. Sin embargo, Leibniz y Hegel coincidían en la necesidad de otra universalidad que no necesariamente dependía de cuán abstracta fuese una lengua particular (idea que, sin duda, tiene mucho de necesidad). Esa universalidad era, más bien, la de la lógica. Desde la lógica, en tanto cálculo, se lograría, según Leibniz, la comprensión de lo dicho en las lenguas particulares (sometidas a equívocos), incluida la lengua original de Adán.<sup>14</sup> Desde la lógica, en tanto dialéctica del concepto, de acuerdo con Hegel, se mostraría lo común, no solo de las reglas gramaticales de todas las lenguas, sino del espíritu vivo de cada pueblo histórico.<sup>15</sup>

Y, en efecto, hay semejanza entre el aprendizaje de las lenguas y el de la filosofía. Desde una lengua presupuesta, no conocida a fondo pero familiar, se aproxima uno a una extranjera, lentamente y mediante un esfuerzo pausado, hasta que se desarrolla la intuición en torno a dicha

<sup>12</sup>“La mayoría de su material manuscrito está en latín, la cual aún era —aunque no por mucho tiempo más— la *lingua franca* del mundo escolar. Seguido respondía en francés —incluso a compañeros alemanes—, pero difícilmente en alemán. Cuando lo hacía frecuentemente recaía en el latín a causa de la carencia de términos técnicos abstractos en alemán [...] Ocasionalmente intentaba escribir filosofía en alemán libre de latinajos prestados.” George MacDonald, *Leibniz* (Oxford: Oxford University Press, 1984), 9-10.

<sup>13</sup>Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Briefe von und an Hegel* (Hamburgo: Felix Meiner, 1969), I, 99.

<sup>14</sup>“En realidad nos es desconocida la lengua de Adán o por lo menos su significación, que algunos pretenden conocer como así también poder intuir las esencias de las cosas en los nombres impuestos por aquel. Aunque las lenguas son sumamente útiles para razonar, están sometidas, sin embargo, a innumerables equívocos y no pueden cumplir la función de un cálculo, esto es, no pueden revelar los errores de razonamiento a través de la formación y construcción de las palabras.” Gottfried Wilhelm Leibniz, “Signos y cálculo lógico”, en *Escritos filosóficos*, trad. por Tomás Zwank (Madrid: Antonio Machado Libros, 2003), GP VII, 205.

<sup>15</sup>“El que empieza a aprender la gramática encuentra en sus determinaciones y leyes abstracciones secas, reglas contingentes [...] Por el contrario, solamente a aquel que se ha adueñado de un idioma y tiene al mismo tiempo nociones de otros con los que compararlo pueden mostrársele, expresados en la gramática de la lengua de un pueblo, el espíritu y la cultura de este. Esas mismas reglas y formas tienen ahora un valor pleno, rico, viviente. Y por último le es posible, mediante la gramática y a través de ella, conocer la expresión del espíritu en general, la lógica.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica*, trad. por Félix Duque (Madrid: Abada-UAM, 2011), I, 205-206.

lengua, y se vuelve próxima y más cercana incluso que la propia. De ese modo, con mayor naturalidad, paulatinamente, se adquiere su dominio que, a su vez, facilita el aprendizaje de otros idiomas, aun cuando no compartan raíces lingüísticas. *Las afinidades de las diferencias se intuyen en su unidad.*

En todo caso, lo universal de la lógica no radica en su abstracción, sino en su relación con las lenguas en que se desdobl原因 los pensamientos. En efecto, la lógica y su universalidad han de expresarse y darse a conocer mediante una lengua particular. De ahí la búsqueda de la universalidad de una lengua, ya no según su abstracción, sino por su accesibilidad. Las lenguas modernas, entonces, se vuelven lenguas de la filosofía por la amplitud del público al que llegan, haciendo de las lenguas antiguas algo exclusivo y excluyente. He ahí la razón que condujo a Descartes a publicar su *Discurso del método* en francés. He ahí, también, la razón por la cual vuelve al latín en sus posteriores *Meditaciones metafísicas*, es decir, porque “non utile putarim ipsam in gallico et passim ab omnibus legendo scripto fusiùs docere, ne debiliora etiam ingenia credere possent eam sibi esse ingrediendam”.<sup>16</sup>

Pero, entonces, las lenguas modernas se vuelven universales por la misma razón que lo era el latín, a saber, por la extensión o alcance que una lengua podía lograr entre los individuos (mucho más difícil al requerir el trabajo de copistas amanuenses). El carácter de *lingua franca* —expresión latina cuyo sentido es: “lengua común”, pero que significa literalmente: “lengua germana”, pues se refiere al *altfränkische Sprache*— es, por lo demás, lo que hace del griego antiguo una lengua *común* (κοινός) que llega a pensar la comunidad de lo ente o su principio de unidad (κοινωνία). Desde luego, es fundamental no confundir lengua común con lengua única o uniforme. Sobre esto llegó a hablar Nicol en el ensayo *El porvenir de la filosofía*: “Viene aflorando, por encima de las

<sup>16</sup>René Descartes, *Œuvres* (París: Vrin, 1996), vii, 7. Es decir, por no considerar útil dar a conocer en francés sus demostraciones, con el fin de que no cualquiera las crea accesibles. Cuando más adelante se publican las *Meditaciones* en francés, el prefacio en el que hace esta afirmación no se traduce, sino que, a lo más, se añade una carta dirigida al decano y los doctores de la Facultad de Teología de la Sorbona en la que advierte, de todos modos, que sus demostraciones “demandan un espíritu enteramente libre de todo prejuicio y que se puedan desvincular suficientemente del comercio de los sentidos”. *Œuvres* (París: Vrin, 1996), ix, 7.

fronteras, una especie de *lingua franca* espuria, que azolva las fuentes de la espontaneidad en cada región lingüística”, a pesar de que “la autenticidad implica la diversidad [...] la produce. Cada lengua y cada lenguaje representan modalidades diferentes de ser auténtico. Una *lingua franca* sobrepuesta, uniforme para todos, no es vía de autenticidad para ninguno. Por esto la libertad de la lengua es la primera libertad del ser”.<sup>17</sup> Esa uniformidad, en efecto, empobrece el vocabulario propio. Y su empleo, así como la “adoración” que suscita, encima, no tiene nada que ver con la bondad del bilingüismo, pues a casi nadie causa admiración —o siquiera respeto— el que una persona domine una lengua mexicana además de la española, mientras que basta con hablar esa supuesta *lingua franca*, aun si se desconoce un segundo idioma, para ser más que respetado.<sup>18</sup>

Imposible saber si Nicol hubiese escrito en castellano de haber permanecido en Cataluña. Es notorio, en todo caso, el dominio que Nicol muestra de esta lengua y no solo por la fluidez, sino por los juegos de palabras y por la minuciosa elección de los conceptos; es un dominio que por momentos podría hacer olvidar que su lengua materna era la catalana. Asimismo, tenía muy buen dominio del italiano, el francés y el inglés. Publicó en estas últimas dos lenguas (aunque, extrañamente, algunos de sus ensayos en francés no eran traducidos por él mismo) y colaboró con la traducción de libros para el Fondo de Cultura Económica que, irónicamente, eran libros de pensadores alemanes, cuya lengua, si acaso, masticaba Nicol, pero, no obstante, no los tradujo porque ambos alemanes, con quienes tuvo buena relación, también se exiliaron por la guerra y adoptaron el inglés para publicar su obra.<sup>19</sup> Nicol tenía, igualmente, un gran manejo del griego antiguo y del latín. Podría pensarse, dicho sea de paso, que invitaba a interesarse por las lenguas al citar a otros pensadores en su idioma original sin ofrecer traducción, no solo en sus libros,

<sup>17</sup> *Ideas de vario linaje* (México: UNAM, 1990), 323.

<sup>18</sup> Así, qué situación más escandalosa, de acuerdo con no poca gente, que un político no hable inglés; escándalo que ni siquiera se debe a que resulte motivo de vergüenza, por ejemplo, la incapacidad de entender el inglés moderno temprano en Milton o Shakespeare.

<sup>19</sup> Las obras que Nicol tradujo fueron *El mito del Estado* de Ernst Cassirer y el *Demóstenes* de Werner Jaeger.

sino también en sus clases.<sup>20</sup> Curiosamente, la lengua catalana no destaca en sus obras. Además, su padre era oriundo de Pamplona y, por tanto, hablaba vasco,<sup>21</sup> aunque desconozco si Nicol hablase esta lengua, no solo por su misticismo biográfico, sino porque tampoco destaca en sus escritos.

Comoquiera que sea, resulta irónico —y no solo con Nicol, sino en general— que lo que fuese en su origen un impulso expreso por dirigirse a una amplia audiencia se vuelva motivo de exclusividad o exclusión. En otras palabras, dado que, según se dice, los antiguos griegos fueron los primeros en dar razón, filosóficamente hablando, se suele pensar que quien busque la universalidad ha de poder remontarse con su pensamiento, en su historia y desde su lengua, hasta la antigua Grecia y nada más. Así, se habla de la filosofía occidental, uniformando un origen sin alternativas y so pretexto de no mezclar los pensamientos propios de Occidente con los extranjeros de Oriente, próximo o lejano. En ello mismo cae Nicol: “La filosofía es griega por su origen; es universal por el alcance de la mutación humana que produce”.<sup>22</sup> Se considera la antigua Grecia como el angosto cuello que une los receptáculos de un reloj de arena. Mas, ¿de dónde proviene la arena que por ahí fluye hacia el presente?

También una lengua se considera universal según la originalidad de su vocabulario, lo cual, en Grecia antigua, surge de otros quehaceres (poesía, política, religión) y de otros sitios. En efecto, el origen no fue exclusivo de Oriente u Occidente, sino que se desarrolló por igual en μικρὰ Ἀσία, es decir, en Asia menor, Turquía, patria de Heráclito y los milesios, situada en Anatolia, esto es, ἀνατολή: levante. Este dato es históricamente eminente, aun aparentando ser una nimiedad geográfico-lingüística, porque se dice que los antiguos, a diferencia de los modernos, no tenían consciencia histórica y, no obstante, tenían intuición histórica, que les reveló que eso a lo que denominaron filosofía había sido practicado desde antiguo y provenía, quizá, de Persia o Egipto. Los

<sup>20</sup> Ricardo Horneffer, “Eduardo Nicol: el maestro y el sentido de *símbolo* en su obra”, *Convivium* núm. 32 (2019): 167.

<sup>21</sup> Alicia Rodríguez, “Eduardo Nicol. La vocación cumplida”, *Anthropos* núm. 3 (1998): 46.

<sup>22</sup> Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica* (México: FCE, 2001), 113.

griegos, entonces, re-conocieron que no fueron los primeros en filosofar e, incluso, ellos mismos buscaron un antecedente de “su” filosofía. Después de todo, qué tendrían de primordial la lengua y la patria si el λόγος común, que Heráclito invitaba a oír —o, en catalán, sentir—, no era el suyo, ni el de Éfeso, ni el de Eurasia, sino algo más, algo que el alma no agota, pese a los caminos recorridos.<sup>23</sup>

Cuanto más se confunda la determinación de un origen inamovible con patrias y lenguas, es decir, mientras se les considere equivalentes, más angostos serán los claustros de los prejuicios. Liberadora, en cambio, es la ironía de Nietzsche en el aforismo de *Humano, demasiado humano* intitulado *Semisaber (Halbwissen: saber insuficiente)*: “el que poco habla una lengua extranjera experimenta más gozo que aquél que la habla bien. El placer se halla en los semisapientes”.<sup>24</sup> En ese sentido, la universalidad de la lengua no equivale a un dominio o delimitación exhaustiva de la misma o de su origen. Por eso, en lugar de cifrar la dificultad en el individuo, como Nietzsche, Bergson lo explicaba por un carácter común a toda lengua: siendo la intuición la unidad que se desdoblada en infinitas traducciones, es decir, en infinitas palabras que son palabras habladas por las lenguas de la inteligencia, aquello que piensan quienes filosofan expresaría lo mismo sin importar en qué momento histórico se formule.<sup>25</sup> Por tanto, sin importar la lengua.

40

<sup>23</sup> Heráclito, “Fragmentos”, en *Los filósofos presocráticos*, comp. por Conrado Eggers y Victoria Juliá (Madrid: Gredos, 2000), I, B 50, B 45 y B 115. Justamente por ello extraña que, para Nicol, ese factor de unificación, que significa λόγος, fuese factor de separación para con Oriente; escisión que no solo trata en su juventud, sino en el pináculo de sus meditaciones: “Oriente ha sido una invención de Occidente. La diversidad de culturas que constituyen aquel mundo no tenía una base unitaria. El hombre occidental agrupó esas culturas, formando con ellas una unidad convencional, basada simplemente en el hecho de su común diferencia respecto de la cultura de Occidente. Porque esta sí fue unitaria desde el origen. Y aunque también ha incluido una diversidad de culturas locales, la base comunitaria la había establecido el logos, primero en su forma poética, luego en la jurídica, y luego en la filosófica”. *Crítica de la razón simbólica*, 133-134.

<sup>24</sup> Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke* (Múnich: Musarion, 1923), VIII, núm. 554, 361.

<sup>25</sup> “Y así como el estímulo dado a la vida embrionaria determina la división de una célula primitiva en células que se dividen, a su vez, hasta que el organismo completo esté formado, así el movimiento característico de todo acto de pensamiento transporta este pensamiento, por una subdivisión creciente de sí mismo, para escalonarse paulatinamente sobre el plano sucesivo del espíritu hasta que alcance el de la palabra”. Henri Bergson, “L’intuition philosophique”, en *La pensée et le mouvant* (París: PUF, 2009), 133.

Desde luego, resulta problemático que Bergson concluya de ahí la incompatibilidad entre inteligencia e intuición, palabra y principio. Habría que pensar la universalidad como inherente a la lengua, pero no a una sola o a unas cuantas. En ello radica la posibilidad de la filosofía del lenguaje, lo cual no significa una “disciplina”, sino que es el carácter de la diferencia de lo común a toda lengua que expresa eso común en toda lengua porque es diferencia de la unidad. En ese sentido, toda filosofía lo es del lenguaje y toda lengua es filosófica con la misma originalidad. Ninguna lengua queda exiliada de la universalidad. De estarlo, no diría nada a nadie. ¿Qué sucede, por su parte, con la patria?

### La patria de la filosofía

En *El destino de los pueblos y Los clásicos griegos y latinos en catalán* Nicol plantea una suerte de genealogía cultural que va desde Cataluña, pasando por su renacimiento, hasta la antigua Grecia, dando razón de su destino y origen, y distinguiéndola del resto de España.<sup>26</sup> De acuerdo con Nicol, la universalidad ha de permanecer arraigada en el “origen”. Sin embargo, ¿este arraigo equivale al fronterizo? Fullat, al presentar a Nicol en la ceremonia del *honoris causa*, sugiere que la salida de Cataluña fue un exilio cultural, mientras que Nicol lo distinguía del exilio nacional, sospechando que podría haber sufrido el exilio cultural aun permaneciendo en España. Es sintomático, así, que no se hable de la filosofía española de Nicol (o de la mexicana), ni de su filosofía sin más, sino de su filosofía del exilio.<sup>27</sup>

La doble perspectiva entre la universalidad de la metafísica a la que se dedicó y su nacionalidad catalana pareciese ofrecer dos indi-

<sup>26</sup> Nicol, “Ensayos del catalán”.

<sup>27</sup> Esto no necesariamente sirve para “tachar” su pensamiento: “Hemos de volver al problema de la *comunidad* y el ‘nosotros’ que la fundamenta. De hecho, según Nicol, obviamente también hay un ‘nosotros’ que incluye el conjunto de la humanidad. Ser humano, ser potencia expresiva, conforma la base de sus categorías; por tanto, uno esperaría que la máxima realización de estas categorías se hallase en el marco de la globalidad de los fenómenos humanos, en la fraternidad universal”. Oriol Farrés, “La filosofía de l’exili d’Eduard Nicol”, *Enrahonar* núm. 44 (2010): 64. Pero, entonces, extraña todavía más añadir el “apellido” de *exilio* a su filosofía.

viduos que se distinguen, incluso, por el nombre: Eduardo en México o Eduard en catalán (así como al publicar en una tercera lengua). Desde la perspectiva de la nacionalidad se plantea la discusión que Nicol tuvo con la filosofía española, en concreto con la escuela de Madrid, de la que distinguía la escuela de Barcelona; discusión realizada, más concretamente aún, con Ortega y Gasset.

Sin ánimo de entrar en los pormenores de esa discusión, cabe recordar el punto central que la motiva, a saber, que las ideas de Ortega son ocurrencias, tal como dice en el breve ensayo *La idea del hombre*,<sup>28</sup> lo cual no es un insulto al entramado interno de sus obras,<sup>29</sup> aunque sí una crítica a su relativismo o circunstancialidad, así como a su falta de sistematicidad y a una suerte de actitud petimetre.<sup>30</sup> De hecho, también a ello se debió la desavenencia que Nicol tuvo en México con Gaos, expuesta en el artículo “Otra idea de la filosofía”.<sup>31</sup> En cambio, la filosofía española del renacimiento sí que tenía, para Nicol, tanto una temática universal como un modo riguroso de tratarlo. De ahí que incluso el estilo de Ortega y Unamuno le resultasen inapropiados a Nicol frente a pensadores como Vives y Vitoria, según el ensayo *Conciencia de España*.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Nicol, “Ensayos del catalán”.

<sup>29</sup> “Los temas de la vida, la circunstancia y la perspectiva son claramente congruentes unos con otros en el pensamiento de Ortega; pero su conjunto revela una forma no menos clara de individualismo relativista”. Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo* (México: FCE, 1989), 351.

<sup>30</sup> En un ensayo para el Primer Congreso de la Asociación Filosófica de México, titulado “Esto no es metafísica”, Nicol se expresa del siguiente modo sobre los prejuicios europeos con la filosofía hispanoparlante: “Paradójicamente, su prejuicio lo fomentaban los mismos pensadores del mundo hispánico. Si el más eminente de ellos definía su filosofía como meditación personal y circunstancial, los extraños a este mundo nuestro podrían creer justificadas sus discriminaciones. En el mejor de los casos, incitaban su curiosidad aquellas muestras del pensamiento de habla española que justamente *no* aspiraban a un valor universal” Nicol, *Ideas de vario linaje*, 126. ¿De ahí que Nicol se obstinase en separar su obra de su biografía? Como quiera que fuese, en una reseña al libro de Ferrater publicado en inglés, *Ortega y Gasset. An outline of his philosophy*, Nicol advertía que “la primera característica llamativa que el lector angloparlante [...] notará es, precisamente, el hecho de que Ortega parece pensar demasiado seguido en términos de ‘ismos’ [...] Pensar en términos de ‘ismos’ es como apelar directamente al público general, lo cual no es el procedimiento normal en filosofía; al menos no si consideramos la filosofía como ἐπιστήμη”. Eduard Nicol, “Review”, *Philosophy and Phenomenological Research* xviii, núm. 2 (1957): 272.

<sup>31</sup> Eduardo Nicol, *La vocación humana* (México: Conaculta, 1997), 318-320.

<sup>32</sup> “Sus temas [de Vives y Vitoria] fueron universales. Sus problemas fueron los de la comunidad humana, los de la unidad espiritual europea [...] Los dos pensadores de talla, con

Esas impresiones no fueron exclusivas de Nicol. De Ortega se relata que, durante un encuentro que tuvo con Heidegger, “la conversación entre ambos derivó en determinado momento hacia la filosofía en España. Ortega, escéptico, afirmó que la propia expresión ‘filósofo español’ es contradictoria. Heidegger preguntó por qué y Ortega contestó: ‘¿Cree usted que pueda existir un torero alemán?’”.<sup>33</sup> Mas la importancia de esto no radica en respaldar o no a Nicol. El problema —relativo a la crítica que Nicol hace del estilo— es la supuesta desconexión que tendría el individuo respecto de los demás, cosa que le obligaría a seducir para llegar al otro, lo cual sorprende a Nicol no solo en Ortega, sino también en Kierkegaard.<sup>34</sup>

Ahora bien, ¿por qué Nicol se resiste a esas muestras filosóficas desde el individuo? Kierkegaard invitaba a filosofar en los siguientes términos:

[C]ada generación tiene su tarea y no necesita cohibirse con la extraordinaria empresa de pretender serlo todo para las generaciones pasadas y para las venideras. Y cada individuo, dentro de la respectiva generación, tiene su propio afán [...] y le basta y le sobra con cuidarse de sí mismo, no necesitando para nada abarcar toda la contemporaneidad con su paternal y pueblerina preocupación.<sup>35</sup>

Resulta, no obstante, que la individualidad de Kierkegaard es lo que lo vuelve universal, cosa que no debió pasarle inadvertida a Nicol, para

---

renombre ya logrado, que ha dado España en el siglo xx, Unamuno y Ortega, ¿han hecho otro tanto? Muchos opinan que sí. Y, sin embargo, ¿qué cosa hay en ellos, qué cosa *no hay* en ellos, que no permite asignarles ese rango de universalidad filosófica? Tal vez sea la cualidad, la intencionalidad estética de su pensamiento español —de su pensamiento dedicado a España—, lo que haya acentuado su individualidad, y a la vez su individualismo, con merma de su universalidad”. Nicol, *La vocación humana*, 230. También el asunto del estilo fue el que criticó severamente en Gaos, tal como se observa, por ejemplo, al reseñar su libro *Filosofía mexicana de nuestros días*. Véase: Eduardo Nicol, “Reseña”, *Diánoia* 1, núm. 1 (1955): 405-406.

<sup>33</sup> Ernst Jünger, *Los titanes venideros. Ideario último recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi* (Barcelona: Página indómita, 2016), 135. Qué tenga de raro un torero alemán, por lo demás, lo ignoro.

<sup>34</sup> Eduardo Nicol, *El problema de la filosofía hispánica* (México: FCE, 1998), 142.

<sup>35</sup> Søren Kierkegaard, *El concepto de angustia*, trad. por Demetrio Gutiérrez (Madrid: Alianza, 2007), 32.

quien la individualidad de la patria y la lengua se conjugan con la universalidad. Desde luego, la aversión que Nicol siente ante las formas de filosofar asistemáticas e individualistas está justificada en la medida en que alimenten el exilio cultural de una lengua y una patria. Pero su indignación viene a sorprender, pues uno solo se puede indignar de lo que, de facto, es o acontece; y es cosa imposible —o, cuando menos, necia— ante lo que solo parece. De ahí que lo que pareciese un asunto meramente biográfico e individual, requiere interrogar por el ser, es decir, su tematización metafísico-universal. Así con todo pensador, incluido Nicol, pues también su ser-catalán, que da cuenta de la individualidad de su lengua y de su patria, habla de su ser-catalán, esto es, de su universalidad filosófica. Y este asunto no depende de elegir entre una individualidad escisora o la universalidad uniformante. En el umbral se hallan unidad y diferencia.<sup>36</sup>

Lamentablemente, se suele opinar que tal explicación metafísica, en lugar de aclarar, corre el riesgo de enrarecer el asunto, ya que *metafísico* se interpreta como lejano a uno, “más allá de lo terreno”. Piénsese en Anaxágoras, por ejemplo. Según se cuenta, cuando este “se retiró de la vida pública, y se abocó al estudio de los fenómenos naturales, despreocupándose de la política, alguien le dijo entonces: ‘¿En nada te interesa tu patria?’, a lo que respondió: ‘Habla con cuidado; a mí me interesa muchísimo mi patria’, a la vez que señalaba al cielo”.<sup>37</sup> Dado que quien así filosofa parece no tener los pies en la tierra, filosofar metafísicamente sería muestra de locura. Platón explicó esa locura (*μανία*) como entusiasmo del amor —lo divino en lo humano—, es decir, la añoranza por lo propiamente humano, que no se reduce a una nación, sino que es la universalidad de la verdad en la intuición de las formas.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Un atisbo de esto lo expresa Nicol del siguiente modo: “El hombre se individualiza en la existencia: no tiene su *propia* individualidad completa desde el origen. En verdad, nunca la tiene completa, y va adquiriendo la propiedad de su ser apropiándose de lo ajeno. De este modo se hace a sí mismo, que quiere decir, se hace diferente”. Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión* (México: FCE, 2003), 193.

<sup>37</sup> Anaxágoras, “Fragmentos”, en *Los filósofos presocráticos*, comp. por Néstor Cordero, Francisco Olivieri, Ernesto de la Croce y Conrado Eggers (Madrid: Gredos, 1985), II, A 1.

<sup>38</sup> Platón, “Fedro”, en *Diálogos*, trad. por Emilio Lledó (Madrid: Gredos, 2004), III, 249 b-d.

Ahora bien, si la “patria” es celeste y formal, según Anaxágoras y Platón, muchos dirían que es algo desconocido y, del mismo modo, algunos dirían —incluido el propio Nicol en el ensayo *Ética y política*— que “no hay añoranza de lo desconocido”.<sup>39</sup> Lo que hay, acaso, es añoranza de la patria, tal como se dice en ruso: *соскучиться по родине* o *скучатъ по родине*. La misma idea se expresa con diversos símiles en otras lenguas, no hablando de patria, sino de hogar (*homesickness*, *Heimweh*) o del país (*avoir le mal du pays*), esto es, dicho en español —y en galaicoportugués—, morriña o, si se prefiere en latín —y, por tanto, en todos los idiomas recién aludidos—, *nostalgia*, lo cual, en griego, significa “preocupación por volver a casa” (νοστέω-ἄλγος). Sin embargo, también hay añoranza de lo desconocido, tal como sublimemente expresa el término alemán *Fernweh* (“aflicción por lo lejano”), que solo puede ser tal añoranza porque se intuye lo que eso otro es y, en tanto otro, se vuelve propio.

De ahí que Nicol pudiese sentir y presentir el exilio cultural del resto de Europa o, en otras palabras, el exilio respecto de la universalidad a la que aspiraba, que entonces le pertenecía y no. Pues para pertenecer hace falta un gran esfuerzo como el de aquel famoso regreso a casa que relata Homero en la *Odisea*: “El *nostoi* y la llegada de Odiseo a su palacio muestran la fuerza que tiene la defensa y conquista de la patria, como tierra natal y familia [...] En el *nostoi* vemos a Odiseo como un claro ejemplo de la *kalokagathía*”.<sup>40</sup> Se requiere, pues, patriotismo; mas no según lo que se cree que significa, sino comprendiendo lo que siquiera puede significar, en cuya tarea, quizá, las siguientes dos ideas ayuden.

Por una parte, a diferencia de la exagerada, ridícula e, irónicamente, amena idea del patriotismo como un acto extraordinario, Hegel veía en ello una auténtica, común y más demandante disposición “intraordinaria”: ser efectivamente quien se es y reflexionarlo.<sup>41</sup> Por otra parte, está la

<sup>39</sup> Nicol, *Ideas de vario linaje*, 417.

<sup>40</sup> Ana María Valle, “La idea del hombre en el *nostoi* de Odiseo, un ideal de la *paideia*”, en Eduardo Nicol (1907-2007). *Homenaje*, coord. por Ricardo Horneffer (México: UNAM, 2009), 174.

<sup>41</sup> “Con el término patriotismo se suele entender solo el estar dispuesto a realizar sacrificios y acciones *extraordinarias*. Esencialmente es, en cambio, la disposición que en circunstancias y situaciones normales lleva a considerar la cosa pública como fin y fundamento sustancial. Esta

reflexión de un pensador que quizá se menosprecie porque es oriental, porque pretendía salvaguardar lo oriental frente a lo occidental y porque no es filósofo de título, sino literato de profesión. Sin embargo, bien puede ser que la lejanía, con o sin exilio, ayude a comprender lo propio. Ejemplo de ello es Soseki, quien, en unas cuantas líneas de *Sanshiro*, mostró mejor comprensión de Hegel de lo que comúnmente se muestra en Occidente. Pues bien, Mishima, en un relato titulado, precisamente, “Patriotismo”, hace ver que no depende del exhibicionismo explosivo, sino que se fundamenta en el compromiso individual, el cual no habla de una menor, sino de una mayor entereza o fuerza, puesto que no es lo mismo arriesgar la vida que tratarla como algo superficial. Con esa convicción, el teniente Shinji Takeyama y su esposa Reiko, dispuestos a morir y a punto de hacer el amor

habían sentido en aquel momento, aun cuando no de una manera clara y consciente, que esos placeres permisibles estaban bajo la protección del Bien y del Poder Divino. Los protegía una moralidad total e intachable. Al mirarse a los ojos y descubrir en su interior una muerte honorable, estaban de nuevo a salvo tras las paredes de acero que nadie puede destruir, enfundados en la impenetrable coraza de la Belleza y la Verdad. El teniente podía entonces considerar su patriotismo y las urgencias de su carne como parte de un todo.<sup>42</sup>

46

También Nicol era consciente de cuán denigrado llegó a ser tal concepto, lo cual expresa en el ensayo “Crisis de la educación y filosofía”: “El patriotismo ya no es amor de lo propio, sino el nombre que recibe la aversión de ‘lo otro’”;<sup>43</sup> se confunde, pues, con xenofobia. Mas el patriotismo no depende de la exclusividad sobre lo propio ni de la aversión

---

consciencia que se mantiene en todas las circunstancias en el curso de la vida es, pues, lo que fundamenta la capacidad de un esfuerzo extraordinario. Pero como los hombres son con frecuencia más valerosos que justos, se persuaden con facilidad de que están en posesión de ese patriotismo extraordinario para ahorrarse esta verdadera disposición o disculparse de su carencia”. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, trad. por Juan Luis Vermal (Barcelona: Edhasa, 1999), § 268, 387-388.

<sup>42</sup> Yukio Mishima, *La perla y otros cuentos*, trad. por Magdalena Ruiz Guiñazu y Antonio Cabezas (Madrid: Alianza, 2010), 120.

<sup>43</sup> Nicol, *Ideas de vario linaje*, 397.

ante lo ajeno, sino que ha de darse en correlación. Semejante idea, desde luego, resulta grave. Y, como dice Nicol en *Paisaje y verdad. Filosofía de cámara*: “el asunto grave es conectar mi perspectiva actual con todas las pasadas y las posibles contenidas en el futuro; o, mejor dicho, con todas las posibles del pasado, del presente y del futuro”.<sup>44</sup> La filosofía tiene poco que ver con la novedad inédita de ideas; en cambio, tiene mucho que ver con la correlación entre lo dicho y lo por decir: la historicidad interconecta lo individual con lo universal.

### Historicidad de la lengua y de la patria de la filosofía

En una columna para el diario *Novedades*, titulada “Meditación de lo mexicano: lo propio y lo universal”,<sup>45</sup> Nicol dejó anotadas dos ideas clave: que la “la historicidad de nuestro ser altera por completo el sentido de la universalidad de nuestra idea del hombre” y que, “dada la conexión entre el filosofar y el existir, la forma propia de existencia resultaría tan [...] *universal*, sin perder ninguno de sus rasgos distintivos, como la creación de pensamiento que se elaborase sobre ella”.<sup>46</sup> He ahí, tal como dice en esa misma columna, la concreción de lo universal en el ser propio.

Nicol hablaba del servicio de la filosofía a la nación y a la humanidad, que se presta por vocación, la cual expresa también la unidad de lo universal y lo individual: “La vocación, en su sentido básico, como vocación universal, como característica constitutiva del ser humano [...] se concreta en unas vocaciones en sentido particular, es decir, en tradiciones y comunidades situadas históricamente”.<sup>47</sup> Como entiende Nicol ese servicio pedagógicamente, resuena la idea del filósofo como funcionario de la humanidad, idea de Husserl, quien “con gusto esperaría que los venideros recojan estos comienzos [de la fenomenología], los lleven

<sup>44</sup>Nicol, “Ensayos del catalán”.

<sup>45</sup>Columna en la que, curiosamente, declara que incluso los antiguos griegos aspiraban a la universalidad; no que la tuviesen concedida por acta de nacimiento.

<sup>46</sup>*Las ideas y los días* (México: Afinita, 2007), 353-354.

<sup>47</sup>Iver Beltrán, “Diálogo, comunidad, historia. La teoría de las vocaciones en la metafísica de Eduardo Nicol”, *Comprender* XIX, núm. 1 (2017): 24.

constantemente más lejos, pero también corrijan sus grandes imperfecciones”,<sup>48</sup> es decir, esperaría que sus lectores-alumnos desarrollasen el trabajo comenzado por él. La aspiración de Nicol a la universalidad hace eco de ese deseo, por lo demás, muy humano: que la propia obra tenga seguimiento. Así lo sugiere también su labor magisterial, rígidamente catedrática: de la palestra al auditorio, de ida, pero no de vuelta (sin posibilidad de preguntas *in situ*); magisterio a causa del cual Nicol contrasta con la *παιδεία* de Sócrates, quien no buscaba ningún alumno, sino amigos para el diálogo interrogativo.

Quizá de ahí el contraste entre los analistas de la obra de Nicol que tuvieron poco o nulo contacto con él y los que fueron sus alumnos; contraste tan pronunciado como el que adquiere la figura de Sócrates según lea uno la “autopsia” que lleva a cabo Jenofonte al recordarlo o la “personificación” que en sus *Diálogos* realiza Platón. Sin embargo, quien medita lo dicho por Nicol —o Husserl o Sócrates, entre otros tantos— suele atisbar, más bien, que “el compromiso del filósofo se extiende al ser de la humanidad entera, pero no por erigirse como maestro de esta, pues a nadie puede enseñarse a ser verdaderamente ‘sí mismo’, sino por llevar una vida que puede ser una guía para otros”.<sup>49</sup>

En todo caso, la universalidad no depende de la fama, que equivaldría a darle peso a la opinión, cuyo origen son los azares de la mediocridad. No es gratuito que *fama* y *opinión* se dijese en griego con la misma palabra: *δόξα*. Por ello Sócrates se cuidaba tanto de ella. Esto, claro está, no significa que fuese superflua la aspiración de Nicol. Pero, en última instancia, él formó y forma parte de la universalidad, quizá no de forma magisterial, pero sí magistral y original, cosa que no dependía de que se le incluyese en los centros de investigación europeos, sino de la ordinaria y extraordinaria afirmación de que los principios metafísicos harto particulares que él dio a conocer en “su” filosofía ya habían sido enunciados —y de múltiples formas— a lo largo de la historia.<sup>50</sup> De ese

<sup>48</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. por Antonio Zirión (México: FCE-UNAM, 2013), I, 489.

<sup>49</sup> Ricardo Horneffer, “Edmund Husserl. El filósofo, funcionario de la humanidad”, en *El ethos del filósofo*, coord. por Juliana González y Lizbeth Sagols (México: UNAM, 2002), 191.

<sup>50</sup> Es decir, que “si los principios, por ser invariables, han de estar presentes en toda forma o nivel de la ciencia, siquiera tácitamente, habremos de encontrarlos, desde luego, en las primeras

modo, la universalidad del pensamiento, de la lengua y de la patria se encuentra en lo común con el otro. De ahí el patriotismo que no es enajenación mermada por una nación ni por una forma de universalidad (ni por el uniforme de la universidad). Quizá la mejor formulación de Nicol en torno a esta universalidad la intuyó al hablar de la filosofía sin más en relación con la filosofía mexicana (y en franca crítica a Gaos):

Sería conveniente desvanecer el equívoco de esta expresión, “filosofía del mexicano”, por la cual puede entenderse la sociología, la psicología, la ética, sobre todo, que versen sobre modos de ser del mexicano; y puede entenderse también la filosofía que haga el mexicano al ocuparse de los mismos problemas de que se ocupa la filosofía en todas partes. Y, si esta última filosofía ha llegado a ser realmente valiosa, la madurez espiritual y la capacidad de creación que revele su pensamiento universal acaso logren convencernos de que lo decisivo, filosófico y mexicanamente hablando, es ser filósofo uno mismo, activa y auténticamente.<sup>51</sup>

Desde luego, ello no exime de la posibilidad de sentir, como escribe Nicol en aquella misiva personal, que uno se queda a solas con los propios pensamientos y —si acaso— con algunos amigos. Con suerte, por tanto, no serán pocos quienes, cada vez más, se aproximen a Nicol, con el fin de reflexionar su individualidad en la universalidad que él plantea, no solo en su obra sistemática, sino también en las breves meditaciones que ahora pone a disposición la revista *Estudios*; meditaciones que no son meramente “nacionalistas”, sino que conducen hasta la metafísica desde la cuestión de la lengua y la patria de la filosofía, porque estas son expresiones o desdoblamientos del ser que en todo momento histórico manifiestan el origen del λόγος filosófico, el cual no es origen al modo de un “momento cero” (a partir de una sola lengua y en una única patria), sino origen en tanto filosofar que el individuo siempre debe realizar activamente, el cual permite reconocer que “nosotros formamos

formas históricas, o sea en la filosofía presocrática. Pero, además, *en los inicios de la ciencia los principios habrán de aparecer de manera expresa [...]* los principios han de estar necesariamente en el principio”. Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia* (México: FCE, 2001), 372.

<sup>51</sup> Nicol, “Reseña”, 406.

ALDO GUARNEROS

parte de lo otro [...] en el orden universal e integral del ser”.<sup>52</sup> Para esta reflexión cabe considerar que filosofar no depende de despreciar otros pensamientos, ni de tomar a los otros como adversarios y, ni siquiera, de diferenciarse de alguno, práctica muy común en filosofía. El trabajo es más arduo, porque implica reconocer la interrelación, familiaridad y unidad históricas con todos los otros.

En efecto, se suele hablar de lengua y patria como si estas, semejantes a los números, fuesen inalterables, como si jamás hubiesen mutado, como si fuesen algo uniforme. También se suele hablar de la historia como si fuese una sucesión sin vínculo inmanente, radicalmente accidental. Lo cierto, no obstante, es que toda lengua y patria son históricas, lo cual no solo significa que están sometidas al cambio, sino que la historicidad, en tanto interrelación, es el principio de unidad que da razón de la universalidad de toda lengua y patria de la filosofía.

<sup>52</sup>Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, 274.

# ENSAYO, ESTÉTICA Y POLÍTICA: JORGE CUESTA Y EL TIEMPO MEXICANO

---

*Ricardo Cadena Solís\**

RESUMEN: Los textos de Jorge Cuesta, dedicados inicialmente al arte y la literatura, englobaron más tarde la política y se insertaron en los debates sobre la construcción de una idea de nación en los años posrevolucionarios. Su lectura es un testimonio crítico de los intereses y preocupaciones de las generaciones que intentaron fincar el desarrollo del México contemporáneo, pero también una fuente de reflexiones que, a la distancia, permite hacer un balance histórico sobre los debates éticos y políticos del autor y la vigencia de su obra.



## ESSAY, AESTHETICS AND POLITICS: JORGE CUESTA AND MEXICAN TIME

ABSTRACT: Jorge Cuesta's essay work, initially dedicated to art and literature, later encompassed politics and were inserted in the debates about the construction of the idea of nation in the post-revolutionary years. Its reading is, at the same time, a critical testimony of the interest and concerns of the generations that tried to establish the development of contemporary Mexico, but also a reflective source that, from a distance, allows both a historical balance to be made on the ethical and political debates of the author and the validity of his work.

PALABRAS CLAVE: Contemporáneos, Julien Benda, nacionalismo, Revolución Mexicana.  
KEY WORDS: Contemporáneos, Julien Benda, nationalism, Mexican Revolution.

RECEPCIÓN: 12 de agosto de 2021.

APROBACIÓN: 9 de septiembre de 2022.

DOI: 10.5347/01856383.0142.000305347

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

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

# ENSAYO, ESTÉTICA Y POLÍTICA: JORGE CUESTA Y EL TIEMPO MEXICANO

## La vindicación del ensayista

Desde que en 1964 se publicó la primera edición de la obra reunida de Jorge Cuesta, el tiempo le fue restituyendo las cualidades que su época había difuminado.<sup>1</sup> El proceso no solo implicó la relectura del poeta, sino también el derrumbamiento de ciertas creencias: se descubrió a un contemporáneo abocado al debate político, a un escritor que llevó el ensayo más allá de la estética y la literatura, y pudo constatarse la existencia de un intelectual mexicano cuya obra parece no preocuparse por procurar el tradicional escalafón burocrático. Las décadas siguientes abastecieron esa restitución: a los nuevos esfuerzos editoriales por definir su obra completa se fueron sumando biografías —que no supieron escapar del morbo y la leyenda— y abundantes trabajos críticos que de diversos modos han esclarecido intenciones e interpretado pasajes.<sup>2</sup> Rigor, inteligencia, lucidez y

53

<sup>1</sup>Jorge Cuesta, *Poemas y ensayos*, 4 tomos (México: UNAM, 1964).

<sup>2</sup>Al respecto, pueden mencionarse algunos de los trabajos más extensos sobre su vida y su obra. Las obras pioneras de Louis Panabière, *Itinerario de una disidencia. Jorge Cuesta (1903-1942)*, trad. por Adolfo Castañón (México: FCE, 1983); Nigel Grant Sylvester, *Vida y obra de Jorge Cuesta, 1903-1942* (México: Premià, 1984); Inés Arredondo, *Acercamiento a Jorge Cuesta* (México: SEP, 1982); el controversial estudio de Alejandro Katz, *Jorge Cuesta o la alegría del guerrero* (México: FCE, 1989) y, más recientemente, Augusto Isla Estrada, *Jorge Cuesta: el león y el andrógino. Un ensayo de sociología de la cultura* (México: UNAM, 2003).

desarraigo se volvieron verdades generalizadas, a la vez que lugares comunes en el repaso bibliográfico consuetudinario.

El mismo proceso también evidenció la vigencia de Cuesta para los nuevos lectores. Pero esta cualidad no fue rescatada como una característica ya definida, sino como una sustancia que adquirió su valor al paso de los años. En efecto, sin que su obra lo pretendiera, la historia mexicana le ha dado pasaporte de actualidad a varias de las interrogaciones y conjeturas que ocuparon su pensamiento durante los años del Maximato y la consolidación del cardenismo, y que apelan tanto a la abstracción de los conceptos como a la revisión del proceso histórico y el juicio de sus consecuencias.

Cuando, en 1965, José Emilio Pacheco señaló como germen de esa actualidad la “actitud crítica” que el propio Cuesta reconocía como el mérito de su generación, no dejó de apuntar una repetición de los acontecimientos: “Ironía o más bien homenaje de los años a Cuesta: sus textos reaparecen cuando algunos de los temas que trató con mayor pasión y lucidez han vuelto a ser piedra de escándalo entre nosotros. Renace la querrela del nacionalismo artístico y un libro es consignado por inmoralidad”.<sup>3</sup> Esta referencia contextual no dejaba de establecer un simbolismo en sus relaciones. Recuperar a Cuesta en tiempos de Díaz Ordaz y leerlo a la luz del caso de *Los hijos de Sánchez* parecía ser un atinado enlace temporal, no solo por la pertinente revisión de los textos en que dejó escrita su defensa de la libertad de expresión durante el proceso contra la revista *Examen*, de 1932, sino también por la implacable demostración que hacen del periplo en que se había movido la historia mexicana. Cada época marcada por crisis culturales o crisis políticas ha recalcado esta agudización del fenómeno, en el que los términos del debate han variado en contenidos, intenciones y formas, pero en el que, hasta el presente, se impone una obligada evaluación fuera del dogma y el maniqueísmo.

No es sencillo fijar un momento de quiebre en el que Cuesta haya decidido escribir sobre política. Sin duda, su dedicación al tema se agudiza a partir del juicio penal que enfrenta *Examen*,<sup>4</sup> pero este giro no

<sup>3</sup> José Emilio Pacheco, “Jorge Cuesta y el clasicismo mexicano”, *Revista de la Universidad de México*, XIX, núm. 8 (1965): 26.

<sup>4</sup> El caso, documentado y detalladamente analizado, puede consultarse en Guillermo Sheridan, *Malas palabras: Jorge Cuesta y la revista Examen* (México: Siglo XXI, 2011).

puede dejar de verse como parte de una asimilación de asuntos previos que lo preocupan, que se fundan en lo estético pero que superan el límite del arte cuando la política se apropia de los mecanismos culturales para articular un discurso de nación. Christopher Domínguez tiene claro el punto de partida: “Cuesta fue esencialmente un crítico de la literatura. Su celebrada inteligencia le permitió extenderse al resto de las artes y a la esfera moral de la política hasta dejar implícita una crítica más general de la cultura mexicana”.<sup>5</sup> Esta decisión fijará una línea que pauta dos ritmos distintos de su escritura; si durante la década de 1920 su producción es escasa tanto en el verso como en la prosa, la década siguiente es notoriamente contrastante: la pluma intermitente que escribe el verso se contrapondrá con aquella más oficiosa que redacta su prosa de ideas.

El hecho de que haya crecido con la Revolución y madurado entre la reorganización institucional de Obregón y Calles, no lo subsume en el apostolado unívoco del nacionalismo, porque si bien pasa de largo en las polémicas de la década de 1920, estas exhiben los condicionantes que justificarían su futura intervención. El débil escenario intelectual mexicano que anotaron los Contemporáneos en la defensa pública de sus principios y su formación autodidacta es tomado por Cuesta como tema indispensable de su crítica, aun cuando no asuma su postura más beligerante. Pero si los vacíos intelectuales inmediatos lo mueven a una reinterpretación personal de la historia literaria mexicana estrictamente en sus cauces, es el nacionalismo en el arte la chispa que lo empuja a debatir a través del periodismo, y a trasladar a la escritura la fusión de política y cultura que la tribuna oficial utilizaba como una de sus armas de doctrina.

### Estética y tradición

¿Abandona Cuesta sus originales preocupaciones artísticas cuando habla de política? ¿O es la política el germen de sus intereses, que no hacen más que clarificarse al paso de los años? Esta oposición de las perspec-

<sup>5</sup> Christopher Domínguez Michael, “Jorge Cuesta o la crítica del demonio”, *Vuelta*, 194 (1993): 28.

tivas resulta errónea si no se advierte la base filosófica que sostiene esa dualidad: una comprensión de la moral del intelectual vista como rigor superior, como búsqueda de la verdad; un deber del artista al que le compete el resguardo del arte mismo; una defensa “egoísta” de su quehacer, o mejor dicho, una defensa de la autonomía de los quehaceres. Este sostenimiento ético explica el tránsito que va del arte a la política y que, en cada uno de ellos, le hace detenerse para solventar debates internos. Nietzsche le da pautas para organizar un método de análisis: por medio del filósofo alemán asimila una figura intelectual asociada con la idea de voluntad, más que como un deber, como una afirmación; traslada los valores de la moral a la crítica del nacionalismo y su proyecto cultural; adopta una genealogía del arte de la que se sirve para establecer una división propia de lo apolíneo y lo dionisiaco dentro de la literatura mexicana, al tiempo que somete los fenómenos culturales al filtro de un purismo defendido e interpretado a contracara de toda doctrina pasional. Su aparato crítico no es menor. Gide es el guía espiritual, porque en él encuentra el paradigma ético y estético en el que la libertad artística encontrará cohesión de fondo y forma —por eso, fue profunda para Cuesta la “traición” a esa libertad cuando el francés abrazó el comunismo—, pero sobre su mesa también estarán Paul Valery y Julien Benda, la crema de la *Nouvelle Revue Française*.

56

A Cuesta le interesaba legitimar su obra mediante la pertenencia a una tradición, aunque no por ello recurrió a la sencilla enumeración histórica que hacían los nacionalistas en el intento de conformar una tradición oficial. Le preocupaba hacer entender la tradición como ese “eterno mandato de la especie” al que no le corresponde abrazar los particularismos, sino asumirse a partir de una esencia universal. Esta significación del concepto, que reafirmará y ampliará en la disputa con Abreu Gómez y el mexicanismo estético, ya tenía una etapa previa de definiciones, cuyas causas le habían sido heredadas de los desacuerdos sobre el arte deshumanizado, que eran fundamento argumentativo del nacionalismo neurálgico de la década de 1930. Cuesta admite una posición elitista que resultará chocante frente a la aspiración interclassista y unificadora del arte de masas. Contra la “deshumanización”,

reivindica el preciosismo —que no las escuelas ni las corrientes—, en el sentido en que “hacer un arte para artistas es una manera de hacerlo para la posteridad, es una manera de hacer la posteridad misma”.<sup>6</sup> De esta tesis de principios partirá el camino probatorio del litigante estético: la virtud del preciosismo artístico no es deshumanizar, sino “desromantizar la realidad”, estilizarla, deformarla, pero no dejar de vivirla. El preciosismo no era, en sí, el objeto de la demostración, sino una parte demostrativa de un espíritu clásico que era, justamente, la tradición. La asequibilidad para el vulgo que Ortega y Gasset ve en el romanticismo le da a Cuesta la oportunidad de explicar la relación que el nacionalismo ha establecido con el espíritu romántico, cuya inconformidad contra el clasicismo define la ligereza de sus pretensiones, y lo centra en el caso americano que es, por sus generalidades históricas, el propio caso mexicano:

Su antigüedad nacional remonta al descubrimiento de América; fueron los primeros emigrantes quienes la trajeron consigo, en busca de un mundo menos exigente para ellos. “La vuelta a lo mexicano” no ha dejado de ser un viaje de ida, una protesta contra la tradición; no ha dejado de ser una idea de Europa contra Europa, un sentimiento antipatriótico. Sin embargo, se ofrece como nacionalismo, aunque solo entiende como tal el empequeñecimiento de la nacionalidad.<sup>7</sup>

El resentimiento contra los valores europeos tradicionales, dice, implica el rechazo a la tradición en sí, puesto que el afán de originalidad nacional responde a la negación de una historia formativa que anula lapsos determinantes de asimilaciones y convivencias. La falsedad de este procedimiento se liga, en su carácter cultural, al irracionalismo romántico que altera la universalidad clásica de los contenidos atemporales. El clasicismo de Cuesta, desde luego, no se constriñe a una definición dictada por la historia del arte, sino que toma sus significados de la filosofía: “el clasicismo no está nunca en el tiempo”, dice Cuesta como planteamiento de un arte clásico cuyo principio constitutivo es el rigor,

<sup>6</sup> Jorge Cuesta, *Obras* (México: Ediciones del Equilibrista, 1994), I, 136.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 174.

un arte hecho desde el arte mismo. De ahí su rechazo a hacer que el arte sirva al cumplimiento de una misión, que sirva a la vida, a la política, a la religión, que descienda al público. La forma debe anteceder al contenido, en la forma está el arte que perdura, que es la obra atemporal, el arte clásico. La obra de arte, dice Cuesta, “es esencialmente una exigencia, no un regalo; aquella que da, se disipa. No hay obra de arte sin codicia. Pero nuestra más común actitud frente a la obra de arte consiste en pedirle nuestro gozo, en vez de entregárselo; la codicia, en vez de ser del arte, es nuestra”.<sup>8</sup>

La perdurabilidad de lo clásico le hace cuestionar la común asociación hecha entre el espíritu romántico y el espíritu revolucionario. Si el clasicismo, que es la tradición, ha demostrado su pervivencia gracias a su sentido crítico, su rigor, su fundamento racional, es factible derrumbar la concepción revolucionaria idealizada por el romanticismo, pues la inversión confirmaría que

son las obras clásicas las verdaderamente revolucionarias, hasta por el hecho de rebelarse contra los poderes ilegítimos, esto es, que no están fundados en la razón. Hasta por el hecho de rebelarse contra la primacía del sentimiento, veríamos que la revolución no es un nuevo dogma, una nueva fe, sino una crítica y que esto es el arte clásico, sobre todo: una crítica radical.<sup>9</sup>

58

Con esta lógica, salva a José Clemente Orozco de la influencia nacionalista sobre el mural y el caballete, pues en él ve la rebeldía del autodidacta, el empeño en la veracidad y la violencia del estilo, la convicción de mostrar la Revolución en el espejo de la lucidez y no en el de la idealización. En Orozco, el artista alcanza la libertad creadora que otorga el clasicismo: “Por eso, si digo que Orozco es un pintor revolucionario, es al romanticismo a lo que menos lo pretendo acercar. Es en espíritus clásicos donde miro el ejemplo de su rebeldía”.<sup>10</sup>

Pero el oasis que es Orozco agudizaba a la vista la planicie cultural del país. El rasero del clasicismo y la tradición de Cuesta le hacen descartar el arte y la literatura del nacionalismo revolucionario y, con ello,

<sup>8</sup> *Ibid.*, 187.

<sup>9</sup> *Ibid.*, II, 284.

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

los huecos de la historia literaria mexicana se hacen más evidentes. La aridez intelectual que percibe en el espacio público estará contrastada con otro oasis que no llegaría a constituirse en una forma acabada: el del Ateneo de México, que representa un intento de cristalización generacional cuya breve existencia no pudo aglutinar una escuela de riguroso pensamiento. Sin embargo, su valoración de la herencia ateneísta reivindica, al menos en parte, la existencia de un pasado al cual el propio Cuesta y su generación pueden anclarse diacrónicamente, sin que esto contradiga la idea de soledad en que los Contemporáneos decían haberse formado. Esta ambivalencia se explica mediante una apreciación de las personalidades y de las cercanías. A la disimilitud de caracteres entre las figuras centrales ateneístas se añadirá la brevedad temporal de su obra conjunta, precipitada por la guerra y el exilio: Alfonso Reyes, el ausente, simboliza la forma más lograda de lo que el Ateneo pudo haber consolidado, la figura en la que las letras se acercaron a una forma clásica; José Vasconcelos y Antonio Caso, los presentes, aniquilan las altas expectativas de aquella asociación. El oscurantismo y las contradicciones que Cuesta le reprocha a la obra de Antonio Caso, y la repulsión que le produce el carácter excesivamente dionisiaco y místico de Vasconcelos son señales de un convencimiento más general: el vacío de un pensamiento filosófico mexicano.

Si Reyes puede ser considerado como un antecesor de los rigores críticos de Cuesta, es principalmente por su faceta literaria. Nunca tuvo una relación estrecha con el regiomontano, pero eso no impide que lo reconozca como un adelantado en las búsquedas hacia el preciosismo, como transición (solo como transición) a una época clásica, como ejemplo intermedio de superación del alma romántica. Para complementar su idea, Cuesta toma como ejemplo el panorama de la poesía. Allí, tampoco es Reyes el condensador de las nuevas búsquedas artísticas (en Reyes ve una “ambición clásica” que sin embargo “se destruye, mientras no se atreva a sacrificarse”), sino Díaz Mirón, “el primero que aspira a obtener, y que logra con frecuencia, aunque aisladamente, una ‘poesía pura’”,<sup>11</sup> y luego en López Velarde, otro esforzado experimentador

<sup>11</sup> *Ibid.*, I, 135-136.

RICARDO CADENA SOLÍS

cuyos valores estéticos quedaron ocultos bajo la burda exaltación que otros hicieron de su provincianismo asociado a lo nacional.

Lo que Cuesta intenta es estructurar un pasado, pero no fabricar una tradición mexicana, puesto que la naturaleza del término la entiende como disociada de la nacionalidad. Es por eso que al reseñar las *Canciones para cantar en las barcas*, antes de notar en Gorostiza la influencia del propio Díaz Mirón o de González Martínez, apunta la de Juan Ramón Jiménez; y cuando habla de Villaurrutia y *Reflejos*, no hay referencias más inmediatas que el propio español y Baudelaire. Su concepto universal de tradición y la estructura literaria que esquematiza caminan paralelamente pero no se confunden, pues es en el espacio que las separa donde se libran las discusiones estéticas cuya “vuelta a lo mexicano” no solamente llevan a Cuesta a la oposición desde los fundamentos del arte, sino desde los fundamentos éticos del artista.

## Ética y Estado

La valoración del arte desde el arte mismo funcionó desde sus primeros ensayos como la base fundadora de un ejercicio racional en el que la lógica explicaba autonomías y correspondencias y en el que la ética diferenciaba libertades y dogmatismos. Las réplicas que sostiene frente a la “moda” que representan las ideas de Ortega y Gasset en México provienen menos de una crítica a la incursión del filósofo en los terrenos de la estética y la sociología del arte, que de la preocupación de los efectos de una lectura superficial, o hábilmente tergiversada, de *La deshumanización del arte* o *La rebelión de las masas*. La popularidad de la idea del arte deshumanizado como argumento adaptado políticamente por el nacionalismo revolucionario contra un enemigo englobado bajo el término de “literatura de vanguardia” le hará readecuar sus temas. Así, cuestiona los efectos inmediatos de la disputa, al reprochar la sorpresiva rendición de Gorostiza y Ramos ante las exigencias nacionalistas, pero a su vez, la crítica a Ortega le permitirá ejemplificar los usos que de la estética ha hecho la política militante. La transición es paulatina pero su desenlace es breve; se reduce a los meses de publicación de la

revista *Examen* antes de que la censura oficial la haga desaparecer. Sus tres números son suficientes para, al mismo tiempo, ejemplificar los intereses literarios de una generación, definir la postura de Cuesta en el ensayo político e introducir en México el pensamiento de Julien Benda. Cuesta se sirve del diagnóstico de Ortega para enlazar la disputa mediante una comparación básica de los paradigmas y principios de la política y el arte:

Cuando se recomienda al arte, para humanizarlo, para acercarlo a la vida, que adquiera un contenido científico, histórico o político, se pretende, sin duda, que la política, la ciencia y la historia están más inmediatas a la vida y al hombre; no se pretende recomendar al arte más desinterés y rigor. Ya vimos antes cómo la ciencia no se presta, apenas se la examina con atención, a la generosidad de sentimiento cuyo objeto es; qué difícilmente complace a la noción más próxima de las cosas. Pero no es menos falsa esa ilusión en lo que se refiere a la política y a la historia. También el objeto de esta última no es lo inmediato, sino lo distante; no es el hombre, sino su especie. Y, en cuanto a la primera, encontramos, como en las otras disciplinas, la misma falsedad corriente.<sup>12</sup>

El traslado de la discusión implica la amplitud de los riesgos que Cuesta debe asumir en su crítica de los sistemas políticos. Términos como “desinterés”, “impopularidad”, “irracionalismo”, son fielmente equivalentes en sus significaciones dentro de su crítica del arte y su crítica política, pero la distinta penetración social de una doctrina y otra lleva consigo, en la segunda, ecos y respuestas que van y vienen más allá de los círculos culturales. En *Examen* terminan de definir sus formas aquellos entes políticos asociados al nacionalismo, o al irracionalismo, que en el arte tenían su clara manifestación en el romanticismo, y que en la política referirán directamente a las corrientes marxistas, aunque, a la larga, y en virtud de su asociación con los radicalismos, apuntarán, a la derecha, al fascismo, y a la izquierda, al comunismo.

En ese mismo sentido, la revista no es solo ese compendio de definiciones personales de Cuesta —definiciones de transición—, sino el espacio referencial —indudablemente breve, pero revelador— de su

<sup>12</sup> *Ibid.*, 203-204.

62 corpus teórico. Su traducción de algunas páginas de *La trahison des clercs*, de Julien Benda, publicada en el número 2 de *Examen*, explicará gran parte de su mirada política, y aun de la artística, la que previamente había sostenido la libertad intelectual como un requisito autonómico en la valorización moral del autor. El libro de Benda (1927) era una visión contextualmente incómoda de la degeneración del intelectual en la Europa de entreguerras: frente a las masas, burguesas o populares, es decir, esa parte de la especie humana que podría llamarse laica y cuyo único fin es perseguir intereses temporales, está otra clase de hombres, los intelectuales (los *clercs*), cuyos actos deben funcionar como una oposición formal al realismo de las multitudes, puesto que su actividad no persigue fines prácticos sino bienes no temporales, desinteresados, fundados en el arte y la ciencia con parámetros éticos, abstractos y universales. Benda identifica en las pasiones políticas un fenómeno de preocupante aceptación entre las masas, en el que lo universal y lo abstracto ceden ante lo inmediato y lo particular, ante la necesidad de satisfacer un interés y un orgullo conseguidos por medio de mecanismos que privilegian el sentir colectivo. Un fenómeno que se profundiza en la medida en que se rodea de un sentido místico y que se solidifica al buscarse una supuesta base científica, cuya teoría justifica sus actos como parte del desarrollo histórico y se asume como meta de un proceso de evolución. Pero más allá de la pasión de raza o la de clase, es el nacionalismo —he ahí la tríada que forman las pasiones políticas— el fenómeno al que Benda le adjudica la mayor profundidad, y es justo por medio de la pasión nacional que ve más claramente la traición del *clerc*, que

ha dejado de aceptar que el laico descienda solo a la plaza pública; cree haberse forjado un alma de ciudadano y la ejerce con vigor; su literatura está llena de desprecio por aquel que se encierra en el arte o en la ciencia y se desinteresa de las pasiones de la urbe. [...] En el caso del intelectual moderno, tiene por función perseguir las cosas eternas, pero cree que se engrandece ocupándose de la urbe. Es tan natural como evidente el hecho de que esta adhesión del intelectual a las pasiones de los laicos fortalece estas pasiones en el corazón de estos últimos. Primero, suprime el sugestivo espectáculo del que hablábamos antes, el de una raza de hombres que

sitúa su interés más allá del mundo práctico; a continuación, y sobre todo, el intelectual, al adoptar las pasiones políticas, les aporta el formidable amparo de su sensibilidad si es un artista, de su fuerza persuasiva si es un pensador, de su prestigio moral en ambos casos.<sup>13</sup>

Cuando Benda explica que los dos modos en que un intelectual podía oponerse a las pasiones políticas eran 1) apartarse del todo de estas pasiones mediante el “apego a la actividad puramente desinteresada del espíritu”, o 2) tomar una actitud moralista, predicando “bajo los nombres de humanidad y de justicia, la adopción de un principio abstracto, superior y directamente opuesto a estas pasiones”, Cuesta se reconocía dentro de la segunda categoría, como el propio francés, aunque con circunstancias más concretas y adversarios más reducidos. No tiene un ala de derecha radical poderosamente arraigada a la cual combatir, como para Benda lo es la Acción Francesa o el creciente pangermanismo de la década de 1930; lo que sí tiene es una voluntad por explicar un fenómeno concreto, el nacionalismo, que poco a poco le va revelando verdades y riesgos. Como Benda, Cuesta llevó en no pocas ocasiones su posicionamiento hasta los límites de la rigidez. Se adjudica el papel de moralista, justificando ese forzamiento como una necesidad intelectual, y las armas que Benda le hereda estarán al servicio de la pregunta nietzscheana sobre a qué moral sirven, a la que los destinatarios de Cuesta tendrían que responder.

El repaso de los acontecimientos hace ver como una arriesgada postura la crítica a una corriente impulsada por el Estado cuando el propio Cuesta pasaba su breve periodo en la burocracia educativa. El único camino posible es entenderla como ejercicio de la libertad que Benda le propone y, por lo tanto, como demostración factible de una separación de responsabilidades. Pero repudiar la traición del *clerc* implicará, desde el otro lado, abrazar la traición al Estado, lo que significa, políticamente, traicionar a la nación misma. El descubrimiento de sus ocultos censores no es inmediato, pero cuando a los ojos de Cuesta, Narciso Bassols deja

<sup>13</sup> Julien Benda, *La traición de los intelectuales*, trad. por Rodolfo Berraquero (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2008), 126.

de ser un cortés aliado para convertirse en uno de los urdidores del proceso de censura contra su revista, la abstracción toma forma y servirá como enclave expositivo y comparativo.

En una valoración posterior de sus cuestionamientos ensayísticos, Bassols representa una circunstancia que intensifica su producción a la vez que precisa la glosa de sus disensos frente a la obra posrevolucionaria. Cuando las aspiraciones de Bassols por implantar la educación socialista en México comienzan a materializarse en el Congreso, cuando el radicalismo de Vicente Lombardo Toledano amenaza profusamente la autonomía universitaria, cuando los murmullos de la burocracia señalan al propio Bassols como un elegido para la sucesión presidencial de 1934, Cuesta reitera una “crisis de la Revolución” que es, concordantemente, una crisis del liberalismo político. Explicar esta hipótesis le permite vincular, por comparación, el despunte de la ciencia, el arte y la filosofía desde que un espíritu liberal las rige (la superación del positivismo y el rechazo de intereses políticos en ciertas manifestaciones de la filosofía y el arte contemporáneo explican el progreso), con la política, dominada por doctrinas eminentemente dogmáticas. Ve en la generación liberal de 1917 la posesión de un objetivo político de horizonte amplio que paulatinamente, con la incorporación de nuevas personalidades, se fue reduciendo hacia un dogmatismo encauzado a la satisfacción de vanidades personales:

Pero en vano los jóvenes tuvieron un ilimitado acceso al poder: la juventud no encontró, en esa maravillosa libertad que la Revolución le había tan penosamente conquistado, sino una autorización para improvisar y para satisfacer su vanidad fácilmente. A la profunda y sincera intuición revolucionaria correspondió después una acción falsa, vanidosa y fatua, más dispuesta a sacar provecho del triunfo de la Revolución que a hacerse digna de él. Pero la más desastrosa consecuencia es que, a fin de ocultar su incapacidad y su fracaso, esta acción ha culpado a la propia libertad que no supo emplear sino para corromperla, pretendiendo en seguida que, puesto que la libertad se corrompe, la incapacidad y el fracaso han sido de la Revolución, por haberse apegado a una Constitución *liberal*.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Cuesta, *Obras*, I, 297.

El liberalismo fue el asidero que encontró en medio del empuje de la izquierda radical, que comenzaba a vivir su momento más fértil, y la derecha, cuyas arcaizantes campañas de protesta le daban un aspecto irrisorio a la vez que sombrío.<sup>15</sup> Su construcción argumentativa no va, propiamente, contra la tesis del antagonista, sino hacia los artilugios que facilitan el éxito de aquella. La traición a los ideales liberales revolucionarios de naturaleza colectiva viene a significar la intromisión de una ideología que suplanta el programa revolucionario en nombre de la Revolución misma, en beneficio de un afán personal.

Como señala Louis Panabière, “Jorge Cuesta no fue un *opositor* al régimen revolucionario, sino que fue su *conciencia crítica*”.<sup>16</sup> En efecto, al tratar la Revolución, Cuesta parece asistir al terreno de las paradojas: aunque reitera el concepto de *revolución social* asociado a su carácter románticamente convulso, él mismo llegará a definirse “revolucionario” respecto del vínculo liberal que la lucha armada ha establecido con el futuro mediante el arreglo constitucional vigente. Identificar ese fundamento liberal como eje de una tradición revolucionaria, amenazada en el actual debate sectario, le hace encontrar una verdad entre la cual finca un solitario espacio de defensa en la transición nebulosa que va del Maximato al cardenismo. El hecho de asumir la tradición liberal como certeza histórica le confirma su disidencia a partir de al menos dos perspectivas: por un lado, la de las distintas corrientes del nacionalismo que fundaban su razón vital en la propia Revolución, y por otro, la desprestigiada reputación liberal que la Gran Depresión había transformado en el rencor germinal del proteccionismo y el radicalismo político.

Su activa confrontación de la reforma socialista de la educación le da campo abierto para explicar su valoración personal de la Revolución mexicana, ramificando sus influjos y consecuencias. La modificación del artículo tercero representa el culmen de la contradicción original de dos políticas que luchan por el poder dentro del Estado mismo y que le confirma, con el triunfo “comunista”, la desnaturalización de la política como

<sup>15</sup> Una reflexión sobre el liberalismo de Cuesta puede consultarse en Víctor Hugo Lozada, *Nacionalismo viejo y nuevo: Jorge Cuesta y la experiencia de autonomía intelectual ante el poder* (México: UNAM, Secretaría de la Cultura y las Artes de Yucatán, 2015).

<sup>16</sup> Louis Panabière, “Saber y poder en Jorge Cuesta”, *Estudios*, núm. 10 (1987): 29.

disciplina, la violación a la esencia constitucional y el utilitarismo intelectual como método acumulativo del poder. El descubrimiento de las contradicciones le reportará elementos prácticos en la lucha por el destino educativo. Cuando Cuesta concluye que “la educación primaria es ahora un partido político”, satiriza el método de apropiación de los nacionalistas y plantea, de nuevo, la rivalidad entre el romanticismo y la revolución desde la perspectiva política, pues “en el fondo, el sentido de esa oposición es muy distinto al de una lucha entre la izquierda y la revolucionaria; su verdadera naturaleza es la que corresponde a la oposición natural que se establece entre una actitud romántica y una actitud realista”.<sup>17</sup>

Su insistente defensa del laicismo y la libertad de cátedra lo llevaron a observar detenidamente los recovecos del marxismo y a explicar la aversión que le producía aquella doctrina basada en el culto a la mística y en la exaltación de las pasiones. Recrimina, por ejemplo, el artificio marxista de tratar de fincar una doctrina material que se explica por medio de las pasiones dominantes y, siguiendo el precepto de Benda, anula su pretensión científica al señalar que la evidencia de la teoría no procede de una observación objetiva del mundo, sino de la apreciación subjetiva del propio Marx. El artículo “Marx no era inteligente, ni científico, ni revolucionario, tampoco socialista, sino contrarrevolucionario y místico”, que publica por entregas en *El Universal* en 1935, es el provocador manifiesto de libertad del *clerc*, que propone una lectura novedosamente atípica: “El pensamiento de Marx no admite ninguna explicación lógica; hay que explicarlo por la psicología”.<sup>18</sup>

El repaso por la personalidad de Marx lo había remitido insistentemente a la figura de Vasconcelos y, por ende, al juego de las equivalencias pasionales. El hecho no era sorprendente, pero una nueva revisión histórica posterior a los debates artísticos le hizo descubrir una tradición educativa mexicana influida por un espíritu religioso en el que Vasconcelos era una fase determinante. La tradición que Cuesta hilvana debió haber sorprendido negativamente a los nacionalistas a partir

<sup>17</sup> Cuesta, *Obras*, I, 249.

<sup>18</sup> *Ibid.*, II, 30.

de sus heterodoxos antecedentes. No escatima referir una tradicional actitud opositora del espíritu escolar, que es “una inconformidad con ‘la realidad mexicana’ y cuyo fondo es absolutamente religioso, como lo es el fondo de toda inconformidad con la realidad”, pues implica “una tendencia romántica a erigir la escuela en iglesia del Estado, en iglesia de la política”. Platón y el catolicismo son sus impulsores, y el “clericalismo científico”, su continuador. Los antecedentes nacionales son diversos:

Quizá sus raíces mexicanas deben buscarse en Ignacio Ramírez que, de un claro espíritu crítico no podría separar una confusa alma romántica. Quizá su primera experiencia eclesiástica se presenta con Gabino Barreda y su religión positivista. Pero hasta José Vasconcelos, este nuevo clericalismo no tuvo las proporciones amenazantes que ha conservado después.<sup>19</sup>

El aquilatamiento de los sucesos lo orilló a utilizar frecuentemente el mismo maniqueísmo que combatía, pero la práctica le permitió aplicar una categorización nietzscheana de los opuestos, de ahí que el laicismo sea, en el filtro al que somete la Revolución, uno de los elementos constructivos de la idea de nación heredada de aquel proceso, y que tal binomio opere como contraparte de la ruta clericalismo-nación-Estado sostenida por los reformadores. Los términos diferenciados le dieron oportunidad de explicar las intervenciones doctrinales del Estado en campos de naturaleza distante, como el arte, la escuela, la universidad, pero también le permitieron elegir antagonistas y seleccionar batallas. Tanto Bassols como Lombardo Toledano, por ejemplo, son las personificaciones adecuadas, ya por cercanía laboral, ya por protagonismo exacerbado, que le dan rostro a una crítica contra un espíritu intervencionista y pasional. Esas inmediatas referencias sustituyen otros nombres propios que su amplio espectro crítico necesitaría citar. Cuesta ve materializada la ley orgánica de la Universidad Nacional y testimonia el proceso que le otorga libertad a cambio de miseria económica; se congratula brevemente con la figura de Antonio Caso en su defensa de la autonomía de la enseñanza profesional; expone el cacicazgo de Tomás Garrido

<sup>19</sup> *Ibid.*, I, 251.

RICARDO CADENA SOLÍS

en Tabasco cuando, en 1935, somete los intentos electorales de la misión de Rodulfo Brito Foucher y, sin embargo, no hay un encuentro frontal con el cardenismo ni con la robusta figura presidencial que lo encabezaba. Quizás el crítico tenía la certeza de que sus tácitos destinatarios serían comprendidos mediante sus modelos ejemplares o quizá que su solitario lugar entre la izquierda y la derecha le exigía la hábil utilización de la retórica.

### Los debates del *clerc*

¿Cuál es, entonces, su valoración de los liderazgos cupulares de la pos-revolución? Al fijar sus objeciones respecto al plan sexenal que el ala marxista del PNR había terminado por impulsar como política de gobierno, Cuesta explicita su acuerdo con una idea de sistema político dominado por una personalidad, siempre que esta se comporte exclusivamente como influencia política y no suplante la omnipotencia de la ley. Ya en sus críticas al marxismo había defendido la tesis liberal que proponía el “derecho natural” de una minoría dominante a gobernar, pero es en “El plan contra Calles” donde encuentra justificación a su postura. Cuesta aborrece el concepto de “plan” en cuanto a sus referencias directas al sistema soviético. Por ello, ve en su aplicación al caso mexicano una amenaza de suplantación constitucional que tiene como fin el establecimiento de un totalitarismo. El plan sexenal, originalmente ideado por los callistas y radicalizado en sus correcciones, sustituía sus prioridades de progreso a favor de la destitución del poder político de Calles y la implantación de reformas de orientación socialista. Calles no era, a los ojos de Cuesta, un símbolo del ideario liberal clásico (su etapa de dominación sería, más bien, una de las de mayor dificultad intelectual en su vida), pero en él ve una personalidad política que lo convierte en la “autoridad revolucionaria dentro de la política mexicana”, vigilante de un régimen “parlamentario” y “democrático”, que no es otra cosa que alineado a sus formas constitucionales.

De esta manera, Cuesta pretendía segmentar horizontalmente la estructura gubernamental y dotaba a cada estrato de cierta independencia

ideológica y programática, diferenciando a la cúpula de los grupos que supuestamente intentaban suplantarla. Su opinión respecto a la figura de Cárdenas es, curiosamente, muy limitada, pero coincidente con la del Jefe Máximo. La serie de artículos que Cuesta publica en 1936 en *El Nacional* complementa su particular punto de vista sobre las personalidades, las instituciones, la Revolución y la democracia.<sup>20</sup> Allí, la ausencia de Calles ya no parece inquietarlo demasiado cuando, al paso del tiempo, Cuesta afirma que la voluntad revolucionaria se ha encarnado en la figura de Cárdenas, pero sobre todo, en el espíritu del partido fundado por Calles, vigilante de la continuidad revolucionaria de los gobiernos.

Lo que Cuesta intenta es descifrar el dilema democrático y desdoblarse las contradicciones y eficacia de la intervención estatal. Al abordar la crisis y muerte de la democracia en los Estados modernos, su planteamiento no va tanto hacia una lamentación por la pérdida de las formas de elección de las mayorías, sino al hecho de establecer una desvinculación de la democracia, como método racional, de los procesos políticos en los sistemas totalitarios, como formas del irracionalismo, a la vez que explica los métodos de subsistencia democrática dentro de un sistema. Cuesta valora la democracia en cuanto que es condición para la existencia de un Estado vivo, un Estado que es, en sí mismo, actividad política. Pero en la medida en que su autoridad está expuesta a la crítica, en que su autoridad acepta la oposición, aparece un riesgo de suplantación a favor de un sistema totalitario, ya sea fascista o comunista, que ve en esa autoridad el reflejo de un Estado débil que debe ser excluido por un gobierno incuestionable. Es el mismo riesgo que se asoma a un país democrático y constitucional en sus formas, pero en el que las normas, aún vigentes, son trastocadas en la práctica política real. Al calibrar ambos escenarios, Cuesta rechaza por principio el primero de ellos, puesto que no solo nulifica el sistema democrático real, sino que suplanta su signi-

<sup>20</sup> Son, principalmente, tres artículos que abordan el tema: “La crisis de la democracia”, del 26 de mayo de 1936, “La muerte de la democracia”, del 4 de junio de 1936, y “La intervención del Estado”, del 10 de junio de 1936. Su colaboración en el diario oficial del gobierno sorprende por su desapego al marco oficial pero se asume como parte de su relativa cercanía con Emilio Portes Gil.

ficado mediante un ejercicio de demagogia; en cambio, parece resignarse frente al segundo, con la premisa de una necesaria estabilidad del Estado como actividad política, esto es, como una defensa a la intromisión de una actividad de otra especie.

Su idea de estabilidad parece coincidir con los estatutos que la “familia revolucionaria” acordó como norma de continuidad política, si bien cada uno proviene de razones distintas. A primera vista paradójico, el espíritu liberal de Cuesta solo pudo encontrar en un Estado fuerte las garantías de una “forma” gubernamental constitucional y parlamentaria. De ahí su insistente diferenciación de dos métodos de intervención estatal, una que procede por la apropiación de lo privado, que remite a las doctrinas irracionalistas, y otra que actúa como penetración “que no le suma al Estado los derechos individuales, sino que lo pone en posesión de su propio derecho en el ejercicio de los derechos individuales”.<sup>21</sup>

Y sin embargo, su relación con ese Estado no dejó de ser una eterna imposibilidad. El debate interno de Cuesta es el debate del auténtico *clerc* frente a la realidad del laicismo político; subyace a un empeño por fijar separaciones a partir de una premisa autonómica, que se contrapone al método aglutinante aplicado por el nacionalismo revolucionario, adaptable, desde el poder, a los requisitos históricos de turno. Cuesta afirma la veracidad de una tradición universal pero se topa con un americanismo de la particularización, que simula, con artificios de originalidad, el plagio de un espíritu; reivindica su liberalismo de la letra, de la enseñanza y de la ley, solo para reivindicarse, involuntariamente, como el aislado paradigma dentro del grupo de Contemporáneos. El debate de Cuesta es también el debate de las disyuntivas. Cuando la clase política mexicana, para dirimir el dilema entre estabilidad y democracia, fundó un partido, en Cuesta se percibe un asomo de aceptación en la medida en que este aplica como método de adecuación temporal, como defensa ante el dogma, como derrota de las facciones a favor de una unidad, de una prolongación, de una construcción inmaterial llamada Revolución y de su código normativo heredado.

<sup>21</sup> Cuesta, *Obras*, II, 139.

Sin embargo, ni el autoritarismo de Estado, ni el nacionalismo, ni el corporativismo ni la absorción política del intelectual entran en su idea liberal de gobierno. Su vida breve no le permitió completar la justa valoración de los resultados del proceso histórico posrevolucionario. El debate de Cuesta trascendió al mismo Cuesta: es el periplo en el que ha circulado la historia mexicana, la eternización de los esfuerzos del *clerc* por la autonomía de su labor, la circularidad del debate político de facciones dentro y fuera del Estado. Es el debate en el que subsiste la actualidad de su obra.

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

LOS ESTUDIOS  
GENERALES EN  
PUERTO RICO: REDES  
INTELECTUALES Y  
REFORMA  
UNIVERSITARIA

PARTE III:  
EL MOVIMIENTO  
DE LA EDUCACIÓN  
GENERAL EN  
ESTADOS UNIDOS,  
DEL *COLLEGE* DE  
HUTCHINS AL *LIBRO*  
*ROJO* DE HARVARD

---

*Jorge Rodríguez Beruff\**

73

RECEPCIÓN: 12 de junio de 2021.

APROBACIÓN: 15 de octubre de 2021.

DOI: 10.5347/01856383.0142.000305348

Hemos examinado la adhesión del rector Jaime Benítez (1942-1972) a las ideas sobre la reforma universitaria formuladas por José Ortega y Gasset, así como su vinculación a la red intelectual orteguiana. En este texto analizamos la relación de

\* Director de la Academia Puertorriqueña de la Historia.

Benítez con el rector Robert M. Hutchins de la Universidad de Chicago y sus colaboradores del movimiento de la educación general en Estados Unidos. También nos referiremos a la relación de Hutchins con el intelectual y funcionario del Nuevo Trato Rexford G. Tugwell, que ocupó brevemente la rectoría de la Universidad de Puerto Rico (1941) inmediatamente antes de Jaime Benítez y la gobernación de la isla durante los años de la Segunda Guerra Mundial (1941-1946).

La abarcadora reforma impulsada por Hutchins en Chicago incluyó el fortalecimiento de la educación general en los estudios de licenciatura en el *College* de la Universidad de Chicago bajo la modalidad del estudio de las grandes obras. Como hemos señalado, Jaime Benítez hizo una segunda maestría en el Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Chicago durante 1938-1939. Mantuvo vínculos con el profesor Charles E. Merriam, un importante intelectual vinculado con la administración del Nuevo Trato de Franklin Delano Roosevelt. Benítez explicó que en Chicago, en 1938-1939, encontró plasmadas las ideas sobre la universidad de José Ortega y Gasset contenidas en *La misión de la universidad* de 1930, a pesar de que el rector Robert Hutchins aún desconocía sus propuestas. Como rector, cultivó esa relación con Hutchins y sus colaboradores no solo manteniendo el contacto con ellos, sino también enviando a algunos de sus propios colaboradores, como Ángel Quintero Alfaro, y otros profesores a hacer estudios de posgrado en esa universidad. También fortaleció notablemente la colaboración académica entre Chicago y Puerto Rico de otras maneras.

La Universidad de Columbia y la de Chicago se disputan la paternidad del movimiento de la educación general, como se le denomina preferentemente en Estados Unidos, pero fueron las reformas de Robert Hutchins como rector de la Universidad de Chicago en 1929 las que contribuyeron a difundir el modelo de educación general en ese país, que luego emularon varias universidades.

Más tarde, en 1945, la Universidad de Harvard se sumó al movimiento de la educación general con la publicación del *Libro rojo* sobre la educación en Estados Unidos. Sin embargo, el acercamiento a la educación general del rector de Harvard, James Bryant Conant, fue diferente del

de Hutchins y sus colaboradores. Otras universidades importantes se adhirieron al énfasis en la educación general en sus programas de licenciatura como, por ejemplo, el Instituto Tecnológico de Massachusetts, con una combinación de educación general y estudios tecnológicos que fortaleció su currículo humanístico en las décadas de 1930 y 1940.

Algunos analistas han mencionado erróneamente a John Dewey como parte del movimiento de la educación general. Aunque Dewey también intervino en el debate sobre la educación en la licenciatura, el movimiento de la educación general no se debe confundir con la educación progresista inspirada en la filosofía de John Dewey. De hecho, en Estados Unidos el movimiento surgió en parte contra el positivismo, el vocacionalismo y el pragmatismo que representaban en la educación John Dewey y su predecesor William James, fundador de la filosofía pragmática.<sup>1</sup> De hecho, los inspiradores del movimiento, como Hutchins, Adler y Jacques Maritain, para mencionar algunos, rechazaban abiertamente el pragmatismo de William James y John Dewey.

### **Los inicios del movimiento de la educación general en Estados Unidos: entre Columbia y Chicago**

En un texto publicado en la década de 1960 sobre la experiencia de la educación general en la Universidad de Columbia, el sociólogo Daniel Bell argumentó que fueron los programas de educación general en las prestigiosas universidades de Chicago, Columbia y Harvard los que proveyeron el fundamento institucional más importante a ese movimiento. Según él, cada una de esas universidades desarrolló modalidades académicas propias, aunque sus propósitos convergían.<sup>2</sup>

El movimiento de la educación general en Estados Unidos fue forjando un sentido de identidad colectiva y se expresó en una emergente

<sup>1</sup>“Pragmatism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en <https://plato.stanford.edu/entries/pragmatism/>; William James, *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975).

<sup>2</sup>Daniel Bell, *The reforming of general education. The Columbia experience in its national setting* (New Brunswick y Londres: Transaction Books, 2011). Este libro fue publicado originalmente por la Columbia University Press en 1966.

red intelectual nacional que vinculó a personas e instituciones con la capacidad para movilizar recursos. Quizá el hito más importante de ese movimiento fue la transformación del currículo de la importante Universidad de Chicago durante la rectoría de Robert Maynard Hutchins, aunque sería un error atribuirle únicamente a él o a la Universidad de Chicago lo que constituyó un movimiento muy amplio con muchos protagonistas intelectuales destacados.

Generalmente, el inicio del movimiento de educación general se fija en el curso general de Honores del profesor John Erskine en la Universidad de Columbia.<sup>3</sup> Este curso, denominado Problemas de la Guerra, inició en 1917 y se dirigía a reclutas del ejército que permanecieron en Europa algunos meses al final de la guerra. Erskine compiló una lista de libros “clásicos” que se discutían uno por semana. El curso promovía la formulación de preguntas y el diálogo sobre las obras. Al año siguiente se ofreció un curso llamado Problemas de la Paz.

A partir de 1919, Columbia estableció una materia obligatoria de Civilización Contemporánea, a la que se añadió una secuencia adicional en 1929. Jacques Barzun, el destacado historiador católico de la cultura, de origen francés, enseñó este curso desde el inicio de su carrera.<sup>4</sup> Leonel Trilling, crítico literario y autor, fue otro profesor destacado de Columbia que impulsó la enseñanza de los grandes libros en el currículo de licenciatura. Eventualmente, en 1937, el curso de grandes libros se convirtió en el curso de humanidades A y humanidades B, este último dedicado a las artes visuales y la música.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> John Erskine creía que cultivar la inteligencia era una obligación moral y que el legado anglosajón de Estados Unidos consideraba un peligro a la inteligencia. La introducción de su ensayo de 1915 está disponible en [https://sites.fas.harvard.edu/~mrbworks/articles/2008\\_Banaji\\_EBorgida.pdf#:~:text=The%20moral%20obligation%20to%20be%20intelligent%20requires%20that,that%20we%20are%20morally%20obliged%20to%20be%20intelligent](https://sites.fas.harvard.edu/~mrbworks/articles/2008_Banaji_EBorgida.pdf#:~:text=The%20moral%20obligation%20to%20be%20intelligent%20requires%20that,that%20we%20are%20morally%20obliged%20to%20be%20intelligent). El destacado profesor de Columbia y crítico cultural Leonel Trilling usó ese título para una colección de ensayos editados por Leon Wieseltier, *The moral obligation to be intelligent* (Evanston: Northwestern University Press, 2009).

<sup>4</sup> Para algunos escritos de Barzun en defensa de las humanidades y las artes en la educación, véase: Jacques Barzun, *The culture we deserve* (Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1989).

<sup>5</sup> Mary Ann Dzuback, *Robert M. Hutchins. Portrait of an educator* (Chicago: Chicago University Press, 1991), 116. Véase también la descripción del currículo de la Universidad de Columbia en <https://www.college.columbia.edu/core/timeline>.

Mortimer Adler fue estudiante de John Erskine en 1925, en el curso original de grandes libros en Columbia. La experiencia intelectual del curso fue decisiva para su acercamiento a la educación superior.

### **Rexford G. Tugwell en la Universidad de Columbia: Adler, Hutchins y Dewey**

La relación de Robert M. Hutchins con una personalidad clave del Nuevo Trato rooseveltiano vinculada con la Universidad de Puerto Rico es anterior a su relación con Jaime Benítez. Se trata del economista y planificador Rexford G. Tugwell, quien ocupó brevemente la rectoría de la Universidad de Puerto Rico antes que Benítez y fue gobernador de Puerto Rico (1941-1946), y quien implantó la primera fase de la reforma universitaria. La relación de Hutchins con Tugwell comenzó en 1927 y se convirtieron en amigos cercanos.

En 1927, Rexford G. Tugwell era director del curso General Honors de la Universidad de Columbia. Luego fue miembro destacado del grupo de consejeros cercanos de Franklin Delano Roosevelt, el llamado Brains Trust, una influyente comisión de académicos que asesoraban al presidente Roosevelt sobre economía y política pública. Los principales miembros del Brains Trust fueron tres profesores de Columbia: Raymond Moley, quien ejercía la presidencia, Rexford G. Tugwell y Adolph A. Berle, Jr.<sup>6</sup> Tanto Tugwell como Moley tendrán una vinculación política importante con Puerto Rico. Patrick Carmack, en un texto sobre el movimiento de los grandes libros, señala lo siguiente:

Para 1925 el curso de General Honors había crecido a una facultad de doce. Rexford Tugwell era el director en 1927 y nombró a Mortimer Adler para revisar la lista de clásicos de Erskine. El resultado de las recomendaciones que pidió Adler a otros miembros de la facultad y sus propias sugerencias fue una lista revisada de 176 autores para ser aprobada por la facultad.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> R. G. Tugwell, *The brains trust* (Nueva York: Viking Press, 1968) y Bernard Sternsher, *Rexford Tugwell and the New Deal* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1964). Berle fue un funcionario clave de la política de Roosevelt hacia América Latina, la “política del buen vecino”, así como hacia Puerto Rico.

<sup>7</sup> Patrick Carmack, “The great books movement. A return to the classics”, en <https://www.angelicum.net/classical-homeschooling-magazine/first-issue/the-great-books-movement-a-return-to-the-classics/>

Rexford Tugwell, John Dewey y Stuart Chase hicieron en 1927 una controversial visita a la Unión Soviética, que los dejó impresionados con el sistema de planificación.<sup>8</sup>

Así, Tugwell no solo se relacionó con Hutchins, sino también con su adversario filosófico John Dewey, que para entonces era el principal profesor de filosofía del Colegio de Profesores de la Universidad de Columbia. También lo apreciaba como filósofo, ya que lo cita en la primera oración de una importante propuesta para la reorganización de la Universidad de Puerto Rico, que sometió a Jaime Benítez en 1961.<sup>9</sup>

La presencia de Tugwell en la Universidad de Columbia, su relación con Mortimer Adler y su papel en el curso de grandes libros son datos sumamente importantes sobre la relación de la red de Hutchins y Adler del movimiento de la educación general con la Universidad de Puerto Rico, como lo es también su relación con John Dewey.

En 1941, cuando inició su breve rectoría de la Universidad de Puerto Rico, Tugwell formuló el primer esbozo de una reforma universitaria.

Robert Hutchins, aunque había votado por el socialista Norman Thomas en las cruciales elecciones de 1932, durante el periodo 1933-1939 fue considerado un elemento valioso para incorporar al gobierno de Roosevelt. Por recomendación del secretario del Interior, Harold Ickes, se le ofreció la presidencia de la poderosísima Dirección Nacional de Reconstrucción (NRA), pero su nombramiento no se concretó debido a un boicot a su nombramiento por parte de los miembros de la junta. Hutchins fue luego considerado como posible candidato a la Corte Suprema de Estados Unidos, pero Roosevelt decidió nombrar a otros candidatos.<sup>10</sup>

En julio de 1940, Robert Hutchins transmitió a Roosevelt por medio del secretario del Interior, Harold Ickes, su aspiración de ser candidato a

<sup>8</sup>Theodore Rosenof, *Economics in the long run: New Deal theorists and their legacies, 1933-1993* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1997).

<sup>9</sup>Rexford G. Tugwell, "Argument preliminary to an educational plan for the University of Puerto Rico", Colección Puertorriqueña, Biblioteca General de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

<sup>10</sup>Harry S. Ashmore, *Unseasonable truths. The life of Robert Maynard Hutchins* (Boston: Little Brown, 1989), 194-196; también las varias entradas sobre Robert Hutchins en el diario de Tugwell, *The diary of Rexford G. Tugwell: The New Deal, 1932-1935*, ed. por Michael Namorato (Nueva York: Greenwood Press, 1992).

la vicepresidencia de Estados Unidos en las elecciones de ese año. Ickes, quien también estaba disponible para ese puesto, le telegrafió a Roosevelt que considerara a Hutchins para que fuera su compañero de papeleta, pero este seleccionó al secretario de Agricultura Henry Wallace, jefe de Rexford G. Tugwell en el Departamento de Agricultura cuando este fue subsecretario.<sup>11</sup> Después de la elección de Roosevelt y Wallace en 1940, Harold Ickes fue el funcionario clave para que Tugwell lograra, en 1941, el nombramiento que deseaba como rector de la Universidad de Puerto Rico, y posteriormente, cuando no pudo retener ese puesto, como gobernador de la isla durante la guerra.

A principios de la década de 1930, Rexford G. Tugwell y el profesor Charles E. Merriam habían intercedido a favor de Hutchins para que fuera nombrado presidente de la NRA. Merriam era el director del Departamento de Ciencias Políticas en Chicago cuando Jaime Benítez hizo allí su maestría sobre Ortega y también fue colaborador destacado del gobierno de Roosevelt. Se le considera el profesor de Ciencias Políticas más influyente en la década de 1930 y prácticamente estableció académicamente el departamento de Ciencias Políticas en la Universidad de Chicago.

Charles Merriam le hizo llegar a Roosevelt en 1938 una carta de Jaime Benítez, que en ese momento era solamente un estudiante graduado, en la que denunciaba las inclinaciones fascistas y la corrupción del régimen del entonces gobernador general de Puerto Rico Blanton Winship.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> “I doubt whether anyone is happier over the action of the convention last night than I and my warmest regards and congratulations go to you. I do not know whether you have considered the advisability of selecting as Vice-Presidential candidate a man like Robert M. Hutchins. He is well located geographically, is a liberal and one of the most facile and forceful speakers in the country. It might appeal to the imagination of the people to give them a new and attractive person like Hutchins and I know of no one better able to take care of himself in a free-for-all fight with Willkie. I am inclined to think that he would be the strongest man we could name. May I say also that if Hutchins does not appeal to you, I would feel honored to be considered as your running mate”. Harold L. Ickes, *The lowering clouds, 1939-1941, vol. 3: The secret diary of Harold L. Ickes*, 256-59, citado en <https://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft4w10061d&chunk.id=d0e3578&toc.id=d0e3572&toc.depth=1&brand=ucpress&anchor.id=bkd0e3608#X>

<sup>12</sup> Se considera a Charles E. Merriam el profesor de Ciencias Políticas más influyente en Estados Unidos durante los años de la Depresión. En 1925 fue presidente de la Asociación Estadounidense de Ciencias Políticas. Asesoró a varios presidentes incluyendo a Herbert Hoover. Durante los años del Nuevo Trato tuvo una relación estrecha con Harold Ickes, bajo cuya supervi-

Llama la atención que un estudiante graduado lograra hacerle llegar al presidente una denuncia de un alto funcionario de su gobierno. Esto indica que las redes académicas estaban entrelazadas con las políticas, así como el peso que tenía la Universidad de Chicago en estas relaciones. Tan inusitado parecía ser este procedimiento informal que el presidente pidió que la comunicación se mantuviera secreta.

Por otro lado, cuando en 1946 Tugwell decidió dejar la gobernación de Puerto Rico, ya tenía una oferta extraordinariamente generosa de Hutchins para que se incorporara, con el proyecto que él decidiera, al claustro de la Universidad de Chicago. Su propuesta resultó ser la creación de un instituto de planificación interdisciplinario. De hecho, Tugwell relata que fue a ver a Truman para ofrecerle la renuncia *después* de haber recibido la oferta de Hutchins.

En la introducción de *La tierra azotada*, sus memorias sobre la gobernación de Puerto Rico, Tugwell describe el ambiente enrarecido por el inicio de la “era nuclear” y el papel de la Universidad de Chicago en el desarrollo de las armas nucleares. Además, menciona su participación en la iniciativa de Hutchins para redactar una constitución mundial y señala lo siguiente:

80

Poco después de la muerte del presidente Roosevelt, el Sr. Robert M. Hutchins, canciller de la Universidad de Chicago, me había preguntado si no había considerado que ya era hora de regresar al mundo académico y si Chicago no sería un lugar apropiado. Lo pensé seriamente y

---

sión como secretario del Interior estaba Puerto Rico. Fue el miembro más poderoso del Instituto Nacional de Planeación y sus sucesores. Sus recomendaciones inspiraron el discurso de Roosevelt sobre las Cuatro Libertades del 6 de enero de 1941. En 1934 participó en comisiones de estudio sobre la reforma del servicio público. A sugerencias suyas, Roosevelt nombró en 1936 un comité de tres personas, el Comité Brownlow sobre Manejo Administrativo, que fortaleció notablemente el poder ejecutivo y presidencial, y promovió el sistema de méritos. Al retirarse de Chicago en 1940, trabajó en la Fundación Rockefeller. Patrick D. Reagan, *Designing a new America: The origins of New Deal planning, 1890-1943* (Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 2000). Jaime Benítez, “Non-rational politics and waste in Puerto Rico”, s.f., enviada con carta de Charles E. Merriam al secretario del Interior el 11 de mayo de 1938, acompañada con memo de Roosevelt a Ickes de 27 de noviembre de 1938 que dice “please read this and return. It should not be shown to anyone else”. Colección Proyecto Caribeño, Centro de Investigaciones Históricas, Universidad de Puerto Rico.

decidí que la sugerencia era oportuna. Lo que podía hacer yo por Puerto Rico en Washington era ahora muy poco.<sup>13</sup>

Esto significa que no solamente Jaime Benítez era parte de la red de Hutchins, sino que la relación de Hutchins y Adler con Tugwell era anterior y quizás más relevante desde un punto de vista político, aunque la del primero lo fuera más en un entorno universitario.

A esta relación de Tugwell con Hutchins y la Universidad de Chicago no se le ha dado mucha importancia en lo que se refiere a Puerto Rico, aunque fue Tugwell quien formuló el primer plan de reforma para la Universidad de Puerto Rico y luego supervisó, en su cargo como gobernador, la implantación de la primera fase de los cambios a cargo de Jaime Benítez.

En el plan de Tugwell de 1941 se estipulaba la educación general para los primeros años de estudios universitarios; sin embargo, esto no significa que compartiera plenamente las ideas de Hutchins sobre la educación general y la reforma universitaria. De hecho, posiblemente Hutchins hubiera objetado la propuesta de Tugwell para la Universidad de Puerto Rico de limitar a dos años la educación general y separar físicamente la educación general de licenciatura y el componente profesional y de posgrado, asignándoselo a unos *junior colleges* de dos años. Tugwell reiteró esa propuesta en un informe a Jaime Benítez en 1961 y al cabo se implantó parcialmente en los llamados colegios regionales de la Universidad de Puerto Rico. La intención era sacar los estudios de licenciatura del campus de Río Piedras y el Colegio de Agricultura y Artes Mecánicas de Mayagüez para dedicarlos a los estudios profesionales y de posgrado.<sup>14</sup> Esta propuesta de campus de posgrado y de investigación fue adelantada en otros momentos por sectores académicos, generalmente conservadores, que se oponían al modelo de los estudios generales.

<sup>13</sup> Rexford G. Tugwell, *La tierra azotada* (San Juan: Fundación Luis Muñoz Marín y Rafael Hernández Colón, 2000), Introducción, xvi.

<sup>14</sup> Sobre este informe, le escribe el 12 de diciembre de 1961 a Jaime Benítez, como “consultant to the chancellor”, que “it has been thought best to outline in a paper ideas appropriate to the new era on which the University is entering. The purpose is to arrive at an educational plan”.

Las contingencias políticas impidieron que fuera Tugwell quien efectuara la reforma universitaria en Puerto Rico según su particular filosofía educativa, que no incluía un sesgo hispanista ni una facultad de estudios generales o “facultad de cultura”. Por ende, recayó en Jaime Benítez como rector la gestión de la reforma y la administración de la Universidad de Puerto Rico por el largo y crucial periodo de 1942 a 1972. De todos modos, Tugwell siguió necesariamente vinculado a los asuntos de la Universidad de Puerto Rico hasta 1946, cuando abandonó la gobernación, y luego como asesor de Benítez hasta que renunció en 1964.

Tugwell compartía las preocupaciones de Hutchins con los peligros de la “era nuclear”, que recogió en un libro titulado *A chronicle of jeopardy*, así como una orientación ideológica de un liberalismo radical muy cercano a la del rector de Chicago.<sup>15</sup> De hecho, desde que se retiró de Chicago en 1957 y hasta 1966, Tugwell fue profesor emérito de Ciencias Políticas en el Centro para el Estudio de las Instituciones Democráticas de Santa Bárbara, California, un *think tank* liberal creado por Robert Hutchins, a la vez que se encargaba de diversas encomiendas del gobierno y la Universidad de Puerto Rico.<sup>16</sup> Como vimos, la prolongada relación personal y política de Tugwell con Hutchins no significa que suscribiera completamente su visión de la universidad y de la educación general, aunque ciertamente la favorecía en otra modalidad.

82

### **Mortimer Adler, de Columbia a Chicago**

Retornemos a Mortimer Adler como profesor de la Universidad de Columbia. Ahí coordinó uno de los grupos de General Honors con su colega, el educador, poeta y crítico literario Mark van Doren, otro de los propulsores del movimiento de la educación general. Adler luego enseñó, siguiendo el modelo de Erskine, en el People’s Institute, institución afiliada a Cooper Union que dirigía el filósofo y educador

<sup>15</sup> Rexford G. Tugwell, *A chronicle of jeopardy* (Chicago: University of Chicago Press, 1955).

<sup>16</sup> James Real, “The center for the study of democratic institutions: Great issues, great crises”, *Change* 7, núm. 1 (1975): 38-43, 61-62. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/40162225>.

Scott Buchanan y que se dedicaba a la enseñanza de obreros e inmigrantes. Buchanan reclutó a Adler como asistente de director cuando se fue a trabajar a la Universidad de Virginia, desde donde pasaron a formar parte del grupo de Hutchins en Chicago.

Otro intelectual importante que formó parte del equipo de Hutchins fue Richard McKeon de la Universidad de Chicago, quien había estudiado filosofía medieval en la Sorbona. En este grupo inicial estaban también Mark van Doren, el historiador de las ideas y la cultura, Jacques Barzun, y el escritor, editor y personalidad de radio y televisión, Clifton Fadiman.

En 1927, siendo decano de la Escuela de Derecho de Yale, Hutchins conoció a Adler. El encuentro tenía como propósito discutir temas jurídicos, pero constituyó el inicio de una amistad que se tradujo en una duradera colaboración intelectual. Según Mary Ann Dzuback, fue Adler quien ayudó a Hutchins a “formular una filosofía educativa”. Además, varios colegas de Adler, como Scott Buchanan, fueron invitados a Chicago a colaborar con el proyecto de Hutchins.<sup>17</sup>

Como antecedente a la reforma de Chicago se debe mencionar también el Experimental College en la Universidad de Wisconsin, que siguió el modelo de Alexander Meiklejohn, otro de los propulsores de la educación general y colaborador de Hutchins.<sup>18</sup> La Universidad de Columbia y la de Wisconsin se destacaron por sus innovaciones en los programas de licenciatura. Las grandes universidades deseaban retener a sus estudiantes de licenciatura para que continuaran en los posgrados, aunque ninguna universidad hizo cambios tan completos como Chicago. El sociólogo Donald Levine menciona también la renovación curricular que se había llevado a cabo en la década de 1920 en varias escuelas, como Antioch, Lawrence, Reed y Swarthmore, en algunos casos inspirada por las ideas de Dewey.<sup>19</sup>

<sup>17</sup>Dzuback, *Robert M. Hutchins*, 105-107.

<sup>18</sup>Alexander Meiklejohn, *The experimental College* (Nueva York: Harper, 1932); “A new College. Notes on the next step in higher education”, *Century Magazine* (otoño de 1924); “A new College”, *New Republic* (14 de abril de 1926).

<sup>19</sup>Donald N. Levine, “The idea of the university, take one: On the genius of this place”, coloquio *Idea of the University*, 8 de noviembre de 2000. Versión digital en [iotu.uchicago.edu/Levine.html](http://iotu.uchicago.edu/Levine.html).

Ese ambiente de reforma se debió a las deficiencias que enfrentaba la educación superior estadounidense a pesar de su explosivo crecimiento. En general, el ambiente intelectual en las universidades estadounidenses de principios del siglo xx dejaba mucho que desear. En un estudio de Abraham Flexner publicado en 1930 en el que compara universidades estadounidenses, inglesas y alemanas, los comentarios sobre las primeras eran sumamente críticos. Flexner lamentaba la poca calidad de la enseñanza universitaria, el bajo nivel cultural de los estudiantes egresados de la escuela superior, el culto desmedido a los deportes, la mercantilización de la educación universitaria y la trivialización de un currículo poblado de un gran número de cursos vocacionales “absurdos”, entre otras cosas. Había excepciones, y quizás Flexner fue exageradamente crítico, pero el cuadro general no era alentador.<sup>20</sup> Hutchins compartía ese diagnóstico de la educación estadounidense. En ese momento, y en contra de esta situación, surgió el movimiento de la educación general, en un contexto en que el movimiento de la educación progresiva, inspirado en las ideas de John Dewey, también proponía su propia reforma curricular universitaria. Este movimiento se presentaba como la alternativa renovadora, que gozaba de mucha presencia y seguidores en la educación preuniversitaria y había encontrado cierta resonancia en varios colegios liberales.

### **Robert M. Hutchins y la reforma de Chicago**

Hutchins llegó a la rectoría de la Universidad de Chicago en 1929, tras haberse distinguido como joven líder académico innovador en el decanato de la Escuela de Derecho de la Universidad de Yale. Tenía solo treinta años, pero había adquirido experiencia en administración universitaria toda vez que había trabajado con el destacado rector de Yale, James Rowland Angell, en calidad de secretario de la Corporación Yale. Como profesor de Derecho de Yale (1925-1929) había promovido la idea que los estudios jurídicos deberían estar basados en investigación interdisciplinaria y deberían abarcar la psicología y la sociología.

<sup>20</sup> Abraham Flexner, *Universities, American, English, German* (Nueva York: Oxford University Press, 1930), 53-73.

Durante su decanato revisó el currículo e hizo nombramientos de profesores de mentalidad renovadora que promovieron su enfoque interdisciplinario.

Hutchins provenía de un ambiente familiar marcado por una cultura intelectual protestante. Su padre, Will Hutchins, un ministro presbiteriano, había sido profesor en el seminario del Oberlin College. Robert mismo estudió en el Oberlin, que se había convertido en un centro del pensamiento reformista y había defendido el abolicionismo desde antes de la Guerra Civil, y fue el primer centro de educación superior en admitir negros y mujeres.

Oberlin proveía una formación cristiana con énfasis en la responsabilidad moral de sus estudiantes, incorporaba el conocimiento sobre problemas contemporáneos y buscaba formar líderes y ciudadanos. Su rector, Henry Churchill King, impulsó un currículo no profesional que buscaba formar jóvenes “para vivir en una sociedad libre y para que fueran miembros útiles por haber desplegado todas sus facultades”.<sup>21</sup>

En Oberlin, Hutchins recibió una formación humanística que, según él, fue determinante en su vida. Podríamos plantear que las ideas sobre educación superior de Hutchins pretendían reconstruir la experiencia de una formación en la tradición de las escuelas estadounidenses, en una época en la que las grandes universidades preferían poner el énfasis en la educación técnica y el predominio de la investigación científica, entre otras cosas. Según su biógrafo Harry S. Ashmore, en su gestión como educador trató de reproducir la experiencia intelectual de Oberlin.<sup>22</sup> Por otro lado, la experiencia como camillero durante dos años en la Primera Guerra Mundial le provocó un rechazo permanente de la vida militar y la guerra, aunque presidió, para su malestar moral, la universidad que contribuiría a desarrollar las armas más destructivas del siglo xx.

A fines del siglo xix y principios del xx se produjo una rápida expansión de las universidades en Estados Unidos en lo que se llamó el movimiento universitario. Se había erosionado el modelo del *college* tradicional, que ofrecía una formación humanística preprofesional, y

<sup>21</sup> Citado en Ashmore, *Unseasonable truths*, 13. Traducción del autor.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 15.

algunos, como Yale, Harvard y Columbia, se convirtieron en grandes universidades.

Según Donald Levine, con el movimiento universitario ganó fuerza el modelo de la universidad alemana de investigación impulsado por el científico alemán Alexander von Humboldt. La fundación de la Universidad Johns Hopkins en 1876 fue el primer paso en esa dirección, seguido por Stanford y la Universidad del Sur de California.<sup>23</sup> La Universidad de Clark siguió el modelo de Stanford, pero ofreció solamente programas de posgrado.

El historiador de la educación superior Frederick Rudolph escribe que “las universidades en desarrollo demostraron un apetito para la expansión, una glotonería para el trabajo y una pasión por la expansión que fue una de sus más importantes características”.<sup>24</sup> Según él, la fundación de la Universidad de Chicago, con el apoyo financiero de John D. Rockefeller entre 1890 y 1892, fue el logro más impresionante del movimiento universitario.<sup>25</sup> Hacia 1916, la ciudad de Chicago acordó entregar ocho millones de dólares para terrenos y edificios, y Rockefeller aportó 35 millones para un fondo de desarrollo.

86 | La Universidad de Chicago se expandió durante las primeras décadas del siglo xx reflejando la prosperidad de la ciudad. Como explica el sociólogo de Chicago Edward Shils, no se trató solamente de Rockefeller, sino que para las grandes familias y el empresariado de la ciudad tener una universidad de primer orden era motivo de orgullo y prestigio. La universidad estaba en plena efervescencia cuando Hutchins llegó a la rectoría en 1929.<sup>26</sup>

John U. Nef, destacado economista de la Universidad de Chicago que se integró al equipo de Hutchins durante su rectoría, describió el rápido

<sup>23</sup> Donald N. Levine, “The idea of the university”.

<sup>24</sup> Frederick Rudolph, *The American college and university. A history* (Nueva York: Vintage Books, 1962), 343.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 349. Traducción del autor.

<sup>26</sup> Edward Shils, “The university, the city and the world”, en *The university and the city. From Medieval origins to the present*, ed. por Thomas Bender (Oxford: Oxford University Press, 1988), 214-215. Llama la atención que Shils no menciona a Robert Hutchins. Le agradezco a Silvia Álvarez Curbelo haberme referido este extraordinario libro.

crecimiento de la institución y la calidad académica de muchos integrantes de la facultad escogida por el fundador de la institución William Raney Harper, pero señaló que a la institución le faltaba el sentido de misión que le insufló el joven rector. En la Universidad de Chicago predominaban los académicos con intereses de investigación científica muy especializados y los programas de posgrado. Según él, no se atendían “los grandes problemas del mundo del conocimiento que eran cómo integrar las especialidades, cómo lograr algún grado de unidad, cómo recuperar la relevancia del trabajo intelectual para la existencia humana”.<sup>27</sup> Lo más importante para los estudiantes era el equipo de fútbol universitario que Hutchins eliminó en 1939 con el apoyo de la Junta de Síndicos en una controversial y atrevida acción.

Antes de la llegada de Hutchins, en la Universidad de Chicago se llegó a pensar en abandonar los programas de licenciatura, que entonces ofrecían tres grados, y seguir el rumbo de las universidades de investigación con el modelo alemán. Sin embargo, la institución tenía problemas para reclutar estudiantes en sus programas de posgrado y la educación de licenciatura era una forma posible de atender el problema de la matrícula. Antes de llegar Hutchins a la rectoría, un comité dirigido por el decano Chauncey S. Boucher había propuesto unir los programas, que tenían requisitos distintos, en una sola oferta de licenciatura con dos años de cursos requeridos y dos optativos.

Cuando Hutchins inició su gestión en Chicago, el programa de estudios de licenciatura, como en otras universidades, se basaba en el modelo de electivas libres, inspirado en el que había establecido Charles William Eliot durante su larga rectoría de Harvard (1869-1909). Solamente había un curso de educación general enseñado por científicos, titulado “La naturaleza del mundo y el hombre”.<sup>28</sup> Hutchins y sus colaboradores pensaban que este sistema de electivas libres deterioraba la calidad de la experiencia universitaria, ya que ponía a los estudiantes a elegir a veces entre cientos de cursos (en el caso de Harvard, 200 cursos),

<sup>27</sup> John U. Nef, “The university of Chicago and the world, 1929-1951”, *The Review of Politics* 13, núm. 4 (1951), 400-403.

<sup>28</sup> George W. Dell, “Robert M. Hutchins’ philosophy of general education and the college at the University of Chicago”, *The Journal of General Education* 30, núm. 1 (1978): 46.

muchos de ellos especializados y de calidad desigual. Ya había un debate sobre este modelo curricular en Estados Unidos antes de la rectoría de Hutchins, quien decía que los cursos electivos eran una “enorme miscelánea”.<sup>29</sup>

Aunque no había formulado todavía su filosofía educativa, Hutchins delineó con elocuencia su visión de la misión de la universidad en 1929, en su primer mensaje a los estudiantes:

[E]l propósito de la educación superior es inquietar la mente de los jóvenes, ampliar sus horizontes, inflamar su intelecto. Y con estas metáforas quiero afirmar que la educación no es enseñar hechos, teorías o leyes; no se trata de reformarlos, entretenerlos o hacerle técnicos expertos en algún campo, sino de enseñarles a pensar, a pensar con claridad, si es posible; *a pensar siempre por ustedes mismos*.<sup>30</sup>

Poco después de asumir la rectoría de Chicago ocurrió la caída de la Bolsa, el Crac de Wall Street y el comienzo de la Gran Depresión, por lo que tuvo que impedir que sucumbiera la institución a la crisis económica mientras implantaba su radical programa de reforma. Los cambios que Hutchins introdujo en Chicago durante sus 22 años de liderazgo (los años de la Gran Depresión y la Segunda Guerra Mundial), primero en la rectoría y luego en la cancillería, fueron tan amplios y significativos que el historiador William H. McNeill, uno de los graduados de Chicago en 1938, se refirió a esa escuela como la “Universidad de Hutchins”.<sup>31</sup>

La propuesta de Hutchins, conocida como el “plan nuevo”, consistió en la revaloración y el fortalecimiento académico de la educación de licenciatura, así como la restructuración de la universidad para agrupar los 42 departamentos existentes en cuatro divisiones de posgrado: humanidades, ciencias sociales, ciencias biológicas y ciencias físicas. La quinta división fue el *college*, a cargo de la docencia de licenciatura durante

<sup>29</sup> Robert M. Hutchins, *The higher learning in America* (New Brunswick: Transaction Publishers, 2008), 92.

<sup>30</sup> Citado en Dell, “Robert M. Hutchins’ philosophy”, 45. Traducción y cursivas del autor.

<sup>31</sup> William H. McNeill, *Hutchins’ university* (Chicago: Chicago University Press, 1991). También Dell, “Robert M. Hutchins’ philosophy”, 50.

los dos primeros años de estudio. Esto significó una redistribución del poder de los directores departamentales a los decanos de las divisiones, la cual generó oposición a Hutchins. También se establecieron nuevos institutos con un enfoque interdisciplinario y se simplificó la estructura administrativa de la universidad.<sup>32</sup>

Para 1931, se habían establecido en Chicago cuatro cursos obligatorios de educación general siguiendo el plan nuevo de Hutchins. Sin embargo, muy pronto las relaciones con la facultad se tensaron cuando el nuevo rector trató de nombrar a Mortimer Adler, Scott Buchanan y Richard McKeon en el Departamento de Filosofía. Adler quería reestructurar ese departamento de orientación positivista donde había enseñado John Dewey. Hutchins tuvo que desistir y ubicó a Adler en derecho.

No debe menospreciarse la importancia de Mortimer Adler en la reforma de Chicago y el movimiento de la educación general en Estados Unidos. En realidad, se podría hablar de una red Hutchins-Adler, ya que este escribió prolíficamente sobre la educación superior y fue uno de los colaboradores más cercanos de Hutchins durante toda su carrera. Adler fue un promotor de la enseñanza de la educación general mediante la lectura de obras clásicas, los grandes libros de la cultura occidental, con una perspectiva filosófica o metafísica que debía mucho al aristotelismo y al tomismo.<sup>33</sup>

El movimiento de la educación general se identificó fuertemente en Estados Unidos con la enseñanza mediante la lectura de estos grandes libros. Adler, muy escéptico sobre el valor de las nuevas ciencias sociales, contribuyó a orientar a Hutchins hacia la filosofía. También pretendió, sin éxito, que en las divisiones de la Universidad de Chicago se adoptaran las listas de clásicos que él había preparado. Con el tiempo se estructuró un programa de educación general común que abarcó los

<sup>32</sup> Sobre el plan de Hutchins para Chicago, véase su discurso inaugural como rector: "The spirit of Chicago", *The Journal of Higher Education* 1, núm. 1 (1930): 5-12. También el excelente estudio de Dzuback, *Robert M. Hutchins*, particularmente la segunda parte.

<sup>33</sup> Para la versión de Mortimer Adler sobre los cambios y las luchas en Chicago, véase: "The Chicago School" de 1941, incluido en su libro de ensayos *Reforming education. The opening of the American mind*, ed. por Geraldine van Doren (Nueva York, Londres: Macmillan-Collier, 1988), 21-38. El título es irónico, ya que se refiere al consenso dominante positivista y pragmático que encontraron al llegar a Chicago.

primeros dos años de estudios en cursos aprobados por el comité de currículo. Este programa incluía conferencias introductorias de profesores destacados y sesiones de discusión.

Según su colaborador e historiador de la economía John U. Nef, Hutchins se sentía insatisfecho con su formación intelectual, a pesar de haber estudiado en Oberlin, la Escuela de Derecho y el *college* de Yale. En *Education for freedom* escribe que cuando llegó a Chicago “no sabía lo que estaba haciendo ni por qué”.<sup>34</sup> En parte como forma de educarse, en 1930 decidió enseñar junto con Mortimer Adler el curso de Erskine de Grandes Obras. Este curso de cuatro años, ofrecido a grupos de 25 a 30 estudiantes, fue una sensación en Chicago, quizás en parte por la novedad de que un rector de una gran universidad dictara un curso de licenciatura. Hutchins impartió el curso durante 22 años.

En la implantación del nuevo currículo de licenciatura participó un equipo interdisciplinario de académicos muy destacados, como William H. Taliaferro, parasitólogo y estudioso del efecto de la radiación nuclear en los seres humanos; Joseph Schwab, educador con una formación interdisciplinaria en literatura inglesa, zoología y genética; Harry D. Gideonse, economista egresado de Columbia con quien Hutchins tuvo conflictos por los cursos de ciencias sociales y que se fue de Chicago para ser el vicerrector de Brooklyn College (1939-1966); Beardsley Rumml, graduado de psicología de Chicago y director de 1922 a 1929 del importante fondo Laura Spellman Rockefeller Memorial, a quien Hutchins calificó de fundador de las ciencias sociales en Estados Unidos; Ralph Tyler, educador de la orientación de John Dewey, experto en currículo y evaluación, asesor de los presidentes Truman y Eisenhower; Louis Wirth, sociólogo alemán de la Escuela de Chicago; Robert Redfield, antropólogo egresado de Chicago con amplio trabajo de campo y múltiples publicaciones sobre Yucatán y Guatemala; Edward Shils, sociólogo de formación interdisciplinaria y experto en Max Weber y Karl Mannheim; Jerome Kerwin, profesor de ciencias políticas, importante autor sobre temas católicos, colaborador de Charles E. Merriam y presidente de la Charles E. Walgreen Foundation; Robert S. Crane, crítico literario; Richard P. McKeon, educador y filósofo, y otros.

<sup>34</sup> Citado en Dell, “Robert M. Hutchins’ philosophy”, 46.

La identificación de la educación general con la enseñanza de los grandes libros fue cuestionada por académicos de la propia Universidad de Chicago. Donald N. Levine, por ejemplo, señala en un prólogo de una reedición de 1992 sobre la escuela que en Chicago estaban planteados todos los elementos del nuevo plan de Hutchins antes de su llegada y que “el claustro había considerado y había rechazado firmemente el proyecto de un currículo organizado alrededor de las grandes obras por lo que el plan de ese currículo se trasladó al St. Johns College en Annapolis, Maryland”.<sup>35</sup>

Como explica Levine, en 1937 Hutchins tuvo la oportunidad de impulsar sus ideas en su forma más radical en el St. Johns College de Annapolis con sus colaboradores Scott Buchanan y Stringfellow Barr, que venían de la Universidad de Virginia y no pudieron permanecer en Chicago. Hutchins había tratado de formar un Comité de Artes Liberales para promover a estos dos académicos y sus ideas pedagógicas, pero la vieja guardia universitaria opuso mucha resistencia.

Con Scott Buchanan y Stringfellow Barr se implantó en el St. John’s College el programa de educación general más radical, con cuatro años de estudios de licenciatura y un currículo guiado por el estudio de los grandes libros. Adler llegó a recomendarle a Hutchins que dejara Chicago y ocupara la rectoría de St. John’s, lo cual rechazó, porque hubiera disminuido notablemente su influencia en la educación superior.

Hutchins defendía que se creara una instancia intermedia de cuatro años entre la educación escolar y la universidad, entendida esta última como educación profesional e investigación científica, uniendo los dos últimos años de la escuela y los dos primeros de los estudios universitarios. A esa instancia de educación general la población tendría acceso masivo.

En 1937 se creó en la Universidad de Chicago un *college* de cuatro años que admitía estudiantes de la escuela superior en su tercer año, integrando así los dos últimos años de la escuela media superior y los dos

<sup>35</sup> Levine, “The idea of the university”. Traducción del autor. Para la visión de los profesores de Columbia que apoyaron el proceso de revisión curricular, véase: Present and former members of the faculty, *The idea and practice of general education. An account of the college of the University of Chicago* (Chicago: Chicago University Press, 1950).

primeros de la superior. Este programa de cuatro años se convirtió formalmente en el *college* de Chicago en 1942. Los estudiantes que se graduaban de este programa recibían un grado de licenciatura en artes, lo cual recibió la desaprobación de algunos académicos.

Hutchins intentó que los programas de licenciatura no dependieran de las divisiones graduadas y que el *college* tuviera autonomía, su propio presupuesto y se pudieran hacer nombramientos académicos directamente a esta unidad. Esto le dio una influencia y continuidad al programa de licenciatura que antes no tenía dentro de la estructura académica de la universidad. Del *college* se graduaron once premios Nobel durante la rectoría de Hutchins, así como otros numerosos egresados que se distinguieron en diversos campos académicos y culturales.<sup>36</sup>

El “College de Hutchins”, como se conocía el programa de educación general de Chicago, tuvo su mayor auge entre 1943 y 1953. El plan enfrentó problemas de implantación, ya que implicaba una reorganización de las etapas del sistema educativo estadounidense. La mayor resistencia se dirigió al plan de crear un programa de licenciatura de cuatro años de cursos obligatorios totalmente basados en el enfoque de los grandes libros que propugnaba Adler. Cuando Hutchins dejó la cancillería en 1951, la escuela se “normalizó” y se redujo a dos años.

92 El currículo del “College de Hutchins” consistía en un curso de tres años de humanidades, un curso de duración similar de ciencias naturales, tres años de ciencias sociales, un curso de tres años de lectura, escritura y crítica, un año de filosofía y dos cursos electivos de división. Se abolió el sistema de créditos, se estableció un sistema de exámenes generales por campos y, quizá lo más radical, se abolió el fútbol en 1939, considerado por Hutchins una distracción de las actividades intelectuales y académicas.

Pero este no fue el currículo que Hutchins y sus colaboradores propusieron para Chicago. El currículo de licenciatura *ideal* lo definió en 1936 de la siguiente manera: 1) cuatro años de historia y ciencia de la sociedad; 2) cuatro años de ciencias naturales (no enseñadas históricamente); 3) cuatro años de artes y literatura (no enseñadas históricamente);

<sup>36</sup>University of Chicago, Alumni and Friends, <https://alumniandfriends.uchicago.edu/s/info-notable-alumni>.

4) cuatro años de filosofía (enseñada no históricamente); 5) primeros dos años de matemáticas; 6) lectura, escritura, pensamiento (los últimos dos años). Según Hutchins, este currículo, que se propuso en el Comité de las Artes Liberales de Chicago en 1936-1937, se había logrado implantar en el St. John's College, pero según su exigente evaluación había fracasado en Chicago. Sin embargo, y a pesar de su inconformidad, el cambio que realizó en Chicago fue amplio y profundo.<sup>37</sup>

Además, la Universidad de Chicago adquirió la revista *Journal of General Education*, que luego pasó a la Penn State University Press, para difundir los planteamientos de su claustro y el modelo de la educación general. El primer número apareció en octubre de 1946 con un editorial escrito por el director Earl James McGrath titulado "The general education movement", que claramente definía la filiación de la publicación. McGrath llegó a ser el comisionado de Educación (1949-1953) durante la presidencia de Harry Truman, en los inicios de la Guerra Fría.<sup>38</sup> En 1955, como rector de la Universidad de Kansas, McGrath le otorgó un grado honorario de doctor en derecho al gobernador de Puerto Rico, Luis Muñoz Marín, en una ceremonia a la que asistió Harry S. Truman, quien había dejado la presidencia de Estados Unidos dos años antes.<sup>39</sup> Muñoz no había sido solo un firme aliado de Truman en la Guerra Fría, sino que también había apoyado una reforma universitaria con el modelo de la educación general.

La radicalidad de las propuestas de Hutchins generó tanta oposición en la universidad que, para 1950, se abandonó el plan de otorgar una licenciatura en artes al completar cuatro años de educación general. Tres años más tarde, cuando Hutchins ya había dejado la cancillería en 1951, se introdujeron más cambios que se apartaban del modelo inicial. En 1953 Lawrence Kimpton, el sucesor de Hutchins, restringió la admisión a solo graduados de escuela superior. En ese mismo año, el *college* se convirtió en un programa de dos años. En 1957 se abandonó el currículo de licen-

<sup>37</sup> Dell, "Robert M. Hutchins' philosophy", 56-57.

<sup>38</sup> Earl James McGrath, "The general education movement", *The Journal of General Education* 1, núm. 1 (1946). Sus papeles están en la Biblioteca Truman.

<sup>39</sup> Truman library photographs, Earl James McGrath, Harry S. Truman and Gov. Luis Muñoz Marín, 23 de abril de 1955, <https://www.trumanlibrary.gov/photograph-records/2007-382>.

ciatura unificado de catorce cursos.<sup>40</sup> Sin embargo, las reformas de Hutchins transformaron el clima intelectual de Chicago en un momento en que las universidades estadounidenses se estaban convirtiendo en lo que Clark Kerr llamó “multiversidades”.

El destacado historiador William H. McNeill, un seguidor crítico de Hutchins en Chicago, señaló varios problemas del concepto de *college* implantado por el rector. En primer lugar, la formación de una comunidad académica principalmente dedicada a la enseñanza que ofrecía año tras año los mismos cursos, creaba el peligro de la rutinización de la educación. En segundo lugar, el currículo se orientaba hacia una versión particular del legado cultural europeo y no se le prestaba atención alguna al resto del mundo, que formaba cuatro quintas partes de la humanidad. Ni siquiera el judaísmo era abordado. América Latina, Asia y África, que ganaban importancia por los procesos de descolonización, estaban excluidos del alcance de los cursos. Esos problemas señalados por McNeill provocarían cuestionamientos a partir de la década de 1960 y aun antes.<sup>41</sup> ¡Y era su propio libro de texto sobre cultura occidental el que usaba en Puerto Rico!

## Los grandes libros

Los cursos de grandes obras de la Universidad de Chicago se popularizaron y en 1940-1941 se ofrecieron a adultos, con profesores asistentes como moderadores de las discusiones. La popularidad de estos cursos se extendió más allá de la ciudad de Chicago. Con el patrocinio de la Fundación de los Grandes Libros, que fue dirigida por Hutchins y auspiciada por la Encyclopaedia Britannica, entre 1947 y 1951 alrededor de 100 000 adultos tomaron los cursos, que se convirtieron, en cierta medida, en un movimiento de cultura popular muy lucrativo para la Encyclopaedia Britannica.

<sup>40</sup> Dzuback, *Robert M. Hutchins*, 114-138.

<sup>41</sup> William H. McNeill, *Hutchins University. A memoir of the University of Chicago 1929-1950* (Chicago: Chicago University Press, 1991), 148-150.

William Benton, colaborador cercano de Hutchins y vicerrector de la Universidad de Chicago, logró que el presidente de la Junta de Directores de Sears, que había adquirido la Britannica en 1932, la donara a la universidad. Benton aportó el capital inicial para su funcionamiento y la universidad recibió importantes regalías. Con el tiempo, la propiedad pasó a control de Benton, un destacado publicista. Hutchins fue editor en jefe de la Encyclopædia Britannica de 1943 a 1974. Mortimer Adler le sucedió en el puesto a su retiro.

Benton fue un poderoso aliado de Hutchins que lo acompañó en sus proyectos. En 1945, renunció a su puesto en la Universidad de Chicago para convertirse en subsecretario de Estado en la presidencia de Truman. Cuatro años después ocupó una posición en el Senado de Estados Unidos, denunció al senador Joseph McCarthy y contribuyó a su derrota. Diversos programas de intercambio académico internacional de Estados Unidos en la posguerra fueron promovidos por Benton.

Bajo su dirección se llevó a cabo el ambicioso y caro proyecto editorial de los 54 volúmenes de los grandes libros del mundo occidental (1952). El comité consultivo del proyecto incluyó, además de los editores principales, a John Erskine, Mark van Doren, Scott Buchanan, Stringfellow Barr y Alexander Meiklejohn, entre otros; es decir, los iniciadores y articuladores intelectuales del movimiento de la educación general.

Para Hutchins el proyecto de los grandes libros trascendía la mera publicación de las obras. En un escrito aparentemente inédito que encontramos en el archivo de la Fundación José Ortega y Gasset de Madrid titulado “Science and wisdom in the atomic age” y fechado en diciembre de 1945, Hutchins explica que de lo se trata es de lograr una nueva síntesis filosófica capaz de unificar el discurso intelectual, como lo habían hecho en otros momentos el pensamiento griego, la filosofía tomista y la Ilustración y el enciclopedismo.<sup>42</sup> Por otro lado, el Instituto de Estudios Humanísticos, fundado por Robert M. Hutchins y Walter Paepcke en Aspen en 1949 con el propósito de educar a una élite empresarial y política, fue otra de las manifestaciones de este fenómeno cultural. Hutchins trató en vano de que la universidad estableciera una extensión académica en Aspen.

<sup>42</sup>Robert M. Hutchins, “Science and wisdom in the atomic age”, diciembre de 1945, manuscrito, Archivo José Ortega y Gasset, Fundación Ortega y Gasset y Gregorio Marañón, Madrid.

## La controversia con John Dewey

El enfoque educativo de John Dewey chocaba con la propuesta de educación general de Robert Hutchins y sus colaboradores, que estaba basada en la lectura y discusión de textos aparentemente apartados de la experiencia inmediata de los estudiantes. Desde 1897 Dewey había planteado que la “verdadera educación” se producía al “estimular las facultades del niño mediante las exigencias que plantean las situaciones sociales en que se encuentra”. En “My pedagogic creed” postuló que el centro del aprendizaje no son las disciplinas escolares, sino “las actividades sociales propias del niño”, por lo que no se le debía introducir abruptamente en “estudios especiales de lectura, escritura, geografía, etc. sin relación con su vida social”. Por lo tanto, la educación no se da con un currículo ideal, sino en la “continua reconstrucción de la experiencia”.<sup>43</sup>

La educación era para Dewey el principal instrumento del progreso social y de la “formación de una correcta vida social”, de ahí el concepto de educación progresiva. Divulgó estas ideas en numerosas publicaciones y también mediante la Asociación de la Educación Progresiva, que buscaba “reformular todo el sistema educativo de Estados Unidos”. Por otro lado, el Colegio de Profesores de la Universidad de Columbia, donde prevalecía el pensamiento de Dewey, formó a miles de maestros y directores escolares en esa filosofía educativa. No se ha estudiado su influencia a principios del siglo XX en una sociedad colonial con un sistema educativo en expansión como Puerto Rico. Este movimiento contaba con importantes revistas, como *The Social Frontier*, tenía mucha fuerza en la educación preuniversitaria y había inspirado experimentos educativos en varias escuelas de educación superior.

Dewey trató de influir en la educación universitaria de licenciatura colaborando en una reforma del currículo de artes liberales en el Rollins College de Winter Park, Florida, en 1931.<sup>44</sup> Antes se habían implantado las ideas de la educación progresiva en el Antioch College y

<sup>43</sup> John Dewey, “My pedagogic creed”, *School Journal* 54 (1897): 77-80.

<sup>44</sup> John Dewey, “Report of the Curriculum Conference held at Rollins College, January 19-24, 1931” (1931). Books about Rollins College, 12, en [https://scholarship.rollins.edu/archv\\_books/12](https://scholarship.rollins.edu/archv_books/12)

se fundaron con esta orientación el Black Mountain College en Carolina del Norte y las escuelas experimentales para mujeres Sarah Lawrence y Bennington.<sup>45</sup>

Para cuando el joven rector Robert Hutchins irrumpió en el debate sobre la educación superior con sus reformas en Yale y Chicago, y con sus escritos, particularmente *The higher education in America*, ya John Dewey era un filósofo consagrado, quizá el más importante de Estados Unidos en el siglo xx. Su carrera había comenzado precisamente en Chicago, reclutado por el rector Willian Raney Harper. Cuando se trasladó a la Universidad de Columbia en 1904, ya contaba con una obra publicada muy reconocida. Para la década de 1920 era el filósofo de mayor relevancia nacional.

Según Mortimer Adler, si había una “Escuela de Chicago” no era la que él había formado con Hutchins, sino la que John Dewey había establecido desde fines del siglo xix con el beneplácito de William James, el filósofo fundador del pragmatismo estadounidense. Mortimer Adler planteaba que todo el sistema de educación pública preuniversitaria respondía al pensamiento de John Dewey.

El sistema escolar público del país, tanto en el nivel elemental como el secundario, sea o no sea explícitamente “progresivo” está dominado por Dewey. Uso el nombre de Dewey para simbolizar lo que Lewis Mumford llamó liberalismo pragmático, un liberalismo “tan desinflado y desacreditado” que abandona todos los “principios esenciales del liberalismo ideal: la justicia, la libertad y la verdad”.<sup>46</sup>

El problema de la Universidad de Chicago, según Adler, no era que Hutchins pretendiera establecer un nuevo modelo filosófico, sino que los

<sup>45</sup> Frederick Rudolph, *The American college and university*, 475-477.

<sup>46</sup> Mortimer J. Adler, *Reforming education: The schooling of people and their education beyond schooling* (Boulder, Colo.: Westview, 1977), 22-23, citado en William M. Shea, “John Dewey and the crisis of the canon”, *American Journal of Education* 97, núm. 3 (1989): 296. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/1085168>. El autor señala que “To mention only those which seem to be of historical importance: *How we think* (1910), *Democracy and education* (1916), *Reconstruction in philosophy* (1920), *Human nature and conduct* (1922), *Experience and nature* (1926), *The public and its problems* (1927), *The quest for certainty* (1929), *Art as experience* (1934), and *Logic: The theory of inquiry* (1939). He published his last book, *Knowing and the known*, with Arthur F. Bentley, when he was 90”.

seguidores de Dewey no admitían que hubiera otras formas de conocimiento que no fueran las del pragmatismo. Esa fue la causa según él de la llamada “pelea de Chicago”. De manera que la lucha conocida con Dewey había comenzado en Chicago.<sup>47</sup> Para Adler, lo que Hutchins propició fue el pluralismo y un gran debate intelectual que revigorizó a la universidad.

Sobre Dewey, William Shea ha señalado que “durante sus años en Columbia el flujo continuo de publicaciones se convirtió en un torrente”.<sup>48</sup> Además, Dewey contaba con una considerable influencia social y política más allá de sus escritos, ya que había contribuido a fundar instituciones tan relevantes como la Federación Estadounidense de Maestros (1913), la Asociación Estadounidense de Profesores Universitarios (1915), la Nueva Escuela de Investigación Social (1919), que en la década de 1940 se convirtió en un refugio para intelectuales europeos como Hannah Arendt y Fernando de los Ríos, y la Unión Estadounidense por las Libertades Civiles, de la cual se desafiló en la década de 1930 por la participación de los comunistas. También se involucró en una sonada investigación en México sobre las acusaciones de Stalin contra León Troski.<sup>49</sup>

98 | En 1936, Hutchins expuso su propuesta educativa en el muy influyente libro *The higher learning in America*, donde planteó que la educación general era un antídoto al ambiente antiintelectual que prevalecía en las universidades y que era necesaria para conocer los fundamentos de las disciplinas. En ese libro, Hutchins tomó distancia expresamente, como había hecho en otras ocasiones, de la educación progresiva y presentó sus propuestas como una alternativa al “progresismo”, el utilitarismo y la falta de coherencia en los currículos.

La publicación de esta obra y otras del mismo tenor, y la influencia que habían ganado sus planteamientos fuera de Chicago, fueron el contexto en que se produjo una fuerte controversia con John Dewey, en la que participaron seguidores de ambos.

<sup>47</sup> Adler, “The Chicago School”, 21-39.

<sup>48</sup> William M. Shea, “John Dewey and the crisis of the canon”, 289-311.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 296-297.

Dewey, aunque la consideró una obra muy significativa, respondió muy duramente al libro de Hutchins. Era evidente que *The higher learning in America* constituía un reto al predominio que tenían sus ideas pragmáticas y positivistas en el campo educativo. El educador le reclamó a Hutchins, entre otras cosas, su defensa de la metafísica como forma superior del conocimiento y su fundamentación en Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino.

Para Dewey, la propuesta de Hutchins era anticientífica, porque colocaba a la ciencia en una posición subordinada. También la tildó de reaccionaria y nostálgicamente atraída por el escolasticismo medieval. Llegó a sugerir que el pensamiento de Hutchins tenía puntos de contacto con el fascismo, una muy grave acusación velada y sin fundamento: “su idea sobre el curso correcto que se debería tomar está emparentada con la falta de confianza en la libertad y el llamado a una autoridad fija que está ahora cubriendo al mundo”. Según Dewey, la única salida a la confusión educativa reinante era la experiencia y el método experimental: “yo creo que hay una alternativa importante: el lugar primordial de la experiencia, el método experimental y la conexión integral con la práctica en la determinación del conocimiento y el papel auxiliar de la razón y el intelecto en la tradición clásica”.<sup>50</sup>

En 1941, Sidney Hook, un filósofo seguidor de Dewey, atacó duramente a Hutchins y a Adler por poner en duda la capacidad de la educación progresiva para hacerle frente al fascismo europeo a comienzos de la Segunda Guerra Mundial. Hook los acusó de reaccionarios anticientíficos.<sup>51</sup> El movimiento “de Chicago” y su sistematización en los escritos de Hutchins había surgido, entre otras cosas, en contraposición a las ideas educativas de Dewey que se habían difundido ampliamente desde principios de siglo, basadas en el pragmatismo y el “experimentalismo”.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> John Dewey, “*The higher learning in America*. Was president Hutchins serious?”, *The Social Frontier* 3, núm. 24 (1937): 167, [www.ditext.com/dewey/dewey3.html](http://www.ditext.com/dewey/dewey3.html). Traducción del autor.

<sup>51</sup> Sidney Hook, “The counter-reformation in American education”, *The Antioch Review* 1, núm. 1 (1941): 109-116. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/4608824>.

<sup>52</sup> Para un interesante análisis sobre las diferencias y coincidencias entre Hutchins y Dewey, véase: Lisa Heldke, “Robert Maynard Hutchins, John Dewey, and the nature of the liberal arts”, *The Cresset* LXIX, núm. 2 (2005): 8-13. Las ideas de John Dewey sobre educación las expone en “My pedagogic creed”. Sobre el pensamiento de Dewey, véase también el importante texto de C. Wright Mills, *Sociología y pragmatismo* (Buenos Aires: Siglo Veinte, 1968), particularmente

En un mensaje de 1938 a directores de escuelas, Hutchins hizo explícita su actitud hacia el movimiento progresivo,

Si creen que la educación debe formar a los estudiantes para pensar, de manera que actúen inteligentemente ante nuevas situaciones; si consideran que es importante que comprendan la tradición en que viven; si piensan que el programa educativo actual es deficiente por su “progresismo”, utilitarismo y dispersión, y si quieren abrirle a la juventud del país los tesoros del pensamiento, la imaginación y los logros del pasado, estamos de acuerdo, ya que aceptaría de buena gana cualquier curso de estudios que nos lleve, aunque sea un trecho, por ese camino.<sup>53</sup>

Se trató de dos propuestas distintas, y en cierta medida antagónicas, de reforma de la educación superior que generaron movimientos intelectuales diferenciados. A pesar de la acrimoniosa discusión de la década de 1930, Hutchins le dedicó un extenso comentario en 1952 a los planteamientos de Dewey en el volumen *The great conversation* de la colección grandes libros del mundo occidental, en el que rechazó la idea que se pudiera lograr una reforma social por medio de la educación, pero reconoció la importancia de su filosofía educativa, aunque difiriera.<sup>54</sup>

A pesar de las divergencias con Dewey, según el testimonio de un estudiante puertorriqueño que estudió con Ralph Tyler, decano de ciencias sociales y seguidor de Dewey, prevalecía en Chicago en la década de 1940 una atmósfera tolerante y pluralista.

Es decir que la universidad de Chicago estaba bajo el efecto de Hutchins. Y de hecho en el grupo en que Tyler me pone a trabajar a mí, podríamos decir que era un grupo bajo ese efecto. Si en algún sitio yo encontré apertura sobre la discusión era en Chicago, es decir que Chicago no tenía el

---

la cuarta parte. Asimismo, Richard J. Bernstein, *Dewey on experience, nature and freedom* (Nueva York: Bobbs-Merrill, 1960). Sobre la educación progresiva: Lawrence Cremin, *The transformation of the school: Progressivism in American education, 1876-1957* (Nueva York: Knopf, 1962).

<sup>53</sup> Robert M. Hutchins, “The organization and subject matter of general education”, en *Proceedings of the Twenty-Second Annual Meeting Department of Secondary Schools Principals*, marzo de 1938, 14. Traducción del autor.

<sup>54</sup> Robert Maynard Hutchins, *The great conversation. The Great Books of the western world* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), I, 10-16.

dogma de Hutchins, digamos Tyler, pues Tyler fue uno de los mejores colaboradores de Hutchins, además uno de los líderes de Chicago. Y en el caso mío fue el director de tesis. Pues Tyler era una persona que si uno fuera a clasificar sería más bien una persona seguidora de Dewey [...] es decir que yo encontraba en Chicago un constante diálogo, más aún una serie de ideas nuevas.<sup>55</sup>

Este estudiante de Ralph Tyler fue Ángel Quintero Alfaro, decano de la Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Puerto Rico de 1950 a 1958, uno de los principales teóricos de los estudios generales<sup>56</sup> y destacado secretario de Educación de Puerto Rico (subsecretario de 1961 a 1964, secretario de 1965 a 1968). Quintero implantó la propuesta de Hutchins de llevar los estudios universitarios a los últimos años de la escuela superior.

## Hutchins en la guerra y la posguerra

En la Segunda Guerra Mundial, en virtud del concepto de guerra total, que imponía la movilización de todas las instituciones, las universidades se militarizaron. Fueron las más afectadas las universidades de Harvard y Chicago, ya que les correspondió llevar a cabo el mayor proyecto de la guerra: fabricar un arma nuclear.

A pesar del ambiente bélico, en Chicago se llevaron a cabo innovaciones curriculares en cierta medida relacionadas con el acercamiento interdisciplinario de la educación general. En 1941, Hutchins apoyó la creación del primer programa interdisciplinario de ciencias sociales bajo la dirección del historiador John U. Nef, el Comité sobre Pensamiento Social. Además de Hutchins y Nef, entre los fundadores estaban el economista Frank Knight y el antropólogo Robert Redfield. Este programa

<sup>55</sup> Rubén Dávila Santiago, "Lectura de un testimonio, Memoria de una conversación sobre la universidad de 1940 a 1957 entre Ángel Quintero Alfaro y Víctor Meléndez", *Revista Fundamentos*, núms. 3-4 (1996): 116.

<sup>56</sup> Ángel G. Quintero Alfaro, *Teoría de la educación general*, trad. de la separata del *Journal of General Education* III, núm. 3 (1949), Río Piedras: Oficina del Decano, Facultad de Estudios Generales, ¿1949?

tuvo su propia revista, *Measure*, cuyo director fue Robert Hutchins, aunque tuvo una corta vida.

Por este innovador programa pasaron como profesores visitantes o conferenciantes invitados importantes intelectuales de esa época, como T.S. Eliot, Premio Nobel de Literatura, Jacques Maritain, profesor emérito de la Universidad de Princeton, Julian Huxley, biólogo evolucionista, Paul Tillich, teólogo protestante alemán, Isaiah Berlin, teórico político e historiador de las ideas, Marc Chagall, pintor modernista laureado, Frank Lloyd Wright, arquitecto, Arnold Schoenberg, compositor, escritor y pintor expresionista, Hannah Arendt, filósofa y teórica política, y Friedrich von Hayek, economista liberal, entre otros.<sup>57</sup> La mayor parte, casi la totalidad de los participantes eran estadounidenses y europeos. El programa incluía un componente curricular de fundamentos parecido a los grandes libros, ya que los estudiantes debían escoger de 12 a 15 libros fundamentales del tema sobre el que quisieran escribir, analizarlos en grupo o individualmente y luego someterse a un examen que duraba una semana llamado “examen fundamental”. Al terminar, presentaban una tesis y ofrecían una conferencia.<sup>58</sup>

Este nuevo programa interdisciplinario debe haber sido una especie de oasis intelectual en medio de la militarización de la Universidad de Chicago, como estaba ocurriendo también en otras universidades estadounidenses. El cambio era contrario a la postura antibelicista y antimilitarista de Hutchins, y contrastaba con la formación humanista que propugnaba la universidad. Sin embargo, el rector colaboró plenamente con el esfuerzo militar. Así, escribió: “lo que requiera el país nosotros trataremos de suministrarlo”, aunque en una carta a su amigo, el escritor Thornton Wilder, le contó que “somos casi completamente un establecimiento militar: 2500 marinos, 85 contratos de investigación militar secretos, 2700 estudiantes —no contados como matriculados— en capacitación para trabajar en industrias bélicas, 1000 más en el Insti-

<sup>57</sup> Para un diagrama por disciplinas y fechas de los participantes en el programa, véase: “The John U. Nef Committee on Social Thought, University of Chicago”, en <https://socialthought.uchicago.edu/content/department-history>.

<sup>58</sup> Ashmore, *Unseasonable truths*, 229-230. También, “About the Committee on Social Thought”, en <https://socialthought.uchicago.edu/content/about-committee-social-thought>.

tuto de Estudios Militares”. Para fines de 1942, la universidad tenía 127 contratos militares, más que ninguna otra institución. Hutchins la llamaba “educación por contrato” y advirtió que luego de la guerra la tendencia continuaría con un énfasis en la “capacitación técnica”.<sup>59</sup> Se estaba forjando lo que se llamaría después el complejo militar-industrial-académico contra el cual se levantó el movimiento estudiantil en la década de 1960.

Pero el principal proyecto secreto en Chicago fue el Proyecto Metalúrgico, que dirigían Arthur Compton y Enrico Fermi. Ese nombre opaco ocultaba la investigación nuclear para la fabricación de un arma de destrucción masiva. A instancias de un grupo de físicos, entre los que se encontraba Albert Einstein, el presidente Roosevelt creó un comité presidido por James Bryant Conant, el destacado químico rector de Harvard, y con la colaboración del ingeniero e inventor Vannevar Bush, quien dirigía la Oficina de Investigación Científica y Desarrollo, que estaba a cargo de la investigación bélica. El comité se encargó del Proyecto Manhattan, que tenía como propósito fabricar un arma nuclear.<sup>60</sup> El Instituto Tecnológico de Massachusetts participó en otros aspectos de desarrollo tecnológico para la guerra.

Aunque James B. Conant estaba a cargo del Proyecto Manhattan junto con Vannevar Bush y el coronel Leslie R. Groves, la mayor parte se asignó a la Universidad de Chicago por el trabajo que realizaban Fermi y Leo Szilard, quien redactó la carta que Einstein envió al presidente Roosevelt. Para el verano de 1945 ya se habían probado en Alamogordo, Nuevo México, las armas que serían lanzadas sobre Hiroshima y Nagasaki. Esta función militar multifacética de Chicago significó el énfasis en la investigación aplicada, la capacitación para ocupaciones necesarias por la guerra y la subordinación de la universidad a las necesidades del Estado.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> *Ibid.*, 225.

<sup>60</sup> Para un análisis del Proyecto Manhattan y el papel de las universidades, véase: Richard Rhodes, *The making of the atomic bomb* (Nueva York: Simon & Schuster, 1986).

<sup>61</sup> Una excelente biografía del rector de Harvard James Bryant Conant, escrita por su nieta, es Jennet Conant, *Man of the hour. James B. Conant warrior scientist* (Nueva York: Simon and Schuster, 2017). La denominación de “científico guerrero” es muy adecuada. Pero este extenso volumen no tiene *ni una sola referencia* a Robert Hutchins, a pesar de que era rector de la Universidad de Chicago cuando se fabricó la bomba atómica. A diferencia de Conant, Hutchins nunca quiso que se le reconociera ese “logro”.

En el contexto de la guerra, los escritos de Hutchins tomaron un tono de cruzada a favor de la educación liberal y los grandes libros como condiciones necesarias para asegurar la libertad. En su libro *Education for freedom*, que recogió las conferencias ofrecidas en la Universidad Estatal de Luisiana en 1941, y publicadas en 1943, planteó que “la alternativa ante nosotros es clara. O abandonamos el ideal de la libertad o educamos a nuestra gente para la libertad. Si la educación en las artes liberales es la educación para la libertad, entonces debemos tratar de darle esa educación a nuestros ciudadanos”. Para él, la universidad era un símbolo que se había apagado en Europa, pero que era vital para asegurar la supervivencia de la civilización occidental.<sup>62</sup>

Hutchins también le planteó a la Universidad de Chicago que se promoviera “una revolución espiritual, moral e intelectual en todo el mundo”, pero la propuesta fue rechazada por el Senado Académico por un estrecho margen y tildada de dogmática, como ocurrió también con su radical y controversial propuesta de abandonar el sistema de rangos académicos y prohibir los ingresos externos de los profesores. Era evidente que las exigencias de la guerra habían impuesto difíciles dilemas. Ese mismo año, el lanzamiento de las bombas nucleares contra Japón lo persuadió de que en la era nuclear era necesario crear un gobierno mundial.

104

### Más allá de Chicago

Para principios de la década de 1940, Robert Hutchins era uno de los educadores universitarios más reconocidos de Estados Unidos, mientras que el movimiento de la educación general estaba en plena difusión y ascenso en las universidades estadounidenses. La revista *Time* le había dedicado al joven Hutchins una portada en 1925 por sus logros académicos y repitió el reconocimiento en 1949, el año del coloquio sobre Goethe en Aspen. Su biógrafa Dzuback señala que “la prensa popular lo encontraba fascinante”: *The New York Times* publicaba sus discursos, mientras

<sup>62</sup> Robert Maynard Hutchins, *Education for freedom* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1947), 17-18, 102.

que *Time* informaba sobre sus actividades.<sup>63</sup> Además, Hutchins publicaba en un amplio abanico de revistas académicas y populares, como el *Saturday Evening Post*, y contaba con el apoyo del destacado publicista y político William Benton.

El modelo de educación general que él y sus colaboradores impulsaban contaba con anclajes institucionales en las poderosas universidades de Columbia y Chicago, en St. John's College y en muchas otras instituciones, sobre todo en el este y centro del país. Los cambios en Chicago también llevaron a la adhesión de otras universidades al movimiento de la educación general. Mary Ann Duzback menciona iniciativas de cambio curricular en las universidades de Wisconsin, Virginia y Minnesota, que crearon una escuela general de dos años. Otras instituciones establecieron más adelante diversas modalidades de educación general como parte del movimiento. En 1938, B. Lamar Johnson ya mencionaba en un artículo al *General College* de la Universidad de Florida, el *General College* de la Universidad de Minnesota, Mount Pleasant (Michigan), el Colegio Estatal de Profesores, el Hendrix College y el Stephens College como parte del movimiento de reforma curricular.<sup>64</sup> Para 1939, veintidós *colleges* tenían alguna versión del currículo de educación general.<sup>65</sup> El movimiento de la educación general estaba en ascenso al comienzo de la Segunda Guerra Mundial, pero el conflicto alteró profundamente el campo de la educación superior en Estados Unidos y la relación entre el Estado y las universidades.

La reforma universitaria con el modelo de los estudios generales comenzó a implantarse en Puerto Rico en plena guerra, a partir de 1942, en lo que fue el momento de mayor proyección del presidente de la Universidad de Chicago y su reforma. La reforma en la isla caribeña respondía en parte a la perspectiva orteguiana sobre la universidad, pero también estaba inspirada, y en cierta medida legitimada, por el movimiento de la educación general en Estados Unidos.

Los logros y la fama de Hutchins no habían pasado desapercibidos en Puerto Rico. Jaime Benítez conservó en su archivo una carta muy

<sup>63</sup> Dzuback, *Robert M. Hutchins*, 162.

<sup>64</sup> B. Lamar Johnson, "Strengths and weaknesses of general education", *Journal of General Education* 9, núm. 2 (1938): 71.

<sup>65</sup> Max Black, "What is general education?", *The Journal of Higher Education* 15, núm. 3 (1944): 117-121.

reveladora del dueño de la Farmacia Saavedra de Santurce, en ocasión de su nombramiento como rector de la Universidad de Puerto Rico y que debió haberle dado cierta satisfacción.

En simpatía con los asuntos de la universidad, por ser nuestra, y porque además en ella estudian dos de mis hijos, me siento regocijado con la selección suya para presidir dicha institución.

Este evento corre paralelo al de la famosa Universidad de Chicago, que años atrás escogió a un presidente joven y de ideas liberales para dirigirla por una nueva senda de reformas.<sup>66</sup>

A pesar de su éxito, para esa década Hutchins comenzó a mirar más allá de la rectoría de Chicago y a participar en nuevas iniciativas que reflejan sus principales intereses: la educación de los adultos con el modelo de los grandes libros, las nuevas formas de gobernanza en el contexto de la era nuclear y la defensa de los derechos civiles y la democracia frente a las tendencias autoritarias desatadas por la guerra y la posguerra, en no poca medida por la difusión del macartismo.

A pesar del papel destacado de Hutchins, Adler y otros académicos del movimiento de la educación general en la Encyclopedia Britannica, la Fundación de los Grandes Libros y el Instituto de Aspen, al dejar la cancillería de la Universidad de Chicago Hutchins no dejó de interesarse y publicar sobre temas de educación superior en Estados Unidos. Su ensayo “The university of utopia” describe y denuncia lo que identifica como las tendencias dominantes en Estados Unidos.

La universidad estadounidense, que parece estar interesada exclusivamente en el dinero y en las relaciones públicas, que se supone que produzcan los donativos, las asignaciones legislativas y el ingreso de la matrícula, ofrecerá cualquier curso que le interese a cualquier grupo influyente de la comunidad; ¿qué otro criterio que no sea el dinero o las relaciones públicas podría invocar? Veo en el amor al dinero la base de la desintegración de la universidad en Estados Unidos.<sup>67</sup>

<sup>66</sup>M. Saavedra a Jaime Benítez, 14 de septiembre de 1942. Archivo Jaime Benítez, Colección Puertorriqueña, Biblioteca General, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

<sup>67</sup>Robert Hutchins, *The university of utopia* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), 41.

La universidad utópica no es más que el proyecto que había tratado de impulsar en Chicago con Mortimer Adler y sus colaboradores, y que a principios de la década de 1950 ya le parecía inviable. Sus ideas en ese texto se adelantan a los argumentos de Clark Kerr sobre lo que este rector de la Universidad de Berkeley llamó la “multiversidad”, para rechazar ese nuevo modelo de una universidad fragmentada, sin alma ni liderato intelectual y modelado según las fuerzas externas de la industria o el Estado. Ese descarnado planteamiento de Kerr lo formuló entre el 23 y el 25 de abril de 1963 en la prestigiosa Cátedra Godkin de Harvard, en una época en que surgía un movimiento estudiantil que repudiaba radicalmente su concepto de universidad, comenzando por la propia Universidad de Berkeley.<sup>68</sup> Hutchins ya había rechazado esas tendencias desde el periodo de la Segunda Guerra Mundial.

En 1956, Robert Hutchins publicó *Some observations on American education*, en el que explora si puede reconciliarse el principio de una educación universitaria para todos con el de una educación de excelencia intelectual. Ese principio de acceso universal a la educación superior fue, según él, “la mayor contribución de Estados Unidos a la teoría y la práctica de la democracia”. Sin embargo, su ejecución fue insatisfactoria por una miríada de problemas.<sup>69</sup> En 1968 publicó *The learning society*, en el que criticó la educación institucional convencional y declaró que había las condiciones sociales y tecnológicas para una educación social en el modelo de la *paidea* griega.<sup>70</sup> Mortimer Adler, por otro lado, tuvo sus propios proyectos como el Instituto de Investigación Filosófica<sup>71</sup> y la Propuesta Paidea.<sup>72</sup>

Pero los proyectos de Hutchins relacionados directamente con la educación superior o la educación de adultos no fueron las únicas iniciativas de alto perfil que lo mantuvieron en la palestra pública como una

<sup>68</sup> Clark Kerr, *The uses of the university* (Cambridge: Harvard University Press, 2001).

<sup>69</sup> Robert Hutchins, *Some observations on American education* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), XIII.

<sup>70</sup> *The learning society* (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1968).

<sup>71</sup> Fue establecido por Adler y sus asociados en 1952 para explorar las grandes ideas del pensamiento occidental.

<sup>72</sup> La Propuesta Paidea de educación básica fue presentada en 1982 por un grupo de colaboradores de Mortimer Adler. Se puso en marcha en el Programa Paidea y se creó un Centro Nacional Paidea. Véase: <https://education.stateuniversity.com/pages/2307/Paidea-Program.html>.

personalidad destacada en la política cultural y la educación en Estados Unidos. Muchos del núcleo académico inicial de Chicago lo acompañaron en diversas iniciativas antes y después de dejar la cancillería en 1951. Algunos tenían una conexión con Puerto Rico.

En varios de sus proyectos participó el exgobernador de Puerto Rico, Rexford G. Tugwell, otra figura de relieve en el liberalismo estadounidense. Además, Hutchins también mantuvo una comunicación cordial con el rector de la Universidad de Puerto Rico Jaime Benítez. Cabe añadir que Tugwell fue asesor del rector Benítez y presentó en 1961 un importante preproyecto para un plan de desarrollo académico.<sup>73</sup>

En 1945, Hutchins dejó la rectoría de Chicago, que pasó a Ernest C. Colwell, para dedicar más tiempo a sus propios proyectos y asegurar la continuidad de su considerable influencia en el mundo cultural y académico, pero retuvo el puesto de canciller, creado a su medida.

Una de estas iniciativas fue el Comité para Redactar una Constitución Mundial, con un grupo de académicos preocupados por el peligro nuclear entre los que se contaban G. A. Borgese, Mortimer J. Adler, Stringfellow Barr, Albert Guérard, Harold A. Innis, Erich Kahler, Wilber G. Katz, Charles H. McIlwain, Robert Redfield y Rexford G. Tugwell. Este grupo publicó hasta principios de la década de 1950 la revista *Common Cause. A Journal of One World*, dirigida por Antonio Borgese. El comité estuvo de cierta manera ligado a Puerto Rico, ya que uno de los participantes fue Tugwell. Como vimos, Hutchins reclutó a Tugwell en 1946, cuando dejó la gobernación de Puerto Rico, para que fuera profesor y estableciera un Instituto de Planificación en la Universidad de Chicago.

Durante los años de la guerra Hutchins presidió, a petición de Henry Luce, dueño de las revistas *Time* y *Life*, una comisión de dieciséis destacados intelectuales, la Comisión sobre Libertad de la Prensa, también

<sup>73</sup> Rexford G. Tugwell, "Argument preliminary to an educational plan for the university of Puerto Rico", manuscrito, Colección Puertorriqueña, Biblioteca General de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Véase el memorando de Tugwell a Benítez del 12 de diciembre de 1961 sobre este plan, que según él contenía "ideas para la nueva era a la que entraba la universidad". Traducción del autor. La renuncia de Tugwell a su puesto en la Universidad de Puerto Rico fue aceptada por Benítez el 19 de octubre de 1964. Archivo Jaime Benítez, Colección Puertorriqueña, Biblioteca de la Universidad de Puerto Rico.

llamada Comisión Hutchins, para investigar el papel de la prensa en una democracia. Luce estaba preocupado por las tendencias hacia el control gubernamental sobre la prensa motivadas por la prensa sensacionalista. La comisión sesionó cuatro años y en 1947 rindió su informe, en el que estableció importantes doctrinas sobre la relación de la prensa y el Estado.<sup>74</sup>

La dirección de lo que sería el principal fondo filantrópico de Estados Unidos, la Fundación Ford, recayó en Paul Hoffman, un egresado de Chicago, quien invitó a Robert Hutchins a que ocupara la vicepresidencia de la fundación al hacerse efectiva en 1951 su renuncia a la cancillería de Chicago. Aparentemente, Hutchins ejercía influencia en esa fundación aun antes de su renuncia. Clarence H. Faust, promotor entusiasta del movimiento de la educación general y del plan de Hutchins, y decano del *college*, acompañó a Hutchins a la Ford en 1951 y presidió el Fondo para el Avance de la Educación hasta 1966. Desde ese puesto, Faust distribuyó un total de 60 millones de dólares.

Fue este fondo al que se refirió Benítez en 1949 en su ofrecimiento a Ortega de hacer un gran encuentro de intelectuales de Europa y América Latina cuando viniera a Puerto Rico, seguramente con el conocimiento previo de Robert Hutchins. Este fondo también financió dos viajes de Benítez por América Latina en 1956 y 1961, para visitar universidades. En el primero fue acompañado por Hutchins y su esposa, así como por sus cercanos colaboradores Francisco Ayala y Ángel Quintero Alfaro. El viaje duró del 8 de julio al 10 de septiembre y recorrieron México, San José, Panamá, Quito, Lima, Santiago de Chile, Buenos Aires, Montevideo, Sao Paulo y Río de Janeiro. El segundo, también con Hutchins y su esposa, fue tan extenso como el primero y duró de julio a agosto de 1961. Acompañaron a Benítez, además, seis colaboradores.<sup>75</sup>

Hutchins creó en la Fundación Ford una especie de *think tank* llamado Fondo para la República, con la idea de contrarrestar el anticomunismo extremista auspiciado por el senador Joseph McCarthy. Esta

<sup>74</sup>Fred Blevins, "The Hutchins Commission turns 50: Recurring themes in today's public and civic journalism", en <https://mtprof.msun.edu/Fall1997/Blevins.html>.

<sup>75</sup>Viaje a Iberoamérica (1956) y viaje del rector a AL (1961), Archivo Jaime Benítez, Colección Puertorriqueña.

institución auspició estudios que mostraron los daños y los excesos del macartismo.<sup>76</sup> El Fondo para la República se convirtió en 1959 en el Centro para el Estudio de las Instituciones Democráticas en Santa Bárbara, California. Este centro de pensamiento y discusión ejerció considerable influencia política hasta 1977 y cerró definitivamente en 1987.

Rexford G. Tugwell fue parte del personal académico permanente de este centro, lo que provocó una fuerte controversia por su propuesta de establecer una nueva constitución para Estados Unidos. El centro también auspició una controversial conferencia de líderes estudiantiles radicales en 1967, un año de rebeliones estudiantiles en el mundo. El tema de la educación superior, la transformación de las universidades y el descontento estudiantil en el contexto de la Guerra de Vietnam figuró en los ciclos de foros del centro.

El rector Benítez visitó el centro de Santa Bárbara. Con Hutchins y Tugwell mantuvo una correspondencia amistosa entre 1960 y 1971 (al menos, este periodo es el que está depositado en el archivo de Benítez), muy reveladora de sus relaciones duraderas. En esas comunicaciones se cruzaban invitaciones, se mantenían al día de sus actividades y se compartían escritos. Benítez le relataba a Hutchins las dificultades con sus opositores y el movimiento estudiantil. Por ejemplo, en una carta de septiembre de 1964 Hutchins le escribe a Benítez:

Por favor no esperes a que construyamos la nueva casa para visitarnos de nuevo. Necesito mucho verte. El gobernador Tugwell pasó aquí algunas semanas. Se ve muy bien y dice cosas muy sensatas. Me puso al día sobre tus tribulaciones. Creo que son mayores que las mías.<sup>77</sup>

En otra ocasión, en 1968, un año decisivo para las universidades del mundo, el presidente de la Universidad de Dakota del Norte le remitió a Benítez un artículo de Robert Hutchins sobre su gestión en la

<sup>76</sup>Thomas C. Reeves, *Freedom and the foundation. The fund for the republic in the era of McCarthyism* (Nueva York: Knopf, 1969). Véase la selección digitalizada en <http://www.writing.upenn.edu/~afilreis/50s/fund-for-republic.html>.

<sup>77</sup>Robert Hutchins a Jaime Benítez, 29 de septiembre de 1964, Archivo Jaime Benítez, Colección Puertorriqueña, Biblioteca General de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras. Traducción del autor.

Universidad de Chicago titulado “How we made lemonade out of lemons”. Alguien, posiblemente el atribulado Benítez, subrayó varios pasajes, como el siguiente:

La moderna universidad estadounidense le falla a la sociedad al dejar de ser crítica; al maestro, por reducirlo a un estanco en las técnicas de su disciplina; al estudiante, por ofrecer la falsa moneda de una técnica obsoleta en vez de darle una oportunidad de unirse a sus maestros en la búsqueda de las respuestas a las más importantes preguntas que tenemos que afrontar como seres humanos.<sup>78</sup>

La última de estas comunicaciones personales es una breve nota a mano de Hutchins del 24 de noviembre de 1971, ya en el contexto de la salida cercana de Benítez de la rectoría de la Universidad de Puerto Rico, en la que le pregunta cuándo pensaba visitarlo. En la correspondencia entre los amigos se menciona también a Grace Tugwell, la esposa del exgobernador, y a Mortimer Adler.<sup>79</sup>

### **El *Libro rojo*, el Comité de Estudios Educativos y el movimiento de la educación general**

Otro hito importante en el desarrollo del movimiento de la educación general fue el informe sobre este tema preparado por la Universidad de Harvard y publicado como libro en 1946 con el título *General education in a free society*, conocido también como el *Libro rojo de Harvard*, en cuya redacción cumplió un papel importante el rector de Harvard James Bryant Conant (1933-1953). El informe había sido comisionado por

<sup>78</sup>Robert Hutchins, “How we made lemonade out of lemons”, sellado como recibido en rectoría el 8 de agosto de 1968, Archivo Jaime Benítez. Ese artículo había aparecido en la revista *Think* de la Universidad de Cambridge, Inglaterra, en marzo-abril de 1968. Traducción del autor. Precisamente para esos días los estudiantes habían ocupado la Universidad Nacional Autónoma de México, que sería militarizada unos días después. “La participación del Batallón Olimpia comenzó el 28 de agosto de 1968, cuando apostaron francotiradores en la sede de la Suprema Corte de Justicia de la Nación”, en [https://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento\\_de\\_1968\\_en\\_M%C3%A9xico](https://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento_de_1968_en_M%C3%A9xico).

<sup>79</sup>Véanse las varias cartas desde 1960 hasta 1971 en Archivo Jaime Benítez, Colección Puertorriqueña, Biblioteca General de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.

el propio Conant en 1943. Su objeto de estudio no fue solamente la educación universitaria, sino todo el sistema educativo de Estados Unidos, particularmente la escuela superior. La reforma del sistema escolar del país, y aun de la Europa de la posguerra, fue uno de los principales intereses y campos de acción de Conant, otro importante líder educativo de las décadas de 1930 a 1950. La reforma del sistema escolar preuniversitario se convirtió en un asunto de gran relevancia política por la competencia tecnológica y armamentista con la Unión Soviética en la Guerra Fría.

Nathan Sorber y Jordan Humphrey destacan que el *Libro rojo* no solo respondió a las ideas de la dirección y el claustro de Harvard, sino también a aspiraciones del liderazgo estudiantil que desde muy a comienzos del siglo xx reclamaba el mejoramiento de la calidad de la enseñanza y criticaba el peso exagerado que tenía la investigación en la institución. La institución pidió la opinión del liderazgo estudiantil. Uno de esos líderes estudiantiles era Thomas S. Kuhn, quien luego se distinguió como filósofo de la ciencia.<sup>80</sup> Se podría encontrar un paralelo entre el concepto de Kuhn de paradigmas científicos con el de los grandes libros.<sup>81</sup>

Con este informe, la educación general recibió cuando terminaba la guerra un endoso clave de otra universidad de gran prestigio y de académicos ubicados en puestos importantes, como James Conant Bryant. En el documento de Harvard, sin embargo, se tomaba distancia de la orientación “occidentalista” de la fórmula de Chicago y se adoptaba una postura más abierta respecto del tema de la cultura. Quizá haya sido reflejo de la mayor preocupación de Estados Unidos por los asuntos mundiales en un sentido más amplio al concluir la guerra. Además, el informe puso mucho énfasis en la reforma de la educación preuniversitaria y la introducción de la educación general en las escuelas.<sup>82</sup>

<sup>80</sup> Sorber y Humphrey, “The era of the student bureaucracy and the contested road to the Harvard Redbook, 1925-1945”, *Higher Education in Review*, núm. 8 (2011): 13-40.

<sup>81</sup> Thomas S. Kuhn, *The structure of scientific revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

<sup>82</sup> “The Committee on the Objectives of a General Education in a Free Society”, *General Education in a free society. Report of the Harvard Committee* (Cambridge: Harvard University Press, 1950).

Aunque Hutchins y Conant coincidieron en la importancia de la educación general en la formación universitaria, eran, en muchos sentidos, personalidades contrastantes y modelos de liderazgo divergentes. Conant era un químico de laboratorio que había trabajado en el desarrollo de gases venenosos y otras armas químicas en los laboratorios del ejército como oficial del Servicio de Guerra Química durante la Primera Guerra Mundial, mientras que Hutchins había servido de camillero por sus inclinaciones antibélicas. Luego Conant, como rector de Harvard, dirigió el Comité Nacional de Investigación en Defensa durante los años de la guerra y tuvo un papel clave en el Proyecto Manhattan junto con Vannevar Bush. Fue asesor científico del presidente Roosevelt. En 1945, la revista *Newsweek* le dedicó la portada y lo declaró “el líder indiscutible de la educación en Estados Unidos”, pero mencionó que su gestión había sido controversial.<sup>83</sup> Que sepamos, Conant nunca mostró arrepentimiento por su papel en la producción de armas de destrucción masiva en las guerras mundiales ni en la política dura de la Guerra Fría, mientras que para Hutchins el desarrollo de las armas nucleares y la posibilidad de otra guerra le causaban serios problemas de conciencia.

Durante la Segunda Guerra Mundial, Conant participó en encomiendas de alto perfil por decisión de Roosevelt, como reuniones en Moscú donde estuvieron presentes Stalin y otros altos funcionarios soviéticos. Después estuvo en la primera línea de la Guerra Fría, nombrado por el presidente Eisenhower “alto comisionado” y luego embajador de Estados Unidos en la República Federal de Alemania. Una de sus tareas fue la de supervisar el rearme alemán. También participó en 1960 como consultor de la reforma escolar de Italia apoyando la propuesta de los demócratas cristianos en lugar de la reforma impulsada por el poderoso Partido Comunista Italiano, que supuestamente estaba inspirada en John Dewey. Este proyecto fue financiado por la Fundación Ford.<sup>84</sup>

A principios de 1950, Hutchins y Conant, rectores de Chicago y Harvard, se enfrentaron en un debate auspiciado por la Universidad del

<sup>83</sup> Jennet Conant, *Man of the hour*, 441.

<sup>84</sup> Andrea Mariuzzo “American cultural diplomacy and post-war educational reforms: James Bryant Conant’s mission to Italy in 1960”, *History of Education* 45, núm. 3 (2016): 352-371. Disponible en <http://dx.doi.org/10.1080/0046760X.2016.1154192>.

Estado de Nueva York, en el que dejaron en claro sus divergencias. Hutchins rechazó la tendencia al especialismo en las universidades, mientras que Conant planteó que lo que había que hacer era combinar la especialización con la educación general. El rector de Harvard también subrayó el papel de las universidades en la lucha contra los totalitarismos y se preguntó: “¿acaso no serán esenciales nuestras universidades para preservar los ideales de una sociedad libre?”.<sup>85</sup>

Conant publicó *The citadel of learning* en 1956, luego de dejar la rectoría de Harvard, sobre su visión de la educación preuniversitaria y superior en Estados Unidos. Sus ideas estaban matizadas fuertemente por la Guerra Fría, ya que llamó a las universidades “ciudadelas del conocimiento” y planteó que la educación de los científicos a ambos lados de la “cortina de hierro” era parecido, pero que

la naturaleza de la educación general que se le proveerá a esos científicos y otros profesionales (abogados y doctores, por ejemplo) es otra historia. En este punto se hacen evidentes las diferencias entre las universidades a ambos lados de la Cortina de Hierro. [...] En lo que se refiere a la capacitación de científicos e ingenieros en los países comunistas, se diferencia poco de las naciones del mundo libre. Pero la naturaleza de la educación general es tan diferente como el blanco y el negro. Nosotros en el mundo libre buscamos perpetuar la tradición de la cultura occidental en nuestras escuelas y universidades, que ponen el énfasis en la diversidad, la controversia y la tolerancia. Los soviéticos buscan la uniformidad y la adhesión estricta a los postulados del marxismo-leninismo.<sup>86</sup>

Es decir, para Conant la educación general era un medio para “capacitar” a los científicos en “la tradición de la cultura occidental”, convertida en una especie de antídoto ideológico para “la adhesión estricta a los postulados del marxismo-leninismo”. Esta concepción propia de la Guerra Fría distaba mucho de las formulaciones originales de la edu-

<sup>85</sup> Rudolf Kass, “Conant, Hutchins debate education: President talks on ‘technical war’, Chicago, Harvard heads argue on functions of a modern university at NY Symposium”, *The Crimson*, 28 enero de 1950, en <https://www.thecrimson.com/article/1950/1/28/conant-hutchins-debate-education-president-talks/>.

<sup>86</sup> James Bryant Conant, *The citadel of learning* (New Haven: Yale University Press, 1956), 67.

cación general que tenían que ver con el desarrollo pleno de la persona, su capacidad de pensar y su libertad, así como la formación de ciudadanos capaces de actuar autónomamente en una democracia. Además, en un debate con Robert Hutchins en 1950, Conant propuso sacar la educación general de las universidades e impartirla en escuelas de ingreso universal de dos años, antes de ingresar a la universidad propiamente. Hutchins rechazó de plano esta propuesta, que le pareció una “nueva esclavitud”. Es interesante notar que la propuesta de Rexford G. Tugwell para la educación general en la Universidad de Puerto Rico, tanto en 1941 como en 1961, coincidía con Conant y no con Hutchins.<sup>87</sup>

Benítez no solo conocía las ideas del exrector de Harvard, sino también su libro *The citadel of learning* de 1956, y había encontrado coincidencias con su concepto autoritario de casa de estudios. En unas vistas conjuntas de la Legislatura de Puerto Rico celebradas en el verano de 1963 sobre su gestión en lo que respecta a los derechos civiles de los estudiantes y profesores y los insistentes reclamos por una nueva reforma universitaria, Benítez señala desde el segundo párrafo de su ponencia:

Lo que sí objeto, lo que me parece ominoso y amenazador a la perspectiva futura de la universidad, de su sentido, de su propósito y del servicio que debe rendir a este país, es el que sin conceptos básicos centrales, partiendo de posiciones radicalmente del espíritu vivo y creciente de la universidad, se pretenda desmantelar una empresa en auge y se quiera oscurecer y desdeñar una contribución tan esforzadamente lograda en el adelanto cultural y vital puertorriqueño.<sup>88</sup>

Más adelante dice: “yo me estoy refiriendo a actividades partidistas y a actividades de agitación que en algunas ocasiones han afectado el funcionamiento de la vida universitaria”.<sup>89</sup> En esa extensa comparecencia no hizo referencia al mucho más liberal y “antiguo amigo” Robert Hutchins, quien para entonces simpatizaba con algunos reclamos de los líderes estudiantiles más radicales.

<sup>87</sup> Kass, “Conant, Hutchins debate education”.

<sup>88</sup> *La casa de estudios*, ed. por Abraham Díaz González, Manuel I. Vallecillo y José Luis Capacetti, opúsculo sin fecha (¿1963?), 7.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 84.

Según Ann Stevens, el impacto del *Libro rojo* de Harvard fue muy notable en los Estados Unidos, ya que un programa que promoviera los valores occidentales y la democracia frente a la reciente experiencia del fascismo en Europa y la emergente guerra cultural con la Unión Soviética en el marco de la Guerra Fría encontró mucha resonancia entre los educadores en otras universidades estadounidenses. Luego de su publicación, casi todas las universidades establecieron algún programa de educación general.<sup>90</sup>

Ahora bien, Daniel Bell señala que, a diferencia de Columbia, Harvard no implantó plenamente las recomendaciones de su propio informe, el cual estuvo dirigido a hacer recomendaciones para una reforma general del sistema educativo estadounidense. En 1949, cuando se iban a adoptar las recomendaciones, se abandonó el plan original, que era parecido al de Chicago y Columbia, y se estableció un programa de materias optativas. Bell fue muy crítico del programa de educación general que se estableció en Harvard, el cual, según él, se apartaba de las recomendaciones del *Libro rojo*.<sup>91</sup>

Pero, por otro lado, el dinamismo de la educación general se evidenció en el año de 1946, cuando se estableció el *general college* de la Universidad de Boston con un programa de dos años de educación general dirigido por el decano Judson R. Butler, un teórico del movimiento que no coincidía totalmente con las formulaciones de Hutchins. Para Butler, el currículo lo deberían determinar los propios profesores tomando en cuenta un plan integral.<sup>92</sup>

El énfasis en la educación general también se hizo sentir en otra importante institución que se precia de haberla promovido desde el siglo XIX. El presidente del Instituto Tecnológico de Massachusetts, Karl Taylor Compton (1930-1948), revisó y fortaleció el currículo de humanidades y ciencias sociales en 1932. En 1944, se estableció un programa de cursos obligatorios en esos campos. En 1949 se nombró el

<sup>90</sup> Anne H. Stevens, "The philosophy of general education and its contradictions: The influence of Hutchins", *The Journal of General Education* 50, núm. 3 (2001): 184. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/27797878>.

<sup>91</sup> Daniel Bell, *The reforming of general education*, 47-48.

<sup>92</sup> Judson R. Butler, "Certain characteristics of general education. A statement of principles", *Journal of Higher Education* 24, núm. 8 (1953): 425-452.

Comité de Estudios Educativos o Comité Lewis, que propuso una reorganización académica por campos de conocimiento y la creación de una facultad de humanidades (que en 1950 se convirtió en facultad de humanidades y ciencias sociales y luego se le añadió artes), así como el fortalecimiento de la educación general. El presidente de ese comité fue un ingeniero químico llamado Thomas K. Sherwood. En la posguerra se mantuvo ese énfasis en la educación general mediante requisitos de educación general llamados requisitos del instituto en las humanidades, artes y ciencias sociales, para combinar una formación tecnológica con un currículo humanístico.<sup>93</sup>

En Puerto Rico, la reforma universitaria con el componente de estudios generales ya estaba en marcha desde 1942-1943, en una fecha muy temprana si la ubicamos en relación con el movimiento en Estados Unidos.

### **Puerto Rico en las redes de la educación general y de la Universidad de Chicago**

Ya hemos mencionado la estrecha relación entre Robert Hutchins y dos personalidades de gran influencia en la educación superior de Puerto Rico: Jaime Benítez y Rexford G. Tugwell. El primero reconoció en varias ocasiones su deuda con Hutchins con respecto a su visión de la reforma universitaria y los estudios generales en la universidad de Puerto Rico. En el currículo de la Facultad de Estudios Generales, que se comenzó a desarrollar en 1943, al cabo se implantó el estudio de los grandes libros en los cursos básicos, así como otras prácticas de la Universidad de Chicago.

Para Benítez, Hutchins, exitoso rector y canciller de la Universidad de Chicago, fue no solamente un destacado pensador de la educación superior con quien coincidía, sino también un modelo de liderazgo y administración universitaria.

<sup>93</sup> MIT History en <https://libraries.mit.edu/mithistory/research/schools-and-departments/school-of-humanities-arts-and-social-sciences/>.

En la coyuntura del triunfo electoral de Partido Popular Democrático en 1940, se recrudeció la discusión sobre la legislación de reforma universitaria que debería aprobarse y se produjo una controversia sobre el modelo de gobernanza. Muchos líderes del Partido Popular Democrático, como el senador electo, presidente del Ateneo puertorriqueño e intelectual Vicente Géigel Polanco, reclamaban una “universidad puertorriqueña” volcada hacia el país.

Luis Muñoz Marín y Jaime Benítez habían favorecido que Rexford G. Tugwell ocupara simultáneamente la rectoría de la Universidad de Puerto Rico y la gobernación. Sin embargo, su rectorado se hizo imposible por la campaña que desató *El Mundo*, el principal periódico del país en ese momento, que en un duro editorial lo llamó “rector fantasma”, y por la oposición militante del estudiantado.

Tugwell dejó claro que, a pesar del reclamo de un sector del Partido Popular Democrático, no era aceptable que la Universidad de Puerto Rico fuera una “universidad latinoamericana”. El modelo que se proponía era el estadounidense, con el poder centralizado en el cargo del rector, supervisado por la Junta de Síndicos. La participación efectiva de estudiantes y profesores era muy limitada en Estados Unidos, dependiendo de la trayectoria institucional de cada universidad. Los buenos rectores, como Robert Hutchins en Chicago, dejaban su impronta por su liderazgo y sus iniciativas. En el caso de Chicago, Hutchins estableció fuertes vínculos de amistad con algunos de los síndicos. Las Juntas de Síndicos no solo los supervisaban, sino que, por lo general, apoyaban al rector para que se desempeñara con éxito. Ese modelo de concentración del poder universitario representaba la continuidad del modelo que se estableció en Puerto Rico luego del nombramiento del primer rector Thomas E. Benner, pero con una politización extrema de la Junta de Síndicos.

Aunque al principio Benítez no había sido considerado para ocupar la rectoría, quizá por ser muy joven, pues tenía apenas treinta y cuatro años en 1942, él y otros profesores, como el profesor de historia Richard Pattee, aspiraban al cargo o servir en la dirección con la jefatura de Tugwell. Benítez participó activamente en la discusión sobre la reforma y el modelo de gobernanza. En cuanto a lo primero, se opuso al

“puertorriqueñismo” propuesto por Vicente Géigel Polanco, debate que retomaremos más adelante en otro capítulo. En cuanto al modelo de gobernanza, se opuso tenazmente al llamado “modelo latinoamericano”, no solo en la coyuntura de esa discusión en 1940-1942, sino en otras ocasiones, mayormente en épocas de crisis, al que definió como un peligro por ser para él sinónimo de politización partidista y desorden.<sup>94</sup>

Por esto, la figura de Robert Hutchins, el líder universitario estadounidense que más admiraba, probablemente cumplió la función de modelo de director universitario ilustrado. Su exitosa gestión, que en el momento de la reforma universitaria puertorriqueña estaba en un punto muy alto de reconocimiento público, debe haber servido de corroboración de las bondades del “modelo estadounidense” de gobernanza. A ese modelo de poder centralizado y universidad despolitizada, Jaime Benítez lo llamó la “casa de estudios”. Con el tiempo, definió rígidamente a la institución como una en la que había una división del trabajo en que los administradores administran, los profesores enseñan y los estudiantes estudian.<sup>95</sup>

Se debe ubicar esta visión sobre la universidad en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, que provocó una ola de intolerancia y oposición radical del Partido Nacionalista, que tenía sus seguidores en la universidad, al proyecto de reforma de Luis Muñoz Marín y el Partido Popular Democrático. Más tarde, en la Guerra Fría, la radicalización de los estudiantes y los nuevos movimientos a los que Benítez llamaba “neonacionalistas” le proveyeron un nuevo escenario legitimador de su visión del orden universitario, pero igualmente plantearon grandes retos a su control y finalmente llevaron a su caída. Hutchins nunca tuvo que enfrentar en Chicago los movimientos opositores que enfrentó Benítez a fines de la década de 1940 y en la década de 1960.

Al llegar a la rectoría, Benítez promovió en forma muy activa las relaciones con la Universidad de Chicago. No trató de eliminar los vínculos que se habían tendido con universidades como Columbia, Cornell,

<sup>94</sup> El mejor estudio sobre este debate es Nereida Rodríguez, *Debate universitario y dominación colonial (1941-1947)* (San Juan: Edición de la autora, 1996).

<sup>95</sup> Jaime Benítez, *La casa de estudios. Sobre la libertad y el orden en la universidad* (Río Piedras: Universidad de Puerto Rico, 1963).

Harvard y Boston, entre otras, pero promovió preferentemente la colaboración con Chicago, particularmente en las nuevas unidades académicas que se crearon con la reorganización académica que trajo la reforma universitaria, como la Facultad de Estudios Generales y la Facultad de Ciencias Sociales. Con las universidades latinoamericanas apenas había relaciones, a pesar de la ideología panamericanista que prevaleció. El nuevo rector trató de remediarlo.

Benítez fue particularmente crítico de la relación que había existido con el Colegio de Profesores de la Universidad de Columbia. En 1981 señaló lo siguiente en una conferencia sobre Juan Ramón Jiménez:

El rector Thomas E. Benner tiene la visión de incorporar esta universidad a la más amplia comunidad cultural a que pertenece Puerto Rico por su lengua y por su historia. Rompe el cerco del aislamiento del mundo español que había prevalecido hasta entonces, y a la vez contrarresta la dependencia limitante del Teachers College de Columbia.<sup>96</sup>

Pero a Benítez quizá se le pasó mencionar que esa apertura hacia el “mundo español” y latinoamericano la midió la Universidad de Columbia con su programa de estudios hispánicos y su director Federico de Onís, mientras que el Colegio de Profesores estuvo involucrado en la invitación a José Vasconcelos.

Uno de los mecanismos que utilizó Benítez para fortalecer los vínculos con la Universidad de Chicago fue enviar jóvenes destacados a realizar allá estudios de posgrado. A pesar de la aportación de los exiliados españoles a la docencia, que no se debe exagerar numéricamente, el rápido crecimiento de la universidad durante la guerra y la posguerra requirió formar cuadros docentes y administrativos puertorriqueños. No tenemos un registro de todos los profesores que fueron enviados a estudiar a Chicago y otras universidades como Harvard o Columbia.

Ángel Quintero Alfaro, uno de los más destacados egresados de Chicago, dice que cuando estuvo allí había diez a doce puertorriqueños.

<sup>96</sup> “La universidad de Puerto Rico y Juan Ramón Jiménez”, conferencia dictada en el teatro de la universidad el 22 de abril de 1981 en ocasión de la fiesta de la Lengua, en *Jaime Benítez, Discursos* (San Juan: Universidad Interamericana, 2002), 64-65.

Podemos incluir entre los egresados a la intelectual feminista Margarita Mergal, al profesor de la Facultad de Ciencias Sociales y ayudante del rector Benítez, Héctor Estades, al profesor de Ciencias Políticas Milton Pabón, un opositor consecuente de Jaime Benítez, a Viola Lugo Bugal, una teórica de las humanidades en los estudios generales, al reverendo Gamaliel Ortiz, destacado profesor del Departamento de Ciencias Sociales y al profesor Víctor Meléndez de ese mismo departamento.

El profesor Rubén Dávila Santiago, como parte de su curso “Grandes obras sociológicas”, logró reunir a tres destacados universitarios, Ángel Quintero Alfaro, Víctor Meléndez y Milton Pabón, todos egresados de la Universidad de Columbia para analizar la universidad en el periodo de 1940 a 1957 y registró ese diálogo. Quintero Alfaro fue decano de la Facultad de Estudios Generales (1961-1964), secretario de Educación de Puerto Rico (1965-1968) y colaborador clave de Benítez. Meléndez fue un reconocido profesor de esa facultad, que se distinguió por sus clases de discusión y su conocimiento sobre la dinámica pedagógica de esos cursos.<sup>97</sup> Pabón comenzó su carrera docente en la Facultad de Estudios Generales y luego pasó a la de Ciencias Sociales, donde representó un papel clave en la fundación del Departamento de Ciencias Políticas, así como en la oposición a Benítez.

Entre los temas que se discutieron en ese encuentro estuvo la relación con la Universidad de Chicago. Quintero Alfaro relata que quería irse a Chicago o a Ohio a estudiar ciencias o matemáticas, pero que Benítez le dijo: “Mire, usted puede irse a estudiar matemáticas y ciencias, pero lo que necesitamos ahora es una reforma en el Colegio de Pedagogía y quisiéramos que usted se fuera a estudiar a Chicago un programa que se llama ‘Education and the social order’”. Explica que quería ir a Chicago porque Facundo Bueso y Augusto Bobonis, graduados de allí, habían sido sus maestros.

Chicago tenía una buena reputación entre un grupo líder, no únicamente de ciencias sociales. Benítez también había estudiado en Chicago, [y] había gente de la Escuela de Economía Doméstica, de Trabajo Social, es

<sup>97</sup>Véase su propuesta para crear grupos docentes: Víctor Meléndez, “Los grupos docentes en la Facultad de Estudios Generales”, *La Torre* 12, núms. 85-86 (1974): 229-246.

decir que había varias personas que hablaban de Chicago. Ahora, indiscutiblemente para lo que se intenta hacer en el 42 en Puerto Rico, pues quizás el mejor modelo que había entonces en Estados Unidos era Chicago. Es decir que la Universidad de Chicago entonces estaba bajo el efecto de Hutchins. Y de hecho el grupo en que (Ralph) Tyler me pone a trabajar a mí, podríamos decir que era un grupo bajo ese efecto.<sup>98</sup>

Podemos mencionar algunos de los hilos que vincularon a la Universidad de Puerto Rico con miembros del equipo cercano a Robert Hutchins: William H. Taliaferro fue profesor en la Escuela de Medicina Tropical de la Universidad de Puerto Rico en 1929-1930 y en años siguientes;<sup>99</sup> Charles E. Merriam fue profesor del rector Benítez; Ralph Tyler fue profesor de Quintero Alfaro; la destacada profesora Lydia Roberts de la Universidad de Chicago, pionera en temas de nutrición, fue profesora de la Universidad de Puerto Rico de 1944 a 1965, donde fundó la especialidad de nutrición.<sup>100</sup> La Escuela Graduada de Planificación de la Universidad de Puerto Rico fue creada en 1965, con el apoyo y el modelo de planificación del profesor de Chicago Rexford G. Tugwell y financiada por la Fundación Ford.<sup>101</sup>

William H. McNeill escribió *History of western civilization*, que para 1986 iba en su sexta edición. Se tradujo al español y la publicó por la editorial Universidad de Puerto Rico con el título *La civilización de Occidente. Manual de historia*,<sup>102</sup> para usarse como libro de texto

<sup>98</sup> Rubén Dávila Santiago, “Lectura de un testimonio”, 116.

<sup>99</sup> Le agradezco al historiador de la ciencia Raúl Mayo Santana, haberme comunicado esta información.

<sup>100</sup> “Hacia 1943, en plena guerra, la nutricionista Ana Teresa Blanco participó en el equipo que formó el primer taller comunitario de nutrición en la Universidad de Puerto Rico, que dirigió la profesora Lydia Jane Roberts”, Cruz Miguel Ortiz Cuadra, “El pan nuestro de cada día: fantasma del hambre de 1942”, *Revista 80 grados*, 29 de mayo de 2020, disponible en <https://academia.prhistoria.org/el-pan-nuestro-de-cada-dia-fantasma-del-hambre-de-1942/>; Jack Jordynn, “Lydia J. Roberts’s nutrition research and the rhetoric of ‘democratic’ science”, *College Composition and Communication* 61, núm. 1 (2009): 109-129. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/40593517>.

<sup>101</sup> Véase el libro: *Polémica sobre Boorstin* (San Juan: Editorial del Departamento de Instrucción Pública del Estado Libre Asociado de Puerto Rico, 1957).

<sup>102</sup> William H. McNeill, *La civilización de Occidente. Manual de historia* (San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2000).

del curso de humanidades de la Facultad de Estudios Generales. En cierta medida, es irónico que en Puerto Rico se usara un texto de “civilización occidental” de un autor que criticó la atención desmedida a la cultura occidental en el currículo de Chicago.

También podemos mencionar que la Facultad de Estudios Generales publicó en 1958 un opúsculo con el valioso texto de Joseph J. Schwab, *Eros and education (The problem of discussion)*, para usarse en sus cursos.<sup>103</sup> El año anterior había pasado tres meses en Puerto Rico, en el Centro de Investigaciones Sociales, el laureado historiador de la Universidad de Chicago, Daniel J. Boorstin. Luego de esa visita, este académico conservador publicó un muy controversial ensayo en la revista de la Universidad de Yale titulado “Autodescubrimiento de Puerto Rico”, en el que, entre otras cosas, planteaba que Puerto Rico había colonizado a Estados Unidos y que parte de la intelectualidad se dedicaba a inventar agravios inexistentes.<sup>104</sup>

<sup>103</sup> Poseo un ejemplar de páginas amarillentas que le perteneció al profesor Víctor Meléndez, quien probablemente aplicó las ideas de Schwab en sus clases de discusión. Joseph J. Schwab, *Eros and education (The problem of discussion)* (Río Piedras: Facultad de Estudios Generales, 1958).

<sup>104</sup> Daniel J. Boorstin, “Autodescubrimiento en Puerto Rico”, en *Polémica sobre Boorstin*, 5-18.

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

## DIÁLOGO DE POETAS

---

### Células miradas con amor: poemas de Robin Myers

“¿Qué les pasa a las células humanas / que son miradas con amor?”, se pregunta el primer poema de los que se presentan a continuación. En ellos, Robin Myers (nacida en Nueva York en 1987, pero radicada en México desde hace muchos años), hace un ejercicio similar: enfoca el *zoom* sobre los seres de la cotidianidad —el marchante de un mercado, un chelista callejero, ella misma— y los mira con amor; es decir, con el equilibrio exacto entre la frialdad y la ternura, como si fueran células de un organismo más grande, un cuerpo vivo, que ama y que envejece.

En “Poema de cumpleaños”, la autora hace un autohomenaje compuesto de viñetas sobre el dolor, el cuerpo, y cómo la mirada transforma ambas cosas. Este texto parece comunicarse con el inicio del siguiente, “Union Square Station”, que nos transporta del rumor ardiente del cuerpo al de la estación del metro (el “subte”, respetando la traducción al español argentino hecha por Ezequiel Zaidenweg), donde el cuerpo se convierte en el deseo de la espera. Por último, “En el mercado al aire libre” nuevamente hace presente la ternura, esta vez un tanto sospechosa, al detenerse en el chico del mercado que vende pollitos teñidos de colores, animalitos susceptibles de afecto pero también condenados a la muerte.

En estos tres poemas, el lectorado de *Estudios* encontrará un juego entre el contraste y la sutileza, una muestra del trabajo poético de Robin Myers, una autora que ha logrado abrirse camino al mismo tiempo en México, España y Argentina, y que, siendo también traductora, ha insistido en la necesidad de visibilizar el trabajo de las traductoras y los traductores. Sirva esta pequeñísima selección para que más personas se interesen en su obra.

Adrián Chávez

ROBIN MYERS

## TRES POEMAS DE ROBIN MYERS\*

*Traducción de Ezequiel Zaidenweg*

### POEMA DE CUMPLEAÑOS

El dolor vive en la atmósfera  
como la electricidad. ¿Quién podría culparlo

por llegar primero? Algunos días,  
en el subte, casi no puedo resistir

la tentación de rozar con los labios el cuello de cualquiera  
que tenga enfrente: la frágil nuca de él, su lunar

tenebroso, los pelitos traslúcidos de ella. Tantas cosas  
pueden pasarle al cuerpo. Ciática,

submarino, migrañas, balas  
de goma, melanoma, manos cortadas puestas

con su par equivocado en bolsas de plástico y tiradas  
a la parte de la autopista que en inglés llamamos “hombro”:

sé que la ligereza de la lista  
es peligrosa, que el dolor que se inflige y el orgánico

no son lo mismo. Pero ambos son dolores.  
Soy más religiosa de lo que pensaba,

\*Robin Myers es poeta y traductora, nacida en Nueva York en 1987. Creció en Estados Unidos y vive en Ciudad de México. Es autora de *Lo demás* (Barcelona: Kriller71 Ediciones, 2016; Buenos Aires: Zindo & Gafuri, 2016; traducción de Ezequiel Zaidenweg), *Amalgama* (Ciudad de México: Ediciones Antílope, 2016; varios traductores) y *Tener* (Buenos Aires: Audi-sea, 2017; Barcelona: Kriller71 Ediciones, 2019; Ciudad de México: Ediciones Antílope, 2019; traducción de Ezequiel Zaidenweg).

o algo así. Espero mi turno. Le paso  
las yemas de los dedos por la espalda a A. como

si ya estuviera lastimado; quiero saber  
si tengo el bálsamo

que sé que esta vida va a reclamar. Hay huesos  
que duelen para siempre, ojos borrados con ácido  
nítrico, ingles que se desgarran en el parto,  
una mujer que conocí en una clase de dactilografía  
de sexto grado

que murió tras subsistir a puro café negro  
por más de lo que dura el ciclo vital de la cigarra  
periódica.

Mi fisioterapeuta me venda la rodilla con unos  
electrodos  
que parecen prolijos nenúfares en miniatura. Me  
tiemblan los músculos.

Después usa una aguja, y se me escapa un grito  
que nunca solté frente a nadie

que nunca hubiera estado dentro de mí. Perdón, dice  
en voz baja,  
y sigue firme, Perdóname, lo siento.

ROBIN MYERS

¿Qué les pasa a las células humanas  
que son miradas con amor? ¿Y a las que

miran? Una tarde  
con A., en un cuarto en la costa, estábamos

en la cama con toda  
nuestra piel casi quieta, una contra la otra,

casi resplandecientes, un par de horas antes de que el sol  
se acordase de ardernos. Y nos miramos. Mira,

hinchazón por la gota. Mira, muñón de brazo. Mira, cicatriz  
de cesárea,  
congelamiento, herida de arma blanca, y tú también, delicado  
esternón aún

intacto, miren la sangre invisible, sientan  
su limpio golpeteo. Hoy cumplo treinta.

Este es el regalo que le hago a mi cuerpo.  
Este es el regalo que le hago a mi cuerpo.

## UNION SQUARE STATION

Después de tanto ardor –tanto tratar  
de encontrar las palabras y de tocar la carne,  
la tibieza de ambas, o tan solo  
una manera de lidiar con sus efectos–,  
después de tanto espacio que nos queda  
cuando lo buscamos, sin importar si lo encontramos  
o no, pienso, parada en la estación desierta  
del subte, mientras un chelista solitario  
munido de su arco hace que los armónicos  
graves retumben por la cueva,  
que debe ser deseo esto también:  
dirigirse no al músico  
(y sin nada de fuego), sino al tren: Sé lento,  
sé lejano. Déjame que me quede  
este zumbido visceral  
en los pulmones. Oblígame a esperar.  
No vengas nunca.

ROBIN MYERS

## EN EL MERCADO AL AIRE LIBRE

En el mercado al aire libre  
un chico vende pollitos,  
todos teñidos de un color eléctrico distinto

Se cuelan fácilmente entre los barrotes separados  
de la jaula,  
y se dispersan, demasiado bobos y chiquitos para  
ir muy lejos,  
pero aun así pían asustados  
o victoriosos. Brillan  
como algo que se pone en el jardín  
por Pascua.

Los rodean objetos de clara utilidad:  
bolsas de legumbres, velas, alimento balanceado,  
virulanas, carne cocida.

El chico los persigue con las manos abiertas  
y los llama por su nombre,  
furtivamente.

Eso es lo que se llama confesión.

130

## TODO EMPIEZA CON UNA LÍNEA

---

*Olivia Teroba\**

Me ocupo en dibujar. Podría decirse que lo hago con ahínco o perseverancia: quizá de forma obsesiva. La rutina es así: me levanto, tomo café y dibujo, en algún punto voy al baño, sigo dibujando, tiempo después voy a la cocina, ingiero cualquier cosa, quizá un poco de la pizza que compré ayer, y continúo. Me duele el cuerpo a cada rato. Las manos y la espalda, sobre todo. La mano izquierda, más que nada. Soy zurda. Con la mano izquierda saludo, tomo agua, me lavo los dientes, masturbaba a mi novio cuando tenía novio. Ahora prefiero solo dibujar. Es lo único que puedo hacer. Digo, podría hacer otras cosas: salir a la calle a dar una vuelta o ir al cine o leer; la verdad es que no quiero. Además de esto, nada tiene sentido desde aquel día.

Ya terminé cien hojas de un par de blocs: forman un solo trabajo que empecé desde ese día y sigo hasta hoy. Un solo dibujo que, después de su exhaustiva repetición, expande su presencia a través de las hojas. Quizá no lo termine nunca y quizá sea mejor estar así, enfrascada en trazar lo mismo, obsesivamente, compulsivamente, repetidamente.

\*Olivia Teroba es una narradora y ensayista mexicana. Fue becaria del Programa de Estímulos a la Creación y el Desarrollo Artístico de Tlaxcala en 2013; de la Fundación para las Letras Mexicanas en el área de narrativa de 2015 a 2017, y del FONCA de 2018 a 2019. Obtuvo los Premios Estatales de Tlaxcala Beatriz Espejo, en la categoría de cuento (2013), y Emmanuel Carballo (2018), en la categoría de ensayo; así como el Premio Latinoamericano de Cuento Edmundo Valadés en su emisión 2017 y el Premio Nacional de Literatura Joven Salvador Gallardo Dávalos en la categoría de narrativa, en 2019.

OLIVIA TEROBA

¿Qué es lo que hace una artista sino repetirse? Pienso en eso después de terminar una versión más y comenzar una nueva: repetirse es una forma de entender, yo creo que algo se va conformando con cada trazo, algo que aún no puedo poner en palabras. Puedo explicar la técnica, eso sí: tinta china sobre papel Fabriano. Podría explicar que la tinta china busca un trazo firme y al mismo tiempo sutil, que destaque la seguridad de quien tiene el pincel en la mano y su control sobre los movimientos más ligeros. Lo que no puedo explicar es eso otro que va apareciendo, algo que significa pero no con palabras, el intento por alcanzar un vacío, un hueco, como cuando dices la palabra árbol tantas veces que pierde sentido.

Uso tinta china porque a ella le gustaba. Poco antes de que ocurriera le hice un dibujo: tallos, hojas, vegetación; le gustaban los seres precisos y delicados: insectos, aves, flores, por eso nos llevaba tan seguido al bosque. A nosotros nunca nos agradó (me refiero a mi hermano, a mi papá, a mí). Nunca queríamos salir de la ciudad, nos parecía absurdo porque aquí todo es tan cómodo y allá tan recóndito, polvoso y asoleado. Pero desde que mi hermano y yo éramos chicos ella nos llevaba al bosque cada cierto tiempo, una especie de ritual familiar inquebrantable, como las idas a los museos o a las bibliotecas. Entonces íbamos sin protestar: caminábamos, a veces subíamos pequeños cerros; terminábamos quemados y exhaustos, ansiosos por volver a casa, a lo conocido.

Le encantaba visitar sitios nuevos, aunque al final, es decir poco antes de que ocurriera, se conformaba con lugares cercanos: uno de esos bosques a los que llaman pulmones porque gracias a ellos respira la ciudad; son lugares más bien tristes, de un verde opaco, casi gris: árboles con hojas impregnadas de smog y tristeza de ciudad, mesas, bancas y asadores de ladrillo cada tanto, donde la gente se reúne a asar carne.

El olor de la carne me da asco: mi madre nos crió vegetarianos y al final mi hermano lo dejó, pero yo seguí. Ella decía que la gente puede comer carne si quiere, lo importante es que tengas en la conciencia de dónde vienen tus alimentos, eso me decía y se me quedó grabado. Pienso en la conciencia y mi mano cansada resiste un poco más. Sigo

dibujando y la línea resbala desde el pincel, responde a cada gesto de mi mano: cambia de grosor y dirección mientras recuerdo nuestras visitas al Museo de Antropología. Esas salidas sí me gustaban: marcaba el día en mi calendario de pared y cuando llegaba para mí era una fiesta. ¿Tendría unos ocho, diez años? Me ponía mis tenis fluorescentes y en la cangurera metía lápiz y papel. Una vez en el museo, tomaba notas y dibujaba las piezas, imitando a mis padres cuando trabajaban en su estudio. No sé qué habrá pasado con esas pequeñas libretas, se habrán perdido en alguna mudanza, pero la sensación al dibujar sigue: apuntar lo que veo, tomar registro, intentar comprender.

Mis padres se conocieron así, tomando notas. Se veían de vez en cuando en la biblioteca de la universidad y poco a poco se enamoraron. No sabría cómo explicar su relación sin que suene cliché: eran el uno para el otro, almas gemelas. Supongo que a veces pasa. Digo, a mí nunca me ha pasado ni espero que ocurra, pero ellos eran la prueba viviente de muchas cosas. Por ejemplo, del amor a la ciencia. Era parte de nuestro día a día: enzimas, microorganismos, membranas, reino, clase, orden, familia, género, especie. Creían en el rigor, la disciplina, lo preciso y lo sutil. Entre sus colegas, en la academia, en sus clases y conferencias, eran queridos y admirados. Yo los escuchaba con interés por un rato, pero estaban tan inmersos, eran tan obsesivos, que casi siempre terminaba fastidiada.

Conforme crecí, me fui convenciendo de que la vida estaba en otra parte, es decir afuera, por eso mi sueño era dejarlos, irme lejos, a una ciudad más grande, quizá Tokio. Siempre me gustaron las caricaturas japonesas y en eso contradecía a mi madre, que no me dejaba ver televisión. Entré a estudiar artes porque quería hacer cómics sobre robots o adolescentes con superpoderes: la fantasía era un antídoto contra tanta ciencia, tanta comida con horarios y porciones asignadas, que estaban bien pero eran aburridas. A mí de chica me daban celos los niños que comían papitas y frutsis, los veía en el recreo y salivaba; tenía que conformarme con mi lunch: jugo natural, frutos secos y verduras, sobre todo zanahoria y betabel cocido. Claro, ella tenía sus razones y por eso estoy sana: se puede ver en mi cabello largo, terso, oscuro, tan parecido al

OLIVIA TEROBA

suyo. Sus cuidados siguen aquí conmigo, pero en ese entonces me aburría: qué niña va a querer comer sano y que le prohíban ver televisión.

Un poco mayor, yo me rebelaba y discutíamos muy seguido. Eran peleas absurdas: le pedía que se relajara, le decía que el mundo no se iba a terminar si por un día incumplíamos las reglas, pero ella no cedía ni un ápice. Ni siquiera con mis provocaciones. Me escuchaba y justo cuando estaba a punto de estallar (un gesto que yo reconocía de inmediato) se recomponía, se alisaba la blusa pasando varias veces las palmas sobre la tela fina (vestía casi siempre camisa en color pastel, pantalón formal y zapatos de tacón bajo), se ajustaba la ropa y el enojo se disolvía. Me respondía tranquila, exponiendo de principio a fin sus razones para hacer tal o cual cosa de algún modo. Era tan desesperante intentar discutir con ella. Nunca se dejaba llevar por el enojo, si se molestaba demasiado solo se iba del lugar. Otra cosa muy suya eran sus movimientos pausados y firmes, su estar apacible y un tanto apagado. Sonreía poco, pero cuando lo hacía daba calor por dentro. Tenía una presencia suave, dócil como la tinta china cuando la barra se disuelve sin poner resistencia en el agua contenida en la piedra, dulce como cuando remojas un pincel y comienzas a trazar.

134 | Esa personalidad suya no correspondía con lo que ocurrió después. Comenzó a juntarse con personas apasionadas, difíciles, conflictivas, siempre buscando problemas. Eso me sorprendió porque hasta ese momento ella era muy reservada y evadía todo tipo de confrontación. En alguna clase nos explicaron que el trazo con tinta china es considerado una técnica zen. Nos contaron de un gran maestro de la tinta: era japonés y dibujaba casi rezando, a modo de ritual. No es que intentara representar al budismo, él era el budismo: su práctica encarnaba los preceptos de Buda, que consisten en abandonar todo pensamiento para quedarse vacío y poder así experimentar el mundo pleno, sin palabras que lo opaquen. Quisiera lograr algo parecido con este dibujo. No me refiero a la iluminación, sino a vaciarme, ser estos trazos, volcar en ellos todo lo que tengo en la cabeza y hacerlo desaparecer a base de insistir.

Voy a la cocina y como un pedazo de pan. No tengo hambre, pero sé que debo comer. Papá me dice a cada rato que coma. Papá está destro-

zado, pasa todo el día en el sillón. A veces resuelve pendientes por el celular; otras, observa un libro abierto fijamente, sin pasar de página, con la mirada perdida. De vez en cuando recibe visitas. Yo me he negado a ver a nadie. Sobre todo a ellos. Sé que no fue su culpa, pero siento como si lo fuera.

Hablo de aquellas personas que la encaminaron hacia la muerte. Activistas, se nombran. Compañeros. Hermanos. Ella metida en todo eso; en verdad no lo vi venir. Empezó con un grupo de estudio, después pláticas telefónicas a altas horas de la noche. Poco a poco se fueron instalando en su vida el entusiasmo, los textos de historia y sociología, las pancartas con consignas escritas a mano.

Un día, un compañero de la universidad me mandó un video: ahí estaba ella. Ni siquiera se molestó en avisarnos que iba a la marcha, mucho menos en invitarnos. Eso enfureció a mi padre, porque, dijo, era una decisión que involucraba a toda la familia: nosotros deberíamos ser los primeros en saber.

La vimos en la pantalla de la computadora, caminando bajo el sol, al frente de unas veinte personas, gritando como nunca la vimos gritar. Entonces nos enteramos: el movimiento era para defender una región de selva: *Animalia, Plantae, Fungi, Protista, Monera*. Ninguna otra cosa podría poner a mi madre así. Quise decirle algo cuando volvió, pero siempre fue tan reservada, tan cerrada en sí misma, como esas esculturas monumentales que exhiben los museos de historia, o quizá era un mineral opaco: esas piedras cuyo peso enfría la mano y a la vez son hermosas.

Por más que aquel día mi padre le habló de política, de gente poderosa, de narcos, de empresarios con muchas influencias y maneras espantosas de hacerla callar, ella no hizo caso y siguió: recababa firmas, levantaba denuncias, escribía artículos; tenía un libro a medio hacer cuando pasó. Parecía que había encontrado, por fin, la manera de llevar ese amor por la ciencia hasta el límite.

Mientras, yo me encerraba a dibujar como lo hago ahora: oscuridad sobre blanco, intención sobre papel, fuerza o delicadeza, forma o mancha. No veía nada malo en que ella hiciera lo que quisiera, a fin de cuentas siempre parecía tener todo bajo control, y nosotros, después de seguir

OLIVIA TEROBA

algunas normas básicas sobre alimentación y horarios teníamos cierta libertad, cada quien hacía su vida a su gusto: mi hermano trabajaba en el extranjero, papá estaba casi todo el día en la universidad y, cuando volvía, en su estudio, yo me la pasaba metida en el taller, pintando; mientras, mamá gritaba en las calles. El único que estaba en contra era mi padre, pero después de un tiempo la inercia lo llevó a aceptar la situación: no había manera de detenerla.

Mi madre salía a manifestarse con la misma ropa que usaba para salir al bosque: tenis, pantalón de mezclilla, una playera blanca holgada. Pienso en ella, en su silueta, en su figura: sus piernas curvas, redondas, era grande mi madre; en cambio papá ahora se ve tan pequeño y frágil, llorando siempre. Yo no lloro. No he llorado ni una vez. Dibujo, como, duermo. Eventualmente, hago té. Ella me enseñó muchos remedios: té de lavanda para los nervios, de rooibos para la gastritis, de equinácea para subir las defensas, té de naranja, de canela, de jengibre, de limón; le gustaban tanto que siempre olía a hierbas. En eso la imité como una copia al carbón: amo servir el agua caliente, mirar el color de las plantas desplegándose en el líquido.

136 Cuando volvió del secuestro, lo primero que hizo fue prepararse un té. Fue un secuestro exprés, duró exactamente diez horas y veinticinco minutos. Ya habíamos hecho miles de llamadas, enviado miles de mensajes y llevaba varias horas moviéndose una publicación con su foto en redes cuando regresó. Volvió a casa solita, caminando. Nos dijo que no fue nada, pero cuando hizo el té de toronjil le temblaban las manos. Mi padre iba a empezar a gritar cuando ella alzó la mano libre, la que no sostenía la taza y nos mostró su palma, como si hiciera un juramento. Nos dijo, con un gesto que casi asomaba una sonrisa nerviosa: “este es mi frente, de aquí no me muevo”. Nos quedamos callados. Yo me fui a mi habitación, poco después escuché que mi hermano y mi padre le hacían reclamos exaltados. Pensaban que había enloquecido.

Siempre he usado la pintura y el dibujo para refugiarme. Desde muy niña pensé en dedicarme a las artes; al principio creí que sería escultora de tanto que me fascinaban esas piezas en los museos. Mi favorita era la Coyolxauhqui del Templo Mayor, me causaba fascinación y morbo. Un disco de piedra colosal: la diosa de la luna, muerta por su

hermano, el cuerpo desperdigado en la cima de una montaña. Su cabeza quedó arriba; el resto de su cuerpo rodó, rompiéndose en pedazos. En esos fragmentos pienso cuando dibujo a mi propia diosa lunar. Sus brazos eran grandes, no tanto como las piernas; sus manos, en cambio, eran delgadas.

Disfruto dibujar manos; a muchos en la carrera no les gusta, pero el ejercicio de las cien manos yo lo hice de una sentada, en un par de horas. Amo las manos de la gente. Solía cuidar mucho las mías: las hidrataba, les daba masajes suaves, me hacía manicure. Disfruto mirar las de otras personas, adivinar lo que significa cada pequeña arruga o cicatriz. Eso me gustaba de mi exnovio: sus manos tan robustas, con callos en la punta de los dedos; es ebanista. Terminamos apenas pasó. Él no entiende lo que hago ni lo que ella hizo; no quise explicarle, no quiso esperar a que el tiempo le ayudara a comprender. Me dijo cosas espantosas cuando se fue, la insultó a ella que ya no está: “es de idiotas no tener miedo”. Lo peor es que sí, ahora que lo veo de lejos pienso que su valentía rayaba en lo irracional; en ese momento nos confiamos y la dejamos hacer. Para nosotros parecía invencible: no importaban las amenazas, los levantones, parecía tener un as bajo la manga siempre; papá, mi hermano y yo la solapábamos, olvidábamos el miedo porque ella era en realidad la fuerza que nos mantenía firmes. Pensábamos que era indestructible como esas esculturas en el museo: dioses que mantienen el equilibrio del mundo, imperturbables y sólidos. Y de algún modo era así: poco después de que la mataron empezaron a derribar la selva.

Así de fuerte, sus manos eran delgadas, huesudas pero firmes, contrastaban con su cuerpo ancho. La cara... ¿podría recordar su cara en aquel momento? El rostro conforma un trabajo aparte, desde el principio este dibujo ha sido difícil, pero evocar y plasmar sus ojos abiertos, la boca desencajada, la nariz sangrando, es casi imposible.

En cuanto la vi me apresuré a comenzar los bocetos, todo el trabajo posterior sale del apunte primigenio. Qué podía hacer, qué más podía hacer si al volver a casa la encontré en el piso, inmóvil, inerme, destrozada como si su cuerpo también hubiera rodado cuesta abajo por la ladera de una montaña. Ahí descubrí que las palabras no alcanzan. Por eso no puedo explicarlo. Por eso lo hago de este modo, para vaciarme del

OLIVIA TEROBA

sufrimiento como hacían los maestros budistas. Es fácil de decir pero la práctica es otra cosa: al principio el dolor fue un grito ahogado, una bola de aire en el estómago, después se volvió un malestar permanente: dolor de cabeza, de cuerpo, ganas de terminar con todo en el peor de los casos, casi le pasa a papá pero lo alcanzamos a detener justo después de que estrellara contra el piso el jarrón de cristal. Lo quieren encerrar en una clínica y yo no los dejo. Mi hermano, en cambio, lo que hace es ocuparse, moverse todo el tiempo: pasa el día en los juzgados, en los ministerios, pidiendo algo que dice muchas veces con una palabra, pero no la voy a repetir porque no existe, eso que él busca no existe y se va a cansar de buscar, o no, quizá encuentre otra cosa, pero lo que está pidiendo no lo va a encontrar, no sé si él lo sepa. Se me descomponen las palabras así como el estómago, intento comer porque recuerdo que mamá me hablaba de mi cuerpo: los jugos gástricos, las sales, los minerales necesarios para funcionar.

Es curioso, justo cuando la vi pensé en eso, en su cuerpo: piel, músculos, nervios, órganos, huesos; muy pronto esas ideas se disolvieron y solo pude pensar en aquella diosa caída, Coyolxauhqui, a quien su propio hermano, Huitzilopochtli, asesinó. ¿De verdad la mató para defender a su madre? Quizá todo fue una artimaña, como ocurre tantas veces en las historias antiguas. Sí, todo fue una estrategia para hacerla a un lado. Es tan común en las mitologías: quien se atraviesa en el camino de los que tienen el poder son expulsados del juego en un gesto espantoso, pero al leerlo es simple, apenas ocupa un par de renglones: la mató, la asesinó, la desmembró, arrojó su cuerpo montaña abajo, su cabeza la lanzó al cielo.

## BORGES O LA LECTURA COMO BIOGRAFÍA

*Francisco García Jurado\**

### BORGES, OR READING AS BIOGRAPHY

RESUMEN: Este artículo se ocupa de la publicación de la Biblioteca Personal Jorge Luis Borges, su contexto dentro del auge de la llamada “cultura espectáculo”, sus “precursores” fundamentales (Schwob, Machen, Plinio, Solino, Eliano) y la relación con autores contemporáneos, como el argentino Julio Cortázar o el mexicano Juan José Arreola. Asimismo, se comenta la particular recreación poética borgiana de algunos pasajes de Virgilio, como la hipálage del libro VI de la *Eneida*. El objetivo es comprender los mecanismos literarios de los que se vale Borges como lector de los autores que ha elegido como “precursores”.

PALABRAS CLAVE: Cuento, “cultura espectáculo”, literatura hispanoamericana, poesía, precursores literarios.

ABSTRACT: This paper deals with the publication of the Biblioteca Personal Jorge Luis Borges, its context within the so called “spectacle society”, its “predecessors” (Schwob, Machen, Pliny, Solinus, Aelianus) and its relationship with other contemporary writers, such as the Argentinian Julio Cortázar or the Mexican Juan José Arreola. In addition, it comments on the specific poetical recreation made by Borges on some Virgilian verses, such as the hypallage from the book VI of the *Aeneid*. The goal is to understand the literary devices Borges uses as a reader of the authors chosen as his “predecessors”.

KEYWORDS: Hispanic American Literature, literary predecessors, poetry, short story, “spectacle society”.

RECEPCIÓN: 25 de marzo de 2021.

ACEPTACIÓN: 10 de diciembre de 2021.

DOI: 10.5347/01856383.0142.000305343

\*Universidad Complutense de Madrid.

## BORGES O LA LECTURA COMO BIOGRAFÍA\*

### Una biblioteca en los quioscos de prensa

140

Borges expresaba a menudo en sus concisas semblanzas biográficas cierto descreimiento de los datos externos que enmarcan nuestra vida. Las fechas de nacimiento y defunción o los lugares donde tuvieron lugar tales hechos no dejan de ser más que meras circunstancias frente a otros aspectos más profundos que constituyen realmente nuestra propia historia interna.

\*El presente trabajo se adscribe al proyecto de investigación FFI2017-83894-P, “Diccionario hispánico de la tradición clásica (DHTC)” (2018-2020), con sede en la Universidad Complutense de Madrid y financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. Dos de las entradas de este diccionario están dedicadas significativamente a Jorge Luis Borges e Italo Calvino.

No obstante, la trayectoria vital del mismo Borges también ha quedado definida entre el 24 de agosto de 1899 y el 14 de junio de 1986, y tales fechas quedan ligadas a dos ciudades que fueron mudos testigos de su llegada al mundo y su consiguiente partida: Buenos Aires y Ginebra. Algunos pudimos ser testigos de los años finales de Borges, cuando se produjo la ya imparable canonización de un autor diferente a todos los demás que conocíamos. Formo parte de la generación que aún coincidió en el tiempo con este último Borges, de manera particular, con el autor de obras de madurez como *Los conjurados* (1985), cuya primera edición española, recién salida de la prensa, pude ver expuesta en el escaparate de una librería cercana

a mi casa, en un pueblo de la Comunidad de Madrid. Mi generación se caracteriza, asimismo, por haber encontrado a Borges en los manuales del bachillerato, así como por haberlo escuchado en la televisión en las dos entrevistas que concedió a Joaquín Soler Serrano en su mítico programa “A fondo”, primero en blanco y negro, el año de 1976, y luego a todo color, ya en 1980. La segunda entrevista tuvo lugar tras la concesión del premio Cervantes, compartido con el poeta Gerardo Diego. Aquel Borges ya comenzaba a interpretar conscientemente el singular personaje que lo haría reconocible incluso por parte de quienes jamás habían sido ni llegarían a ser sus lectores.

Es inevitable que esta generación a la que pertenezco recuerde ya con cierta nostalgia la época en la que se desarrollaron estos años finales de Borges. Nos encontrábamos a mediados de los prodigiosos años de la década de 1980, una época caracterizada, entre otras cosas, por un peligroso coqueteo entre lo que consideramos la “alta cultura” y aquellas manifestaciones artísticas que se vinculan, más bien, con el espectáculo y la llamada “cultura de masas”. Ciertos escritores, como Umberto Eco o el propio Borges, no dejaban de caminar algunas veces por esa suerte de cuerda floja de la “cultura espectáculo”. En septiembre

de 1985 falleció cerca de Siena el escritor y ensayista italiano Italo Calvino, tan ligado a Borges por muchas razones y, entre otras cosas, por un concepto absolutamente creativo de la lectura. En de 1991 se publicó, póstumamente, una feliz compilación de los ensayos de Calvino sobre sus diversas lecturas con el título de *Perché leggere i classici*. Este libro nos iba a brindar un excelente ejercicio de canon personal y la posibilidad de acercarnos a un autor en calidad de lector de otros libros. La idea del autor-lector es igualmente reconocible en Borges, y quizá no haya otro lugar como la reunión de prólogos recogidos bajo el título de *Biblioteca personal* donde se plasme a la perfección un canon no solo parecido, sino incluso más amplio, que el que leemos en Calvino. Ahora, ya con la distancia del tiempo pasado, sabemos que aquellas recopilaciones no fueron azarosas, sino que, muy al contrario, respondieron a claves culturales precisas que explican su conformación.

El libro de recopilación de prólogos que conocemos como *Biblioteca personal* tuvo una historia particular, en cierto sentido fetichista, que ya solo ciertos lectores son capaces de reconocer. Este volumen abre la colección Biblioteca Personal Jorge Luis Borges, una colección de volúmenes destinada a venderse en los quioscos de prensa. Que un escritor, en principio, para

pocos, convertido en universal gracias al mundo intelectual francés, terminara siendo, en calidad de lector, el reclamo para una colección relativamente popular tiene mucho de ese fenómeno de “cultura espectáculo” tan propio de aquella década de 1980. Creada sobre la misma idea de su más elitista hermana mayor, la Biblioteca de Babel, cuyos coloridos y artísticos tomos había publicado la editorial Siruela, la Biblioteca Personal Jorge Luis Borges, publicada por la editorial Hyspamérica, quería ofrecer una selección de los propios libros que conformaban la biblioteca de Borges, como si de un paseo ideal por sus lecturas más selectas se tratara. Inicialmente, la colección iba a estar formada por cien obras. Comenzó a publicarse en Argentina en 1985, es decir, el año previo a la muerte de Borges, circunstancia que redujo el número de obras seleccionadas a 64. Tiempo después de la muerte del autor, en 1987, la colección también se difundió en España por medio de ediciones Orbis, que había adquirido los derechos de publicación para este otro lado del Atlántico. Sigue resultando conmovedor leer el texto inicial que daba unidad a toda la colección, dado que aparecía al comienzo de cada volumen junto al frontispicio con la imagen de Borges. Leamos las primeras líneas:

Alo largo del tiempo, nuestra memoria va formando una biblioteca dispar,

hecha de libros, o de páginas, cuya lectura fue una dicha para nosotros y que nos gustaría compartir. Los textos de esa íntima biblioteca no son forzosamente famosos. La razón es clara. Los profesores, que son quienes dispensan la fama, se interesan menos en la belleza que en los vaivenes y en las fechas de la literatura y en el prolijo análisis de libros que se han escrito para ese análisis, no para el goce del lector.<sup>1</sup>

Ya se entreveía claramente en estas líneas iniciales y programáticas la feliz idea recopilatoria que daba lugar a la variada colección: una selección personal, motivada no tanto por criterios propios de la historiografía o la crítica literaria, como por la propia relación vital con los libros, al margen de su fama e, incluso, de su estricto carácter literario. De manera implícita, la apelación a la belleza por parte de Borges nos situaba en una dimensión lectora más cercana a presupuestos epicúreos que estoicos, así como más afín a la estética de la expresión de Croce que al positivismo literario de quienes el mismo Borges denominaba, no sin ironía, “los profesores”.

De esta forma, y sin que podamos dejar de pensar en la biblioteca configurada por Calvino al hilo de sus ensayos compilados en el ya citado

<sup>1</sup>Jorge Luis Borges, *Obras completas* (Barcelona: Emecé, 1996), iv, 449.

*Perché leggere i classici*, la Biblioteca Personal Jorge Luis Borges se presentó como muestra de un Borges lector, quien también, un poco más adelante, nos regaló una célebre frase: “Que otros se jacten de los libros que les ha sido dado escribir, yo me jacto de aquellos que me fue dado leer”. Aquel Borges crepuscular y viajero, el Borges de *Los conjurados* o de *Atlas*, es también el intenso lector que ahora, entre sus viajes y conferencias, iba redactando pulcros y precisos prólogos para develarnos algunas de sus claves literarias, gracias a esta singular colección literaria.

A mí, como era esperable, me correspondió saber del lanzamiento de aquella colección en España durante el otoño de 1987, transcurrido algo más de un año desde la muerte de Borges en Ginebra. Para entonces, Borges ya no era tan solo un icono reconocible de escritor, sino un mito vivo que se había granjeado su pase a la eternidad. Al anunciarse la lista de volúmenes de aquella colección, no tuve conciencia de lo que realmente significaba esta variopinta combinación de libros, en buena medida desconocidos para mí. Por lo que puedo colegir ahora de la selección que hice de aquellos volúmenes para su correspondiente compra, mi primera decisión no fue adquirir semana tras semana la colección completa, sino, simplemente, los volúmenes que más llamaron mi atención.

Fue, sobre todo, el tiempo y, acaso, la lejanía de mi hogar, pues disfrutaba de una estancia de estudios en Ámsterdam a comienzos de la década de 1990, las que me hicieron recapacitar y volverme consciente de que aquella selección de obras era única. Mi hermano me avisó, no recuerdo bien si por carta o por teléfono, de la oferta de una parte de los volúmenes que se anunciaba en calidad de saldo dentro de un catálogo de venta por correspondencia. No tardé en encargar una nueva selección de ejemplares que aún no tenía, entre otros, *Un bárbaro en Asia*, de Henry Michaux, o *Los cuentos de Ise*, de Ariwara No Narihira. Mis últimas compras tuvieron lugar en la sección de libros de unos grandes almacenes. Me asombró ciertamente encontrar, como si de dos naufragos se tratara, un par de volúmenes de la colección, uno de Fray Luis de León y otro de Dino Buzzati, pero lo que más llamó mi atención fue comprobar que se trataba de volúmenes muy parecidos en su formato a los que ya tenía, pero con algunas modificaciones y, sin duda, con mejor papel. No tardé en darme cuenta de que se trataba de restos de la colección distribuida en Argentina (aunque se había impreso en España, razón por la que, imagino, tales volúmenes hubieran acabado, como en un mal sueño, en el estante de unos grandes almacenes). De esta forma,

NOTAS

distintos avatares han hecho posible que aquella colección, a pesar de no estar completa, ocupe ahora casi dos anaqueles de mi biblioteca.

Sin embargo, aún no me he referido al aspecto clave de todo este recuerdo y lo que iba a suponer una de las experiencias literarias más extraordinarias de mi vida. Inesperadamente, entre aquellos libros que más o menos había ido adquiriendo a ciegas, pude conocer la obra de autores sorprendentes y estimulantes. Allí tuve noticia de las *Vidas imaginarias* de Marcel Schwob, de la antigua erudición latina convertida en materia fantástica en *Los tres impostores* de Arthur Machen, o de cómo la pesadilla se transformaba en literatura dentro del *Gólem* de Gustav Meyrink, entre otros autores europeos. Asimismo, obtuve una nueva dimensión de los cuentos de Cortázar, y muy especialmente de “Casa tomada”, al descubrir uno de sus textos subyacentes, y también en aquella colección pude leer por vez primera los cuentos de Juan José Arreola. No menos sorprendente me pareció la obra crítica de Paul Groussac, aquel autor nacido en Toulouse que, ciego como Borges, llegó a ser uno de los míticos directores de la Biblioteca Nacional de Argentina. Al margen ya de estas circunstancias más o menos aleatorias, había dos libros en esta colección que, de una manera profunda, sentía que me estaban destinados, pues ambos

han marcado inexorablemente el rumbo de mi trabajo académico como comparatista. Me refiero a la *Eneida*, a la que Borges dedica un prólogo que debería figurar en todas las antologías sobre Virgilio, y la *Historia de los animales* de Claudio Eliano, que nos invita a una forma de erudición miscelánea y relajada no ajena al moderno ensayismo. De esta forma, volúmenes y prólogos, esos prólogos que el crítico Miguel García Posada considera en su libro *El vicio crítico* como una de las cumbres de la crítica literaria del siglo xx,<sup>2</sup> constituyeron para mí todo un caleidoscopio de lecturas: leía a Borges como lector de tales libros y, al mismo tiempo, tales libros me sugerían nuevas lecturas sorprendentes que iban a conducirme a descubrimientos deslumbrantes.

Indagar, como Montaigne, en esa materia que constituimos nosotros mismos resulta una labor a menudo más ardua de lo que nos pudiera parecer a simple vista. No ocurre tampoco algo muy distinto cuando se trata de recuperar nuestra memoria lectora, ligada no solo a páginas, sino también a lugares y gratas conversaciones. Quizá en otro lugar me atreva a develar esta memoria de mis lecturas, pero ahora es necesario que nos centremos únicamente en algunos retazos ligados a la Biblioteca Personal

<sup>2</sup> Miguel García Posada, *El vicio crítico* (Madrid: Espasa Calpe, 2001), 130.

Jorge Luis Borges. De semejante biblioteca me atrevo ahora a seleccionar seis volúmenes, acaso los que más han marcado mi vida, tanto personal como académica, gracias a su atenta lectura y relectura. Tales libros me han hecho comprender y sentir la dimensión de este “laberinto de entretejidas voces” que, en definitiva, es la literatura, donde lo realmente importante no son tanto los textos como lo que discurre entre los textos mismos.

El recuerdo de la Cátedra Norton (un ciclo de seis lecciones impartidas cada año por un autor invitado), que Borges impartió en el Memorial Hall de la Universidad de Harvard en 1967 con el sugerente título de *This craft of verse*,<sup>3</sup> me invita a pensar en una selección de seis autores que, al mismo tiempo, fueran capaces de ilustrar sendos conceptos acerca de los mecanismos íntimos de la literatura. De esta forma, mi elección, que ya casi he preestablecido en las líneas precedentes, se decanta primero por dos autores europeos (Marcel Schwob y Arthur Machen) que nos ilustrarán acerca de dos tipos precisos de relación literaria: la de los “precursores”, que define una forma de tradición en sentido contrario al del tiempo, y la de ciertas correlaciones secretas de la literatura, algo que algunos teóricos, como Claudio

<sup>3</sup> Jorge Luis Borges, *This craft of verse* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000). En lengua española se tradujeron con el título de *Arte poética. Seis conferencias*, trad. por Justo Navarro (Barcelona: Crítica, 2001).

Guillén, denominarían más técnicamente “sistemas literarios”.<sup>4</sup> Luego acudiré a dos autores hispanoamericanos, maestros del cuento (Julio Cortázar y Juan José Arreola), quienes nos ilustrarán, en lo que al primero respecta, sobre la naturaleza de un “texto inmanente” y, en el caso del segundo, acerca de la compleja relación entre “lo original y lo originario” en el propio ejercicio de la tradición literaria. Finalmente, dos autores de la Antigüedad (Virgilio y Claudio Eliano) darán cuenta, por un lado, de las claves “estéticas” de la lectura poética y, por otro, de uno de los fenómenos que, acaso, mejor definen la propia naturaleza de la literatura hispanoamericana: la “hibridación” de los géneros. De esta forma, y también en recuerdo de la Cátedra Norton que, desgraciadamente, no llegó a impartir Italo Calvino,<sup>5</sup> apelo no solo al carácter nomenclador de los términos “precursor”, “correlación”, “inmanencia”, “originario”, “estética” e “hibridación”, sino también a su capacidad evocadora, como una invitación a adentrarnos en la lectura de cada autor seleccionado.

<sup>4</sup> Claudio Guillén, *Teorías de la historia literaria* (Madrid: Espasa-Calpe, 1989), 218-231.

<sup>5</sup> Las conocidas en lengua española como *Seis propuestas para el próximo milenio* (Madrid: Siruela, 1990), de las que solo logró dejar por escrito cinco. En cualquier caso, conocemos los términos con los que resumía en cada una las características que, en su opinión, debía tener la literatura venidera: levedad, rapidez, exactitud, visibilidad, multiplicidad y consistencia.

## Marcel Schwob, el “precursor” de Borges

Cuando un lector de Marcel Schwob se encuentra con otro lector de *Las vidas imaginarias*, una de las preguntas inevitables que suelen hacerse mutuamente es cómo llegó cada uno a la obra del autor francés. La cuestión no resulta baladí, pues a Schwob, normalmente, no se accede por los normales cauces de la publicidad o la causalidad, sino porque otro escritor nos ha llevado hasta él y, muy en especial, Borges suele ser el culpable. En efecto, muchos lectores hemos descubierto a este raro autor francés llamado Marcel Schwob gracias a la Biblioteca Personal, a pesar de que su estela en Hispanoamérica, especialmente en Argentina y México, ya venía hundiendo sus raíces desde la primera mitad del siglo xx. El mismo Borges tradujo a la lengua española cinco de las vidas imaginarias de Schwob durante la década de 1930 y las publicó en la *Revista Multicolor de los Sábados*,<sup>6</sup> si bien la traducción de referencia fue la de Ricardo Baeza, publicada en Buenos Aires en 1944.<sup>7</sup> Aquellas *Vidas imaginarias*, que podían dar una

impresión equivocada de pequeñas historias, se asoman al prólogo de Borges de una forma harto sugerente. No dejará jamás de asombrarme el sutil juego entre los escuetos datos y las iluminaciones que sobre Schwob se nos brindan en este prólogo:

Sus *Vidas imaginarias* datan de 1896. Para su escritura inventó un método curioso. Los protagonistas son reales; los hechos pueden ser fabulosos y no pocas veces fantásticos. El sabor peculiar de este volumen está en ese vaivén.

En todas partes del mundo hay devotos de Marcel Schwob que constituyen pequeñas sociedades secretas. No buscó la fama; escribió deliberadamente para los happy few, para los menos. Frequentó los cenáculos simbolistas; fue amigo de Remy de Gourmont y de Paul Claudel.

Hacia 1935 escribí un libro candoroso que se llamaba *Historia universal de la infamia*. Una de sus muchas fuentes, no señalada aún por la crítica, fue este libro de Schwob.

Las fechas de 1867 y de 1905 abarcan su vida.<sup>8</sup>

Estos concisos apuntes caracterizan, primero, la naturaleza de aquella obra, nacida gracias a un singular método biográfico que recrea personajes reales con hechos que resultan,

<sup>6</sup> Jorge Luis Borges, *Borges en Revista Multicolor (I-II)*. *Obras, reseñas y traducciones inéditas de Jorge Luis Borges*. *Diario Crítica: Revista Multicolor de los Sábados, 1933-1934*, recop. por Irma Zangar (Madrid: Club Internacional del libro, 1997).

<sup>7</sup> Marcel Schwob, *Vidas imaginarias*, trad. por Ricardo Baeza (Buenos Aires: Emecé Editores, 1944).

<sup>8</sup> Borges, Prólogo a *Vidas imaginarias*, de Marcel Schwob, trad. por Julio Pérez Millán (Barcelona: Orbis, 1987), 9.

sin embargo, ficticios. Asimismo, se declara la existencia de una pequeña “secta” de lectores iniciados para los que Schwob escribía, sin mayor ánimo de notoriedad, lo que nos da una sensación de escritor recóndito, en realidad uno de aquellos “raros” de los que hablaba Rubén Darío. A continuación, se nos ofrece acaso el dato más revelador de todos: las *Vidas imaginarias* constituyen una de las “fuentes” no señaladas por la crítica de la *Historia universal de la infamia*. Si bien el término “fuente”, fruto del positivismo del siglo XIX, no recoge ni por asomo todo el alcance que tiene esta revelación, no por ello dejé de admirarme ante el descubrimiento del valor casi mágico que puede tener una relación literaria como medio para vislumbrar nuevos autores y rutas de lectura. Jamás pude leer ya a Schwob al margen de la sombra de Borges, pero también aprendí que, sin la sombra de Borges, aquel raro autor francés no hubiera tenido probablemente el predicamento de que ha llegado a disfrutar a lo largo del siglo XX, primero en el continente americano y luego en Europa. En realidad, el concepto de “fuente” literaria nace de una concepción causal de la literatura, según la cual un autor precedente “influye” en un autor posterior por el mero hecho de ser anterior en el tiempo. Pero la relación entre Schwob y Borges no funciona exactamente de esta manera

mecánica y ciega. Hay autores que son rescatados del laberinto del tiempo por autores posteriores, de manera que cabe proponer una forma de tradición literaria en sentido retrospectivo. Como bien aprendí en las páginas de un brillante ensayo de Tania Franco Carvahal,<sup>9</sup> esta novedosa concepción de los precursores es lo que, como bien sabemos, nos explica el mismo Borges en su ensayo titulado “Kafka y sus precursores”, en el que tales precedentes no son otros que unos autores cuya lectura, tras el paso de Kafka, cobra sentido gracias al autor posterior. De maneja análoga, Francia no habría redescubierto a Schwob si Borges no lo hubiera recuperado para la posteridad. Por ello, el breve apunte que hace Borges sobre Schwob como una de sus “muchas fuentes, no señalada aún por la crítica” constituye, acaso, una deliberada ingenuidad donde el autor argentino esconde su verdadero papel.

Schwob creó una suerte de microgénero, la vida imaginaria, que se caracteriza por su brevedad y ciertos elementos que a menudo configuran las inciertas biografías de sus poetas, artistas, asesinos y piratas. De entre las diferentes vidas trazadas por Schwob, a mí me sorprendieron especialmente (no descarto mi deformación profesional como latinista) las vidas de

<sup>9</sup>Tania Franco Carvahal, *Literatura comparada* (Buenos Aires: Corregidor, 1996), 90-96.

Lucrecio, Lesbia, Séptima y Petronio. Cada una de estas vidas constituye, a su manera, un pequeño capítulo de una suerte de historia imaginaria de la literatura latina, desde el poeta epicúreo que tan solo entrevió su gran obra, el *De rerum natura*, la sordidez trágica de la amada de Catulo, la sorpresa de descubrir un conjuro mágico (conjuro que se conserva realmente) encontrado dentro de una tumba en Agrigento o la capacidad de un culto y elegante literato para no suicidarse, como cuenta (falsamente, según Schwob) Tácito, sino para perderse en el relato de su propia novela, el *Satiricón*.

El estudio de Schwob, extendido luego ya a toda su obra, me llevó a escribir un libro emocionado que tuve la suerte de terminar en la primavera de 2007 en París. Me refiero a *Marcel Schwob, antiguos imaginarios*,<sup>10</sup> en el que propuse cómo este autor, imposible ya de concebir sin Borges, había creado una suerte de historia imaginaria de la literatura. Modernos autores argentinos, mexicanos, españoles, portugueses, italianos o franceses han continuado luego la estela de Schwob gracias a Jorge Luis Borges.

Según Borges, para que podamos considerar a un escritor como precursor de otro no se precisan más que

<sup>10</sup> Francisco García Jurado, *El arte de leer. Antología de la literatura latina en los autores del siglo xx* (Madrid: Liceus, 2007).

algunas sutiles afinidades. Es suficiente que un autor, al ser leído, nos recuerde otro texto ajeno. Pongamos un ejemplo significativo. Como es sabido, Borges recreó en dos ocasiones ficticiamente la biografía de Homero. En un caso lo hizo inmortal, en aquella prosa única que conocemos, justamente, como “El inmortal”, y en otro caso recreó su muerte. En este segundo caso, nos referimos a “El hacedor”, un relato que abre el libro publicado en 1960 con el mismo título, y en el que Borges juega con la etimología del término “poeta” en griego, que deriva directamente del verbo que significa “hacer” y “crear”. Nos vamos a limitar simplemente al final del relato:

Con grave asombro comprendió. En esta noche de sus ojos mortales, a la que ahora descendía, lo aguardaban también el amor y el riesgo. Ares y Afrodita, porque ya adivinaba (porque ya lo cercaba) un rumor de gloria y de hexámetros, un rumor de hombres que defienden un templo que los dioses no salvarán y de bajeles negros que buscan por el mar una isla que-rida, el rumor de las Odiseas e Ilíadas que era su destino cantar y dejar resonando cóncavamente en la memoria humana. Sabemos estas cosas, pero no las que sintió al descender a la última sombra.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Jorge Luis Borges, *Obras completas* (Barcelona: Emecé, 1989), II, 160.

Nos parece muy significativo que la muerte del poeta venga aparejada a la propia revelación de la obra que, no obstante, es la que va a constituir su verdadero destino, ese “rumor de gloria y de hexámetros”, y que resonaría “cóncavamente en la memoria humana”. No podemos dejar de acordarnos, al leer estas líneas, de la misma mezcla de muerte y revelación a la que asiste Lucrecio cuando, en la prosa de Marcel Schwob, el poeta latino alcanza a entender las razones últimas de la naturaleza, lo que constituye, en definitiva, el asunto de su poema *De rerum natura*, obra que, singularmente, todavía no ha escrito a la hora de su muerte. Todo ello ocurre poco antes de ser envenenado fatalmente por una hechicera africana:

Por esto fue que habiendo vuelto a la alta y sombría casa de los ancestros, se acercó a la bella africana, quien cocía un brebaje en un recipiente de metal en un brasero. Porque ella también había pensado, por su parte, y sus pensamientos se habían remontado a la fuente misteriosa de su sonrisa. Lucrecio miró el brebaje todavía hirviendo. Este se aclaró poco a poco y se volvió parecido a un cielo turbio y verde. Y la bella africana sacudió la frente y levantó un dedo. Entonces Lucrecio bebió el filtro. E inmediatamente después su razón desapareció, y olvidó todas las palabras griegas del rollo de papiro. Y por primera vez, al volverse

loco, conoció el amor; y a la noche, por haber sido envenenado, conoció la muerte.<sup>12</sup>

No tenemos intención de afirmar que el segundo texto sea la “fuente” del primero, pero sí cabe señalar afinidades sutiles, tales como la presencia común de palabras como “noche” y “amor”, o la delicada revelación de unos sentimientos o conocimientos que constituyen la clave de una vida. Hay algo, asimismo, todavía más invisible que configura ambos relatos: su carácter metaliterario. Tanto el relato de Borges como el de Schwob juegan con la propia historia literaria. En el primer caso, desde Friedrich August Wolf y Benedetto Croce, esta historia duda de la existencia de Homero como un ser unipersonal, en la idea de que, más bien, pudo haber sido una voz colectiva; por su parte, cierta crónica antigua nos habla de que Lucrecio escribió en los intervalos de su locura el poema relativo a la naturaleza.

De esta forma, Borges y Schwob constituyen una rara y singular tradición literaria que no obedece a la causalidad marcada por la cronología. Esta tradición extiende sus amplios horizontes desde modernos autores hispanoamericanos, como Roberto Bolaño o J. Rodolfo Wilcock hasta las antiguas vidas relatadas por Diógenes Laercio. Tiempo después, Cristian

<sup>12</sup> Schwob, *Vidas imaginarias*, 49.

Crusat trazó admirablemente la senda de esta tradición retrospectiva en su tesis doctoral, defendida en la Universidad de Ámsterdam y luego publicada como monografía.<sup>13</sup>

### **Una forma de “correlación” literaria: Solino y Arthur Machen, Plinio y Borges**

Si me sorprendieron las vidas imaginarias de Schwob, no tuve una experiencia lectora menos emocionante con *Los tres impostores*, de Arthur Machen. Quizá para ello deba remontarme a un paseo londinense por Kensington Gardens y al encuentro de la pequeña estatua de Peter Pan que allí se esconde. Como sabemos, se trata del personaje de una conocida historia escrita por James Matthew Barrie, cuyo protagonista es un muchacho que no quiere hacerse mayor. Ya podemos intuir cómo bajo el mismo nombre del personaje se cierne la sombra irracional y salvaje del antiguo dios Pan. No es casual, en este sentido, que Arthur Machen hubiera escrito a finales del siglo XIX un relato titulado “El gran dios Pan”. Este breve apunte no deja de esconder el interés que algunos intelectuales del mundo victoriano sentían por aspectos antropológicos

y religiosos de la Antigüedad, aspectos que, en buena medida, definen la literatura inglesa del cambio del siglo XIX al XX. Machen es un representante singular de esta búsqueda de un antiguo conocimiento para la construcción de modernas ficciones. En este sentido, Machen no resulta en absoluto ajeno a la antigua erudición de Pomponio Mela o a la obra de Solino. Tales autores pueden encontrarse referidos en la novela de Machen que lleva el sugerente título de *Los tres impostores*. Cuando Borges prologa esta obra, concebida entre el sueño y la impostura, no podemos menos que desear adentrarnos en sus páginas:

Como aquel otro escándalo, este libro se llama *Los tres impostores*. Arthur Machen lo escribió a la sombra de Stevenson, en un estilo que parece fluir, digno de su declarado maestro. La acción transcurre en aquel Londres de posibilidades mágicas y terribles que por primera vez nos fue revelado en las *New Arabian nights* y que Chesterton exploraría mucho después en las crónicas del Padre Brown. El hecho de saber que los relatos de los tres personajes son imposturas no disminuye el buen horror que sus fábulas comunican. Por lo demás toda ficción es una impostura; lo que importa es sentir que ha sido soñada sinceramente.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Cristian Crusat, *Vidas de vidas. Una historia no académica de la biografía. Entre Marcel Schwob y la tradición hispanoamericana del siglo XX* (Madrid: Páginas de Espuma, 2014).

<sup>14</sup> Borges, Prólogo a *Los tres impostores*, de Arthur Machen, trad. por Luis Loayza (Barcelona: Orbis, 1987), 9.

Borges nos presenta los relatos de Machen como imposturas, según el principio formulado por el mismo Borges de que “toda ficción es una impostura”. Llama la atención la aparente obviedad de este argumento, pues a la literatura no le pedimos, y lo sabemos desde Aristóteles, más que verosimilitud. Por lo tanto, la literatura puede ser impostura siempre y cuando no deje de ser literatura. Quizá hubiera sido más esperable invertir el orden de esta afirmación, de manera que entendiéramos que, en realidad, es la impostura lo que podemos interpretar como ficción o literatura. Ya desde antiguo, algunos eruditos, como el propio Plinio el Viejo, autor de la *Naturalis historia*, recibieron críticas por la escasa credibilidad de sus testimonios, a menudo fantasiosos. El tiempo, sin embargo, ha convertido muchas de sus noticias curiosas en materia susceptible de convertirse en relatos fantásticos, y esto es lo que aprovechan algunos modernos narradores. Como apunta Borges en el prólogo que dedica a la *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano* de Edward Gibbon, “épocas hubo en que se leían las páginas de Plinio en busca de precisiones; hoy las leemos en busca de maravillas, y ese cambio no ha vulnerado la fortuna de Plinio”.<sup>15</sup> En este sentido, ya no importa que ciertas noticias puedan ser ciertas

o, simplemente, meras fabulaciones, siempre que puedan alimentar literariamente un buen relato. Arthur Machen, de hecho, convierte asuntos tomados de la antigua erudición en materia fabulosa de ficción. Se trata, pues, de una erudición no reñida ni con la impostura ni tampoco con lo verosímil. No dejaron de asombrarme, en este sentido, las citas que Machen nos ofrece acerca de obras tan poco accesibles para un lector medio como los *Gesta romanorum*, una tardía colección de cuentos alegóricos recopilada durante la Edad Media, o la cita de un texto de Solino, conocido por ser el compilador de la *Naturalis historia* de Plinio el Viejo. Machen llega a citar en latín, con ciertas licencias, un pasaje de Solino titulado *Mira de intimis gentibus Libyae, de lapide Hexecontalitho*, pasaje que por su localización en el norte de África y por su interés antropológico tanto recuerda a lo que el mismo Borges escribe acerca de los trogloditas en prosas como la ya citada de “El inmortal”.

Todo esto no tendría mayor transcendencia, acaso, si no recordáramos ahora que el propio Borges creó uno de sus más célebres cuentos, “Funes el memorioso”, justamente a partir de la noticia tomada de un texto del mismo Plinio el Viejo, relativo a las capacidades prodigiosas de la memoria. Si bien lo más esperable hubiera sido componer un

<sup>15</sup>Borges, Prólogo a *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, de Edward Gibbon, trad. por José Mor Fuentes (Barcelona: Orbis, 1987), 15.

NOTAS

ensayo acerca de esta capacidad humana, Borges optó deliberadamente por construir una ficción en torno a un texto antiguo de carácter erudito, al estilo de lo que hace el mismo Machen. El asunto, bien mirado, encierra una sutil paradoja, dado que Borges sigue una tradición moderna (ya lo había hecho el propio Machen), consistente en utilizar para su ficción un antiguo texto latino.

Es oportuno recordar sucintamente el argumento del cuento de Borges. Un joven que, al mismo tiempo, será el narrador-testigo, llega hasta el lugar donde habita Funes, un muchacho tullido a causa de un accidente que, al mismo tiempo, ha recibido a causa del golpe una memoria prodigiosa. El recién llegado trae consigo un diccionario latino y un “volumen impar” de la *Historia natural* de Plinio el Viejo; se trata concretamente del volumen séptimo, dedicado al ser humano. No tarda mucho el joven inválido en enterarse de los raros libros que portaba consigo aquel forastero, de manera que ruega se le faciliten aquellas singulares lecturas. Al cabo de unas cuantas horas, Funes ya es capaz de recitar la prosa latina del naturalista romano y, de manera particular, los pasajes dedicados a prodigiosos casos de memoria. Sabemos que la memoria, ligada inevitablemente a su reverso, el olvido, constituye uno de los grandes temas borgianos, por lo

que el tema de la recitación no resulta en absoluto azaroso. En un momento determinado, Borges deja que leamos una frase latina de Plinio dentro de su cuento:

En el decente rancho, la madre de Funes me recibió.

Me dijo que Ireneo estaba en la pieza del fondo y que no me extrañara encontrarla a oscuras, porque Ireneo sabía pasarse las horas muertas sin encender la vela. Atravesé el patio de baldosa, el corredorcito; llegué al segundo patio. Había una parra; la oscuridad pudo parecerme total. Oí de pronto la alta y burlona voz de Ireneo. Esa voz hablaba en latín; esa voz (que venía de la tiniebla) articulaba con moroso deleite un discurso o plegaria o incantación. Resonaron las sílabas romanas en el patio de tierra; mi temor las creía indescifrables, interminables; después, en el enorme diálogo de esa noche, supe que formaban el primer párrafo del vigesimocuarto capítulo del libro séptimo de la *Naturalis historia*. La materia de ese capítulo es la memoria; las palabras últimas fueron *ut nihil non iisdem verbis redderetur auditum*.<sup>16</sup>

Borges se preocupa exquisitamente en dar a conocer al lector el pasaje exacto del texto latino original, del que incluso nos transcribe una frase. Hoy día, lo normal es que quienes lean

<sup>16</sup>Borges, *Obras completas*, I, 487.

este cuento de Borges (ya) no conocen la lengua latina, por lo que tales palabras habrán de pasar de largo como algo prescindible, acaso misterioso. Sin embargo, bajo la frase latina en cuestión se esconde una pequeña paradoja que, sin duda, debió de ser muy meditada por Borges. Cuando en español decimos que “nada que hayamos oído no puede repetirse con las mismas palabras” no tenemos claro si queremos decir que “nada” o “ninguna cosa”, en efecto, puede repetirse con las mismas palabras, o bien lo contrario. La doble negación, en español, puede continuar siendo una negación (como cuando decimos, por ejemplo, “no te digo nada” y nos referimos con ello al acto de no pronunciar palabra). Sin embargo, el latín se muestra, en este sentido, como una lengua más acorde con la lógica formal, de manera que una doble negación implica una afirmación. De esta forma, la frase latina *ut nihil non iisdem verbis redderetur auditum* quiere decir que “todo lo que había oído lo repetía con las mismas palabras”. A Borges, que probablemente supo de este texto desde muy joven, debió de gustarle esta peculiar frase que afirma algo mediante su doble negación, y a ella vuelve a referirse un poco más tarde, para aplicársela a sí mismo ante las palabras que había escuchado de la boca de Funes:

No trataré de reproducir sus palabras, irrecuperables ahora. Prefiero resumir

con veracidad las muchas cosas que me dijo Ireneo. El estilo indirecto es remoto y débil; yo sé que sacrifico la eficacia de mi relato; que mis lectores se imaginen los entrecortados períodos que me abrumaron esa noche.<sup>17</sup>

Borges regresa a la frase latina, pero el sentido es ahora bien distinto, dado que el narrador es incapaz de repetir todas las palabras tal como las había proferido Funes. En realidad, si tradujéramos al latín la primera frase de este último párrafo citado, deberíamos decir: *nihil iisdem suis verbis reddam auditum*. Aquí faltaría, por tanto, ese adverbio *non* que cambia el sentido de la frase. En cualquier caso, no creemos que el texto latino sea casual en este cuento, ni por la lógica de la propia doble negación ni por el contenido que encierra. Alguien que pudiera repetir todas las palabras que ha oído, al igual que recordar todas las hojas del árbol que acaba de ver, incurriría en el error de no olvidar prudentemente aquello que es prescindible.

De igual manera que quienes desconocen la lengua latina no pueden apreciar estas sutilezas propias del latín de Borges, acaso no alcancen tampoco a reconocer la pertinencia de que el autor a quien lee Funes sea un erudito latino como Plinio el Viejo. En cualquier caso, no parece tampoco casual que Italo Calvino elija entre

<sup>17</sup> *Ibid.*, 488.

## NOTAS

sus “clásicos” al mismo autor latino y que también se refiera a este mismo libro VII en uno de sus ensayos de *Por qué leer los clásicos*.<sup>18</sup> De esta forma, no tardé en darme cuenta de que Machen, Borges y Calvino conformaban un puente invisible a partir de una insospechada relación literaria basada en la antigua literatura de erudición latina. Así lo hice ver uno de los capítulos de mi *Arte de leer*; y esta fue, asimismo, la senda que siguió Javier Gil Lascorz en una tesis doctoral en la que desarrolló justamente la singular configuración literaria que acabamos de esbozar.<sup>19</sup>

### Un texto “inmanente” para “Casa tomada”, de Julio Cortázar

154

Del prólogo que Borges dedica a los cuentos de Cortázar en su Biblioteca Personal me gusta, sobre todo, la anécdota acerca de cómo un joven muy alto llegó un buen día hasta él para dejar un manuscrito:

Hacia mil novecientos cuarenta y tantos, yo era secretario de redacción de una revista Literaria, más o menos secreta. Una tarde, una tarde como las

<sup>18</sup> Italo Calvino, *Por qué leer los clásicos* (Barcelona: Tusquets, 1995), 45-55.

<sup>19</sup> Francisco Javier Gil Lascorz, “De la antigua literatura de erudición al moderno relato fantástico: Plinio el Viejo y Solino, según Arthur Machen, Jorge Luis Borges e Ítalo Calvino” (tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2014).

otras, un muchacho muy alto, cuyos rasgos no puedo recobrar, me trajo un cuento manuscrito. Le dije que volviera a los diez días y que le daba mi parecer. Volvió a la semana. Le dije que su cuento me gustaba y que ya había sido entregado a la imprenta. Poco después, Julio Cortázar leyó en letras de molde “Casa tomada” con dos ilustraciones a lápiz de Norah Borges. Pasaron los años y me confió una noche, en París, que esa había sido su primera publicación. Me honra haber sido su instrumento.<sup>20</sup>

Como sabemos, “Casa tomada” es un relato donde una pareja conformada por dos hermanos, un hombre y una mujer, van poco a poco arrinconándose en su inmensa casa y cediendo ante el avance imparable de una presencia que, finalmente, termina expulsándolos de ella. Se habla normalmente de “El horlá” de Guy de Maupassant como una de las “fuentes” literarias de esta historia, pero, como veremos, puede haber textos que nos permitan plantear una relación de inmanencia aún más profunda.

De aquel cuento de Cortázar me llamaron la atención dos de los adjetivos que se utilizan para describir aquella inmensa casa: “profunda y silenciosa”. Por razones más bien sutiles, o esas afinidades que señala Borges a la hora de establecer qué

<sup>20</sup> Borges, Prólogo a *Cuentos*, de Julio Cortázar (Barcelona: Orbis, 1987), 9.

textos son precursores de otros, no tardé en relacionar la historia de Cortázar con un texto mucho más lejano, en lo que no dejaba de constituir una relación audaz. Me refiero a la carta sobre los fantasmas escrita por Plinio el Joven. En ella se nos narra magistralmente nada menos que una de las historias de fantasmas que van a constituir la estructura básica de los modernos relatos sobre el género. Un filósofo, conocedor de que una casa situada a las afueras de Atenas se encuentra encantada, la alquila y espera pacientemente en ella a que se le aparezca la causa de aquel encantamiento: un fantasma. El fantasma, tras un breve intercambio de señales, logra que el filósofo lo siga hasta el jardín, donde desaparece en un lugar concreto. Al día siguiente, el filósofo ordena que excaven en aquel lugar, donde aparecen unos huesos encadenados. Una vez se entierran aquellos restos de manera adecuada, el fantasma deja de aparecer. Justamente, hay una traducción española de este texto de Plinio, publicada a finales del siglo XIX.<sup>21</sup> Sin duda, Cortázar leyó la carta de Plinio gracias a esta versión que, a su vez, proviene de una traducción francesa. En la versión española de la carta se puede leer una frase

<sup>21</sup> *Panegírico de Trajano y Cartas*, trad. por D. Francisco de la Barreda y D. Francisco Navarro (Madrid: Librería de la Viuda de Hernando, 1891), II, 29-32.

clave: “profundo silencio de la noche”. El texto latino jamás se refirió en estos términos a la noche (se limita de decir: *per silentium noctis*), y por ello me intrigó, si cabe, aún más que luego Cortázar, cuya orfebrería lingüística es conocida, eligiera tales términos para referirse a la casa. Si nuestra intuición acerca de la relación habida entre la casa “profunda y silenciosa” (Cortázar) y el “profundo silencio de la noche” (Plinio) fuera cierta, estaríamos ante el ejemplo paradigmático de un “hipotexto” o “texto subyacente”. Hay un grado suficiente para el reconocimiento de uno en el otro, pero también la necesaria reelaboración literaria para que, más que una relación de dependencia, se planteara una suerte de fructífero diálogo entre ambos textos.

Seguramente, el camino por el que Cortázar pudo llegar hasta la carta de Plinio no puede explicarse de la misma manera que cabría trazar con textos realmente canónicos de la Antigüedad, como Virgilio u Horacio. Pero debemos tener en cuenta que aquella carta sobre los fantasmas se había convertido, gracias a su consciente uso por parte de los cultivadores de las *gothic tales*, en un texto fundamental, algo que constituía en buena medida un texto originario de las historias de fantasmas. Ana González-Rivas Fernández recons-

NOTAS

truyó después este camino sinuoso y complejo.<sup>22</sup>

Tales intuiciones, que me hicieron sentir, acaso como nunca lo haya sentido, el concepto de lo que es un hipotexto, dieron lugar a uno de mis trabajos más audaces.<sup>23</sup> Aún conservo en el volumen relativo a Cortázar de la Biblioteca Personal Jorge Luis Borges las notas y subrayados que mi intuición lectora me había ido dictando. En este sentido, no puedo dejar de pensar en el revelador detalle que puede encontrarse al final del cuento de Cortázar. La hermana del narrador, en la huida, se ha llevado los ovillos y ahora ve que, como si se tratara de una inconsciente Ariadna en su búsqueda de Teseo por el laberinto, ha dejado un inútil rastro por la casa:

156

Han tomado esta parte —dijo Irene. El tejido le colgaba de las manos y las hebras iban hasta el cancel y se perdían debajo. Cuando vio que los ovillos habían quedado del otro lado, soltó el tejido sin mirarlo.<sup>24</sup>

Este detalle, aparentemente anecdótico, me dio una dimensión “labe-

<sup>22</sup>Ana González-Rivas Fernández, “Los clásicos grecolatinos y la novela gótica angloamericana: Encuentros complejos” (tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2010).

<sup>23</sup>García Jurado “‘Casa tomada’, *Domus pestilens*. Julio Cortázar reescribe a Plinio el Joven”, *Res Publica Litterarum. Studies in the Classical Tradition*, 13-14 (2010-2011): 89-111.

<sup>24</sup>Cortázar, *Cuentos*, 16.

rítica” de la casa, no en vano espaciosa y, sobre todo, profunda. En ese momento, también recordé la pasión de Borges por los laberintos, desde su cuento “La casa de Asterión” hasta la maravillosa sensación de envolvente espiral que el propio lenguaje nos proporciona al describir el laberinto de Cnosos en su libro *Atlas*:

Este es el laberinto de Creta. Este es el laberinto de Creta cuyo centro fue el Minotauro. Este es el laberinto de Creta cuyo centro fue el Minotauro que Dante imaginó como un toro con cabeza de hombre y en cuya red de piedra se perdieron tantas generaciones. Este es el laberinto de Creta cuyo centro fue el Minotauro que Dante imaginó como un toro con cabeza de hombre y en cuya red de piedra se perdieron tantas generaciones como María Kodama y yo nos perdimos. Este es el laberinto de Creta cuyo centro fue el Minotauro que Dante imaginó como un toro con cabeza de hombre y en cuya red de piedra se perdieron tantas generaciones como María Kodama y yo nos perdimos en aquella mañana y seguimos perdidos en el tiempo, ese otro laberinto.<sup>25</sup>

Seguimos ahora con otro de los cuentistas hispanoamericanos fundamentales para poder entender la renovación del género.

<sup>25</sup>Borges, *Obras completas*, III, 434.

### Lo “original” y lo “originario” en los cuentos de Juan José Arreola

De una manera similar a lo que ocurre con los relatos de Cortázar, el volumen de Juan José Arreola, que lleva el título de *Cuentos fantásticos*, me condujo a otra lectura tan imprevista como estimulante. Borges decía de Arreola en su conciso prólogo:

Desdeñoso de las circunstancias históricas, geográficas y políticas, Juan José Arreola, en una época de recelos y obstinados nacionalismos, fija su mirada en el universo y en sus posibilidades fantásticas. De los cuentos elegidos para este libro, me ha impresionado singularmente “El prodigioso miligramo”, que hubiera ciertamente merecido la aprobación de Swift. Es capaz como toda buena fábula de interpretaciones distintas y tal vez antagónicas; lo indiscutible es su virtud. La gran sombra de Kafka se proyecta sobre el más famoso de sus relatos, “El guardaguasas”, pero en Arreola hay algo infantil y festivo ajeno a su maestro, que a veces es un poco mecánico.<sup>26</sup>

Esta posibilidad de escapar a las circunstancias que suelen rodear al escritor es, acaso, lo que más me atrajo de Arreola. No en vano, Borges termina diciendo de Arreola lo siguiente: “Nació en México en 1918.

<sup>26</sup> Borges, Prólogo a *Cuentos fantásticos* de Juan José Arreola (Madrid: Orbis, 1987), 9.

Pudo haber nacido en cualquier lugar y en cualquier siglo”. Curiosamente, durante mi último viaje a México, la memoria del escritor me estuvo persiguiendo. En el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, David García Pérez me contaba la peculiar manera que el autor tenía de llegar a su despacho, montado en bicicleta hasta la misma puerta. Luego, durante unos días de asueto que pasé en Guadalajara, su estatua salió espontáneamente a mi paso. No es la ciudad donde nació, sino donde descansan sus restos. En cualquier caso, Arreola se muestra, al igual que Borges, como un escritor que busca la medida justa en su lenguaje e intenta trascender lugares y tiempos. Esta naturaleza ajena a la circunstancia tiene que manifestarse necesariamente en su obra literaria. Entre otros posibles, el singular cuento titulado “Parturient montes” da un paso más allá tanto por su temática como por la propia forma de la narración, muy lejana a lo que llamaríamos una prosa de compromiso o militante. Se trata de un relato de clara dimensión alegórica que, en cualquier caso, no deja indiferente a nadie, ni tan siquiera a quienes no alcanzan a comprender la existencia de un cuento semejante. De hecho, el asunto del cuento no puede ser menos singular e inesperado. El personaje protagonista sufre el acoso de

quienes, ante la noticia de que conoce una nueva versión de la fábula del parto de los montes, lo obligan a contarla. Sabido es que esta fábula, que podemos leer en Fedro y también encontrar resumida en el *Ars poetica* de Horacio (en el verso que dice *parturient montes, nascetur ridiculus mus* y que da, por tanto, título al relato) está referida a aquellos autores que, ante la expectativa de que van a dar a luz una gran obra, no logran más que un resultado ridículo. Solemos referirnos a ese hecho en conocidos términos: “El parto de los montes”.

Obviamente, la historia es una alegoría, pero, resulta curioso que esté narrada como si de una experiencia directa se tratara. Ya algunos críticos han señalado que Arreola aplica una conocida técnica narrativa utilizada por Franz Kafka, que consiste en la supresión de los “como si” inherentes a cualquier obra metafórica.<sup>27</sup> Así como en el más célebre relato de Kafka su narrador, Gregorio, no nos narra su historia “como si” fuera un escarabajo, sino en calidad de ser tal escarabajo, el valor alegórico del ratón fabulístico no constituye el segundo término de la comparación, sino que se convierte en un ratón de carne y hueso al final del relato; de esta forma, ante la imposibilidad del narrador-protagonista

de crear una nueva versión de la fábula del parto de los montes, él mismo se convierte literalmente en el monte que da a luz al pequeño ratón. De esta productiva lectura pude escribir un estudio sobre Arreola y el *Ars poetica* de Horacio que primero se publicó en la revista *Praesentia*,<sup>28</sup> y ya después, con ciertas reescrituras, en mi libro *Modernos y antiguos*.<sup>29</sup> En cualquier caso, me pareció absolutamente novedosa la relación que planteaba Arreola con un verso horaciano para recrear una ficción absolutamente inesperada.

No escasean los estudios donde se ha intentado trazar rasgos intertextuales entre Arreola y Borges, como el trabajo de Luis Quintana Tejera,<sup>30</sup> quien ha establecido interesantes correspondencias entre varios relatos de ambos, como “Parturient montes” o “El aleph”. Considero oportuno que exploremos una inédita relación intertextual entre el cuento de Arreola y uno de los relatos tardíos de Borges: “Las hojas del ciprés”, en *Los conjurados*. Para empezar, tanto

<sup>28</sup> García Jurado, “En torno a los límites de la tradición clásica: La angustia del creador y el ratón del *Ars poetica* en Juan José Arreola”, *Praesentia* 2-3 (1999): 71-85.

<sup>29</sup> García Jurado, *Modernos y antiguos. Ocho estudios de literatura comparada* (Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo, 2011), 81-91.

<sup>30</sup> Luis Quintana Tejera, “Intertexto, ironía y focalización en tres cuentos de Jorge Luis Borges y en dos relatos de Juan José Arreola”, *Escritos* 24 (2001): 195-215.

<sup>27</sup> Mora, Introducción a *Confabulario definitivo*, de Juan José Arreola, ed. por Carmen de Mora (Madrid: Cátedra, 1986), 50.

en el relato de Arreola como en el de Borges es el mismo narrador quien se involucra en su relato. Asimismo, uno y otro tienen un verso latino (en el caso de Arreola, el verso del *Ars poetica* y en el de Borges un verso de la primera bucólica virgiliana: *Quantum lenta solent inter virburna cupressi*). En ambos relatos, el narrador se encuentra obligado a vivir una situación límite que logra resolver gracias a un hecho inesperado, como es el nacimiento de un ratón de verdad, en un caso, y el recuerdo de un verso de Virgilio, en el otro, que hace al narrador consciente de que está viviendo una pesadilla de la que debe despertar. Hay una diferencia significativa entre ambos relatos que acaso, como toda excepción, confirme nuestra propuesta: si Arreola crea su ficción desde las claves de la alegoría, Borges lo hace desde las de la pesadilla. En la *Metamorfosis* de Kafka no es difícil encontrar la conjugación de ambas.

En cualquier caso, lo que más aúna el cuento de Arreola y el relato de Borges es la peculiar relación que establecen entre la originalidad de sus planteamientos y su recuerdo de un verso latino que tiene mucho de texto originario. El verso de Horacio nos remonta a una de las obras clave para comprender la creación literaria de todos los tiempos, mientras que Borges evoca una composición que, según

Ernst Robert Curtius,<sup>31</sup> todos los jóvenes, hasta Goethe, habrían conocido de memoria durante siglos, yo me atrevo a decir que hasta el mismo Borges.

### Virgilio como fundamento de una lectura estética

Pierre Menard, el personaje que Borges nos presenta como autor de la hazaña singular de haber reescrito el *Quijote*, supone uno de los grandes homenajes al lector y al acto único de la lectura. Gracias al *Quijote* de Menard, podemos encontrar ecos de Nietzsche en la obra de Cervantes, de manera semejante a como en la *Eneida* leída y recreada por Borges cabe encontrar la huella de Dante, Edward Gibbon o T.S. Eliot. Mi descubrimiento de la *Eneida* subterránea de Borges fue fruto de un proceso gradual que comenzó a entrecruzarse en un artículo publicado en la revista *Variaciones Borges*, cuando todavía era Iván Almeida quien dirigía el Borges Center en las vikingas tierras de Aarhus.<sup>32</sup> Materialmente, se trata de unos cuantos versos a los que Borges regresa en diferentes momentos de su vida. No resulta extraño, por tanto,

<sup>31</sup> Ernest Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina* (México: FCE, 1989).

<sup>32</sup> García Jurado, "Borges, las lenguas clásicas y la cultura europea", *Variaciones Borges* 20 (2005): 231-249.

que uno de los volúmenes seleccionados para la Biblioteca Personal fuera la *Eneida*, para la que se eligió la traducción en prosa de Eugenio de Ochoa. No se trata, ciertamente, de la versión más adecuada en lo que a Borges respecta, mucho más afín a traducciones en verso como la de Miguel Antonio Caro o Espinosa Pólit. Borges también fue, a su manera, un improvisado traductor de algunos versos virgilianos. De manera concreta, el prólogo a la *Eneida* se presenta como un sabio resumen de todo lo que Borges nos puede contar acerca de la obra virgiliana. Destaco especialmente este pasaje que he estudiado en otro lugar:<sup>33</sup>

Virgilio no nos dice que los aqueos aprovecharon los intervalos de oscuridad para entrar en Troya; habla de los amistosos silencios de la luna. No escribe que Troya fue destruida; escribe “Troya fue”. No escribe que un destino fue desdichado; escribe “De otra manera lo entendieron los dioses”. Para expresar lo que ahora se llama panteísmo nos deja estas palabras: “Todas las cosas están llenas de Júpiter”. Virgilio no condena la locura bélica de los hombres; dice “El amor del hierro”. No nos cuenta que Eneas y la Sibila erraban solitarios bajo la oscura noche entre sombras; escribe: *Ibant obscuri sola sub nocte per umbram*.

<sup>33</sup> García Jurado, “‘Todas las cosas que merecen lágrimas’. Borges, traductor de Virgilio”, *Studi Ispanici* 35 (2010): 291-309.

No se trata, por cierto, de una mera figura de la retórica, del hipérbaton; solitarios y oscura no han cambiado su lugar en la frase; ambas formas, la habitual y la virgiliana, corresponden con igual precisión a la escena que representan.<sup>34</sup>

Es pertinente señalar que hay algunos deslices en esta intensa prosa, dado que no todos los versos aquí citados pertenecen a la *Eneida*. Así lo vemos en el caso de “todas las cosas están llenas de Júpiter”, que no es más que el segundo hemistiquio de un verso de la tercera de las *Églogas* (*Ab Iove principium musae; Iovis omnia plena; / Ille colit terras, illi mea carmina curae*).<sup>35</sup> Se trata de un verso por el que Borges muestra interés en otros lugares de su obra, como en el poema titulado “Sherlock Holmes”, de *Los conjurados* (llama la atención cuánto Virgilio aparece materialmente en este tardío libro, como también hemos tenido ocasión de comprobar en su relato “Las hojas de ciprés”). Veamos cómo Borges ha reescrito tales versos, con una notable alteración del orden de palabras:

(*Omnia sunt plena Jovis*. De análoga manera diremos de aquel justo que da nombre a los versos que su inconstante sombra recorre los diversos dominios en que ha sido parcelada la esfera).<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Borges, Prólogo a *La Eneida*, de Virgilio, trad. por Eugenio de Ochoa (Barcelona: Orbis, 1987), 9.

<sup>35</sup> Verg. *Ecl.* 3, 60-61.

<sup>36</sup> Borges, *Obras completas*, III, 474.

Si nos fijamos en la cita, es fácil observar que aparece reescrita en un latín mucho más cercano a la sintaxis castellana, con un claro tono sentencioso. Destaca, asimismo, la inclusión del verbo *sunt* y el cambio en el orden de las palabras, pues prácticamente coincide con las palabras que hemos podido leer en el prólogo a la *Eneida*: “todas las cosas están llenas de Júpiter”. De hecho, no es difícil adivinar que el texto latino es fruto de un traslado al latín a partir de la propia traducción castellana. Este traslado del latín al castellano y luego del castellano al latín, como ejercicio de memoria y reescritura, es una característica de la memoria creativa que Borges tiene de otros textos latinos.

Los demás versos que encontramos en este compendio de la *Eneida* sí pertenecen a la propia *Eneida*. Observamos que todos ellos aparecen ordenados en torno a un rasgo compartido, como es su peculiar manera de referirse a las cosas. Aquí es donde podemos encontrar la clave de la lectura que Borges hace de Virgilio: la llamada “estética de la expresión”, formulada por el filósofo italiano Benedetto Croce como una superación de la propia naturaleza formal de las figuras retóricas. Observamos, asimismo, que a Borges le interesa la manera según la cual varios conceptos clave se expresan con metáforas, como

ocurre igualmente en los viejos poemas anglosajones. Así podemos verlo en el caso de la oscuridad (“los amistosos silencios de la luna”), la destrucción (“Troya fue”), el destino (“de otra manera lo entendieron los dioses”), el panteísmo (“todas las cosas están llenas de Júpiter”) o la propia guerra (“el amor del hierro”), que recuerda, asimismo, las metáforas de las propias sagas escandinavas. Borges a veces recrea este tipo de metáforas con una verosimilitud tal que parecen tomadas del mismo Virgilio. Es el caso de “los trabajos de la espada”, en el poema “Elegía” (en *La cifra*):

la breve dicha y la ansiedad que aguarda,  
de marfil y de música Virgilio,  
que cantó los trabajos de la espada.<sup>37</sup>

Pero si tenemos que quedarnos con un verso, este es, sin duda, el de *ibant obscuri sola sub nocte per umbram*, que Borges traduce a partir de su negación: “No nos cuenta que Eneas y la Sibila erraban solitarios bajo la oscura noche entre sombras”. Dentro de su prólogo a la *Eneida*, Borges reproduce el verso en latín, para que admiremos aún más la doble hipálage que lo compone, de la misma forma que lo hace en la dedicatoria a Leopoldo Lugones que abre *El hacedor*:

Los rumores de la plaza quedan atrás  
y entro en la biblioteca. De una manera casi física siento la gravitación

<sup>37</sup> *Ibid.*, 309.

de los libros, el ámbito sereno de un orden, el tiempo disecado y conservado mágicamente. A izquierda y a derecha, absortos en su lúcido sueño, se perfilan los rostros momentáneos de los lectores, a la luz de las lámparas estudiosas, como en la hipálage de Milton. Recuerdo haber recordado ya esa figura, en este lugar, y después aquel otro epíteto que también define por el contorno, el árido camello del Lunario, y después aquel hexámetro de la *Eneida*, que maneja y supera el mismo artificio:

*Ibant obscuri sola sub nocte per umbram.*<sup>38</sup>

Como podemos apreciar sin gran esfuerzo, las hipálages se suceden, creando imágenes irreales (“rostros momentáneos”, “lámparas estudiosas”, “árido camello”), y eclosionan en la doble hipálage de “iban oscuros” y “noche solitaria”. Carlos Mariscal de Gante ha estudiado cómo la hipálage virgiliana, a partir de Borges, ha creado una hermosa convención poética en la poesía moderna de autores como José Emilio Pacheco.<sup>39</sup>

Toda esta intensa visión de la *Eneida* por parte de Borges me llevó a escribir un libro que se ha convertido ya en rareza: *Borges, autor de la Eneida*.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> *Ibid.*, II, 157.

<sup>39</sup> Carlos Mariscal de Gante, “La poética de la hipálage virgiliana en la poesía moderna: Aurelio Espinosa Pólit, Jorge Luis Borges y José Emilio Pacheco”, *Literatura: Teoría, Historia, Crítica* 22.1 (2020): 71-109.

<sup>40</sup> García Jurado, *Borges, autor de la Eneida. Poética del laberinto* (Madrid: ELR, 2006).

En él propuse la existencia de una “obra subterránea” (a la manera del *Quijote* de Menard) que habría supuesto una de las hazañas literarias de Borges. Su *Eneida*, ligada asimismo al texto latino de la primera bucólica, recorre la obra de Borges desde su primer aprendizaje del latín en Ginebra hasta los últimos días del autor.

### La hibridación de los géneros: Claudio Eliano

Cuando Plinio el Viejo compone su *Historia natural* sigue un orden metódico según el cual va ordenando los diferentes asuntos tratados. La *Historia de los animales* de Claudio Eliano, cuya materia es más concreta, opta por un relato relajadamente misceláneo. Ambas obras, a su vez, nos sugieren páginas de ese moderno bestiario que conocemos como el *Manual de zoología fantástica* (1957), que Borges concibió con la coautoría de Margarita Guerrero, y que luego sería retitulado como *El libro de los seres imaginarios*. De hecho, hay en él dos referencias a Eliano, una a propósito del “mirmecoleón” que aparece en los bestiarios medievales<sup>41</sup> y otra a cuenta del olor atrayente de la “pantera”, donde se dice también que Eliano era apodado “lengua de miel” por su dominio de la lengua griega.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> *Manual de zoología fantástica* (México: FCE, 1957), 103.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 116.

Ya en su prólogo a la obra de Eliano, Borges subraya el desinterés clasificatorio de ese autor que, aunque romano, escribió en lengua griega, así como su imposible conocimiento de los géneros y las especies:

Pese al nombre que se daría a este libro, *De natura animalium*, nadie menos afín a un zoólogo, en el sentido actual de la palabra, que su autor, Claudio Eliano. Nada pudieron importarle los géneros que se ramifican en especies, nada la anatomía de los animales o su prolija descripción. En el epílogo se jacta de su íntimo amor del conocimiento, pero esa voz, en el segundo siglo de nuestra era, comprendía los entes y también todo lo imaginado o fabulado sobre ellos. Este misceláneo tratado abunda en digresiones. Su desorden es voluntario. Eliano, para eludir el tedio de la monotonía, ha preferido entretejer los temas y ofrecer a quienes lo leen “una suerte de florida pradera”. Le interesan los hábitos de los animales y las moralidades de las que son ejemplo esos hábitos.<sup>43</sup>

De manera semejante a lo que veíamos en el caso de Arthur Machen acerca de la literatura como impostura, en este caso el conocimiento se presenta como parte de “lo imaginado o fabulado”. Tras esta afirmación, cabe

<sup>43</sup> Borges, Prólogo a *Historia de los animales (selección)*, de Claudio Eliano, trad. por María Otero (Barcelona: Orbis, 1987), 9.

encontrar dos términos fundamentales, “miscelánea” y “desorden”. Ante la imposibilidad clasificatoria de aquello que relata, Eliano se convierte, sorprendentemente, en el precursor de aquel famoso texto de Borges, el de los animales del emperador, en “El idioma analítico de John Wilkins”.<sup>44</sup> Borges se refiere a la obra de Eliano por su título en latín, aunque haya sido escrita en lengua griega. Asimismo, subraya Borges el carácter helenizado del autor, quien jamás escribió una sola palabra en latín y no ofrece cita alguna de Plinio el Viejo:

Claudio Eliano encarnó el mejor tipo de romano, el de un romano helenizado. Nunca salió de Italia, pero no escribió una línea en latín. Sus autoridades son siempre griegas: el lector de estas páginas buscará en vano el nombre de Plinio, que, dada la materia de la obra, parece obligatorio. Al cabo de los siglos, este tratado es a la vez irresponsable y gratisimo. Claudio Eliano logró el título oficial de sofista, es decir, de retórico que puede enseñar la retórica y que la ejerce. Nada sabemos de los hechos que tejieron su biografía; queda su voz tranquila narrando sueños.<sup>45</sup>

Ya que nuestro objeto de estudio también abarca el contenido de las

<sup>44</sup> Borges, *Obras completas*, II, 84-87.

<sup>45</sup> Borges, Prólogo a *Historia de los animales*, 9.

obras recogidas en la Biblioteca Personal Jorge Luis Borges y no solo los prólogos que contiene, debo dedicar algunas líneas a la que se me antoja como la misteriosa traductora de la obra de Eliano para esta colección, María Otero. A diferencia de María Rosa Lida, cuya versión de las *Historias* de Heródoto es la que se selecciona para la colección editorial, María Otero es una perfecta y sorprendente desconocida. Pocos datos existen de ella, salvo los que la vinculan con esta misma colección. No cabría descartar incluso que se trate de un pseudónimo. En principio, esta versión de Eliano ha sido realizada expresamente para la colección. Sin embargo, no consideramos que se haya partido del texto griego original. Si atendemos a los fríos datos, la persona que se esconde bajo el nombre de María Otero también tradujo *El mandarín* de Eça de Queiroz con el mismo destino editorial. En lo que respecta a la traducción como tal del texto de Eliano, se trata de una selección de capítulos donde no faltan algunas notas propiamente filológicas sobre obras, algunas fragmentarias, citadas por Eliano. Tales notas bien pudieron ser tomadas de una edición académica, imaginamos que bilingüe, de cuya versión moderna es de donde se pudo elaborar, asimismo, esta traducción que, aunque no parece haber sido traducida directamente del griego, ofrece

algunas referencias etimológicas a esta lengua. Entre las restringidas posibilidades que este supuesto nos permite sugerir, lo más plausible sería que se hubiera partido de la edición estadounidense de la colección Loeb,<sup>46</sup> en griego e inglés, si bien no es fácil encontrar correlatos concluyentes.

No quisiera terminar esta revisión de la obra de Eliano vista por Borges sin seguir incidiendo en la idea del voluntario desorden. El estudiado desorden, paradójicamente, se constituye en una manera de ordenar el conocimiento y, de paso, de organizar una obra literaria como tal. Aquí entramos en otra de las cuestiones acaso más fascinantes de la creatividad de Borges, sobre todo desde que publicó en 1960 *El hacedor*, el libro donde la miscelánea o la “silva de varia lección”, como le gusta nombrarla en recuerdo del español Pedro Mexía, se convierte en una manera de dibujar nuestro propio retrato.

La propia figura de Claudio Eliano como romano helenizado y su cultivo de la miscelánea me ha llevado, asimismo, a escrutar una de las relaciones literarias acaso más discretas, pero no menos fundamentales, que Borges mantiene con la obra de un autor antiguo: las *Noches áticas* de Aulo Gelio. Se trata, sin duda, de la obra

<sup>46</sup> Aelian, *On animals*, vol. I, libros 1-5, trad. por A. F. Scholfield (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958).

paradigmática para entender lo que es la literatura miscelánea. En cierto momento, gracias a Bioy Casares y Julio Cortázar, descubrí cómo la prosa de este autor latino había estimulado la creación moderna de géneros y formas literarias, tales como el moderno ensayo o la propia novela, concebida como un *collage*. Me asombró que un autor como Gelio tuviera este alcance en una literatura como la argentina, si bien el tiempo me permitió descubrir que esta clave estaba en el poeta Arturo Capdevila y su poema “Aulo Gelio”.<sup>47</sup>

Gelio declara en el prefacio de su obra que la compuso según el mismo orden fortuito seguido a la hora de recoger sus apuntes.<sup>48</sup> Consideramos que, además de fortuito, este orden también es algo aceptado, más allá de su mera circunstancia, como una forma de entender el conocimiento, al margen de las jerarquías y las pautas. De hecho, leímos en el prólogo a la obra de Eliano escrito por Borges que “su desorden es voluntario”, en un intento de “eludir el tedio de la monotonía”. Resulta curioso que cuando en el siglo XVI Montaigne comienza a cultivar esa nueva modalidad de prosa que es el moderno en-

sayo deje atrás conscientemente la miscelánea humanística. El ensayo sería, con respecto a la miscelánea, lo que la moderna química es a la alquimia. Sin embargo, superadas ya estas dicotomías entre miscelánea y ensayo, los cultivadores del ensayo en la Hispanoamérica del siglo XX se animarán a combinar ambas fórmulas, como es el caso paradigmático de Cortázar o el mismo Bioy.<sup>49</sup> No menos significativo a este respecto es lo que hace Borges, cuyos ensayos se organizan dentro de obras como si de una miscelánea se tratara. El propio Borges declara su recurso a la miscelánea de manera consciente, como leemos en el primer párrafo del epílogo a su libro *El hacedor*:

Quiera Dios que la monotonía esencial de esta miscelánea (que el tiempo ha compilado, no yo, y que admite piezas pretéritas que no me he atrevido a enmendar, porque las escribí con otro concepto de la literatura) sea menos evidente que la diversidad geográfica o histórica de los temas. De cuantos libros he entregado a la imprenta, ninguno, creo, es tan personal como esta colecticia y desordenada silva de varia lección, precisamente porque abunda en reflejos y en interpolaciones. Pocas cosas me han ocurrido y muchas he leído. Mejor dicho: pocas cosas me han ocurrido

<sup>47</sup> García Jurado, “La peculiar fortuna de Aulo Gelio en la moderna literatura argentina”, *Argos* 32 (2009): 45-66.

<sup>48</sup> Aulo Gelio, *Noches áticas*, trad. por Francisco Navarro Calvo (Madrid: Biblioteca Clásica, 1893).

<sup>49</sup> José Miguel Oviedo, *Breve historia del ensayo hispanoamericano* (Madrid: Alianza, 1991), 107.

## NOTAS

más dignas de memoria que el pensamiento de Schopenhauer o la música verbal de Inglaterra.<sup>50</sup>

No es difícil ver cómo este epílogo a su libro de 1960 luego va a entretenerse en el prólogo a Eliano. Si Borges nos dice sobre Eliano que intenta evitar “el tedio de la monotonía” entretejiendo “una florida pradera”, en *El hacedor* nos habla de la “la monotonía esencial de esta miscelánea” que termina denominando, en términos de Pedro Mejía, “silva de varia lección”. El modelo de este epílogo, tal como hemos logrado descubrir, está en el prefacio que Aulo Gelio dedica a sus *Noches áticas*, de cuya versión española Borges tenía un ejemplar que ahora está depositado en la Small Library de la Universidad de Virginia.

### Conclusiones

En una de sus muchas entrevistas, Borges señalaba el hecho de que “elegir” implica “prescindir”. Sabíamos que, al elegir seis obras, prescindíamos de la mayor parte de los libros que componen la Biblioteca Personal Jorge Luis Borges. Sin embargo, la elección no ha resultado ni fortuita ni arbitraria, de manera que hemos

considerado ciertas pautas a la hora de seleccionar a nuestros autores (dos narradores europeos, dos cuentistas hispanoamericanos y dos clásicos grecolatinos) y con ello hemos logrado llevar a cabo un recorrido por algunos aspectos significativos de la obra de Jorge Luis Borges.

El paseo propuesto por la Biblioteca Personal Jorge Luis Borges ofrece una doble dimensión, tanto en lo que atañe a su materialidad en calidad de conjunto de libros como en lo que concierne a su transcendencia como estimulante acervo de lecturas. Aunque la colección ofrece la posibilidad de la lectura del prólogo en sí, al margen de la obra prologada, hemos optado por estudiar los volúmenes como tales, sin olvidar, por tanto, la obra que también comprenden. De esta forma, nuestra obligada selección de volúmenes se ha decantado por las *Vidas imaginarias* de Marcel Schwob, la novela *Los tres impostores* de Arthur Machen, los *Cuentos* de Cortázar y Arreola, así como dos obras de la Antigüedad: la *Eneida* de Virgilio y la *Historia de los animales* de Claudio Eliano. Cada una, a su vez, nos ha ofrecido una idea clave acerca de Borges como lector, como la idea del precursor (Schwob), la de las correlaciones literarias (Machen), la inmanencia (Cortázar), la originalidad y lo originario (Arreola), la lectura estética (Virgilio) y la

<sup>50</sup>Borges, *Obras completas*, II, 232.

hibridación de géneros (Eliano). La selección podría haber sido, naturalmente, otra bien distinta, pero tenemos la impresión de que, al estudiar a Borges, unos textos nos llevan a otros, en una suerte de laberinto literario donde no cuenta tanto el lugar por donde comencemos, sino el propio itinerario. Tras estas líneas, soy, si

cabe, más consciente de todo lo que he aprendido gracias a Borges y su Biblioteca Personal, sin la cual, indudablemente, no sería ahora el lector que me precio de ser. Espero que estas seis propuestas de lectura para el presente milenio sirvan de estímulo y propicien, asimismo, otros muchos paseos posibles a futuros lectores.

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

## COMMODITAS O LA NUEVA VIRTUD DE LAS SOCIEDADES SATISFECHAS

Javier Espino Martín\*

COMMODITAS OR THE NEW VIRTUE  
OF SATISFIED SOCIETIES

RESUMEN: Si la *virtus* de la Antigüedad era la fuerza, la valentía y el coraje, y en la modernidad la diligencia, el trabajo, el mérito y el esfuerzo, actualmente se ha instalado la *commoditas*, una suerte de pseudovirtud nihilista que reivindica la ociosidad, el igualitarismo radical y el entretenimiento. La sociedad contemporánea posmoderna ha superado tanto la metafísica filosófica grecorromana como la teología cristiana, tanto el racionalismo y el empirismo ilustrado como el idealismo romántico decadentista y el positivismo materialista, y ha entrado en una suerte de fin de la historia de nihilismo lúdico autocomplaciente y autosatisfecho. Concluimos que la *commoditas* está para quedarse y reconfigurará la naturaleza del ser humano en función de una nueva mentalidad que hace palidecer la tradición hasta prácticamente anularla.

PALABRAS CLAVE: conformismo, fin de la historia, *homo ludens*, necesidad, ocio.

RECEPCIÓN: 29 de abril de 2021.

ACEPTACIÓN: 16 de marzo de 2022.

DOI: 10.5347/01856383.0142.000305346

ABSTRACT: If the *virtus* of antiquity was strength, bravery and courage, and in Modernity, diligence, work, merit and effort, today the *commoditas* has been installed, a kind of nihilistic pseudo-virtue that claims the idleness, radical egalitarianism, and entertainment. Contemporary postmodern society has surpassed both Greco-Roman philosophical metaphysics and Christian theology, both rationalism and enlightened empiricism, as well as romantic-decadent idealism and materialist positivism, so society has entered a sort of end of history of self-indulgent and self-satisfied playful nihilism. We conclude that *commoditas* is here to stay and will reconfigure the nature of the human being based on a new mentality that pales tradition to the point of practically annulling it.

KEYWORDS: conformism, end of history, *homo ludens*, leisure, necessity.

\*Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

## COMMODITAS O LA NUEVA VIRTUD DE LAS SOCIEDADES SATISFECHAS\*

### Declaración de intenciones

Antes que nada, quisiera dejar claro que no pretendo desarrollar un estricto estudio de investigación y de análisis académico de ciencias sociales, sino un escrito a medio camino entre el artículo y el ensayo. Mis propósitos no buscan un público especializado sobre el tema que trato, sino divulgar un criterio personal que justifico libre-

mente con fuentes primarias o secundarias, por las que expreso un punto de vista sobre temas de la actualidad que me inquietan y que considero que son polémicos y que tienen un enraizamiento y una abierta dialéctica historiográfica. Por eso, discúlpeme el lector que, a diferencia de mis artículos de investigación, esta vez no atienda a la estricta rigurosidad y justificación documental, sino que me permita una mayor laxitud en la redacción en pro de la creatividad y de la libertad de pensamiento, que si se sometieran a los estrictos moldes de la redacción científica, se verían sin duda frenados y domeñados, con la pérdida de fuerza y vigor que ello supondría.

\*Una versión inicial de este artículo se encuentra publicada con el título *Commoditas: malestar de una sociedad satisfecha*, en <https://spes.lat/2021/01/commoditas-malestar-de-una-sociedad-satisfecha/>, en el dossier virtual *Spes* (Pensamiento crítico, vida pública, periodismo ciudadano), dirigido por Fernando Galindo Cruz, al que le agradezco mucho el haberme brindado la posibilidad de presentar en internet mis teorías acerca de este controvertido concepto.

## Introducción: el final de la historia

La sociedad actual está inserta en una profunda degradación de valores y virtudes. Eso ya lo sabemos. Una y otra vez se cacarea y se escucha por gran cantidad de medios, ya sean en papel, electrónicos o visuales: ¿estamos en esa decadencia que, en otros tiempos, se asimilaba con Babilonia o con el final del imperio romano? ¿Se trata de una crisis estructural como el caso del final de la religión pagana y el inicio de la cristiana? ¿Un cambio de paradigma, como pasar del geocentrismo medieval al heliocentrismo renacentista? ¿Una acumulación de inquina, rabia y rencor como la Primera y Segunda Guerra Mundial? ¿Cuál es el declive de la sociedad actual? ¿Es similar a otros casos de la historia o es distinta y obedece a un comportamiento idiosincrático particular? Uno de los libros que me pareció revelador al respecto fue *El final de la historia* (1992) de Francis Fukuyama. Si bien el concepto de “fin de la historia” hunde sus raíces en el pensamiento hegeliano,<sup>1</sup> Fukuyama sigue a Alexandre Kojève, un filósofo ruso prácticamente olvidado, pero

<sup>1</sup> A diferencia de Kojève y Fukuyama, que plantean un final total “histórico” de la historia, Hegel propone que el fin de la historia se produce en cada instante del periodo histórico y no tendría en sí mismo un fin o cierre, sino que continuaría desplegándose según el espíritu absoluto.

absolutamente influyente para el siglo xx, que se incorporó a la *École Pratique des Hautes Études* de París y se convirtió en maestro e ideólogo de la *intelligentsia* francesa de la segunda mitad del siglo xx, representada por autores como Camus, Levy-Strauss, Lacan, Bataille o Aron. Las lecciones que impartió entre 1933 y 1939 se recopilaron en la *Introducción a la lectura de Hegel*. De esta obra resulta relevante el siguiente texto, en el que plantea el futuro al que se examinará la sociedad:

un perro está encantado de pasar todo el día tumbado al sol con tal de estar alimentado, porque no está insatisfecho con lo que es. No se preocupa por que a otros perros les vaya mejor que a él, o porque su carrera como perro se haya estancado, o por que otros perros estén siendo oprimidos en otras partes del mundo. Si el hombre logra alcanzar una sociedad en la que sea abolida la injusticia, su vida será parecida a la de ese perro.<sup>2</sup>

Kojève, que impartió sus seminarios en plena Segunda Guerra Mundial, ofreció reflexiones sorprendentemente predictivas. Su pensamiento se puede condensar en las siguientes

<sup>2</sup> Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel* (Buenos Aires: Trotta, 2013), en García-Morán Escobedo, “‘El gran relato’, rehabilitado: Francis Fukuyama y ‘el fin de la Historia’”, en Francis Fukuyama, *¿El fin de la historia? Y otros ensayos* (Madrid: Alianza, 2015), 21.

palabras de Antonio Escotado: “al mundo, al fin se le ha quitado la pasión totalitaria y entramos en una especie de zoológico feliz y confortable: todo el mundo va a ser tan vulgar y tan perezoso como siempre quiso; eso no quiere decir que el espíritu objetivo no siga operando y la humanidad no siga progresando, pero se acabó esto de la violencia en nombre de milenarismos”.<sup>3</sup>

De este modo, y siguiendo a Kojève, Fukuyama venía a sentenciar que el final de las aspiraciones sociales liberales significaba, básicamente, acabar siendo unos “perritos falderos autocomplacientes”. De hecho, en la conclusión de su opúsculo, el politólogo estadounidense se muestra muy pesimista y determina:

172

El fin de la historia será un tiempo muy triste. La lucha por el reconocimiento, la disposición a arriesgar la propia vida por una meta puramente abstracta, la lucha ideológica a nivel mundial que requería audacia, coraje, imaginación e idealismo se verá reemplazada por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente y la satisfacción de las sofisticadas demandas consumistas.<sup>4</sup>

<sup>3</sup>Entrevista de Nuria Richart a Antonio Escotado en 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=Wioj-h9amYU>.

<sup>4</sup>Fukuyama, *El fin de la historia*, 46.

Fukuyama formulaba “el final de la historia” en cuanto a la disolución del pensamiento y la estructura política estatal marxista frente al triunfo del capitalismo liberal. Una vez que esto se cumplió, viene una etapa con la que se inicia un “horizonte” de decadencia que tiene a la *commoditas* (“comodidad”), como principal *leitmotiv* y núcleo estructurador. Sería la *commoditas* un constructo ideológico que nace de los gérmenes de la “corrección política” y del “consumo hedonista” en el siglo xx, después de la Segunda Guerra Mundial, y llega hasta la actualidad:<sup>5</sup> una suerte de conjugación entre un *ludus furens* y una tranquilidad y seguridad corporal, ambas planeadas y desarrolladas por una distópica y temible maquinaria del entretenimiento y de la diversión aplicada;<sup>6</sup> por una formidable maquina-

<sup>5</sup>La planificación de la idea de consumismo de masas se desarrolló, en especial, durante el mandato del presidente estadounidense Dwight Eisenhower. Victor Lebow fue considerado el economista y ensayista que más contribuyó a implantar el actual modelo consumista. La formulación del capitalismo consumidor quedó expresa en la primavera de 1955 en un artículo publicado en la revista *Journal of Retailing*, titulado “Price competition in 1955”, y que se sintetiza en las siguientes palabras: “Nuestra enorme capacidad productiva demanda que hagamos del consumo nuestro modo de vida, que convirtamos las compras y el acto de usar bienes en rituales, que busquemos la satisfacción espiritual y del ego en el consumo”; <https://www.clubensayos.com/Biograf%C3%ADas/Victor-Lebow/2347291.html>.

<sup>6</sup>Dos conceptos procedentes de la sociología que interpretan este poderoso proceso consumista son los de “macdonalización” de George Ritzer para la racionalización y estratificación del consumismo,

ria publicitaria y empresarial, en convivencia con los poderes de un Estado “sobrepotenciado” que, actualmente, representa la *volonté générale* de los países “social-liberales”.<sup>7</sup> Con ello, debemos detenernos en las ideas clásicas de virtud y de qué forma la *commoditas* modifica su semántica original.

### Virtud y comodidad

Desde la Antigüedad clásica, los grandes pensadores, como Platón, Aristóteles o Cicerón, entre otros, defendían y propugnaban el *timós*, la *areté* o la *virtus*.<sup>8</sup> En realidad, nunca llegaron a abandonar la ética homérica y la defensa de la valía guerrera. En efecto, la virtud y el honor se pueden trasladar a un plano estrictamente

bélico, ya que la competitividad es el gran motor de la evolución de la sociedad. La virtud homérica se dio la vuelta con la “misericordia” cristiana y se convirtió en un simbólico representante de un crisol de cualidades basadas en la mansedumbre, la caridad o la modestia; se ablandó y perdió la fuerza de antaño, aunque conservó una energía interna que serviría de base para valores como la competitividad, el esfuerzo y la diligencia del trabajo, núcleos de la ética del calvinismo y del capitalismo liberal. El problema se origina cuando la *virtus* se vio anegada por un conformismo entre piadoso, materialista y ramplón que surge del desarrollo y expansión de la mentalidad burguesa y de las innovaciones que surgen a raíz de las revoluciones industrial y tecnológica.

El siguiente texto del filósofo alemán Friedrich Nietzsche es muy significativo de una denuncia contra el “comodismo” burgués decimonónico:

¡Cada vez os hacéis más pequeños, pequeñas gentes! ¡Vosotros, que gustáis de vuestras comodidades, os desmigajáis! ¡Acabaráis por perecer a causa de la multitud de vuestras modestas virtudes, de vuestras pequeñas omisiones, a causa de vuestra menguada resignación permanente! Tenéis demasiadas contemplaciones, cedéis demasiado: ¡de todo ello está formado el suelo donde crecéis! [...].

---

y la “disneylización” de Alan Bryman, que dirige y centra una suerte de consumo híbrido en el ejercicio lúdico de la imaginación y la fantasía.

<sup>7</sup>No podemos obviar que existe un modelo político de ociosidad comunista que inventó Paul Lafargue, yerno de Marx y autor del libro *El derecho a la pereza* (publicado en el diario *L'Égalité* en 1880 y como folleto en 1883), en el que se inventó una sociedad de consumo, pero en una línea utópica que mantenía la tradición que parte de la obra de Tomás Moro y que se desarrolla en los socialistas utópicos franceses como Saint Simon o Fourier.

<sup>8</sup>Véanse mis estudios al respecto: “Estética de la recepción e historia de las ideas en el siglo XVIII. El *honestum* ciceroniano y el ‘honor ilustrado’ de Montesquieu en la ‘educación virtuosa’ de Gaspar Melchor de Jovellanos”, *Tópicos*, núm. 53 (2017): 326-372; y *De la “agudeza al gusto”*. Cicerón, entre el barroco y la cultura ilustrada (Ciudad de México: UNAM, 2019), 13-32.

“Amad siempre a vuestro prójimo como a vosotros mismos; pero ¡sed primero de los que se aman a sí mismos, de los que se aman con el gran amor, con el gran desprecio!”. Así habla Zaratustra, el impío.<sup>9</sup>

En el pasado texto se trasluce que la *areté* homérica y la *virtus* romana se han convertido en “comodidad”, “resignación” y “conformismo”. La sacralidad, en la época de la *commoditas*, ya no se encuentra en las virtudes religiosas ni la razón de Estado se sitúa en la racionalidad pragmática de las circunstancias, sino que se halla sumergida en una conformidad hedonista, basada en el culto de lo efímero y del presentismo, que se conjuntan y unen a una hipersensibilización de las emociones más primarias e instintivas. En este nuevo panorama sociopolítico ya ni los clásicos greco-latinos ni los clásicos modernos tienen nada que aportar. La *autoritas* de los grandes sabios que nos precedieron se banaliza hasta su desaparición, y solo importa una suerte de nihilismo decadente y estúpida emocional.

El filósofo alemán Immanuel Kant, que defendía el mérito y el esfuerzo, no contemplaría nunca que la *commoditas* pudiera volverse estímulo del movimiento humano. En palabras de Brian O’Connor, los

<sup>9</sup>Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. por Carlos Vergara (Madrid: Edaf, 1978), 121-122.

planteamientos de Kant serían los siguientes:

Una vida de comodidad solo es posible cuando decidimos no tomar parte activa en influir el mundo que nos rodea. En ese desafortunado caso, no obstante, dejamos el mundo tal como lo encontramos, igual que hacen los niños sobreprotegidos. Nuestra naturaleza racional significa que no deberíamos huir del reto de la autorrealización, de tomar total posesión de nuestro yo como seres morales racionales (no, por tanto, como seres puramente económicos).<sup>10</sup>

Por lo tanto, la comodidad nunca se podría convertir en un imperativo categórico, en una ley universal.<sup>11</sup> Para el autor de la *Crítica de la razón pura*, el ser humano siempre estará dominado por el impulso de la “necesidad” y el estímulo del mérito, de la competitividad y del esfuerzo. Nunca llegaría a darse cuenta, al igual que Aristóteles y su defensa de la “sabiduría” como *telos* de la esencia humana, de lo equivocado que iba a estar ante la maquinaria lúdico-ociosa de los siglos xx y xxi que daría totalmente la vuelta a las raíces “naturales” de la humanidad.

<sup>10</sup>Brian O’Connor, *Elogio de la ociosidad. Un ensayo filosófico sobre el valor de no hacer nada* (Madrid: Koan, 2021), 37-38.

<sup>11</sup>*Ibid.*, 46-47.

### *Necessitas o commoditas*

El médico y pensador del siglo xvii Bernard de Mandeville, siguiendo las tesis del diplomático florentino Nicolás Maquiavelo,<sup>12</sup> se planteaba si un pueblo hace bien en seguir las virtudes moralizadoras cristianas, ya que estas nos separan de la *necessitas*<sup>13</sup> (necesidad) de que los hombres y los Estados se desarrollen y se potencien, y no caigan en la parálisis y la esclerotización de una sociedad de “abejas” muy honradas, pacíficas, pero sin ánimo ni valentía para generar la ilusión de continuar hacia el futuro:

Dejad, pues, las quejas a un lado: solo los tontos se esfuerzan por hacer un gran y honrado panal. Querer gozar de las ventajas del mundo

<sup>12</sup>Precisamente, también Maquiavelo en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* arremete contra la *commoditas*, en forma de “ocio”, ya que este puede hacer que “un cuerpo ciudadano [...] pierda su interés por el bien común al perder conjuntamente su interés en la política, haciéndose ‘ociosos e inhábiles para todo virtuoso ejercicio’ (36)”. Quentin Skinner, *Maquiavelo* (Madrid: Alianza, 2009), 102-103.

<sup>13</sup>Este concepto tiene una larga historia, desde sus orígenes mitológicos-teológicos en la *ananké* de las tragedias griegas, en la que esta resulta ser una fuerza fatal, un mandato cósmico al que se someten incluso los propios dioses y hace que, a pesar de sus esfuerzos por liberarse de ella (la soberbia o *hybris*), los héroes trágicos siempre serán sometidos por su inexorable orden divina. El poeta latino Lucrecio, siguiendo la filosofía democrítea y epicúrea, le da a la *necessitas* un sentido materialista y lo incluye como una fuerza que empuja a los átomos a caer para que luego ellos voluntariamente formen cuerpos por su declinación (el denominado *clinamen*).

ser conocidos en la guerra, y vivir con comodidad,

sin grandes vicios, es una vana utopía asentada en el cerebro.

[...]

La sola virtud no puede llevar a una nación a vivir

en esplendor; aquellos que quieren revivir

la Edad de Oro deben liberarse tanto de las bellotas, como de la honradez.<sup>14</sup>

En el texto anterior, De Mandeville propugna una necesidad siempre imprescindible para el desarrollo social humano, y su inevitable fosilización, si no, seguimos “teniendo hambre”.<sup>15</sup>

H.G. Wells en su *Máquina del tiempo* (1895) ahonda en esta idea desde un enfoque de ciencia ficción. En un mundo futurista (Wells pone una distancia desproporcionada de miles de años) solo quedarían dos razas, los “eloi” y los “morlocks”. Normalmente, textos y medios audiovisuales siempre se han detenido más en los morlocks, por su carácter monstruoso y el miedo que suscitan, que en

<sup>14</sup>Bernard de Mandeville, “El poema: La colmena refunfuona o los bribones vuelven honrados”, trad. por Lucía Crespo, en *Antología*, ed. por Julio Seoane (Madrid: Tecnos, 2018), 71.

<sup>15</sup>Las ideas de De Mandeville pueden servir de base al objetivismo de Ayn Rand, que hace gravitar su filosofía en torno a un egoísmo racional, carente de emociones, que busca reconocer los méritos y el esfuerzo creador del individuo frente a la mediocridad de ciertos parásitos que pretenden absorberlos, en nombre de una supuesta y falsa repartición fraternal en beneficio de la sociedad.

las películas de terror sobresalen por su morbosidad. No obstante, a mí me parecen más interesantes los eloi porque a ellos nos dirigimos: unos seres sin necesidades y, por lo tanto, sin virtud, absolutamente anodinos e indiferentes que apenas razonan y no tienen sentimientos. Y ello es porque parece ser que los avances tecnológicos les dejaron como legado un auténtico vergel en el que, si deseaban comer, simplemente alargaban la mano, si querían descansar, tenían aposentos cómodos, y eran bellos, saludables y aparentemente inmortales.

Wells planteaba su propio “final de la historia” como un periodo en que la falta de “necesidad” hace que la “población sea equilibrada y abundante, la excesiva naturalidad se convierte en un mal antes que en una bendición”, ya que “donde la violencia es algo escaso y la descendencia está a salvo, hay menos necesidad (de hecho, no hay ninguna) de una familia eficiente, y la especialización de los sexos de acuerdo con las necesidades de los hijos desaparece”.<sup>16</sup>

La propia fecundidad de la naturaleza se reajusta de forma que se pueden recoger los frutos sin necesidad de trabajarlos. Los eloi también han sido mejorados absolutamente, con el triunfo de la medicina preven-

tiva y la erradicación de las enfermedades contagiosas. Por otro lado, los triunfos sociales conseguirían una inaudita paz social y económica; la *commoditas* que eso generaría sería tal que hasta eliminaría “las compras, los anuncios, el tráfico, el comercio”. Pero como afirma el escritor de *La guerra de los mundos*: “al cambiar las condiciones del entorno, inevitablemente cambiamos nosotros para adaptarnos”. A partir de ahí, vienen una narración y una reflexión profundamente proféticas, aunque muy condicionadas por el evolucionismo y el darwinismo social del horizonte histórico de Wells:

Todo ello acrecentó mis conclusiones sobre la perfección de su dominio de la naturaleza. Pues tras la batalla viene el silencio. La humanidad había sido fuerte, enérgica e inteligente y había usado su vitalidad arrolladora para alterar las condiciones del entorno en el que vivía. Y lo que contemplaba ahora era la reacción a las nuevas condiciones. Bajo un ambiente de perfecta seguridad y confort, aquella energía inagotable que había sido nuestra mejor baza se había convertido en un inconveniente. Incluso en nuestro propio tiempo, nos encontramos con ciertas tendencias y deseos que, aunque necesarios para la supervivencia, son una constante fuente de frustración. El valor físico y el amor por la lucha, por ejemplo,

<sup>16</sup> H.G. Wells, *La máquina del tiempo* (Barcelona: Sportula Narrativa Breve, 2017), 30-31.

no son de gran ayuda para un hombre civilizado, sino más bien un obstáculo. Y en un estado de equilibrio físico y seguridad, el poder, ya sea físico o intelectual, está fuera de lugar. Supuse que durante años incontables no había habido el menor peligro de guerra o de violencia, amenaza de bestias salvajes, necesidad de trabajar ni enfermedades que requirieran una constitución fuerte. En un ambiente así, los que llamamos débiles están igual de bien equipados que los fuertes para sobrevivir; de hecho, dejan de ser los débiles e incluso están mejor preparados. Pues los fuertes se encontrarían en un perpetuo estado de ansiedad, llenos de una energía a la que no podrían dar salida. [...] Incluso aquello terminaría por desvanecerse en medio de una inactividad autocomplaciente.<sup>17</sup>

La falta de necesidad implica comodidad, y el problema es que el ser humano siempre ha tenido necesidades que, en cierto modo, lo ha llevado al *bellum*, a la competitividad, a mostrar sus cualidades y a enfrentarse, activa o pasivamente, unos contra otros, o contra adversidades, contra otros enemigos o contra lo que sea. Siempre había un “contra”, de ahí la importancia de esta preposición en la frase de Hobbes en su *Leviathan: bellum omnium contra omnes*. Las épocas más emprendedoras han sido en las que

<sup>17</sup> *Ibid.*, 32-35.

más “belicismo” ha habido, metafórico y no metafórico, como en el Renacimiento, la Revolución Francesa o las dos guerras mundiales. Estamos en una sociedad en la que decir “contra” es negativo, suena mal y hay que edulcorarlo. Debemos decir siempre “con” (de hecho, *commoditas*/comodidad procede etimológicamente de la unión entre el proverbio latino *cum*/con y el sustantivo *modus*/modo), al tiempo que la “comodidad” sustituye a la “necesidad” y la “corrección política” sustituye a la “ética homérica de la virtud”. Nuestra sociedad cómoda y bien pensante se sostiene en la alianza de cuatro grandes factores: tecnología (de infraestructura y de comunicación), consumismo a la carta, comunitarismo y asistencialismo sentimentalista y corrección político-pedagógica.

Cada una de estas directrices ha ido cimentando la sociedad de la *commoditas* y ha subvertido todos los valores que hemos conocido. Por este motivo, la brecha con la generación de nuestros abuelos es amplísima, casi irreconocible, mucho más que la de nuestros padres con ellos (véase un padre de unos 70 u 80 años). La nuestra es una sociedad blanda, superficial y oportunista. El esfuerzo es sustituido por la tecnología, la nostalgia de las vivencias de amigos y familiares es sustituida por los telegráficos mensajes de WhatsApp, la meritocra-

cia y las injusticias que procedían de las dificultades de la vida son remplazadas por la corrección político-pedagógica que pretende una justicia universal, siempre indignada ante lo que la caótica naturaleza nos impone. El esfuerzo, la diligencia del aprendizaje constante memorístico<sup>18</sup> y racional son cambiados por los estímulos saltados e hipersensibilizados de las “pantallitas” digitales o de la pedagogía de la improvisación y la espontaneidad; la política tecnocrática maquiavélica e ilustrada es sustituida por la improvisación de un club de la comedia, lleno de “listillos”, de “pícaros”, que enuncian constantemente frases de amplios y falsos horizontes, llenas de sentimentalismo vacuo y tontorrón. El jefe es sustituido por el *coach*; los clásicos dejan de ser clásicos y se convierten en unos “tipos” llenos de ideas antiguas y “aburridas”; el político es transformado en asesor y el profesor en animador cultural, así como los padres dejan de ser padres y pasan a ser colegas o amigos. Todos bajan de categoría.

<sup>18</sup>Para Pascal Bruckner, la forma en que se cultiva la creatividad y el desarrollo del pensamiento se basa en recitar “mecánicamente fórmulas aprendidas de memoria, hasta que, de estas letanías, surge una chispa”. Insiste el intelectual francés en que “la creación o recreación de uno mismo siempre surge de la lucha entre una forma imitada y una nueva forma que busca emerger”. Véase: *Un instante eterno* (Madrid: Siruela, 2021), 75. Gracias a la cesión inicial al “automatismo” podemos alterarlo para que, después, se cree algo nuevo y distinto.

## La ociosidad, origen de la sociedad acomodada

¿Dónde podríamos rastrear el inicio de esta filosofía de la comodidad o de esta mentalidad del ocio? A pesar de ser, en buena medida, herederos de Kant, muchos de los idealistas alemanes toman actitudes críticas ante el genio de Königsberg, como es el caso de Schlegel, que en su novela filosófica *Lucinda* (1799) presenta un “Idilio de la ociosidad”,<sup>19</sup> con el que reivindica la pereza y la califica como “divino arte” o “libre despreocupación y desocupación”. La ociosidad es una “pasividad” que Schlegel calificará como “reines Vegetieren”, por la que el individuo se libera del “trabajo y la utilidad” que el filósofo alemán describe como “ángeles de la muerte”. El filósofo alemán propugna una declaración de intenciones en defensa de la ociosidad que se ve a través de tres factores: 1) “la ociosidad desafía la industria y la utilidad, y los medios y los fines”, 2) “la felicidad se concibe más como pasividad que como actividad agitada” y 3) “la ociosidad aparta al individuo de lo que en la filosofía más reciente se

<sup>19</sup>Ya el propio Rousseau defendía la ociosidad, que denominaba como *l'oisiveté*, y decía lo siguiente: “El sosiego [*l'oisiveté*] que yo deseo no es el de un haragán que permanece con los brazos cruzados en total inacción y piensa tanto como se mueve”. *Las confesiones*, trad. por E. Lorenzo Oliveres (Barcelona: José Codina Editor, 1870), 859, en O'Connor, *Elogio de la ociosidad*, 17.

llama autoconstitución (la tarea de convertirnos en seres morales integrados)".<sup>20</sup>

Aunque el siglo XIX sea más kantiano en cuanto a desarrollar y reivindicar una ética del trabajo,<sup>21</sup> muy en la línea del calvinismo weberiano y positivista, después del fracaso de este modelo por las dos guerras mundiales, se aplicó la mentalidad de Schlegel en una suerte de combinación con el trabajo, como pretendía Marcuse,<sup>22</sup> y el consumismo "comodino" y de masas, que se convirtió en el primer motor tanto ético como vivencial de la población mundial. Por lo tanto, fueron los criterios de Schlegel y no los de Kant los que sentaron la base de la *commoditas* que se convierte en el principio esencial del hombre racional que ya deja de ser *sapiens* o racional por volverse *ludens* u ocioso.

Por eso, el núcleo de esta *commoditas* es la ludocracia, el *homo ludens*,<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Bruckner, *Un instante eterno*, 16.

<sup>21</sup> Al respecto, véase el estudio más que interesante de Deirdre N. McCloskey, *Las virtudes burguesas. Ética para la era del comercio* (México: FCE, 2015).

<sup>22</sup> Herbert Marcuse en *Eros y consumidor* (1956) plantea una especie de fusión entre la ociosidad lúdica y el trabajo (representados por las figuras mitológicas de Orfeo y Narciso). "Marcuse sugiere que en realidad podríamos ser capaces de asumir niveles mínimos de trabajo sin poner en riesgo la transformación libidinoso que él llama 'juego'." O'Connor, *Elogio de la ociosidad*, 155. Esa "ociosidad lúdica" es fundamental para Marcuse, ya que supone un "campo de libertad y gratificación" (*ibid.*) necesario para el ser humano.

<sup>23</sup> Varios intelectuales de alta talla intelectual han tratado del concepto del *homo ludens*, como es

que unido al *videns*<sup>24</sup> busca matar un supuesto aburrimiento, porque tiene mucho ocio y ocio absolutamente visual y basado en imágenes lúdicas. Y el trabajo se enfoca en cuanto al ocio, cuando antes el ocio se desenvolvía en cuanto al trabajo.<sup>25</sup> Y no

el caso del historiador y teórico de la cultura neerlandesa Johann Huizinga, que acuñó este término definitorio del ser humano como alternativa al concepto de *Homo sapiens* de Linneo o de *Homo faber* de Henri Bergson. Huizinga sostiene en su obra principal, *Homo ludens, ensayo sobre la función del juego* (1938), que el juego es inherente a la naturaleza humana y que representa una innata competitividad y ánimo de destacar que enfrenta a individuos y grupos y que puede llevar al ensañamiento o a la gloria y triunfo; por lo tanto, el juego antecede a la propia cultura y es la base de la estructura laboral.

<sup>24</sup> El concepto de *Homo videns* (1998) es representativo del libro de Giovanni Sartori, en que el politólogo italiano plantea que la televisión está transformando nuestra forma de pensar y se están criando a niños incapaces de acercarse a los textos, con lo que se atrofian capacidades cognitivas y reflexivas. Se plantea en este estudio que la palabra ha sido destronada por la imagen, lo que supone una sustitución de lo "inteligible" por lo "visible" y, por lo tanto, acabar con el entendimiento y el pensamiento abstracto, basado en las muy cartesianas "ideas claras y distintas". Todo ello Sartori lo lleva al terreno político-sociológico que genera una "videopolítica" que convierte a los ciudadanos en "video-niños" que no acceden a la lectura y cultura escrita y cuya formación y opinión se va a basar en los canales digitales y en las comunicaciones de masas, con lo que se produce una "borreguización" y anulación del análisis crítico.

<sup>25</sup> "La posición que ostentaba el trabajo en el capitalismo moderno la ocupa ahora 'la libertad del consumidor ajustada al mercado de consumidores'. Las cuestiones del control y del derecho a la auto-sugestión han pasado de la fábrica a la tienda. El consumo, no el trabajo, se convierte en el 'eje en torno al cual gira el mundo de la vida'. El placer que antes se consideraba el enemigo de la laboriosidad capitalista, desempeña ahora un papel indispen-

se trata de aquel sano *otium* romano, por el que los seres humanos se recreaban y se formaban inteligentemente en la filosofía, la literatura y las artes; no, se trata del ocio del “no pensar”, del estímulo, de la estupidez y de la simple inacción. Así pues, si antes, cuando se terminaba de trabajar uno veía debates y charlas intelectuales en torno a problemas y temas de relevancia, ahora se ven debates de verduleros y verduleras escupiendo soeces y palabras sin sentido; programas de amplio espectro reflexivo son sustituidos por programas de “realities”, de cocina y de gastronomía. ¿Qué más bajo puede caer el ser humano que ya no le importa nada salvo la apetencia más primaria que es comer y mostrarlo repetida y orgullosamente ante millones de personas? ¿Se equivocó tanto Aristóteles al considerar que nuestra naturaleza tiende al saber y a desarrollar el alma racional,<sup>26</sup> cuando los notables y más que honorables chefs del siglo XXI le demuestran que el hombre, en realidad, tiende a apetencias primarias y al alma vegetativa? Si uno esperaba que al final de la historia el hombre desarrollaría plenamente su intelecto y su curiosidad

analíticas, está muy equivocado: la razón del hombre del mañana se ha de cultivar para “comer más y mejor”.

El ocio *ad hoc* se ha ampliado para que el trabajo se supedite a él y se transformen los valores, de forma que lo importante es jugar en un celular y no desarrollar un trabajo bien hecho. Aunque quizá suene radical, vamos a eso cada vez más; de hecho, estamos ya ahí. La sociedad de la *commoditas* devora la *dignitas*: no pienso salir a la calle para defender un propósito honrado, prefiero quedarme en casa, viendo Netflix; *ergo*, definiendo Netflix y su tranquilidad antes que una causa justa o por lo menos correcta. La *commoditas* logra que la población deje pasar barrabasadas y se acostumbre a la inopia y la estupidez política. La *commoditas* consigue que con los “me gusta” y “no me gusta” de sillón transformemos la elegante y argumentada democracia de élites intelectuales y tecnócratas, por una democracia del instinto, de la superficialidad y de la reacción vacua ante una virtualidad inexistente y que evita la existente.<sup>27</sup>

sable.” David Lyon, *Postmodernidad* (Madrid: Alianza, 2009), 130.

<sup>26</sup>“Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Estas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales.” Arist. *Met.* 1, 980a-b, Aristóteles, *Metafísica*, trad. por Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994), 69-70.

<sup>27</sup>En el capítulo 7 de la primera temporada de la serie *Orville* (creada y protagonizada por Seth MacFarlane, Fox, 26 de octubre de 2017), titulado “Majority Rule”, la trama se desenvuelve en torno a la exploración de una tierra paralela similar a la nuestra donde imparten una justicia popular basada en “me gusta” y “no me gusta” que, cuando llegan a cierto número, se aplican en forma de sentencias, que, en caso de culpabilidad, son ejecutadas en forma de lobotomías a quienes no tienen suficiente apoyo popular. Los acusados se pueden defender y conseguir favores del público en “realities” en que

## Comodidad y sumisión

No hay que confundirse, la *commoditas* no es que devore solo a la razón, sino también al sentimiento, porque ¿qué es el sentimiento si no una emoción razonada y acrisolada con el paso del tiempo? La *commoditas* concede el dominio a la emoción cambiante y contradictoria. Los jóvenes no fijan la mirada, sino que varían constantemente el punto de su visión, como si de esquivas aves se tratara. El principio de no contradicción queda absorbido en la contradicción no reflexiva. Incluso la economía no se basa en que uno más uno suman dos, sino en una economía posmoderna, en la que uno se puede endeudar hasta el infinito, que no sucederá ninguna aparente reacción, porque los números macroeconómicos son inexistentes y se han de acomodar a una sociedad muy indignada ya que se lo merece todo.<sup>28</sup> Y se

---

presentadores capciosos los someten a trampas y preguntas retóricas. Este capítulo pone en evidencia en esta época de Facebook, Instagram, YouTube o Twitter, cómo es rifado el prestigio o desprestigio, la honorabilidad o el rechazo de una persona por parte de innumerables desconocidos que, sin apenas conocer nada de ella, la someten a juicios de opiniones inconsideradas y condicionadas por emociones simples y frívolas.

<sup>28</sup> En ese aspecto, nos encontramos con criterios de la llamada teoría monetaria moderna, como el libro de Stephanie Kelton, *El mito del déficit* (Madrid: Taurus, 2021), en el que se plantea que se puede lograr sostener la sanidad, infraestructura, creación de empleo, etc., sin temor al déficit y que es posible desafiar las estructuras económicas clásicas que sostienen la economía sobre la similitud con

lo merece tanto que la economía deja de existir. La Unión Europea es un claro ejemplo. De ahí que el deber es remplazado por el derecho. En la *commoditas* todo es derecho, nada es deber. Nietzsche decía que el nihilismo es la etapa intermedia para vaciar de valores a los seres humanos y dar el salto al superhombre. En la *commoditas*, el nihilismo es el propio ser humano y el superhombre es el “superhombre consumista”,<sup>29</sup> sometido a un Estado y a un cuerpo empresarial que nos somete con entretenimiento y diversión. Podríamos establecer varias etapas ideológicas en el propio consumismo, antes y después de la Guerra Fría. Así, en la primera etapa, por su enfrentamiento al bloque comunista, los consumidores se adaptaban a la ideología política del capitalismo liberal (el superhéroe de cómic y filmico Superman es el superhombre nietzscheano del *american way of life* en buena parte de la segunda mitad del siglo xx). A partir del 2000, y con la caída del bloque soviético, el consumismo adquirió un sentido atomizador en el que los individuos ejercen su propio consumo, no delimitado por las

---

la administración económica del hogar, basada en el ahorro y el control del gasto.

<sup>29</sup> “Nietzsche se ha convertido, por un extraño giro de los acontecimientos, en el mayor proveedor de lemas publicitarios corporativos. El alabador del superhombre es sobre todo la garantía filosófica del superhombre consumista que se forja a partir de lo que compra, usa o absorbe”. Bruckner, *Un instante eterno*, 50.

necesidades ideológicas de un Estado y de defensa de una forma de vida. Se trata de un consumo atomizado y a la carta. Los superhombres consumistas son los propios consumidores.

En el siglo XVI, el filósofo francés Étienne de la Boétie escribió sobre la “servidumbre voluntaria”, en la que las personas se sometían a reyes, gobiernos y tiranos y sus halagadores y lúdicos entretenimientos. Resulta muy interesante el siguiente pasaje en que Gabriel Albiac dialoga con La Boétie:

¿Qué es lo que queda de nuestro sujeto, construido en la costumbre y desplazado hacia los espacios de ficción? Una función de reproducción vacía de contenido. Y, hacia el final ya de su texto, ante el espectáculo de esos sujetos, La Boétie ha de preguntarse ¿qué queda de esos sujetos que, desplazados hacia la red de representaciones escénicas, son solo una función reproductiva del amo? Pues un espacio *anéanti*, anonado; un espacio carente de cualquier plenitud ontológica. Y se pregunta La Boétie: ¿Es esto vivir felizmente?

Y naturalmente no responde, sino que remata con una segunda y verdaderamente seria pregunta:

¿Esto se llama vivir?

Y La Boétie calla ante tan grave pregunta. Y es evidente que su texto, al plantearla, ya la ha respondido.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Gabriel Albiac, *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: de Maquiavelo a Spinoza*, ed. por Alberto Mira Almodóvar (Madrid: Tecnos, 2011), 50.

Precisamente esa mediocridad sumisa del ciudadano que señala La Boétie, basada no tanto en el miedo como en una suerte de ludocracia alienante y perezosa, se ha potenciado exponencialmente con la democracia tecnológica y los medios digitales de comunicación y de redes sociales. Así pues, el ya citado pensamiento de Aristóteles que decía que el hombre tiende por naturaleza a la sabiduría es negado y rechazado frontalmente por una *commoditas* que diría que la naturaleza del hombre deja de existir, porque la *commoditas* pone a la carta hasta el tipo de sexo o género que uno quiere, se convierte en el entretenimiento, en la diversión, o en el juego simplón y abobado. En la sociedad de la *commoditas* se vería a Aristóteles como uno más, y algunos lo pondrían al mismo nivel que cualquier chamán de los de antes o de los de ahora. El narcisismo comodino genera esta antiética de la *jouissance* posmoderna<sup>31</sup> por la que nos liberamos

<sup>31</sup>“El posmodernismo es el nuevo y paradójico paradigma cultural. ¿Se trata de una fiesta liberadora que debemos celebrar o el narcisismo egoísta que cabría esperar del yo autónomo de la Ilustración? El final del colonialismo y el auge de nuevos medios de comunicación permiten que se oigan voces que antes estaban reprimidas, pero ¿por qué habríamos de escuchar una voz más que otra? La deslumbrante oferta de los centros comerciales y la publicidad de televisión parecen ofrecernos una cornucopia consumista, pero ¿acaso hemos de hallar nuestra identidad e integración únicamente en el mercado? La postmodernidad: ¿una excursión? ¿El fin del mundo? ¿O algo más?” Lyon, *Postmodernidad*, 158.

de las ataduras de la racionalidad de la modernidad y nos “relajamos en un ambiente de ironía y *pastiches* irreverentes, donde el pluralismo y las diferencias contrastan con el viejo ‘terrorismo’ de los discursos totalizadores”.<sup>32</sup> Y todos los que criticamos la *commoditas* nos engañamos a nosotros mismos porque caemos en las mieles de la molicie que nos proporciona esta sociedad de “parque temático”, disneylizada y moldeada por los *simulacra* de las redes sociales que tan bien supo ver el filósofo francés Baudrillard:

Hoy en día, la abstracción ya no es la del mapa, la del doble, la del espejo o la del concepto. La simulación no corresponde a un territorio, a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal. El territorio ya no precede al mapa ni le sobrevive. En adelante será el mapa el que preceda al territorio —PRECESIÓN DE LOS SIMULACROS— y el que lo engendre, y si fuera preciso retomar la fábula, hoy serían los girones del territorio los que se pudrirían lentamente sobre la superficie del mapa. Son los vestigios de lo real, no los del mapa, los que todavía subsisten esparcidos por unos desiertos que ya no son los del Imperio, sino nuestro desierto. El propio desierto de lo real.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>33</sup> Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, trad. por Pedro Rovira (Barcelona: Kairós, 1978), 5.

La *commoditas*, además de virtualidad es pura continuidad que “se antepone a la admirable novedad”, puesto que “la preocupación ya no es tanto cambiar la propia vida como preservar lo mejor de la misma”. En la *commoditas* el tiempo se congela y buscamos la inmortalidad al querer “experimentar las mismas expectativas, las mismas emociones incluso cuando conocemos el curso de los acontecimientos”. Es lo que Pascal Bruckner denomina “la comodidad de una repetición tranquilizadora”, que, en mi opinión, nos da visos de eternidad en la propia vida. Si se congelan los actos, las costumbres, las acciones, las palabras en una repetición incesante y continúa, es como si no se necesitara la memoria, porque la memoria es el presente mismo, unido a un futuro totalmente previsible y condicionado por esa misma repetición. Si Proust afirmaba que con ciertos estímulos conseguimos ese momento de recuperación del pasado que se hace atemporal, en la *commoditas* se alcanza la eternidad con la reiteración constante e incesante de lo acostumbrado y habitual. Costumbre y *commoditas* van de la mano, son dos caras de la misma moneda y reflejan una “perfecta quietud”. Para que este feliz binomio se cumpla, se requiere un entorno seguro y proyector, una burbuja contra el cambio, contra lo inesperado y la necesidad: son esas

ciudades, especialmente ubicadas en Europa occidental, Estados Unidos, Canadá o Australia, donde “uno se siente protegido de las tormentas del mundo”, porque “el orden y la disciplina te liberan del tormento de las horas fugaces”. Frente a la agitación de las ciudades de los países tercermundistas y emergentes, donde el caos y la inseguridad se anteponen, pero también la oportunidad y el dinamismo vital se oponen la “ciudad-escaparate” de un primer mundo acomodado en que la seguridad, más allá de convertirse en la plataforma del desarrollo del trabajo imaginativo y la creatividad bien hecha, se convierte en otro nombre del “aburrimento”.<sup>34</sup>

### Conclusión: las edades de la *commoditas*

La *commoditas* se hace palpable en dos sectores de la población: la juventud y la tercera edad. Los unos y los otros se transforman en seres egocéntricos y consentidos. Los primeros, porque ante el momento histórico de durar una cantidad de años como nunca ha sucedido en la historia de la humanidad,<sup>35</sup> a la vez que del mayor

<sup>34</sup> Bruckner, *Un instante eterno*, 57. Ese aburrimento en las grandes urbes europeas Baudelaire lo denunciaba con el término *spleen*, que no deja de ser un *taedium vitae* de la modernidad.

<sup>35</sup> “Saber desde los 18 años que podemos llegar a vivir un siglo, como en el caso de los ‘millennials’, cambia por completo nuestra concepción de los es-

adelanto científico-tecnológico como nunca ha ocurrido en la historia, se dan cuenta que ya el esfuerzo no es prácticamente necesario y que lo importante es el *ingenium* tecnológico y una constante diversión llena de pastillas antidepresivas y ansiolíticas, a modo del “soma” de *Un mundo feliz*; y los otros, porque ya, al final de su vida, se encuentran “en la maldición del ocio absoluto”,<sup>36</sup> con el apoyo de los formidables avances médicos y planes de jubilación que en otras épocas no había,<sup>37</sup> y cambian su voto según el

---

tudios, la carrera, la familia y el amor, haciendo de la vida un largo y sinuoso camino que se pierde, por el que se vaga, que permite fracasos y reanudaciones. A partir de ahora tenemos tiempo: no hay necesidad de apresurarse, de casarse y tener hijos a los 20 años, de terminar los estudios demasiado pronto. Podemos formarnos en cosas diferentes, tener oficios variados, varios matrimonios. Los ultimátums establecidos por la sociedad, más que ignorados, son burlados. Ganamos una virtud: la indulgencia hacia nuestras propias vacilaciones. Y un desafío: pánico a tomar decisiones.” *Ibid.*, 13.

<sup>36</sup> “El fin obligatorio del trabajo a partir de los 60 años, modulado de forma diferente según la profesión, nos sumerge en la maldición del ocio absoluto como forma de vida, como si poblaciones enteras de cabezas canosas volvieran a sumergirse en el mundo infantil de los parques de atracciones. En la mayoría de los casos, este tiempo libre no se utiliza para actividades culturales, sino para hipnotizarse delante de las pantallas, que acaparan la mayor parte de la atención. Envejecer significa beber demasiado de este té de hierbas de los ojos que es la televisión o la web.” *Ibid.*, 33-34.

<sup>37</sup> En todas las épocas anteriores, las “pensiones” eran las familias numerosas en que los hijos cuidaban a sus ancianos padres y la familia cumplía no solo una función afectiva, sino también asistencial, imprescindible para afrontar una vejez frágil e inestable.

partido que les ofrezca más comodidades. De hecho, Pascal Bruckner la denomina “la generación caníbal”, porque “se beneficia de ambos lados de la historia, deja atrás una enorme deuda y se otorga privilegios que equivalen a un robo”.<sup>38</sup> La honorabilidad de la senectud<sup>39</sup> que, en otra época, difundía el notable Cicerón, es sustituida por una vejez asistida, y vilipendiada por la inmediatez de la constante novedad que deja la experiencia y la sabiduría de vida, como vetustas huellas de un pasado que para la *commoditas* no acabó de existir, y si lo hizo, se concibe como una fábula absurda. Las generaciones intermedias tampoco se salvan, ya que, aunque se dan cuenta de los riesgos de la sociedad de la *commoditas*, a diferencia de jóvenes y viejos, rechazan la idea de abandonar la confortabilidad de su sillón y su televisor por ideales ya obsoletos y que, al final, curiosa y paradójicamente acaban buscando como fin último, el propio sillón.

<sup>38</sup> Bruckner continúa diciendo que “para contrarrestar este resentimiento, solo hay una solución: hacer que las personas de 60 años o más vuelvan a trabajar de forma voluntaria. La constitución de todo un grupo de edad en una clase ociosa enfocada en exclusiva en el consumismo es una catástrofe, llevada a cabo en nombre de las mejores intenciones, en nuestras sociedades, después de la Segunda Guerra Mundial.” *Ibid.*, 33.

<sup>39</sup> “La vejez tiene tanta autoridad que satisface mucho más que todos los placeres juntos de la juventud, sobre todo la de quien ha ejercido la magistratura.” Cicerón, *De Sen.*, 17.6, *Sobre la vejez*, trad. por Rosario Delicado Méndez (Madrid: Tal-vez, 2005).

Es tanta su *commoditas* que, como afirma Pascal Bruckner, uno puede “ver a personas de 30 o 40 años soñando con irse a los 60 años para disfrutar de su tiempo libre”, lo cual “¡es desgarrador!”, ya que, sentencia Bruckner, “la vida real está aquí, ahora, en este momento, a pesar de las tareas, las limitaciones y los obstáculos”.<sup>40</sup>

Si bien esta sociedad de la *commoditas* se circunscribe especialmente a las sociedades de clase media y altas del primer mundo, y a las pudientes de los países emergentes y del tercer mundo, no obstante, aquellos amplios sectores de las capas sociales más humildes y pobres de cualquier zona, región o país, que se encuentran en los férreos y rugosos brazos de la *necesitas*, en caso de que lograran salir de ella, acabarían en el confortable sillón de la *commoditas* y se juntarían como uno más en el club de la palomita fácil y de la diversión lúdica. No en vano, en sus modestas dimensiones cumplen los propósitos de la sacrosanta *commoditas* cuando prefieren tener una televisión de plasma o un celular último modelo, antes que utensilios de primera necesidad. Si Horacio, Virgilio o Píndaro entonaban odas a la hazaña, a la valentía, al coraje, a la belleza, ahora cualquier poeta y vate del siglo XXI, convertidos en hábiles *coaches* y en chistosos y dicha-

<sup>40</sup> Bruckner, *Un instante eterno*, 34-35.

## NOTAS

racheros presentadores de televisión, entonarían su canto a la *commoditas* y sus hijos e hijas: la molicie, el tedio, el hartazgo, la autocomplacencia, y su hija predilecta y más querida, la ignorancia.

En definitiva, ¿la sociedad de la *commoditas* acabará con el mundo o lo trasladará a una Matrix autocomplaciente y fijará el fin último del ser humano? ¿Habrán estado todas las

épocas pasadas equivocadas o es que la deriva normal de la ética del *bellum* y de la *virtus* es terminar en una sociedad acomodaticia? No puedo ni sé responder a estas preguntas, pero sí puedo afirmar que la *commoditas* va cumpliendo sus objetivos, que en el fondo, no los tiene, y lo peor es que, a causa de su propia naturaleza nihilista, no nos damos cuenta de que ya nos domina completamente.

## RESEÑAS

Federico Guzmán Rubio, *El miembro fantasma* (México: Los libros del perro, 2021), 320 pp.

RECEPCIÓN: 1 de diciembre de 2021.

APROBACIÓN: 10 de enero de 2022.

DOI: 10.5347/01856383.0142.000305350

Si bien en libros anteriores —editados en España y escasamente difundidos en nuestro país, como la colección de cuentos *Los andantes* (2010) y la novela *Será mañana* (2012)— Guzmán Rubio (Ciudad de México, 1977) había demostrado ya su talento para contar historias dotadas de tramas complejas, escritas con un estilo que combina con soltura la riqueza semántica del discurso figurado con la aparente sencillez del relato oral, apenas ahora, gracias a la publicación en México de *El miembro fantasma*, nuestra comunidad lectora tiene acceso a una obra narrativa del escritor capitalino, a quien se le conoce actualmente, sobre todo, por los textos de crítica literaria que publica en el suplemento El Cultural del periódico *La Razón de México*.

*El miembro fantasma* es una crónica ensayística (o bien, un ensayo codificado mayoritariamente como narración) integrada por tres relatos de viaje, prácticamente de la misma extensión, dispuestos en orden cronológico inverso: “Voces de El Salvador” (enero de 2020), “Los papeles de Montevideo” (julio de 2019) y “El tren de Buenos Aires” (julio de 2018). Cada uno de estos viajes representa para el autor una incursión no solo en la geografía, sino sobre todo en la cultura, la literatura y la historia reciente de El Salvador, Uruguay y Argentina, tres países latinoamericanos marcados, en las postrimerías del siglo xx (aunque no exclusivamente durante ese periodo), por la violencia política debida a la guerra civil o a la acción represora de regímenes dictatoriales, una violencia llevada en los tres casos, en mayor o menor proporción de víctimas, al extremo del crimen de lesa humanidad.

Predomina en el libro la voz del autor en primera persona, aun cuando Guzmán Rubio practica una generosa política de concesión de la palabra en

diversos pasajes de los relatos, en los que invita a hablar a personas con las que se encuentra en los lugares que visita y a quienes entrevista de manera espontánea, o transcribe voces populares que suenan en la radio, o se manifiestan por escrito en las páginas públicas de las paredes urbanas o bien cita oportunamente a escritores nativos de los países visitados, e inclusive, en un momento climático de la primera crónica, entrega la voz narrativa a su esposa,<sup>1</sup> relatora del encuentro inesperado de la familia con una anciana, superviviente de una masacre perpetrada por el ejército salvadoreño cuatro décadas atrás, en las cercanías de la Cueva del Murciélagu, legendaria sede de la clandestina Radio Venceremos, la radio guerrillera del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional.

Ya se trate de reconstruir la historia de la guerrilla salvadoreña narrando la de su poderoso y versátil órgano de comunicación radiofónica, o de trazar un perfil del Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros a partir de los testimonios orales de ciudadanos del Uruguay contemporáneo, o bien de intentar comprender, en un ejercicio de solidaridad retrospectiva, las secuelas traumáticas que sobre la sociedad argentina actual dejó la política de violación sistemática de los derechos humanos practicada por el aséptica y macabramente llamado Proceso de Reorganización Nacional entre 1976 y 1983, en cualquiera de estos casos la motivación subyacente del autor para visitar esos países y escribir la crónica de sus viajes es de orden ético: “¿Por qué viajar para ver los restos del horror y por qué escribir sobre lo que veo? [...] Justamente por eso, porque los conozco, porque me incomodan, porque me intrigan, porque me espantan y porque quiero saber qué significan para mí” (239). En este orden de asuntos, el autor aboga por la fuerza terapéutica de la memoria histórica en la misma medida en que se apesadumbra cuando constata la existencia de discursos y actos colectivos de oposición a esa terapia —como la construcción de un resort de lujo sobre una fosa común de guerrilleros del FMLN o la de un centro comercial sobre las ruinas de la Penitenciaría de Punta Carretas en Montevideo— que apelan a la amnesia (selectiva o total) y contribuyen a perpetuar el daño causado por la violencia política —así como la proclividad a repetirla— por la vía de decretar la inexistencia de la herida y, en consecuencia, negar la necesidad de un proceso restaurativo psicosocial:

La nostalgia es lo opuesto a la memoria: la primera se regodea en la idealización de un tiempo e intenta recrearlo mediante artimañas sentimentales [...] mientras que la memoria, paradójicamente, recuerda de forma ininterrumpida para enterrar

<sup>1</sup>El viaje por El Salvador ocurre en el marco de unas vacaciones familiares, a diferencia de los otros dos, empresas individuales.

y al fin olvidar [...] Quienes niegan, por más que finjan olvidar, siguen atrapados en un pasado que no repudian y que no pretenden interrumpir para tomar un nuevo camino; quienes recuerdan, muy al contrario, lo hacen para enfatizar la necesidad de transformarse [...] los guardianes de la memoria miran hacia el futuro, mientras que los negacionistas siguen atrapados en un pasado que no les molesta que siga ocurriendo. [171-172]

Ahora bien, el motivo de la reminiscencia saludable, de la reconstrucción narrativa de una época de la historia latinoamericana —marcada por el exterminio de la utopía política— en la forma de una crónica del destino de sus protagonistas y víctimas (“¿Quiénes fueron los tupamaros?”, por ejemplo, es un *leitmotiv* que recorre las páginas de “Los papeles de Montevideo”),<sup>2</sup> no es el único que impulsa la escritura de Guzmán Rubio. Un motivo paralelo al anterior, e igualmente poderoso, es la “fascinación por esa edad de la cultura latinoamericana que va, por decir algo, de la publicación de *Ficciones* en 1944 a la de *Cien años de soledad* en 1967. Son poco más de veinte años en los que se escribieron grandes libros, muchos más allá del ya algo insoponible *boom* pero también incluyéndolo. Pero más allá de estos libros con los que crecí, me interesa la trama cultural que hizo posible su existencia y su difusión” (242). En efecto, *El miembro fantasma* es un elocuente testimonio de esta fascinación: desfilan por las páginas del libro episodios de semblanza autoral y ejercicios de crítica y hermenéutica literarias de la obra de no pocos escritores: Roque Dalton, Claudia Hernández, Horacio Castellanos Moya, Felisberto Hernández, Juan Carlos Onetti, Haroldo Conti, Jorge Luis Borges, Silvina Ocampo, Rodolfo Walsh, entre otras figuras no tan canónicas. Seguramente, el segundo de los tres relatos es el que Guzmán Rubio dedica con mayor ahínco a la exploración de esa “trama cultural”: los “papeles” montevideanos a que alude el título de la crónica no son otros que los 1676 números del mítico semanario cultural y político *Marcha*, una parte de los cuales compra el autor desde su hotel en diversas transacciones en Mercado Libre Uruguay,

<sup>2</sup> Del repertorio de las respuestas emerge una figura multifacética: “Unos pibes que querían cambiar el mundo” (104); “Unos pendejos que quisieron jugar a la revolución con quien no tenía ganas de jugar” (115); “Los últimos guerreros que hubo en este país [...] ahora están muertos o son políticos” (130); “Unos locos que robaban a los ricos para dárselo a los pobres [...] como Robin Hood, pero con mate, sandalias y en la Rambla” (137); “Unos artistas; los primeros y los únicos que han hecho auténticos performances en el Uruguay” (150); “Pregúntale a los de la librería; ellos saben de esas cosas y hasta te pueden recomendar un libro” (161); “Somos unos sobrevivientes de un mundo que ya no existe, y esperamos la muerte leyendo viejas revistas literarias” (166); “Prefiero no responder” (180); “Unos asesinos” (185).

para leerlos en una encerrona en su habitación.<sup>3</sup> Así pues, en estas páginas dedicadas a narrar su lectura de otras —en las que, a su vez, se despliega la historia de las letras latinoamericanas de posguerra—, la escritura del autor articula una compleja superposición de sujetos de la enunciación, una especie de polifonía ensayística y narrativa que se convierte, durante el tiempo de su lectura, en una experiencia de comprensión cultural y deleite estético notables. A manera de ejemplo de esta superposición de voces, personas y personajes, me permito evocar un pasaje en el que, tras encontrar un cuento de Onetti en un número de *Marcha*, Guzmán Rubio, escritor mexicano, encerrado en un cuarto de hotel en Montevideo, evoca cómo el autor uruguayo inventó a Juan María Brausen, y cómo Brausen, escritor imaginario, al narrar en *La vida breve* las historias de sus habitantes erigió la ciudad ficticia de Santa María, en uno de cuyos irreales edificios, cierto día indefinible, acodado en la ventana de su consultorio, el doctor Díaz Grey miraba correr el Río de la Plata, “ni ancho ni angosto, rara vez agitado; un río con enérgicas corrientes que no se mostraban en la superficie” (142) y lo miraba y aún lo mira correr mientras, acodado en la ventana de papel de una página de Onetti, Federico Guzmán lleva en su relato esa escena literaria de contemplación fluvial a la ventana de nuestra mirada lectora, escena sobre la que comenta: “Por supuesto, Santa María es un estado de ánimo, pero es mucho más que eso: Santa María es ante todo el inconfundible estilo de Onetti. Ese río que tiene ‘enérgicas corrientes que no se mostraban en la superficie’ y que discurre lento, casi sin olas, podría ser una descripción de la prosa del uruguayo” (*ibid.*).

En suma, *El miembro fantasma* es mucho más que un libro de viajes, y su autor, una figura bastante más compleja que la de un paseante culto y curioso: la suma de los tres relatos conforma un texto con varias capas de codificación, similar a un palimpsesto: la más superficial de esas capas es la del relato en presente de los sucesos ocurridos *in situ* en los lugares visitados; capas más profundas son las ya reseñadas pesquisas reconstructivas de la historia política y del tejido cultural de Latinoamérica a fines del siglo xx. Hay, con todo una capa ulterior de sentido, más íntima, de orden personal y familiar, que logramos conocer porque el propio Guzmán Rubio nos lo permite: el deseo de honrar la memoria del padre —el recuerdo de su benéfica paternidad— creando, gracias a las experiencias vacacionales, pero también a las historias que se

<sup>3</sup> Compras recurrentes y encerrona que, dicho sea de paso, despierta la suspicacia de la policía uruguaya, recelosa de que Guzmán Rubio sea un narcotraficante mexicano.

cuentan en el libro, recuerdos benéficos en su propio hijo, “pequeña memoria en formación”, dedicatario del libro:

De una manera un tanto misteriosa, como si fuera una confirmación íntima de que las cosas pueden ser distintas, me agradan los recuerdos que quedarán en Roque de este viaje. No serán muchos y serán confusos, preciosamente imprecisos, tan vagos que se confundirán con un sueño, pero desde luego serán felices. Pocos y alegres: tampoco se puede pedir mucho más [...] El Salvador, para Roque, será un recuerdo de carreteras y de aventuras turísticas, de vacaciones y de felicidad, y de ninguna manera será un recuerdo de guerra y de muerte. Y eso es algo que está muy bien. [66]

En mi opinión, este sustrato íntimo de sentido es el que confiere al libro su rotundidad comunicativa, pues, insisto, no se trata solamente de que el autor quiera regalarle a su hijo vivencias dulces de recordar, sino también un conjunto de instrumentos simbólicos —los relatos mismos, emocionales, imaginativos y reflexivos a la vez— aptos tanto para enriquecer la vida como para descifrar y arrostrar al mal por excelencia, el antropogénico. Con esto me refiero, primeramente, al disfrute de la literatura —que sabe y nutre mejor si se la lee inmersa en su hábitat social, político y cultural— y, en segundo lugar, a las reflexiones sobre la violencia política, reflexiones que con bastante frecuencia se solidarizan con los ejercicios de crítica literaria, como se aprecia en aquellos pasajes en que Guzmán Rubio se ocupa de la conducta política de los escritores, como la de Jorge Luis Borges, objeto de un inteligente y equilibrado análisis en las páginas postreras del libro.

Un último apunte: no hace falta analogarse al hijo del autor para apropiarse de la riqueza de la obra; con todo, no es mala idea hacerlo: se permite uno experimentar la lectura de *El miembro fantasma* como un generoso y afectuoso regalo.

GABRIEL ASTEY

Departamento Académico de Lenguas, ITAM

José María Torralba, *Una educación liberal. Elogio de los grandes libros* (Madrid: Encuentro, 2022), 172 pp.

RECEPCIÓN: 2 de agosto de 2022.

APROBACIÓN: 31 de agosto de 2022.

DOI: 10.5347/01856383.0142.000305353

El profesor Torralba, actual director del Instituto Core Curriculum de la Universidad de Navarra, nos ofrece el fruto de 10 años de investigación y enseñanza de la educación liberal. El libro está a medio camino entre el ensayo y el escrito académico, entre la argumentación y la exhortación (por ejemplo, 23 y 24), pues tiene una abundante bibliografía que ayudará mucho a los que quieran ahondar en los temas que trata y entreteje experiencias personales para ilustrar los puntos que quiere defender, las cuales seguramente encontrarán mucho eco en los docentes que lo lean.

192 Si bien es cierto que Torralba equipara, a efectos prácticos, diferentes conceptos: artes liberales medievales, educación liberal moderna, *Bildung* humboldtiana, cultura orteguiana, humanidades (yo comparto esa equiparación práctica y agregaría por mi parte la sabiduría whiteheadiana y los estudios generales), da una definición clara de educación liberal que guía la obra: “entenderé por educación liberal un proyecto formativo en el que el conocimiento se valora no solo por su utilidad, sino como un fin en sí mismo, y en el que el objetivo no es solo preparar profesionalmente, sino también educar a la persona entera, incluyendo tanto su dimensión intelectual como la moral” (19). El libro consta de un prólogo, escrito por el reconocido Roosevelt Montás, director entre 2008 y 2018 del Center for the Core Curriculum de la Universidad de Columbia, una introducción, siete capítulos y una conclusión con diez principios de educación humanista que sintetizan el contenido de los capítulos.

En el primer capítulo se hace un planteamiento nuevo de la cuestión sobre la necesidad o no de las humanidades en nuestra sociedad actual. El autor

nos hace conscientes de la tensión entre las tradiciones universitarias: por un lado, la universidad medieval centrada en las artes liberales; por otro, la universidad napoleónica centrada en la profesionalización; y todavía por otro, la contemporánea multiversidad centrada en la investigación. Torralba insiste una y otra vez en que tales tradiciones no son excluyentes y que es difícil pero posible integrar la educación liberal en una universidad profesionalizante o investigadora. Lo que no es admisible es que se quiera desaparecer la educación liberal, puesto que cada estudiante es primero y antes ser humano que profesionista o investigador, por ello las humanidades siguen siendo necesarias hoy en día.

Al hacer la historia de la educación liberal, Torralba indica (y lo hace varias veces a lo largo del libro) que es muy sana una pluralidad de acercamientos: no hay un único modelo válido para todas las universidades. El método que recomienda a partir de su experiencia es el de los seminarios sobre los grandes libros. Y a este respecto, considera que ningún país posee una tradición más sólida que Estados Unidos, representado tradicionalmente en las universidades de Columbia, Chicago y Harvard y más recientemente Saint Johns College o Dallas. Referencia obligada aquí son los nombres de Hutchins, Adler y Erskine. Torralba afirma que tal tradición de educación liberal, que se inspira más o menos explícitamente en John Henry Newman y su idea de la universidad (43), prácticamente se perdió en Europa y solo recientemente se ha fortalecido un movimiento de renovación por medio la Association for Core Texts and Courses. El capítulo ofrece un buen panorama de la educación liberal en Estados Unidos y Europa en general. Me parece que la investigación histórica de Jorge Rodríguez Beruff sobre los estudios generales en Puerto Rico puede complementar el cuadro al mostrar el panorama latinoamericano en general.<sup>1</sup>

Me llamó mucho la atención leer acerca de las guerras de los cánones de la década de 1960. Ya desde entonces se discutía si el canon occidental era adecuado. Me hubiera gustado que el profesor Torralba hubiera perfilado lo que entiende por clásico o por canon, ya que habla incluso de clásicos contemporáneos. Personalmente, he vivido en últimas fechas esas discusiones

<sup>1</sup>Jorge Rodríguez Beruff, “Los estudios generales en Puerto Rico: redes intelectuales y reforma universitaria. Parte I: Fundación y desarrollo de la Universidad de Puerto Rico hasta la década de 1940 y los orígenes de la reforma universitaria”, *Estudios* XIX, núm. 138 (2021): 85-117; “Los estudios generales en Puerto Rico: redes intelectuales y reforma universitaria. Parte II: El pensamiento hispánico sobre la universidad: Ortega y Gasset, Jaime Benítez y el encuentro en Aspen”, *Estudios* XX, núm. 140 (2022): 99-143; “Los estudios generales en Puerto Rico: redes intelectuales y reforma universitaria. Parte III: El movimiento de la educación general en Estados Unidos, del college de Hutchins al Libro rojo de Harvard”, *Estudios* XX, núm. 142 (2022): 73-123. La cuarta parte se publicará próximamente.

surgidas del feminismo. Ciertamente, cuando se hace un elenco de autores de obras clásicas, sigue habiendo muy pocos nombres femeninos. La referencia a Nussbaum y su apertura a otras culturas por medio del cultivo de la imaginación es valiosa, pero insuficiente. Es necesario seguir pensando en esa dirección.

La aportación personal del libro la encontramos en el capítulo tercero, en el que Torralba describe las características que debe tener la educación liberal: 1) cultivar la perspectiva sapiencial, es decir, ubicar los contenidos o problemas dentro de un todo organizado y las relaciones entre ellos; 2) desarrollar la capacidad de juzgar, que distingue del pensamiento crítico desde un punto de vista muy específico. A mí me parece que pueden utilizarse como sinónimos: saber distinguir lo correcto de lo incorrecto, lo adecuado de lo inadecuado, lo profundo de lo superficial. Y en su experiencia propone: “probablemente, la mejor manera de desarrollar el genuino pensamiento crítico es leer libros clásicos” (75); 3) Suscitar el interés por la verdad. Quizá la característica más problemática en la actualidad, debido a la presión de las ideologías y lo políticamente correcto y del “emotivismo moral dominante” (78). Sin embargo, Torralba rescata lo siguiente: “esa experiencia de ver ‘respetada su opinión’ y, a la vez, haber sido capaz de compararla con otras distintas es uno de los modos de situar la verdad en el centro del diálogo académico” (78). Además: “El error está más cerca de la verdad que la indiferencia” (79). Torralba afirma que la verdad se distancia tanto del relativismo como del dogmatismo (y hace mención y crítica de la lamentable cultura de la cancelación que se vive en muchas universidades) y precisa que la verdad no es evidente ni se obtiene de una vez y para siempre. Bastaría mantener despierta la habermasiana “sensibilidad para la verdad” (82).

En el siguiente capítulo, Torralba narra la implantación del *core curriculum* en su Universidad de Navarra. Obviamente, el éxito depende de varios factores ineludibles: el apoyo institucional, el convencimiento de los profesores y la evaluación cuantitativa. Su idea del curso-taller introductorio “Sesiones de método: retórica y argumentación”, en el que los estudiantes practiquen a leer atentamente, escribir y argumentar con rigor, y la de que los profesores se formen con otros profesores me parecen valiosas en nuestras condiciones actuales. Para Torralba, las virtudes del método de seminario de grandes libros son el aprendizaje en primera persona, la enseñanza basada en los clásicos, el desarrollo de la capacidad crítica, la conversación intelectual de altura y la educación de la mirada (98-108).

Torralba muestra con claridad que la universidad no debe sustraerse a la misión de formar el talente ético y el carácter del estudiantado. Aunque esto venga desde la familia y se continúe en la sociedad, la universidad tiene la misión de formar ciudadanos responsables y dispuestos a solucionar los problemas del mundo en el que viven. Claro que las virtudes no pueden enseñarse, “pero profesores y estudiantes pueden ejercer de *parteras*, tanto de modo intelectual (a través de la conversación, dentro y fuera del aula) como práctico (la relación personal con los demás)” (116-117). En este sentido, el papel del docente es simplemente fundamental: “Nos guste o no, en el ámbito docente, la ética no se aprende solo en los libros, sino también *del* profesor” (119).

El capítulo sobre universidad y cristianismo invita a la colaboración y enriquecimiento mutuo entre esta religión y la universidad o entre universidades católicas y laicas. Es muy rescatable la insistencia en que en la universidad lo importante no son las estructuras administrativas, sino las personas. También lo es su idea del pluralismo de instituciones como enriquecimiento: “tener un sistema que incluye universidades públicas y privadas, con ideario específico y sin él, religiosas o no, ayuda a que en la sociedad todas las voces encuentren su espacio” (131).

Torralba considera la universidad como una comunidad intelectual en la que, siguiendo a MacIntyre, el desacuerdo es obligado. Contra las tendencias mayoritariamente pesimistas, defiende una visión realista y positiva sobre la universidad, pues “las instituciones son entidades vivas que gozan de buena salud cuando son capaces de adaptarse a las nuevas circunstancias” (144).

El profesor Torralba nos ofrece un libro lleno de informaciones, experiencias formativas, sugerencias e ideas sobre la educación liberal que seguramente producirán muchas inquietudes y muchos proyectos formativos en docentes y centros educativos. Enhorabuena.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO  
Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

*El coronavirus y su impacto en la sociedad actual y futura*, comp. por Arturo Manrique Guzmán (Lima: Colegio de Sociólogos del Perú, 2020), 790 pp.

RECEPCIÓN: 8 de diciembre de 2020.

APROBACIÓN: 27 de julio de 2021.

DOI: 10.5347/01856383.0142.000305355

196

Este es un libro que, en una convocatoria multidisciplinar de autores y temas, invita a reflexionar sobre la realidad desnuda que nos ha dejado la pandemia, porque es una colección de visiones diversas sobre la peste que nos ataca y el mundo diferente que estamos viviendo. La idea que ofrece de la globalización es la de un vehículo que viraliza exponencialmente todo, desde lo edificante y positivo hasta el pensamiento débil, los modelos económicos, políticos, sociales, culturales y de salud. En este momento de crisis, evidenciado por la pandemia del covid-19, los compiladores decidieron dar seguimiento y armar un compendio con publicaciones hechas en ámbitos diferentes y varios países durante los primeros meses de 2020.

La compilación está estructurada según tres criterios: el primero es el análisis sociológico y humanístico; el segundo criterio es recoger artículos que echan una mirada profunda y reflexiva a las causas que detonan los problemas que el covid-19 pone de manifiesto; y el último consiste en incluir posturas e ideologías plurales, en aras de ofrecer al lector un abanico de perspectivas representativas de las corrientes actuales.

La obra, pues, ofrece análisis y reflexiones sobre esta época marcada por el covid-19. Pensadores latinoamericanos, principalmente peruanos, nutren el libro, como el propio compilador Arturo Manrique Guzmán con su ensayo “La guerra viral o la lucha contra el enemigo interno, que opone a la vida la economía” y la entrevista a Claudia Rosas realizada por Óscar García Meza, “Detrás del miedo al contagio está el miedo a la muerte, uno de los principales temores del ser humano históricamente”. Fuera del ámbito de la lengua española se encuentran, por ejemplo, “Un alegato contra la desigualdad”, entrevista con Thomas Piketty realizada por Nikolaos Gavalakis; y colaboraciones de Michel

Wieviorka, presidente de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París; Yuval Noah Harari, de la Universidad Hebrea de Jerusalén y autor del *Homo Deus*, que escribe “En la batalla contra el coronavirus, la humanidad carece de liderazgo”; Byung-Chul Han, coreano-alemán especialista en la literatura alemana y filósofo contemporáneo, que compara la forma en que el mundo asiático ha confrontado la pandemia con nuestra civilización occidental en sus ensayos “La emergencia viral y el mundo del mañana” y “Vamos hacia un feudalismo digital y el modelo chino podría imponerse”, y la entrevista que le hace César Rendeles, “El dataísmo es una forma pornográfica de conocimiento que anula el pensamiento”.

Otros grandes autores que enriquecen el debate son Slavoj Žižek —eslovaco, marxista y psicoanalista— con su texto crítico-irónico “Un claro elemento de histeria racista en el nuevo coronavirus”; Jürgen Habermas, con “Nunca ha habido tanto conocimiento sobre nuestra ignorancia”; el imperdible antiimperialista Noam Chomsky y su texto “Es el momento de enseñar a los niños a entender el mundo”; el economista David Harvey, que escribe sobre “Política anticapitalista en tiempos del covid-19”; Edgar Morin, con “Lo que el coronavirus nos está diciendo”, y la intelectual feminista contemporánea Judith Butler, con el ensayo “Coronavirus y poder: De Trump a la enfermedad de la desigualdad”.

El elenco incluye, además, a Alain Touraine, Enrique Dussel, Manuel Castells, Leonardo Boff, Rosa Montero, Agustín Laje, Ignacio Ramonet y Giorgio Agamben, entre otros. Destaca Joseph Stiglitz, estadounidense y premio Nobel que, después de defender el sistema neoliberal, es hoy un converso crítico de la inequidad de la globalización.

Las últimas colaboraciones del libro son testimonios interesantes de cómo se ha enfrentado y estudiado la pandemia: “El modelo de Suecia para ganarle al coronavirus. El objetivo es lograr la inmunidad colectiva”, de Thomas L. Friedman; “El coronavirus se propaga como un incendio y no importa lo que uno haga, todos se van a contagiar”, entrevista de Sofía Benavides a Johan Giesecke, máximo epidemiólogo sueco; “Coronavirus: Por qué el confinamiento inteligente de los Países Bajos puede ser una estrategia de alto riesgo”, de Anna Holligan; “Una propuesta bien pensada para volver a trabajar y eliminar el virus”, entrevista a Baruj Barzel, matemático de la Universidad de Bar-Ilan de Israel hecha por Ana Jerozolinski, y “Por qué brotes como el del coronavirus crecen exponencialmente y cómo aplanar la curva”, de Harry Stevens.

Esta selección de ensayos es una muestra de que las ciencias, especialmente las sociales, las humanidades, y la comunidad intelectual tienen una reflexión

obligada frente a esta compleja realidad mundial. La obra es un necesario análisis de la crisis sistémica que desató la pandemia del coronavirus, como afirma Fernando Savater en “Nos salvarán las ciencias, no las armas”:

Los peligros naturales no se combaten con armas, sino con ciencia. La vida se hace humana cuando aplicamos la ciencia. Me refiero no solo a las ciencias físicas y la tecnología, sino al conocimiento en general. La literatura y el arte son una forma de ciencia [...] cuidémonos y sigamos las instrucciones científicas que nos dan para evitar los males mayores de la pandemia, que pronto pasará. Dentro de poco nos veremos delante del mar. [404, 406]

Para provocar el interés del lector, cito a George Monbiot, quien explica, en su artículo publicado en *The Guardian*, “El coronavirus es la llamada de atención de la naturaleza a una civilización complaciente”, por qué hoy nos vemos desnudados por la pandemia:

Hemos estado viviendo en una burbuja, una burbuja de falso confort [...] y nos encontramos desnudos e indignados, ya que la biología que parecíamos haber desterrado arremetió de lleno en nuestras vidas [...] Nunca más debemos permitir que una reconfortante falsedad se imponga a una dolorosa verdad. Ya no podemos permitirnos ser dominados por aquellos que ponen el dinero por delante de la vida. Este coronavirus nos recuerda que pertenecemos al mundo material. [513, 516]

Casi todos los textos proceden de publicaciones en sitios de internet, y arman, junto con los ensayos y entrevistas puntuales, un PDF de consulta libre.<sup>1</sup> El libro es un reto dinámico, totalmente contemporáneo e inacabado, en el cual, tanto autores como lectores debemos seguir contribuyendo y, de esa forma, dar pautas para el desarrollo de una crítica racional, constructiva y consciente que proyecte un futuro esperanzador.

ALFREDO VILLAFRANCA QUINTO  
Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

<sup>1</sup> <https://colegiodesociologosperu.org.pe/wp-content/uploads/El-Coronavirus-y-su-impacto-en-la-sociedad-actual-y-futura-mayo-2020.pdf>.

## NORMAS PARA LOS COLABORADORES

La revista *ESTUDIOS Filosofía. Historia. Letras*, acepta colaboraciones inéditas de textos, notas y reseñas en las áreas de la filosofía, la historia, las letras y las humanidades en general. Su publicación estará sujeta a la decisión del Consejo Editorial y de la Comisión dictaminadora. Al hacer entrega de cualquier propuesta de publicación, los autores reconocen que es un trabajo personal, original y que no ha sido publicado anteriormente, por lo que no infringe derechos de terceros.

Todo texto será sometido a doble dictamen por pares ciegos. En caso de ser aceptado, la sola entrega del texto autoriza tanto su publicación como su uso en medios escritos, electrónicos o cualquier otro; libera a *Estudios* de toda infracción a los derechos intelectuales de terceros, y transfiere el derecho patrimonial **no exclusivo** del texto al Instituto Tecnológico Autónomo de México.

*Estudios* solo publica trabajos en español. Todo texto enviado a esta revista debe guardar las formas académicas que garantizan el nivel intelectual y científico que hace posible el debate, así como observar la corrección morfosintáctica y ortográfica del español. Igualmente, todo texto enviado a *Estudios* debe apegarse a las normas editoriales de la revista indicadas en este documento. No se aceptarán trabajos que no cumplan con estas condiciones.

Todas las colaboraciones serán enviadas al correo electrónico [estudios@itam.mx](mailto:estudios@itam.mx) en archivo .docx, preparadas para dictaminación ciega.

Los textos deben tener una extensión de entre 5000 y 8000 palabras, las notas una extensión máxima de 5000 palabras, y las reseñas una extensión máxima de 1300 palabras (incluyendo, en todos los casos, notas a pie de página).

Los lineamientos completos relativos al modo de envío, presentación, formato y normas de citación pueden consultarse en la página de internet de la revista: <http://estudios.itam.mx/es>, en la sección “Normas para colaboradores”. Todas las colaboraciones deben sujetarse a los criterios que ahí se establecen.