

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

85

VERANO 2008



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

RECTOR

Arturo Fernández

**DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE
ESTUDIOS GENERALES Y ESTUDIOS INTERNACIONALES**

José Ramón Benito

JEFE DEL DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

Carlos Mc Cadden

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

Publicación trimestral
Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

85

VERANO 2008

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Mauricio López Noriega

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Pedro Cobo y Alfredo Villafranca

ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN

Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

COMITÉ EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, José Barba, Luz Chapa, Carlos de la Isla,
Antonio Díez, Raúl Figueroa, Juan Carlos Mansur, Guillermo Mañón,
Mathias Nebel, Franz Oberarzbacher, José Manuel Orozco,
Julia Sierra, Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales

Rafael Fernández de Castro, Athanasios Hristoulas, Rossana Fuentes Berain,
Stéphan Sberro, Jesús Velasco

Departamento Académico de Lenguas

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

ESTUDIOS  aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por número: \$ 50.00 M.N. Extranjero 10 dls.

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

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

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1,
Col. Progreso Tizapán
01080, México, D.F.
Tels.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903
e-mail: estudios@itam.mx

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 003161/96

Diseño: Annie Hasselkus

Composición tipográfica: Ma. Esther Sedano (ITAM)

Diseño de portada, fotomecánica, impresión y encuadernación: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, S.A. de C.V., Chihuahua No. 23, Col. Tizapán, San Ángel, 01090 México, D.F.
Tel.: 5550 2516; 5550 4194 y Fax: 5616 3103 www.maporrúa.com.mx

ÍNDICE

TEXTOS

LAS PASIONES Y LA VIDA MORAL <i>Paul Gondreau</i>	7
AVICENA Y SU CONTEXTO <i>Miguel García Jaramillo</i>	41
EL ABSURDO DE MI MUERTE <i>Bernard Schumacher</i>	63

SECCIÓN ESPECIAL

DEFOE Y COETZEE <i>Diego Sheinbaum</i>	89
FILOSOFÍA DE ACCIÓN <i>Ricardo Reyes Heróles</i>	101

DIÁLOGO DE POETAS <i>Mijail Lamas</i>	107
--	-----

CREACIÓN

LA TORRE DE YAVÉ <i>Regina Pieck</i>	111
---	-----

NOTAS

EL BRUJO DE LA MÚSICA BLANCA <i>Mauricio López Noriega</i>	117
ROLAND BARTHES Y LA FRASE ETERNA DE FLAUBERT <i>Andreas Kurz</i>	123
LOS LIBROS ITALIANOS QUE NO ME DEJAN DORMIR <i>Paolo Pagliai</i>	131

RESEÑAS

ARISTÓTELES, <i>Protréptico, una exhortación a la filosofía</i> <i>Carlos Mc Cadden</i>	143
RAFAEL F. MUÑOZ, <i>Se llevaron el cañón para Bachimba</i> <i>Juan Carlos Gordillo</i>	150
JOSÉ MARÍA PÉREZ GAY, <i>Tu nombre en el silencio</i> <i>Rodrigo García</i>	153

LAS PASIONES Y LA VIDA MORAL: UNA VALORACIÓN DE LA ORIGINALIDAD DE SANTO TOMÁS*

*Paul Gondreau***

La *Orestíada*, antigua trilogía de tragedias griegas, narra la historia de cómo el joven Orestes, después de vengar el asesinato de su padre matando a la homicida, su propia madre, debe huir de la persecución implacable de las terribles Furias. Estas últimas son las arcaicas diosas preolímpicas de la tierra, que vengan el asesinato de familiares. Finalmente, la diosa olímpica Atenea convence a las Furias de suspender, de manera momentánea, la persecución de la venganza de sangre y permitir, así, el juicio de un jurado que determine el destino de Orestes. Durante éste, las Furias, no sin razón, establecen sus motivos para fallar un castigo justo. Después de una apretada votación, resultado de un jurado vacilante, Atenea,

7

* Traducción de Mauricio López Noriega, con la colaboración de Cristina Morales A. (agradezco la revisión que gentilmente realizó el doctor Jaime Ruiz de Santiago). Ciertas secciones de este artículo han aparecido en otro ensayo, titulado “Humanizing the Emotions through Moral Virtue”, el cual será publicado como parte de un proyecto mayor, patrocinado por el Instituto de Ciencias del Comportamiento (Institute for the Psychological Sciences, Arlington, Virginia). Una versión anterior de este texto fue leída como conferencia, en honor del octogésimo aniversario de fr. Servais Pinckaers, O. P., en octubre del 2005, en la Universidad de Friburgo, Suiza.

** *Sacrae Theologiae Doctor*, Profesor asociado de Teología, Providence College, Rhode Island.

convencida de que la venganza de sangre conduce a una carnicería interminable, interviene e inclina la votación en forma favorable para Orestes, obteniendo su absolució n como resultado.

Al señalar que la cerrada votación legitima los argumentos de las Furias, Atenea consigue ofrecerles un lugar, aunque subordinado, entre los Olímpicos, desde el cual no actuarán ya como diosas de la venganza, sino como protectoras de los lazos de sangre. Las Furias aceptan y se transforman en Euménides, en griego ‘las amistosas’. Esto significa que toman un sitio como diosas de la tierra, que subordinan sus deseos instintivos inferiores por la venganza de sangre al sabio juicio de los dioses mayores, como Atenea. Moradoras celestes de la cima del monte Olimpo, estas encumbradas diosas siguen ahora la guía de la razón y de la sabiduría iluminada.

Pienso que, entre las muchas lecciones que se pueden espigar de esta antigua tragedia griega, escrita por el famoso trágico Esquilo, supremo entre ellos, se encuentra la invaluable comprensión que muestra sobre la naturaleza de la emoción humana y de su relación con la razón. Los impulsos instintivos inferiores, las emociones, ejemplificadas en la *Orestíada* por el deseo del justo castigo por parte de las Furias, diosas de la tierra, no son malas en sí mismas y podrían ser por completo legítimas. Por esta razón, no deben ser erradicadas de la vida humana. Movimientos de los apetitos inferiores, las emociones juegan un papel integral, y esencial, en nuestras vidas, de manera paralela a la forma en que las Furias, una vez transformadas en gentiles Euménides, comenzarán a jugar un papel integral y esencial en el panteón olímpico, como protectoras de los lazos de sangre. Pero, dado que las emociones pertenecen a la dimensión impulsiva inferior de la persona humana, se encuentran por naturaleza subordinadas a nuestras facultades superiores; y han de estarlo para servir al papel rector de la razón humana, nuestra potencia cognitiva superior, representada en la *Orestíada* por Atenea y los dioses olímpicos. El papel de la razón, como lo entiende Esquilo, es integrar armoniosamente las emociones, los impulsos inferiores a la vida humana, de forma balanceada, sin

suprimirlas por completo, pero sin otorgarles señorío sobre nuestras acciones.

Esquilo nos brinda una visión de la emoción humana y de su relación con nuestra bondad que, a mi parecer, tienen clara resonancia con la visión de santo Tomás de Aquino sobre el papel de las pasiones en la vida moral (y debo añadir que ello, desde cierto punto de vista, ayuda a compensar la lectura unilateral que ofrece Freud de la tragedia griega). Si uno pudiera encontrar en el Aquinate al modelo del portavoz de una genuina moralidad de la afectividad humana, como pienso que se podría hacer, se debe a su casi singular afirmación sobre el papel esencial que juegan las pasiones en la búsqueda de la excelencia moral. En este sentido, el connotado teólogo moral, Servais Pinckaers, establece que la mirada de Tomás de Aquino sobre las pasiones en la vida moral, particularmente como lo subraya en su *Summa Theologiae*, marca un logro ‘único’ de ‘notable genialidad’.¹

En lo que sigue intentaré corroborar este aserto de Pinckaers. Con este fin, enfocaré particularmente dos puntos: primero, la visión moral de la afectividad humana, sugerida en la decisión de santo Tomás de situar su sistemático estudio sobre la emoción, el tratado de las pasiones del alma, en la *Secunda Pars* de la *Summa Theologiae*, que se encuentra en la sección moral de la *Summa*. Segundo, su insistencia tanto en que las pasiones juegan un papel que colabora activamente en el trabajo de la virtud moral, como en que la emoción humana se convierte en *racional por participación*, insistencia debida a Aristóteles, pero que cobra alturas que hubieran sorprendido al mismo Filósofo. En este último punto, el Aquinate entra en conflicto con la tradición filosófica predominante. En una palabra, su posición se ubica entre dos extremos que frecuentemente podemos apreciar en la historia del pensamiento

9

¹ Servais Pinckaers, *The Sources of Christian Ethics*, 1995, Washington D. C., Catholic University of America Press, trad. de Mary T. Noble, p. 224; del mismo autor, cfr. “Reappropriating Aquinas’s Account of the Passions”, *The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology*, John Berkman y C. S. Titus (eds.), 2005, Washington D. C., Catholic University of America Press, p. 273-4.

filosófico: uno, que excluye la emoción de la acción moral; el otro, que identifica a la emoción con el deber moral como tal.

I. La importancia de situar el *Tratado de las pasiones* en la sección moral de la *Summa Theologiae*

Movimientos del apetito sensitivo irracional

Santo Tomás vincula las emociones, o la afectividad humana en general, al apetito sensorial (o sensitivo). Las enlaza, en otras palabras, a nuestra inclinación interna irracional por bienes o males materiales, percibidos por los sentidos, y a la eventual procuración o evasión de dichos bienes o males perceptibles. De este modo, define a las pasiones como movimientos de esta inclinación irracional inferior por los bienes o males perceptibles.² Contrario al uso en el lenguaje moderno, en el que frecuentemente su connotación refiere a una vehemencia afectiva, el término pasión, para el Aquinate, significa simples movimientos sensibles (irracionales) del alma.* Consciente de ello, utilizaré los términos ‘pasión’ y ‘emoción’ como toscas traducciones equivalentes al latín *passio*.

Santo Tomás reconoce que la experiencia humana de la emoción nos confronta con una paradoja: por un lado, porque tenemos en común con los animales una orientación afectiva interna por los bienes materiales creados, nuestras pasiones son expresión de la parte ‘animal’ de nuestra naturaleza humana; por el otro, no somos solamente animales, de tal modo que experimentamos la emoción de forma única. El entrelace que nuestro apetito sensitivo inferior comparte con la razón y la

² En *Summa Theologiae* (en adelante *ST*) I-II, q. 22, a. 3; *sed contra*, el Aquinate cita la definición de pasión de Juan Damasceno, localizada en *De fide orth.*, II, 22 [ed. Buytaert, 132]; cfr. también Nemesio de Emesa, *De nat. hom.*, 15 [ed. Verbeke-Moncho, p. 93]: “la pasión es un movimiento de la facultad del apetito sensible en respuesta a la percepción de algo bueno o malo” [*passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in apparitione boni et mali*].

* En este caso ‘irracional’ (animal-like) no significa ‘anti-racional’, sino ‘no racional’.
[*N del T.*]

voluntad, nuestras facultades superiores, dispone una nueva dinámica completa en la experiencia humana de la emoción,³ puesto que, sumada a nuestra orientación afectiva interna por los bienes materiales creados, de los cuales surgen las emociones, gozamos de una orientación apetitiva más alta: aquella de la voluntad, que nos ordena internamente hacia el bien universal, hacia el *summum bonum*.

Un primer paso necesario en la búsqueda humana de la alegría y del bien mayor

Este primer paso nos ayuda a entender por qué Santo Tomás sitúa su exhaustivo estudio sobre la afectividad humana, el tratado de las pasiones, en el corazón de su sistemático análisis de la moralidad humana, a saber, en la *Secunda Pars* de su *Summa Theologiae*. Más aún, el tratado de las pasiones, como ha observado Pinckaers, comprende el tratado más extenso de toda la *Summa*, pues abarca veintisiete cuestiones que incluyen ciento treinta y dos artículos.⁴ Tal estudio

³“Las pasiones, consideradas en sí mismas, son comunes a los hombres y a otros animales; pero en cuanto imperadas por la razón (*a ratione imperantur*) son propias de los hombres”, *ST I-II*, q. 24, a. 1 ad 1. Como observa Pinckaers en “Reappropriating Aquinas’s Account of the Passions”, p. 276: “[Al principio del tratado de las pasiones] el problema de la cualidad moral de las emociones bien sitúa en relación con la razón y la voluntad, y les atribuye una dimensión que no tienen entre los animales. Santo Tomás las considera como emociones humanas, integradas al compuesto humano.” Al respecto, véase también Stephen Loughlin, “Similarities and Differences between Human and Animal Emotion in Aquinas’s Thought”, *Thomist*, 2001, 65, p. 45-65.

⁴ Cfr. Pinckaers, *op. cit.*, p. 273, en donde también examina el trabajo anterior del Aquinate, en el cual el doctor angélico muestra un interés claro, y cada vez mayor, por las pasiones. En este tratado, en la *Prima-Secundae Pars*, santo Tomás ofrece un estudio sistemático de las pasiones en general, incluida su moralidad (q. 22-25); la naturaleza, causas y efectos de la pasión del amor (q. 26-28); la naturaleza de las pasiones del odio (o disgusto) y de la concupiscencia (q. 29-30); la naturaleza, causas, efectos y moralidad de las pasiones de la delectación (q. 31-34); la naturaleza, causas, efectos, remedios y moralidad de las pasiones del dolor y la tristeza (q. 35-39); la naturaleza de las pasiones de la esperanza y la desesperación (q. 40); la naturaleza, objeto, causas y efectos de la pasión del temor (q. 41-4); la naturaleza de la pasión de la audacia (q. 45); y la naturaleza, causas, remedios y efectos de la pasión de la ira (q. 45-8).

empequeñece los únicos precedentes históricos conocidos, de los cuales se sirve el Aquinate: el pequeño tratado de las pasiones de Nemesio de Emesa, que se encuentra en su *De natura hominis*; y, siguiendo a éste, el tratado de las pasiones de Juan Damasceno, en *De fide orthodoxa* (Aristóteles no nos dejó un tratado sistemático sobre las pasiones).⁵

El que santo Tomás sitúe el tratado de las pasiones en la sección moral de la *Summa* es más bien sorprendente, si recordamos que la beatitud eterna es el *telos* dominante de la vida moral y, subsecuentemente, principio rector de toda la *Secunda Pars* de la *Summa*. De hecho, a primera vista uno esperaría que hubiera situado su tratado de las pasiones antes, en la *Prima Pars* de la *Summa*, específicamente en el tratado del alma humana (q. 75-90), en cuyo prólogo se propone el estudio “de la esencia del alma, sus potencias y sus operaciones” (q. 75). Como movimientos del apetito sensible (una potencia del alma), las emociones ciertamente deberían ser incluidas entre las operaciones del alma.

12 ⁵ El primero, escrito entre 390 y 400 A. D. y falsamente atribuido a Gregorio de Nisa en la Edad Media, estudia las pasiones de la concupiscencia, delectación, tristeza, ira y temor (para este tratado, en la edición crítica del texto latino que santo Tomás conoció, cfr. “Némésius d’Émèse *De natura hominis*. Traduction de Burgundio de Pise”, eds. G. Verbeke y J. R. Moncho, en *Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum. Suppl. 1*, 1975, Leiden, E. J. Brill, p. 92-126). Juan Damasceno reproduce el tratado de Nemesio casi palabra por palabra, al examinar en el libro II de su *De fide orthodoxa* las pasiones del gozo, tristeza, temor e ira; cfr. *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, 1955, St. Bonaventure, N. Y., Franciscan Institute, ed. E. M. Buytaert, p. 119-47. El P. Bonifatius Kotter, “Patristische Texte und Studien”, vol. 2, p. xxix (*Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 1969-88, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 5 vols.), ha identificado setenta pasajes en el *De fide orthodoxa* en los cuales las notas de Juan Damasceno con respecto a psicología y antropología pueden ser rastreadas hasta Nemesio. Para una comparación entre el tratado de las pasiones de santo Tomás con los de Nemesio y Juan Damasceno, véase la nota anterior. También, con respecto a Aristóteles, encontramos algunos comentarios relacionados con la virtud moral y la concupiscencia en *EN* (especialmente en II, 5-6; III, 6-7; IV, 5-6; y VII, 3-10); en cuanto a cómo las pasiones afectan la disposición de una audiencia a la que se dirige un determinado argumento, en *Rh* (especialmente en II, 2-14). Estos comentarios producen lo que Mark Jordan llama “detalles innumerables y sentencias aplicables”, “Aquinas’s Construction of a Moral Account of the Passions”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1986, 33, p. 75-8.

Pero santo Tomás prefiere el ambiente de la vida moral al estudio, más metafísico, sobre el alma humana, frente al cual sitúa estrictamente su estudio de las emociones. Tal giro le permite concluir que las emociones son un primer paso necesario en nuestra búsqueda de la felicidad, en nuestra esperanza de lograr el fin de la visión de Dios. Aunque las pasiones nos inclinan hacia los bienes inferiores, los bienes materiales, que no nos pueden llenar por completo puesto que somos seres racionales, dichos bienes *participan* de la bondad misma –son, después de todo, ‘bienes’. Finalmente, estos bienes inferiores provisionales permanecen ordenados al bien perfecto y suficiente (*summum bonum*), a la perfección absoluta de Dios.⁶

Al estar inclinados internamente a bienes materiales limitados, nos encontramos ya en el camino establecido hacia el bien mayor. Estamos dispuestos en una trayectoria, aunque sólo en sus etapas iniciales, que tiene como punto final a Dios mismo. Insiste: la vida de excelencia espiritual y moral no es privación del disfrute de los placeres terrenos y materiales. Al contrario, tal disfrute es fundacional para la vida de santidad y perfección moral; la vida de santidad incluye nuestros deseos, no lucha contra ellos. En una palabra, Dios quiere que todos nosotros gocemos, en beatitud, de los bienes materiales y demás, no sólo de nuestras partes ‘cerebrales’; no quiere que nuestro amor por Él excluya el deseo y el amor por los bienes terrenales creados.

Deberíamos enfatizar que esta percepción sobre el papel primordial, indispensable, que juega la emoción en el esfuerzo humano por el *summum bonum*, muestra cierta impronta platónica en el pensamiento del Aquinate. Aunque ambivalente al respecto, Platón, no obstante, entiende bien que nuestros impulsos irracionales inferiores (que denomina espíritu y apetito) no deben ser suprimidos como tales o

⁶ Michael Sherwin subraya bien el logro del Aquinate en unir, más que separar, la felicidad última con la felicidad terrena, que los poderes naturales del hombre pueden alcanzar por sí mismos: “el Aquinate es capaz de describir la [terrena noción de] felicidad de Aristóteles como una participación de la postrera beatitud [...] Es una verdadera participación de la beatitud celestial”, “In What Straits They Suffered: St. Thomas’s Use of Aristotle to Transform Augustine’s Critique of Earthly Happiness”, *Nova et Vetera, Eng.*, 2005, 3, p. 333.

inhibidos excesivamente. En cambio, son como corceles que, necesitados de correr en tanto indómitos, configuran el movimiento ‘erótico’ del cual dependemos para impulsarnos hacia la más alta Belleza y el Bien supremo. La razón actúa como un auriga, para usar la legendaria alegoría platónica, gracias a quien la fuerza motriz proporcionada por los corceles es adecuadamente aparejada y ordenada hacia la más alta de las formas, el Bien. Esto se sostiene incluso si, como admite Platón, tal aparejamiento “por necesidad trae un sinnúmero de problemas [al auriga]”.⁷

De cualquier forma, los escritores espirituales cristianos, tanto antes como después de santo Tomás, se han mostrado renuentes a reconocer el papel fundacional que juega el disfrute de los bienes materiales limitados en nuestra búsqueda de la excelencia espiritual. En medida no pequeña, esto se debe a los efectos desordenantes del pecado en la afectividad humana y a la constante influencia del desdén estoico por la emoción humana.⁸ Tal desdén ha llevado a que la tradición espiritual

⁷ Pl., *Phdr.*, 246-56, (1937, New York, Random House, trad. de Benjamin Jowett); para otros comentarios sobre la división del alma, cfr. *R.*, IV. La ambivalencia platónica deriva de su desdén por el cuerpo, lo cual seguramente incide en por qué en *Phd.*, 64-84, habla de cuánto debe uno de alejarse de los placeres sensibles para lograr la obtención de la verdadera alegría espiritual. Esto explica, sin duda, por qué santo Tomás rara vez comenta la visión platónica sobre la moralidad de las pasiones (para un pasaje en el cual el Aquinate se refiere a la postura de Platón, v. *ST* I-II, q. 34, a. 3). La carta encíclica inaugural del Papa Benedicto XVI, *Deus caritas est*, que inicia con un intento por reconstruir una comprensión renovada y purificada del *eros* y del *agape*, se aproxima a la comprensión platónica del *eros*, cuando escribe que el *eros* es una forma del amor que los griegos veían “como un arrebató, una ‘locura divina’ que prevalece sobre la razón, que arranca al hombre de la limitación de su existencia y, en este quedar estremecido por una potencia divina, le hace experimentar la dicha más alta”, (nº 4, trad. Libreria Editrice Vaticana).

⁸ Las referencias a textos de los estoicos (principalmente de Cicerón, Séneca y Virgilio) aparecerán cerca del final de este ensayo. Para los numerosos textos en los que santo Tomás critica la visión estoica, y que abarcan toda su carrera, cfr. mi trabajo “The Passions of Christ’s Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas”, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Neue Folge, 61 (2002, Münster, Aschendorff), 282, n. 46 (dos ejemplos en *ST* I-II, q. 59, a. 3: Tomás tacha la visión estoica de ‘irracional’ [*hoc irrationaliter dicitur*]; y, en *In Ioan.*, 11, 5 [nº 1535], se refiere al desdén estoico por la emoción como ‘excesivamente inhumano’ [*valde inhumanum*]). Para un análisis de la influencia del estoicismo en el pensamiento de santo Tomás, incluyendo la moralidad de las pasiones, cfr.

cristiana relegue las pasiones, o a la afectividad humana en general, a las márgenes de la vida espiritual, concibiéndolos comúnmente como obstáculos enemigos que deben ser evitados.⁹ Con imaginación expresiva, Pinckaers describe el peligro de denigrar este elemento esencial de la vida humana:

E. K. Rand, *Cicero in the Courtroom of St. Thomas Aquinas*, “The Aquinas Lecture, 1945”, 1946, Milwaukee, Marquette University Press; Gerard Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, 1983, Washington, D. C., Catholic University of America Press, p. 1-19; y Michel Spanneut, “Influences stoïciennes sur la pensée morale de S. Thomas d’Aquin”, *The Ethics of St. Thomas Aquinas: Proceedings of the Third Symposium on St. Thomas Aquinas’ Philosophy*, L. J. Elders and K. Hedwig (eds.), “Studi tomistici 25”, 1984, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, p. 50-79.

⁹ Una excepción a esta regla general será el gran místico del siglo XII, Bernardo de Clairvaux, quien enfatiza fuertemente el lado afectivo del amor humano por Dios, como en su *Sermón sobre el Cantar de los Cantares*. Pinckaers, *op. cit.*, p. 274, señala el influyente *Manuale Theologiae Moralis* de D. M. Prümmer (1953¹¹, Freiburg im Breisgau) como un buen ejemplo –a pesar de la pretensión de haber sido escrito “según los principios de santo Tomás de Aquino”– de hostilidad moral hacia las emociones, dado que el tratamiento de las pasiones se encuentra en una sección titulada “Sobre los enemigos de los actos voluntarios (*De hostibus voluntarii*).” Uno podría mencionar tan sólo dos ejemplos de escritores espirituales que vivieron poco antes del Aquinate y que repiten el cargo estoico de que las pasiones son las “enfermedades” del alma: Guillermo de St. Thierry (d. 1148), *De nat. corp. et an.* (PL 180, 714), y Ricardo de St. Victor (d. 1173), *De statu int. hom.*, 1, 9 y 34 (PL 196, 1122 y 1141). También se puede agregar a Gregorio de Nisa, quien, como Michael Dauphinais afirma (“Languages of Ascent: Gregory of Nyssa’s and Augustine of Hippo’s Exegeses of the Beatitudes”, *Nova et Vetera, Eng.*, 2003, 1, p. 151-2), entiende a la pasión como manifiestamente indómita, deseo desordenado como tal; cfr. su *Homilía 5*, núms. 131-3, en *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes: An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa*, 1998, Paderborn, 14-18 September, Hubertus R. Drobner y Albert Viciano (eds.), 2000, Boston, Brill. El influyente pensador luterano moderno, Dietrich Bonhoeffer (*The Cost of Discipleship*, 1995, New York, Touchstone, p. 127 [originalmente 1959 por SCM Press]) prevalece en la herencia cristiano-estoica cuando escribe lo siguiente sobre la emoción de la cólera: “Jesús no aceptará la distinción común entre justa indignación y cólera injustificada. El discípulo debe estar completamente libre de cólera, pues ésta es una ofensa tanto contra Dios como contra el vecino.” Para un reciente ensayo teológico que argumenta que la vida cristiana debería estar exenta de la emoción de la cólera, cfr. Paul Lauritzen, “Emotions and Religious Ethics”, *Journal of Religious Ethics*, 1988, 16, p. 307-24; cfr. también su *Christian Belief and Emotional Transformation*, 1992, Lewisburg, Bucknell University Press.

Algunos piensan que [la excelencia moral] sólo puede alcanzarse suprimiendo nuestros sentimientos y pasiones en una especie de auto-mutilación. ¿Pero querríamos a un domador que empleara tales métodos? ¿No nos burlaríamos de él si nos mostrase tigres sin colmillos ni garras? A nivel moral tales tácticas serían más serias, por no decir ridículas, dado que las mociones sensibles existen y actúan dentro de nosotros.¹⁰

Entonces, para romper filas con la escuela de pensamiento de inspiración estoica, y para enfatizar que no podemos asegurar una vida feliz –meta de la acción moral– sin las emociones, el Aquinate toma la medida, sin precedentes, de situar las pasiones en el corazón de su estudio sobre la moralidad humana. Dicha maniobra táctica subraya el punto de que no podemos desechar a las emociones de “la consideración universal de agente moral”, como lo establece Pinckaers.¹¹ Nuestro apetito sensible, nuestra inclinación irracional por bienes inferiores, actúa como una especie de semilla, gracias a la cual germina y crece nuestro deseo de poseer el Bien primero. En este Bien nuestro *entero* anhelo apetitivo (nuestro anhelo ‘erótico’, para usar la terminología platónica), tanto intelectual *como* sensitivo, tanto racional *como* irracional, encuentra total descanso. Sin duda, tal anhelo cuenta en la aserción del Aquinate, más bien audaz, si no controvertida, en cuanto a que la pasión del amor, *amor*, actúa como la fuente de dos virtudes teogales, a saber, esperanza y caridad.¹² En una palabra, el hombre

16

¹⁰ Servais Pinckaers, *The Pursuit of Happiness-God's Way: Living the Beatitudes*, 1998, New York, Society of St. Paul, trad. de Mary T. Noble, p. 62-3.

¹¹ Pinckaers, “Reappropriating Aquinas’s Account of the Passions”, p. 273.

¹² “[La virtud de] la esperanza es anterior a la caridad. Esto se pone en evidencia por el hecho de que la esperanza y todo movimiento del apetito [la caridad incluida] se deriva del amor (*ex amore derivatur*).” *ST* II-II, q. 17, a. 8 (cfr. también ad 2). Con ello santo Tomás quiere decir que todos los movimientos apetitivos orientados hacia el bien, incluso aquellos del más puro tipo espiritual, tienen una simple connaturalidad afectiva, tal como su cimiento: “todo movimiento hacia una cosa o el descanso en ella [incluso las virtudes de la esperanza y de la caridad] proviene de cierta connaturalidad (*connaturalitate*) o proporción (*coaptatione*), que pertenece a la naturaleza del amor (*amor*).” *ST* I-II, q. 27, a. 4. Pinckaers, *op. cit.*, p. 276, añade que, cuando el doctor angélico examina los efectos de la pasión del amor, emplea términos que “evocan directamente el lenguaje y las experiencias del misticismo cristiano”

entero está hecho para ser *movido desde dentro*, movido incluso por su apetito sensible inferior, hacia la adquisición de la felicidad eterna, hacia el adecuado fin de la vida humana.

II. La emoción humana se vuelve racional por participación mediante el trabajo de la virtud moral

Enfrentando atracciones apetitivas

Como bien sabe santo Tomás, sólo en forma extremadamente rara nuestros anhelos del apetito intelectual y sensitivo trabajan armónicamente hacia el logro de nuestro verdadero fin. Aunque las facultades superiores del alma humana, razón y voluntad, contienen un natural ‘poder de gobierno’ (*imperium*) sobre las facultades irracionales inferiores, dicho poder no es absoluto. El apetito sensitivo guarda una especie de cuasi-autonomía; como resultado, el apetito sensitivo inferior, inclinado como está hacia los bienes sensuales provisionales, permanece siempre dispuesto a rebelarse contra el *imperium* de la razón y la voluntad, o, a la inversa, a consentirlo.

Lo anterior hace que se levante una auténtica lucha dentro de nosotros, un choque entre atracciones apetitivas contrarias: una, hacia los bienes materiales (la atracción sensitiva inferior); la otra, hacia nuestro bien mayor, el bien de la razón (la atracción intelectual superior). La tradición teológica cristiana ha empleado el término concupiscencia para referirse a este contexto de tensiones apetitivas en la persona humana. En la carta a los romanos (7, 14-24), san Pablo la describe con crudeza como una “guerra entre sus miembros” haciendo que “no haga el bien que quiere”. Toda persona, en ocasiones, se encuentra a sí misma sujeta a la inmoderada atracción de las emociones que, variando en gradación, enfrenta nuestro mejor juicio. En pocas palabras, la

17

(por ejemplo, unión, morada mutua, éxtasis, ardor y herida). Agradezco a Vivian Boland, OP, por llamar mi atención en torno a este punto (en conversación personal).

concupiscencia encapsula el paquete entero de efectos desordenantes que el pecado ha inflingido sobre las pasiones o sobre la afectividad humana en general.¹³ Pinckaers, utilizando de nuevo una vívida imaginaria metafórica, expresa bien el estado de desorden interior que se refiere a la experiencia de cada individuo humano:

Si miramos dentro de nosotros mismos y estudiamos un poco nuestra conciencia y nuestras reacciones, podemos percibir las borrosas figuras de todo tipo de animales que viven ahí y nos amenazan... Encontramos al orgulloso y tiranizante león, al gallo fanfarrón, al vanidoso pavo real, al gato lisonjero y al astuto zorro... Descubrimos al brutal rinoceronte y al perezoso elefante, al astudizo conejo y al sensual cerdo, al perro feroz y a la corrosiva lombriz... ¡Qué poder y firmeza son necesarios, qué clarividencia y habilidad, si hemos de controlar todos estos instintos, si hemos de conducirlos hacia la curación y llamarlos a la obediencia y servicio de la caridad! El auto-dominio completo es un trabajo largo y exigente.¹⁴

El limitado poder de la razón y la voluntad para gobernar el apetito sensible

18

Para manifestar esta relación única que existe entre el apetito sensible inferior y las potencias intelectuales superiores, y el conflicto apetitivo resultante de ello, el Aquinate recurre a un término acuñado por Aristóteles: *principatus politicus*.¹⁵ Con este término, santo Tomás, siguiendo

¹³ En santo Tomás, el término concupiscencia connota un estado de desorden general en la condición humana, en el cual el apetito sensible permanece desordenadamente inclinado hacia los bienes mudables inferiores. Cfr. *ST I-II*, q. 82, a. 3 y a. 4 ad 1; q. 91, a. 6; *De malo*, q. 3-4; y *De veritate*, q. 25, aa. 6-7. Para un detallado análisis sobre este punto, cfr. M. M. Labourdette, "Aux origines du péché de l'homme d'après Saint Thomas d'Aquin," *Revue thomiste*, 1985, 85, p. 357-98; y mi trabajo *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, p. 294-300.

¹⁴ Pinckaers, *The Pursuit of Happiness*, p. 62.

¹⁵ El texto clásico de santo Tomás en el cual se afirma esto se encuentra en *ST I*, q. 81, a. 3 ad 2; y en Arist., *Pol.*, I, 5 (1254b2-5) 1966, New York, Random House; las traducciones

al Filósofo, intenta transmitir una metáfora política por medio de la cual el apetito inferior puede ser ligado a sujetos libres que participan de forma limitada, es decir, mediante su libre consentimiento, en el gobierno de un soberano; en este caso, el soberano sería tanto la razón como la voluntad. Hoy diríamos que la monarquía constitucional corresponde mejor al tipo de modelo político que santo Tomás quiere comparar al ‘poder de gobierno’ (*imperium*) que ejercen la razón y la voluntad sobre el apetito sensitivo.

Siguiendo todavía a Aristóteles, el Aquinate designa el cultivo de las virtudes morales (junto con la asistencia de la divina gracia, añadiría él) como la forma en que razón y voluntad ejercen armoniosamente su *imperium* sobre el apetito sensitivo y sus movimientos, las pasiones. La virtud moral actúa como el vehículo mediante el cual el apetito sensitivo coopera serenamente con su ‘soberano’, la razón y la voluntad; a la virtud moral corresponde la tarea de ‘humanizar’ a las emociones, movimientos de nuestro apetito sensitivo inferior.

En deuda con la sabiduría de los griegos

Si esta comprensión no es única de santo Tomás, en este caso tampoco lo es de Aristóteles. La antigua sabiduría griega, como un todo, percibía la necesidad de equilibrar y humanizar nuestros impulsos irracionales inferiores por medio del papel rector de la razón. No sólo es ésta la visión contenida en la alegoría de la carroza de Platón, sino también, como fue indicado al principio de este ensayo, fue especialmente dramatizada en la celebrada trilogía esquilea, la *Orestíada*, escrita todo un siglo antes de Aristóteles. Pienso que está contenida, además, en un texto tan antiguo como la *Odisea* de Homero. Aquí leemos cómo Odiseo sobrevive a su largo viaje de regreso a Ítaca, gracias al equilibrado auto-control que persistentemente ejercita sobre sus im-

de Aristóteles son de Richard McKeon, *The Basic Writings of Aristotle. Principatus politicus* podría traducirse como poder político y regio [N. del T.]

pulsos inferiores –en contraste con todos sus compañeros, quienes, eventualmente, pierden sus vidas como consecuencia de su falta de auto-control. Vemos lo anterior en el caso de los rebaños del dios del sol, Helios: a Odiseo y sus hombres les está prohibido comerlos, bajo pena de muerte, pero a los compañeros del héroe les resulta imposible resistir y sucumben al hambre. Lo constatamos también cuando los hombres de Odiseo se entregan a la seducción de las plantas de loto, cuya fruta borra de toda persona la memoria, el recuerdo de su tierra de origen y todo deseo de volver a casa.

Si esta mirada sobre la equilibrada integración de las emociones mediante el gobierno de la razón está contenida en Esquilo y en Platón (a pesar de su posterior ambivalencia) e incluso en Homero, se vuelve por completo explícita en Aristóteles, para quien la virtud moral “está ligada a las pasiones y a las acciones” (el Aquinate aseverará que las pasiones constituyen la ‘materia’ propia de las virtudes morales).¹⁶ Más que nada, tal designación significa virtud moral, que involucra la transformación de nuestros deseos y pasiones irracionales inferiores en acciones que se ajustan y participan del genuino bien humano; en acciones que, más que desviarnos de, nos disponen hacia una trayectoria encaminada hacia nuestro bien mayor.

20

“Racional por participación”

Santo Tomás lleva más lejos la noción de *principatus politicus* y su asociación con la virtud moral; al tiempo que continúa apoyándose en Aristóteles, específicamente en la observación del Estagirita de que el apetito sensible “participa de alguna manera de la razón”,¹⁷ el Maestro dominico forja una doctrina sobre el poder transformador de la virtud moral que se vuelve completamente suya. He aquí cómo.

¹⁶ Arist., *EN*, II, 6 (1106b15-16); y Santo Tomás, *ST I-II*, q. 59, aa. 4-5; y q. 60, a. 3. Cfr. también Nemesio de Emesa, *De natura hominis*, 31 (ed. Verbeke-Moncho, 126); y Alberto Magno, *De bono*, trad. 1, q. 5, a. 1 ad 4 (ed. Coloniensis, 74).

¹⁷ *EN*, I, 13 (1102b13-14).

En su ‘psicología participada’, como se podría llamar a la visión del doctor angélico sobre el alma humana, las potencias irracionales inferiores (incluido el apetito sensitivo) fluyen hacia y participan de las potencias intelectuales superiores, permaneciendo todas ellas ordenadas hacia y atraídas por dichas potencias superiores. Debido a que conserva su cuasi-autonomía, es decir, la habilidad de obedecer (o desobedecer) por sí mismo al *imperium* de la razón, el apetito sensitivo disfruta de una participación privilegiada en y hacia los poderes superiores, razón y voluntad. Se deleita por una sinergia única con la dimensión racional de la persona humana.

Es el caso, especialmente, cuando concierne a un acto virtuoso, esto es, una ejecución (*electio*) por la voluntad, de un juicio de la recta razón en cuanto a lo apropiado (o no apropiado) de un momento dado de emoción (este juicio está hecho a la luz de la verdad de la persona humana y de cómo el bien sensible en cuestión está ordenado hacia el bien mayor).¹⁸ Dispuesto con sencillez, dado que el apetito sensitivo debe otorgar su consentimiento al mandato de la voluntad de que llevará a cabo dicho juicio de la recta razón, se sigue que este apetito inferior puede actuar como *principio activo*, como *fuerza*, del comportamiento virtuoso. La virtud moral, en otras palabras, triunfa al convertir a las mismísimas emociones en movimientos orientados hacia la virtud. De esta forma, el Aquinate no vacila en aseverar que el apetito inferior, nuestra inclinación irracional por los bienes materiales, posee la capacidad de convertirse, por este mismo acto, en “*racional por participación*”.¹⁹ No racional *per se*: las pasiones se

¹⁸ Aquí podemos ver cuán esencial es la virtud de la prudencia para vivir apropiadamente en relación a nuestras emociones, ya que la prudencia permite a la recta razón saber cuándo una inclinación particular hacia un bien sensible se alinea con nuestra orientación al bien primero. Para un excelente estudio sobre la recta razón como regla y medida de los actos humanos, cfr. Laurent Sentis, “La lumière dont nous faisons usage. La règle de la raison et la loi divine selon Thomas d’Aquin”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1995, 79, p. 49-69.

¹⁹ *In Ethic.*, libro I, lect. 13 (nº 242); cursivas mías (1993, Notre Dame, Ind., Dumb Ox Books, trad. de C. I. Litzinger). Santo Tomás subraya su posición con mayor profundidad en tres *loci* principales: *ST* I-II, q. 56, a. 4; *Quaestiones disputatae De virtutibus in communi*,

vuelven racionales por la colaboración co-optada y activa con la razón y la voluntad; de esta manera, santo Tomás las considera racionales por participación.

Como veremos, al profundizar en ello, esta enseñanza resulta sumamente destacable. *Prima facie*, parece sinsentido sostener que la emoción puede *dar origen* a los actos virtuosos, o participar de la racionalidad humana. Después de todo, las pasiones brotan de la parte irracional de la persona humana y la virtud no es otra cosa que la ejecución de la voluntad de lo que es juzgado cognoscitivamente como comportamiento adecuado de la razón. La racionalidad humana y el libre albedrío, no la emoción, hacen virtuoso un acto.

Al mostrarse de acuerdo en que la virtud consiste *primera y principalmente* en un acto de la voluntad —“el principal acto de la virtud moral” afirma, “es la elección (*electio*), y ésta es un acto de la razón”—²⁰, el Aquinate entiende que no consiste de forma necesaria en un acto de la voluntad exclusivamente. De ninguna manera sostendría que nuestras pasiones y deseos tienen, o al menos *deberían* tener, poco o nada que ver con nuestras obligaciones morales, que deberíamos hacer lo que debemos hacer *sin tomar en cuenta* nuestras pasiones y deseos. Para ser más claros: nuestras emociones impactan significativamente en la forma en que pensamos y elegimos.

22

a. 4 (“Si los apetitos irascible y concupiscible pueden ser sujetos de la virtud”), lo cual fue escrito justo después de terminar la *Prima Secundae Pars* de la *Summa*; y *III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 4, q. 2. El estudio clásico sobre esta cuestión es el de M. D. Chenu, “Les passions vertueuses. L’anthropologie de saint Thomas”, *Revue philosophique de Louvain*, 1974, 72, p. 11-18; e *idem*, “Body and Body Politic in the Creation Spirituality of Thomas Aquinas”, *Listening*, 1974, 13, p. 214-32. Para otra excelente lectura al respecto, cfr. William Mattison, “Virtuous Anger? From Questions of *Vindictio* to the Habituation of Emotion”, *Journal of the Society of Christian Ethics*, 2004, 24, p. 159-79; y Bonnie Kent, *The Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, 1995, Washington, D. C., Catholic University of America Press.

²⁰ *ST* I-II, q. 56, a. 4, arg. 4; *Qu. disp. De virt. in comm.*, a. 4, arg. 2. La primera parte de esta frase es una cita de Aristóteles, *EN*, II, 6 (1106a36); y VI, 2 (1139a22-3).

El caso de la continencia: hacer el bien sin el deseo afectivo por él

La discusión de santo Tomás sobre la virtud de la continencia y de cómo difiere de la virtud de la templanza puede ayudar a clarificar qué quiere decir que las emociones se vuelvan racionales por participación. Aquí, el Aquinate se inspira, una vez más, en Aristóteles, aunque resulta más explícito que el Estagirita en delinear las implicaciones.

El individuo continente es la persona que actúa virtuosamente, pero sólo después de sostener una lucha contra los desordenados deseos corporales (el continente difiere del incontinente en que éste sucumbe a sus desordenados deseos corporales, y, así, actúa contrariamente a sus principios, contrariamente a lo que sabe que debe hacer).²¹ Aunque seducido por sus deseos sensuales, la persona continente, a diferencia de la incontinente, no cede a tales deseos y persiste en conseguir el bien de la razón: “el hombre continente debe ser elogiado –observa el dominico– puesto que es dominado no por el deseo sensual [como el incontinente], sino por la razón”.²²

Sin embargo, el problema del individuo continente se centra en el hecho de que lucha contra fuertes deseos de placeres corporales no acordes a su mejor juicio. Por ello, Aristóteles afirma que tal persona “actúa según la decisión [*i. e.*, según el juicio racional], no según el apetito [o el deseo sensual]”.²³ La persona continente hace lo correcto, aunque no porque tenga el deseo afectivo por ello. De otra manera: el individuo continente realiza la acción virtuosa por medio de la voluntad pura solamente, no por medio de la ayuda de sus pasiones.

Si la persona continente ha de lograr la completa perfección moral, debe alcanzar una adecuada regulación de sus deseos sensuales o, más

²¹ Aristóteles afirma que en los individuos continentes es “la razón la que derechamente les aconseja y excita hacia las mejores acciones. Pero al propio tiempo, es patente [...] otro principio que por su naturaleza está al margen de la razón y que mueve guerra y resiste a la razón,” *EN*, I, 13 (1102b17-19); cfr. también VII, 9-10 (1151a30-1152a35).

²² *In Ethic.*, libro VII, lect. 9 (n° 1443).

²³ *EN*, III, 2 (1111b15).

generalmente, de su orientación afectiva interna por los bienes materiales creados. Debe ser bueno no sólo en su juicio racional sino también en todos sus deseos internos. En contra de esta postura, por ejemplo, Immanuel Kant sostiene (como veremos) que deberíamos observar nuestro deber moral a pesar de lo que deseamos: la vida moral debería ser una vida de gozo, tanto afectiva como espiritualmente. Esto sólo puede ocurrir cuando actuamos conjuntamente bajo el juicio racional y bajo el deseo sensual, cuando nuestros actos virtuosos *fluyen* de nuestras pasiones y deseos: “pertenece a la perfección del bien moral que el hombre se mueva al bien no sólo según la voluntad, sino también según el apetito sensitivo”, insiste santo Tomás.²⁴

El caso de la templanza: hacer el bien con el deseo afectivo por él

El Aquinate entiende, precisamente, que se puede afirmar lo anterior del individuo por completo moderado. La persona que ha adquirido el hábito, el carácter (*habitus*), de ser moderado experimenta poca o ninguna atracción desordenada por parte de su apetito concupiscible. **24** *Es atraído por su apetito concupiscible, aunque hacia el bien racional*, mientras que sus deseos internos lo asisten para actuar de manera moderada. Lleva a cabo el acto virtuoso no mediante el poder de la pura voluntad sola sino con la ayuda de sus pasiones. De esta forma, incluso sus deseos son moralmente encomiables. Tal persona actúa con placer y prontitud, encuentra alivio, y no gravoso afán, en vivir de manera virtuosa.²⁵ Esta persona ha logrado la meta de la vida moral.

La regulación de los placeres asociados al sexo, que más específicamente conciernen a la virtud de la castidad (la templanza vigila el disfrute equilibrado del placer corporal en general), ilustran bien cómo la persona moderada (o casta) difiere de la continente. Mientras que tanto el individuo casto como el continente hacen lo que manda

²⁴ *ST* I-II, q. 24, a. 3.

²⁵ *Cfr.* *ST* I-II, q. 24, a. 3 ad 1.

la razón en cuanto al placer sexual se refiere, la persona continente hace tal cosa mediante una lucha contra los deseos de placer sexual ilícito. Al contrario, el individuo verdaderamente casto no experimenta tal batalla. Esta persona disfruta los *buenos* deseos afectivos, castos deseos, y ello le *auxilia* para conseguir el bien de la razón. Santo Tomás argumentaría que, si bien ambos *observan* la obligación de la castidad, queda clara la diferencia *moral* entre los dos. Uno ha adquirido el carácter (*habitus*) de ser casto, lo que resulta en deseos internos ordenados correctamente, mientras que el continente simplemente practica la castidad *sin* tener deseos castos. Así lo muestra en un pasaje clave de su comentario a la *Ética Nicomaquea*:

En estos hombres [dotados del hábito de la virtud moral] casi todo –tanto acciones externas *como deseos internos*– armoniza con la razón... [Y así, cuando consideramos la diferencia entre las virtudes de la templanza y la continencia, vemos que] el hombre moderado no tiene los malos deseos del continente *debido a que su deseo sensual está bien ordenado por el hábito de la templanza*... De esta manera, gracias a su hábito de templanza, el hombre moderado no siente deleite alguno en los deseos contrarios a la razón, mientras que el hombre continente está inclinado a tomar un placer no razonable aunque no está seducido por su pasión.²⁶

Esto lleva a santo Tomás a concluir, más bien audazmente, que el individuo casto disfruta de un *virtuoso* apetito concupiscible, que es un apetito concupiscible correcta (o racionalmente) ordenado, el cual ofrece su activa asistencia para vivir con castidad. Su apetito concupiscible está inclinado, por sí mismo, a ser casto; posee el hábito, el carácter, de la virtud de la castidad (“su deseo sensual está bien ordenado por el hábito de la templanza”).²⁷ De manera contraria, el continente es frustrado por su apetito concupiscible. Sus deseos

²⁶ *In Ethic.*, libro I, lect. 13 (nº 239), y libro VII, lect. 9 (nº 1453-4); cursivas mías.

²⁷ En *EN*, I, 13 (1102b29), Aristóteles afirma que en una persona por completo virtuosa, “todo acto [del elemento irracional] armoniza (*homophonia* [literalmente ‘con la misma voz’]) con la razón”.

hablan con voz diferente a la de su razón. En esto descansa la mayor perfección moral.

La emoción como aguijón para los actos de auto-dominio

Lo que vemos concretamente en el caso del individuo casto conduce a lo que la noción de *principatus politicus* significa moralmente hablando, y, de manera subsecuente, lo que quiere decir que las emociones se vuelvan racionales por participación. Para mayor claridad en cuanto a este punto, debemos considerar brevemente la noción del ser humano como señor de sus emociones.

Santo Tomás señala que es único de la persona humana, que está dotada de razón y voluntad, el poseer señorío sobre sus acciones, o el disfrutar de la habilidad de gobernar sus movimientos internos que, de otra forma, se opondrían a su juicio racional.²⁸ La necesidad de auto-dominio, no obstante, no se extiende a *todas* nuestras acciones. Los miembros del cuerpo, por ejemplo, no necesitan de la vigilancia de la razón ni de la voluntad para asegurarse de que hacen como se les ordena; la mano, el pie, el brazo, el cuello siempre observarán los mandatos de la mente, y nunca, por sí mismos, resistirán los mandatos de razón y voluntad. Hablando de manera estricta, no ganamos ‘señorío’ por el caminar de nuestras piernas o el tornar de nuestras cabezas.

En lo que concierne a nuestro apetito irracional inferior y a sus movimientos, las pasiones, nos encontramos en un reino diferente al de nuestras extremidades. Es el reino de lo verdaderamente *humano*, esto es, el reino de lo *racional* (por participación). Debido a que tiene el poder de obedecer o desobedecer el *imperium* de la razón y la voluntad, el apetito sensible, en su operación, requiere de la adecuada vigilancia de nuestras potencias superiores. En una palabra, el apetito

26

²⁸ “El hombre se diferencia de las criaturas irracionales en que es dueño de sus actos. Por eso, sólo aquellas acciones de las que el hombre es dueño pueden llamarse propiamente humanas. El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad”, *ST I-II*, q. 1, a. 1.

inferior incita a la persona humana a actos de auto-dominio, ya que sobre las emociones la persona humana puede y *debe* ganar señorío. Y esto no quiere decir otra cosa más que las emociones incitan a la persona humana a actos de *virtud*, pues ganar tal auto-dominio pertenece, evidentemente, a la tarea de la virtud moral.

Entonces, en cuanto una emoción nos lleve a ganar señorío sobre ella misma, es planteada para trabajar con nuestras facultades intelectuales superiores. Concluye como acto propiamente humano, como un acto racional, un acto virtuoso. En el caso del individuo casto, arriba mencionado, podemos afirmar que sus deseos de placer sexual concluyen como adecuados racionalmente, como deseos virtuosos, al mismo tiempo que permanecen todos como deseos *afectivos*. Disfruta con deseos afectivos castos o ‘humanizados’.

Justo tan importante como decir que las emociones nos incitan hacia actos de virtud, que el apetito sensitivo actúa como *aguijón* de la virtud, es afirmar que este apetito inferior es *fuentes* de comportamiento adecuado racionalmente (*i. e.* virtuoso). El apetito sensitivo humano, nuestra orientación irracional por los bienes materiales creados, *genera* actos de virtud, como provenientes de un principio o fuente, como si proviniesen de una *causa*.²⁹

En ello vemos cuán lejos lleva el Aquinate su psicología participada: lo que el apetito sensitivo pone en marcha, lo concluyen la razón y la voluntad, mediante un proceso sinérgico transformativo. Recuérdese cómo la *Orestíada* ilustra dicho proceso transformativo cuando, luego

²⁹ Tal como lo establece sucintamente el tomista del siglo XV, Juan Capreolus, al comentar esta enseñanza del Aquinate: “Cada potencia que pueda ser principio de un acto humano, y no está determinado en su naturaleza [...] el obedecer a la razón, puede ser sujeto de una virtud”, *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, libro III, d. 33, a. 1, fin de concl. 1 (la traducción al inglés se puede localizar en *John Capreolus, On the Virtues*, 2001, Washington, D. C., Catholic University of America Press, trad. de K. White y R. Cessario, p. 250). Santo Tomás afirma en *ST I-II*, q. 77, a. 6 ad 2 que la pasión buena puede acrecentar el mérito de una acción, consiguiendo al juicio de la razón. Pero no es lo mismo que lo que se discute aquí, lo cual explica bien Capreolus. Es más lo que argumenta el Aquinate en *ST I-II*, q. 56, a. 4, a saber, que cualquier potencia del alma que opera como principio de un genuino acto humano debe participar de la racionalidad humana.

de que las Furias aceptaron subordinar sus deseos instintivos por la venganza de sangre al papel rector de la razón, representado por Atenea y los demás dioses olímpicos, estos deseos fueron transformados y ‘humanizados’, es decir, fueron integrados, y en consecuencia, creados para colaborar con un sistema de justicia determinado por la razón (esto es, un juicio con un jurado).

El apetito sensitivo inferior como hábito virtuoso

Dado que el apetito sensitivo participa de la dimensión racional de la persona humana mediante su actuación como fuente de virtud, nada nos impide situar a la virtud moral *en* esta inclinación irracional inferior por los bienes sensibles. En este punto, santo Tomás es inequívoco: “se sigue que allí [hay una especie de] virtud humana... [la cual] se encuentra en lo que es racional por participación, esto es, en la parte apetitiva del alma”.³⁰

Una vez que hemos dicho esto podemos, junto con él, hablar del apetito sensitivo como de un hábito virtuoso (*habitus*), puesto que la virtud no es otra cosa que un *habitus*, una cualidad del alma, por medio de la cual la repetición de nuestros buenos actos nos inclina a actuar correctamente, o nos dota con una estable habilidad formativa del carácter para actuar bien.³¹ Los apetitos sensitivos son potencias operativas pasivas que son capaces de recibir una formación determinante del carácter (*habitus*).

Algunos moralistas, señalando un texto de Aristóteles como respaldo, siguen debatiendo si los hábitos virtuosos, dado que nos inclinan a cierto tipo de comportamiento, en realidad enseñan a nuestra libertad.³² De cualquier forma, debemos recordar que la facultad de elección, la

³⁰ *In Ethic.*, libro I, lect. 13 (nº 243).

³¹ *III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 4, q. 2; y *Qu. disp. De virt. in comm.*, a. 4.

³² El pasaje clave de Aristóteles se encuentra en *EN*, III, 5 (1114a3-22), en donde el Estagirita establece que, quien ha cultivado el vicioso hábito de la intemperancia o de la injusticia, carece de la habilidad, de la libertad, de ser otra cosa que inmoderado o injusto.

voluntad, tiene como su objeto al bien universal, el bien de la razón. Dado que los hábitos virtuosos nos inclinan hacia el bien racional, ordenan la voluntad a su objeto adecuado. Al hacer esto aseguran un funcionamiento correcto y, así, el apropiado cumplimiento o florecimiento de la voluntad. Santo Tomás no concibe al libre albedrío como una potencia indeterminada, con un fin radicalmente abierto, indiferente a todo lo que esté frente a él, sea bueno o malo. Más bien, la libertad está determinada y perfeccionada por la inclinación natural de la persona humana hacia el bien, al estar inscrita dentro de ella.³³ Lo que sostendría, entonces, que los hábitos *viciosos* enseñan a nuestra voluntad (de hecho, el tipo de hábito mencionado por Aristóteles); justamente lo contrario es el caso de los hábitos virtuosos.

Mediante el crecimiento en la virtud moral, el apetito sensitivo inferior avanza, de ser un poder que se opone, sin importar cuán vigorosamente, al poder de gobierno de la razón y la voluntad, a ser uno que coopera cada vez más con este *imperium* por medio de sus propios impulsos. No simplemente forzado a someterse a la razón y a la voluntad, el apetito sensitivo es tratado como si fuera un igual, y de este modo, alistado para un servicio activo, colaborador, en la adquisición de virtudes morales. Así, el individuo moderado, como vimos, deja de estar frustrado por los deseos desordenados de placer carnal y, en cambio, disfruta de deseos virtuosos, correctamente ordenados, por dichos placeres. Como lo establece santo Tomás en un pasaje medular:

No es propio de la virtud moral hacer que las facultades sometidas a la razón cesen en sus propios actos, sino que sigan el imperio de la razón *ejerciendo sus propios actos*. Por lo que, así como la virtud ordena a los miembros del cuerpo ejecutar (*exequantur*) los actos exteriores debidos, también ordena al apetito sensitivo tener sus propios actos ordenados.³⁴

³³ “La voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere [...] ya que el bien apetitivo es el objeto de la voluntad”, *ST* I, q. 82, aa. 2 y 3; cfr. también q. 83, a. 3.

³⁴ *ST* I-II, q. 59, a. 5, cursivas mías.

Si esto no sucede, nuestro intento por actuar de manera virtuosa frecuentemente encontrará resistencia por parte de nuestra inclinación irracional inferior por los bienes sensibles. Esto limitará severamente el grado en que el comportamiento virtuoso perfecciona nuestro carácter, dado que nunca nos levantaremos más allá de la virtud de la continencia. Los actos internos provenientes de nuestro apetito sensitivo, las emociones, nunca serán genuinamente ‘humanizados’. Para lograr un estado de perfección moral necesitamos volvernos buenos en nuestras emociones y deseos, así como en las elecciones de nuestra voluntad.

Santo Tomás destaca en la Historia del pensamiento filosófico

Como establecimos al principio de este ensayo, este elemento del pensamiento del Aquinate destaca afortunadamente al compararlo con el ambiente de la historia del pensamiento filosófico. Con la evidente excepción de Aristóteles, los filósofos adoptan típicamente uno de los dos extremos en esta materia: o asignan a las pasiones un papel insignificante en la vida moral, cuando no enemigo, o adjudican a la emoción un papel gobernante, rector, de la vida moral.

Para los primeros, más allá de las ambivalencias de Platón, el estoicismo inaugura la primera escuela de pensamiento filosófico que manifiesta un claro desprecio por la emoción. Fallando al distinguir la pasión –movimiento interno de la inclinación sensitiva por los bienes materiales– de los movimientos de nuestro apetito intelectual –la voluntad–, y preocupados por la habilidad de la emoción para ensombrecer nuestro juicio y estorbar nuestro deber de vivir virtuosamente, los estoicos no consiguen resolverlo de mejor manera que denigrando las pasiones como ‘enfermedad del alma’.³⁵ La meta de

³⁵ Para textos de los estoicos que indican un menosprecio por las pasiones, cfr. Cic., *Fin.*, III, 20; *Tusc.*, I, 80; III, 4 y 10; IV, 5-6; Verg., *A.*, IV, 449; y Sen., *Cl.*, 7; *Ep.*, IX, 5, 9 y 85; y *De constantia sapientis*, VII, 2 (en *L. Annaei Senecae Opera omnia quae supersunt*, 1833, Augustae Taurinorum, Ex typis Iosephi Pomba, ed. F. E. Ruhkopf, vol. 1, p. 348): “*Non est*

la vida moral es la *apatheia*, la indiferencia por nuestros estados emocionales.

El neoplatonismo seguirá con esta actitud despreciativa para con la emoción humana, percibiendo a la pasión como un impedimento para la ascensión espiritual del alma hacia la unión con el Uno.³⁶ Influida por la visión neoplatónica y representante de la voz franciscana, Buenaventura, en los días mismos de santo Tomás, entrará en controversia con el Maestro por la decisión del Aquinate de asignar un asiento al apetito sensitivo en la virtud moral; a fines del siglo XIII, Juan Duns Escoto amplificaría la crítica franciscana.³⁷ Ninguno de los dos pensadores franciscanos permitirán a Aquino adscribir un principio activo de conducta virtuosa a nuestra inclinación irracional por bienes materiales, a nuestro apetito sensitivo. Para ellos, la virtud

autem fortior nequitia virtute; non potest ergo laedi sapiens [...] Quod si laedi nisi infirmior non potest [...] iniuria in sapientem virum non cadit [No es más fuerte la maldad que la virtud; por tanto, un sabio no puede ser dañado [...] Pero si sólo el débil puede ser dañado [...], entonces la injuria no puede caer sobre el varón sabio, *N. del T.*] Para más información al respecto, cfr. mi trabajo *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, 281, n. 44.

³⁶ Lo cual destaca Platón en *Phd.*, 64-84, en donde, de nuevo, habla de cómo uno debe alejarse del placer sensible, de tal manera que se alcance el verdadero gozo espiritual; probablemente explica por qué el neoplatonismo culpa a las pasiones de buena parte del desorden y sufrimiento humano, tal como Pierre Hadot describe en su *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, 1955, Oxford, Blackwell, ed. Arnold I. Davidson, trad. de Michael Chase, p. 83-100. Comentando este aspecto del trabajo de Hadot, Michael Dauphinais escribe: “Las pasiones debilitan a los seres humanos; los ejercicios espirituales de los filósofos curan esta enfermedad [...] Ser un neoplatónico significa que uno se sujeta a una serie de ejercicios espirituales progresivos, que lo lleven lejos de la perturbación de las pasiones, hacia la unión con el Uno”, “Languages of Ascent: Gregory of Nyssa’s and Augustine of Hippo’s Exegeses of the Beatitudes”, p. 144-5. Pinckaers se muestra de acuerdo: “Los platonistas fomentan el triunfo sobre los placeres sensuales para poder alcanzar el gozo causado por la contemplación de las Ideas”, “Reappropriating...”, *op. cit.*, p. 275. Por su parte, san Agustín hace una lectura positiva de la visión de los platonistas con respecto a la moralidad de las pasiones en *De civ. Dei*, libro IX, cap. 4 (CCSL 47, 251).

³⁷ Buenaventura forja su posición en *III Sent.*, d. 33, a. 1, q. 3 (ed. Quaracchi, 715-8). La disputa con el Aquinate en torno a ello se encuentra bien documentada por M. D. Chenu en “Les passions vertueuses. L’anthropologie de saint Thomas”, p. 11-18; e *idem*, “Body and Body Politic in the Creation Spirituality of Thomas Aquinas”, p. 214-32.

sólo puede surgir de un acto de la voluntad, y no también de nuestro apetito inferior, dado que sostienen que únicamente el libre albedrío añade valor moral a nuestras acciones.³⁸

En resumen, Buenaventura y Escoto conciben la relación entre las potencias superiores e inferiores del alma más en términos de sumisión impuesta: la razón y la voluntad simplemente imponen su poder sobre el apetito sensitivo. La virtud no transforma las emociones en movimientos virtuosamente orientados; sólo ‘doma’ las pasiones mediante lo que Buenaventura denomina una forzada ‘sumisión a la razón’ (*optemperat rationi*).³⁹ Esta sumisión a la razón proviene de los poderes racionales, tanto de lo superior como de lo exterior.

También se puede sumar a Descartes, quien por otro lado ridiculiza los escritos de sus predecesores sobre la emoción, como promotor de la visión que truncaría cualquier sinergia o comunicación real entre la dimensión inferior de la vida humana y del juicio razonado.⁴⁰ Inspi-

³⁸ Escoto resume su posición cuando escribe, en *Op. Ox.*, libro III, d. 33, q. 1: “las virtudes morales no deben considerarse presentes principalmente en la parte sensitiva del alma [...] Porque la voluntad [exclusivamente se relaciona con el actuar] correcta e incorrectamente [...] Y la única necesidad de considerar a las virtudes como facultades reside en que las facultades, que de suyo son capaces de actuar correcta e incorrectamente, puedan regirse por aquéllas”. Para estudios sobre la enseñanza de Escoto sobre las pasiones, cfr. Alan R. Perreiah, “Scotus on Human Emotions”, *Franciscan Studies*, 1998, 56, p. 325-45; y F. de J. Chauvet, “Las ideas filosóficas de J. Duns Escoto sobre las pasiones”, *Estudios Franciscanos*, 1936, 48, p. 244-65. Para una presentación general del pensamiento de Escoto, cfr. Allan B. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, 1986, Washington, D. C., Catholic University of America Press; Tobias Hoffmann, “The Distinction between Nature and Will in Duns Scotus”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1999, 66, p. 189-224; y, para la virtud de la prudencia en particular, Mary Elizabeth Ingham, “Practical Wisdom: Scotus’s Presentation of Prudence”, en *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, 1996, Leiden, E. J. Brill, L. Honnefelder, et al (eds.), p. 551-71.

³⁹ Buenaventura, *III Sent.*, d. 33, a. 1, q. 3, ad 1 (ed. Quar., 717). La posición de Escoto, como se señaló en la nota anterior, coincide en mucho con la de Buenaventura: “y la única necesidad de considerar a las virtudes como facultades reside en que las facultades, que de suyo son capaces de actuar correcta e incorrectamente, puedan regirse por aquéllas”. *Op. Ox.*, Bk. III, d. 33, q. 1.

⁴⁰ En su *The Passions of the Soul*, parte. 1, art. 1 Descartes escribe: “Los defectos de las ciencias que hemos heredado de los antiguos en ninguna parte son más aparentes que en sus escritos sobre las pasiones [...] Las enseñanzas de los antiguos acerca de las pasiones

rado por su antropología dualista, Descartes confina a las pasiones exclusivamente al reino del cuerpo. Y dado que el cuerpo está unido superficialmente al alma, las pasiones no guardan una relación intrínseca con el verdadero bien humano, lo concerniente al alma.⁴¹ Su visión se aproxima a la posición de Buenaventura y del doctor sutil en que Descartes asigna a la virtud la tarea de ‘reinar’ y ‘domesticar’ las emociones, casi contra su voluntad, o al menos, a pesar de la inclinación propia del apetito sensitivo.

No muy alejada de la posición de Buenaventura y Escoto —o, para el caso, del estoicismo—, se encuentra la visión del influyente filósofo germano moderno, Immanuel Kant. Evidentemente, este pensador construye su sistema moral desde un rechazo anti-realista de la naturaleza objetiva del ser humano, que le sirve como base para su teoría moral;

son tan magras, y en su mayor parte tan poco plausibles (*si peu croyable*), que no puedo esperar acercarme a la verdad, salvo partiendo de los caminos que ellos siguieron”, en *The Philosophical Writings of Descartes*, 1985, Cambridge, Cambridge University Press, trad. de Robert Stoothoff, vol. 1, p. 328. Descartes, quien por su parte brinda escasa atención a la moralidad de las pasiones en su prolijo trabajo, puesto que separa las pasiones de la acción virtuosa, tampoco leyó al Aquinate o, sencillamente, falla al otorgar a santo Tomás lo que merece (o, dado el caso, también a Aristóteles). Pinckaers ofrece una detallada comparación entre la enseñanza de Descartes sobre las pasiones y la de santo Tomás en “Reappropriating Aquinas’s Account of the Passions”, p. 279-82.

⁴¹ Descartes mismo escribe: “Sólo al cuerpo podemos atribuir todo aquello que podemos observar como opuesto a la razón [...] Debe observarse [entonces] que [las pasiones] están todas ordenadas por naturaleza para que estén relacionadas con el cuerpo, y para pertenecer al alma sólo en cuanto ésta esté vinculada al cuerpo”, *The Passions of the Soul*, parte 1, art. 47, y parte 2, art. 137 (ed. R. Stoothoff, p. 346 y p. 376). Esto lo lleva a aislar las pasiones del trabajo de la virtud en la parte 2, art. 148 (*ibid.*, p. 382): “Puesto que, si alguno vive de tal forma [...] de lo que llamo aquí ‘búsqueda de la virtud’, recibirá de ello tal satisfacción que tiene el poder para hacerlo una persona feliz, tanto que los más violentos asaltos de la pasión nunca tendrán poder suficiente para perturbar la tranquilidad de su alma.” También, en parte 3, art. 212 (*ibid.*, p. 404), escribe: “el uso principal de la sabiduría descansa en enseñarnos a ser amos de nuestras pasiones y a controlarlas con tal maestría que los males que causan resulten suficientemente soportables”. Para un interesante estudio que critica el radical dualismo de Descartes y la forma en que éste impacta sobre su enseñanza en torno a las pasiones, cfr. Antonio Damasio, *Descartes’ Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, 1994, New York, Putnam. Aquí, Damasio muestra cómo el razonar práctico y los estados afectivos resultan severamente debilitados por el daño que sufren las áreas del cerebro responsables de la afectividad.

es decir, su pensamiento moral presupone la negación de cualquier conocimiento objetivo del ser. Esto lleva a Kant (de quien no podemos descartar la supeditación a la influencia del nominalismo, vía Lutero) a desechar nuestras inclinaciones y movimientos sensibles, incluidas las emociones (parte integral de una ‘naturaleza humana objetiva’), en la búsqueda de la excelencia moral. Insiste en que la única cosa buena intrínsecamente, y el único sujeto de la buena acción moral, es la buena voluntad.⁴² La razón humana –famosa aseveración de Kant, llena de reminiscencias estoicas–, por tanto, debe emitir sus mandatos “con desprecio y desdén” por las ‘impetuosas’ inclinaciones naturales (incluidas las emociones). Éstas nada representan salvo “el poderoso contrapeso del deber moral”.⁴³

42 “El valor moral [...] no puede descansar en ningún lado salvo *en el principio de la voluntad*”, Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 1998, Cambridge, Cambridge University Press, ed. y trad. de Mary Gregor, sección 1, p. 13; cursivas del autor. Deberíamos sorprendernos por cuán similar es esta aseveración comparada con la citada de Escoto, *Op. Ox.*, libro III, d. 33, q. 1: “las virtudes morales no deben considerarse presentes principalmente en la parte sensitiva del alma [...] Porque la voluntad [exclusivamente se relaciona con el actuar] correcta e incorrectamente”. Para estar seguros, en la misma sección del *Groundwork*, Kant atribuye “genuino valor moral” solamente a una obra bien hecha “no por inclinación sino por deber” (p. 12), ya que “una acción derivada del deber deja por completo de lado la influencia de la inclinación” (en donde inclinación incluiría los movimientos de la sensibilidad, las emociones, p. 13); sostiene que honorable es sólo la clase de amor que “descansa en la voluntad y no en la propensión al sentimiento (*Empfindung*)”, p. 13; y asevera que el cimiento para el deber proviene del hecho de que “nada queda a la voluntad que pueda determinarla excepto, objetivamente, la *ley*, y, subjetivamente, el *respeto puro* por esta ley práctica [cursivas suyas]; y, así, la máxima de obedecer tal ley incluso cuando ésta infringe todas mis inclinaciones”, p. 13-4. Para un estudio conciso e iluminador sobre la filosofía moral de Kant, cfr. Robert Sokolowski, *Moral Action: A Phenomenological Study*, 1985, Bloomington, Indiana University Press, Apéndice D, “Kant”, p. 215-20.

43 Kant escribe en *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (*op. cit.*, p. 17): “El ser humano siente dentro de sí mismo un poderoso contrapeso a todos los mandamientos del deber [...] el contrapeso de sus necesidades y satisfacciones [...] Ahora, la razón obedece sus preceptos incansablemente, sin que por ello prometa nada a las inclinaciones, y así, como debe ser, con desprecio y desdén para tales demandas [de las inclinaciones], que son tan impetuosas y, además, tan aparentemente justas (y que se niegan a ser neutralizadas por ningún mandato).” Comentando este elemento de pensamiento de Kant, R. Sokolowski (*Moral Action*, p. 215-6) observa: “La buena inclinación es contrastada por la bondad moral de la voluntad [...] La razón, por tanto, legisla para sí misma; no tienen sus normas dispuestas

Entonces, cuando para santo Tomás lo que hemos de hacer *debería* incluir a nuestras pasiones y deseos, y cuando la vida moral debería ser primordialmente una vida de alegría, para Kant el deber moral precisa que nos alejemos de nuestras emociones y deseos. Éstos tienen, o al menos *deberían* tener, poco o nada que ver con nuestras obligaciones morales. Debemos hacer lo que tenemos *a pesar de* nuestras pasiones y deseos.⁴⁴

En cuanto al extremo filosófico que pone en manos de las pasiones, como tales, a los reinos de la conducta moral, debe mencionarse en primer lugar al epicureísmo. De acuerdo con esta antigua filosofía moral, la vida buena, la vida de excelencia moral, consiste en la búsqueda del placer y en evitar el dolor; la meta epicúrea es lograr una vida libre de toda perturbación (*ataraxia*).⁴⁵ Como comenta Pinckaers: “los epicúreos sitúan la felicidad en el nivel de las emociones”.⁴⁶

Un paralelo cercano a la visión epicureísta surgirá más tarde en el pensamiento moral del filósofo escocés anti-racionalista, David Hume. La filosofía moral de Hume, como el estoicismo, oscurece cualquier distinción real entre los actos de la voluntad y los movimientos irracionales inferiores de la sensibilidad. De cualquier forma, cuando en el estoicismo este oscurecimiento lleva a una actitud de menosprecio por la emoción, actitud compartida por Kant, en Hume llega a la conclu-

35

para ella por naturaleza [...] La filosofía moral de Kant [entonces] asume un conflicto entre la razón práctica o la voluntad, por un lado, y la necesidad, inclinación, deseo, aversión o sensibilidad, por el otro.”

⁴⁴ Sin exageración, Richard Taylor (*Good and Evil: A New Direction*, 1970, New York, Macmillan, p. 103-15) describe el sistema moral de Kant con precisión cuando escribe que “para ser genuinamente moral [para Kant], un hombre debe alejarse de sus inclinaciones como ser que ama, debe apartar los impulsos simpatéticos de su corazón, debe desdeñar cualquier fruto de sus esfuerzos, debe pensar hasta el final en sus sentimientos, necesidades y deseos, sean suyos o de su prójimo y, tal vez, debe detestar lo que tiene que hacer, pero debe hacerlo de cualquier manera –sólo por respeto a la ley”.

⁴⁵ Escribe el materialista Epicuro, fundador del epicureísmo, quien vivió del 341 al 270 a. de C.: “el placer es el punto de partida y meta para el vivir de manera feliz”, *Letter to Menoeceus*, en *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*, 1988, Indianapolis, Hackett, trad. y ed. Brad Inwood y P. Gerson, p. 24.

⁴⁶ Pinckaers, “Reappropriating Aquinas’s Account of the Passions”, p. 275.

sión opuesta. Para él, la virtud se *identifica* con los movimientos de la pasión como tal. Decir placer *es* decir virtud, y decir dolor *es* decir vicio.⁴⁷ En resumen, para Hume los juicios morales no son otra cosa que expresiones del sentimiento. Así, no debemos sorprendernos al leer que asevera, más bien de forma provocativa: “la razón es, y sólo puede ser, la esclava de las pasiones, y no puede pretender jamás otra función que servir las y obedecerlas”.⁴⁸

Cercanamente relacionada con la postura de Hume se encuentra la de su predecesor, el filósofo del siglo XVII, Thomas Hobbes, quien define nuestra vida interna en términos por completo mecanicistas, o en términos de materia en movimiento. Los estados internos de la persona humana no consisten más que en percepciones sensoriales de objetos materiales, que originan sensaciones agradables o desagradables; éstas, a su vez, terminan en deseos o aversiones (temores), respectivamente.⁴⁹ De esta forma, como con Hume, el sistema moral

⁴⁷ En *A Treatise of Human Nature*, libro III, parte 3, secc. 1 (1960, Oxford, Clarendon Press, p. 574), Hume afirma: “El origen fundamental del *principio actuante de la mente humana es el placer o el dolor* [...] Los más inmediatos efectos del placer y del dolor son los propensos o adversos *movimientos de la mente*, los cuales se diversifican *en volición*, deseo y aversión, pena y alegría, esperanza y temor; de acuerdo con su dolor o placer cambia su situación”, cursivas mías. Así, Hume continúa con las rígidas implicaciones morales de esta postura (*ibid.*, p. 574-5): “las distinciones morales [entonces] dependen enteramente de ciertos sentimientos particulares de placer y dolor; y ello, sea cual fuere la cualidad mental dentro de nosotros o de otros, nos proporciona una satisfacción [*i. e.* placer], por supuesto virtuosa; como cualquier cosa de esta naturaleza, que nos produce inquietud [*i. e.* dolor], es viciosa”. Lo repite poco después (*ibid.*, p. 590): “cada pasión u operación de la mente tiene un sentimiento particular, el cual puede ser ya agradable, ya desagradable. El primero es virtuoso; vicioso, el segundo”. Para abundar en ello, cfr. Donald MacNabb, “David Hume”, en *Encyclopedia of Philosophy*, 1972, New York, Macmillan, vol. 4, p. 85-8.

⁴⁸ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, libro. II, parte 3, secc. 3, 415. Hume establece después: “Bien y mal morales son ciertamente distinguidos por nuestros *sentimientos*, no por nuestra *razón*”, libro III, parte 3, secc. 1, p. 589, cursivas suyas. De conformidad con lo anterior, Judith Barad observa: “David Hume [...] sostiene que la elección de los valores fundamentales siempre se lleva a cabo por la parte emocional de nuestra naturaleza”, “Aquinas on the Role of Emotion in Moral Judgment and Activity”, *Thomist*, 1991, 55, p. 371.

⁴⁹ “La vida raras veces es otra cosa que movimiento, y no puede darse sin deseo y sin temor, como no puede existir sin sensaciones”, Thomas Hobbes, *Leviathan* (publicado por vez primera en 1651), 1968, Middlesex-Baltimore, Penguin Books, reimpresso en 1981, ed. C. B. Macpherson, parte 1, cap. 6, 130.

de Hobbes se basa completamente en nuestras pasiones, en nuestros gustos y disgustos afectivos. La ‘vida buena’, la vida moral, consiste en la simple satisfacción de nuestros propios deseos. Como los animales, somos criaturas egoístas por completo, auto-interesadas, para quienes ‘bien’ es significativo sólo en relación con objetos materiales. ‘Bien’ sólo designa objetos de nuestros deseos o aversiones, no ciertos bienes primordiales, comunes y compartidos por todos los seres humanos.⁵⁰ Entonces, si para santo Tomás nuestras emociones señalan una dimensión *menor* de la vida interior del ser humano, para Hobbes son parte integral de la *única* dimensión de la vida humana, dado que define al hombre simplemente como una máquina, definición que cierto autor moderno proclama que establece “un gran paso hacia delante en el pensamiento” (!).⁵¹

Un equivalente de la visión hume-hobbesiana resurgiría más tarde con el utilitarismo de Jeremy Bentham y John Stuart Mill. Para estos filósofos, el deber moral yace en estricta correspondencia con las inclinaciones sensibles al placer. Lo que uno ha de hacer es aquello

⁵⁰ Como afirma Hobbes en *Leviathan*, parte 1, cap. 6 (ed. Macpherson, 120-2): “Pero estas palabras, de Bueno, Malo y Despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla del bien y del mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo [...] Por tanto, *placer* (o *deleite*) es la apariencia o sensación de lo bueno; y *molestia* o *desagrado*, la apariencia o sensación de lo malo. De aquí que todo deseo, apetito y amor está acompañado de cierto deleite más o menos intenso; y todo lo odiado y la aversión, se acompañan con desagrado y ofensa, mayor o menor”, cursivas suyas. La identificación de Hobbes del bien con el placer y del mal con el dolor, o el oscurecimiento de la emoción con virtud y vicio, se encuentra en *Leviathan*, parte 1, cap. 6 (ed. Macpherson, 122-7); aquí enlista lo que denomina las variadas clases de placeres (o deleites) y dolores (o desagradados): apetito, deseo, amor, aversión, odio, alegría, pena, dolor, esperanza, desesperación, temor, valor, cólera, confianza, desconfianza, indignación, benevolencia, bondad natural, codicia, ambición, pusilanimidad, magnanimidad, valor, liberalidad, miseria, amabilidad, deseo, lujuria, celos, afán de venganza, curiosidad, religión, superstición, terror pánico, admiración, gloria, vanagloria, desaliento, entusiasmo repentino, risa, desaliento repentino, llanto, vergüenza, rubor, impudicia, lástima, crueldad, emulación, envidia, deliberación.

⁵¹ La proclamación de que la visión mecanicista del ser humano de Hobbes marca un avance significativo en el pensamiento humano proviene de R. S. Peters, “Thomas Hobbes”, en *The Encyclopedia of Philosophy*, 1972, New York, Macmillan, ed. Paul Edwards, vol. 4, p. 39.

acorde con el placer mayor y más duradero. Para ellos, lo anterior se debe a que el placer señala el único bien intrínseco (y el dolor el único mal intrínseco): la felicidad, como Mill establece con severidad, consiste en “el placer y en la liberación del dolor”.⁵² El disfrute del mayor número de bienes materiales por el mayor número de personas constituye la meta del utilitarismo británico.

Conclusión

Fungiendo como contrapeso de una poderosa voz dentro de la tradición filosófica, santo Tomás sonríe amablemente al papel de la emoción en la vida moral. De ninguna manera nuestras pasiones y deseos, que impactan significativamente en la forma en que pensamos y elegimos, deben ser excluidas de la búsqueda humana por la excelencia moral. No importa su frecuente e inquietante interferencia en la vida moral: están destinadas a desarrollar una parte integral en nuestra lucha por el Bien primero y por la felicidad primordial. El Aquinate incluso va más lejos al insistir en que la virtud moral puede curar la desordenada naturaleza de las pasiones, al grado de que el individuo virtuoso no solamente no es perturbado por sus pasiones, si no que, de hecho, es *ayudado* por ellas para vivir virtuosamente. Por medio del crecimiento en la virtud moral, las pasiones consiguen la habilidad de inclinarnos hacia nuestro bien más alto. Pueden ayudar a esculpir nuestras vidas como obras de excelencia moral.

En términos prácticos, lo anterior significa que, mientras más virtuoso se vuelve uno, más puede confiar en sus reacciones emocionales que produce hacia las personas y hacia las situaciones en general; y tanto menos se habrá de luchar contra los impulsos irracionales inferiores. Existe, pues, una gran probabilidad de que nuestras emociones nos

⁵² John Stuart Mill, *Utilitarianism*, cap. 2, *Collected Works of John Stuart Mill*, 1963, Toronto, University of Toronto Press, vol. X, p. 210. Cfr. Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1970, London, Athlone Press, I, 1.

inclinen hacia lo que es moralmente bueno para nosotros. En verdad, siempre queda la posibilidad de que nuestras emociones nos alejen del bien racional; pero para el individuo virtuoso, para quien la virtud de la prudencia salvaguarda de juicios erróneos sobre los movimientos particulares de la emoción, existe una mayor probabilidad de que sus pasiones lo conduzcan hacia bienes materiales creados que gozan, de manera auténtica, del bien de la razón. Existe, pues, mayor posibilidad de que ayuden a dicha persona a alcanzar su propio florecimiento humano. Esto, en todo caso, es lo que nos permite concluir la doctrina de ‘notable genialidad’ de santo Tomás, en torno al papel de las pasiones en la vida moral.

©ITAM Derechos Reservados.

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

AVICENA Y SU CONTEXTO POLÍTICO E INTELECTUAL

*Miguel García Jaramillo**

El quehacer intelectual de los grandes filósofos nunca puede ser ajeno a su contexto histórico, no sólo en el sentido de que están condicionados por su época, sino porque también influyeron en ella. En ocasiones, argumentando a favor de un período que está por nacer, como John Locke; en otras, resistiendo a esos cambios, como Boecio o Avicena. En este artículo queremos hablar de todas las circunstancias que rodearon la vida del gran filósofo persa Avicena y del papel que desempeñó en ellas.

Contexto histórico de Avicena

La vida de Avicena, quizá el filósofo musulmán más importante, coincide con una muy ardua guerra civil entre las distintas dinastías subordinadas –aunque nominalmente– al Califa de Bagdad.

Islamizada por los Omeyas, la antigua Persia se convirtió en una simple provincia. Con todo, logró mantener muchos de sus particularismos al aceptar el shī'ismo como única creencia. Conoció, sin embargo, un resurgimiento cultural con el advenimiento del Califato Abbasi y con el establecimiento de la nueva capital en Bagdad, a pocos kilómetros de la antigua Ctesifonte.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

Al-Mansūr (754→775)¹ ordenó la traducción de las grandes obras griegas. Hārūm-al-Rasīd (786→809) fundó una biblioteca llamada *Khazānat al-Hikma* ('la alacena del saber'), dirigida por letrados competentes y dedicados.

A pesar de su gobierno nominal de cinco siglos (750→1258) como Califas, los Abbasíes realmente dominaron este país hasta Hārūm-al-Rasīd. A su muerte, dividió el imperio dejando a su hijo al-Amīn (809→813), además del título de Califa, las provincias de Iraq y Siria; a 'Abd Allāh al-Ma'mūn le nombró gobernador de las provincias de Oriente; a un tercer hermano, al-Qāsim, de Mesopotamia, que pronto perdería en provecho de al-Amīn. Esto dio lugar a una guerra civil, en la que venció al-Ma'mūn (813→833), gracias a su general Tāhir, a quien otorgó en premio por sus servicios el gobierno del Jurāsān. Al-Ma'mūn se declaró partidario del mu'tazilismo, protegió a sabios, artistas y fomentó el auge científico. Al-Ma'mūn también luchó contra los griegos, conquistando la mayor parte de la isla de Creta.

Con el debilitamiento de la autoridad califal surgieron una serie de dinastías locales que gobernaron con plena independencia del Jaxartes (Sir Daria) al golfo de Omán y de Afganistán a Mesopotamia; los Califas conservaron cada vez menos influencia sobre la parte occidental del actual Irak.

Inicialmente, las más destacadas de estas dinastías fueron los Tāhiries (820→874), Saffāries (863→902) y Sāmānies (864→1004). Sustituidas las dos primeras, la tercera coexistirá con los Qarakhanidas (al norte); con los Jwarizmis (al oeste); con los Ghaznavitas (al sureste); con los Ziyāries (en el Tabaristán) y con los Būyīes (al suroeste). La agitada vida de Avicena tuvo que ver de algún modo con cada uno de estos gobiernos.

¹ Para ahorrar palabras, hemos utilizado en este trabajo una combinación de signos para representar fechas de nacimiento y muerte (-) o principio y término de gobierno (→). Así, por ejemplo, cuando se escribe "Al-Mansur (754→775)" se quiere decir que subió al trono en 754 y que lo dejó en 775. Pero, por ejemplo, también en el caso de al-Bērūnī (973-1048), significa que nació en 973 y murió en 1048.

Vida de Avicena

1) Infancia y juventud de Avicena bajo la dinastía Sāmānī

Abū `Alī Al-Husayn ibn `Abd-Allān ibn Hansan Ibn `Alī ibn Sīnā,² nos dice en su autobiografía:

Mi padre [Abdullah] era de Balkh (hoy Bactria) y viajó de ahí a Bujara en los días del príncipe Nūh II ibn Mansūr, [976→997] bajo cuyo reino él [mi padre] fue empleado en la administración como gobernador de una aldea en uno de los estados reales de Bujara, llamado Kharmaithan, que es una de las capitales regionales. Cerca está una villa llamada Afshana [tierra del sol], donde mis padres se casaron y establecieron su residencia permanente. Ahí nací yo [agosto, 980] y mi hermano [Mahmūd] más joven [por cinco años]. Después nos dirigimos a Bujara.³

Bujara, que hoy pertenece a Uzbekistán, era gobernada entonces por los Sāmānīes. Premiada con provincias por su servicio al Califa Abbasi al-Am'mun, esta dinastía estableció a principios del siglo X un gobierno semiautónomo. El Sāmānī Ismail I (892→907) derrotó a los Saffāries en Jurāsān en el año 900 y sus dominios se extendieron entonces sobre la Transoxiana y Jurāsān, con Bujara como su capital.

En Bujara, Avicena realizó sus primeros estudios. Desde niño manifestó sus extraordinarias dotes intelectuales, que empleó en el estudio del Corán (cuando tenía 10 años), derecho, lógica, geometría, ciencias religiosas, astronomía, medicina (a los 13 años) y filosofía.

Aunque los Sāmānīes practicaban el islamismo sunnita,⁴ la familia de Avicena era shī'ita Isma'īlīta:

² A través del hebreo (Aven-Sena) se europeizó en Avicena en las versiones latinas del siglo XII.

³ Avicenna, "The Autobiography", p. 23, § 1-2, en Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 1988, Leiden, The Netherlands, E. J. Brill.

⁴ R. N. Frye, *The Cambridge History of Iran*, 1975, New York, Cambridge University Press, vol. 4, p. 153.

Mi padre fue uno de los que aceptaron la invitación de los proselitistas egipcios [los Fatimíes] y se le consideró miembro de los Isma'īlīs. Él ha escuchado las razones acerca del alma y del intelecto en el sentido en que ellos hablan y los presentan, y así también mi hermano. Ellos [mi padre y mi hermano] algunas veces discutían sobre esto (sobre el alma y el intelecto), mientras yo los escuchaba y comprendía lo que querían decir, pero mi alma no lo aceptaba.⁵

Su padre lo envió con un verdulero que utilizaba la aritmética hindú para que la aprendiera. Luego estudió por sí mismo jurisprudencia musulmana y visitaba a un jurista con el que aprendió los métodos dialécticos de la argumentación. Después, un filósofo llamado Abū-`Abdallāh an-Nātelī llegó a Bujara; el padre de Avicena lo invitó a su casa para que se ocupara de la educación de su hijo. Juntos comenzaron a leer la *Isagoge* de Porfirio. Avicena pudo después leer por sí mismo el *Organon* con la sola ayuda de comentarios, “probablemente de autores helenísticos que habían sido traducidos al árabe”.⁶

Asimismo, leyó con su maestro las primeras cinco o seis proposiciones de los *Elementos* de Euclides y el resto por sí mismo. Después siguieron astronomía y geografía, basándose en el *Almagesto* de Ptolomeo. Avicena explicó a Nātelī muchas veces las figuras de esta obra; Nātelī lo dejó y partió para Gurganj. Avicena estudió por sí mismo física y metafísica, leyendo los textos con la ayuda de comentarios. A

⁵ Avicenna, *The Autobiography*, p. 23, § 3. Esta reserva puede obedecer a cierta precaución, pues Avicena en términos generales tuvo problemas políticos con los sunnitas y prefirió –también en general, aunque no exclusivamente– las cortes shī'itas. Según Frye (*ibidem*), el shī'ismo fue introducido por el Sāmānī Nasr ibn Ahmad. Gohlman explica que los misioneros Isma'īlitas (o septimanos) habían ganado muchos adeptos en la región de los Sāmānīes, pero fueron suprimidos por el Emir Sāmānī Nasr II (914→943) y su hijo, al-Hamid Nūh I (943→954), cfr. *The life of Ibn Sīnā: a critical edition and annotated translation. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the University of Michigan*, 1971, p. 126, nota 11. Para Mohamed Abed Yabri “ningún investigador defiende la filiación ismaelí de Avicena. La opinión general es que profesaba las doctrinas del movimiento chií duodecimano”, cfr. *El legado filosófico árabe*, 2001, Madrid, Trotta, p. 121, nota 5. Esta tesis tiene a su favor la preferencia de Avicena por cortes Būyīes los últimos veintiún últimos años de su vida.

⁶ Soheil F. Afnan, *El pensamiento de Avicena*, 1965, México, FCE, p. 76.

los dieciséis años se aplicó a los estudios médicos de Galeno. Cuando dominaba la geometría, la astronomía y la lógica decidió profundizar en filosofía. Así, estudió a Alejandro de Afrodisia y a Aristóteles. Cuenta que leyó cuarenta veces la *Metafísica* de Aristóteles sin lograr comprenderla, hasta que conoció el *Aghrād Kitāb mā warāʿ al-tabīʿa* (*Sobre las intenciones de la metafísica*) de al-Fārābī.

Sucedió entonces que Nūh ibn Mansūr cayó enfermo. Los médicos de la corte, que no podían curarlo, sugirieron llamar a Avicena, quien lo curó satisfactoriamente. Habiendo por ello entrado al servicio del Sultān, un permiso especial le permitió consultar la biblioteca real de los Sāmānīs.⁷ A la muerte de Nūh II, subió al trono Mansur II (997→999), pero las presiones extranjeras modificaron radicalmente las circunstancias políticas y culturales de Bujara.

Según su autobiografía, Avicena escribió sus primeras obras a la edad de veintiún años, cuando estaba todavía en Bujara. Para complacer a un cierto gramático, Avicena escribió su primera colección de libros, que incluye el *Kitāb al-Majmu* (*Compendium*),⁸ sobre matemáticas y ciencias de su época. Asimismo, Abū-Bakr al-Baraqui, originario de Jwarizm,⁹ le solicitó comentar unos libros de filosofía, y Avicena escribió *Kitāb al-Hasil wʿ al-Mahsul*, veinte volúmenes de jurisprudencia, y *Kitāb al-Birr wʿ al-Ithm* (*El buen trabajo y el malo*), sobre ética.

En su autobiografía narra: “Mi padre murió... (1002). Yo asumí una de las oficinas administrativas del Sultān. Sin embargo, la necesidad me obligó a abandonar Bujara y dirigirme a Gurganj.”¹⁰ Para Soheil Afnan, los motivos del cambio domiciliario de Avicena fueron las luchas raciales y religiosas que acaecían por aquel tiempo en Bujara y que terminaron con la caída de los Sāmānīs:

⁷ Cfr. Frye, *op. cit.*, p. 154.

⁸ Cfr. Gutas, *op. cit.*, p. 87.

⁹ Quienquiera que haya sido esta persona es claro que estaba vinculada a la dinastía Jwarizmi, lo cual puede dar cierta razón de por qué Avicena viajará a Gurganj y del modo como fue recibido.

¹⁰ Avicenna, “The Autobiography”, p. 29, § 14.

Los turcos tenían cada vez más influencia y deben haber fruncido el ceño al hijo de un Ismaʿīlīs, aun cuando algunos de los mismos gobernadores Sāmānīs tenían conexiones con los Ismaʿīlīs. Avicena pudo, por lo tanto, haber sido mal recibido por razones raciales y religiosas. Sabemos por otras fuentes que se le acusó, efectivamente, delante del Sultān Mahmūd [de Ghazna], de ser *de mala religión*.¹¹

Ibn Funduq (-1170), quien proporciona importantes datos de la vida de Avicena, afirma que “el fuego irrumpió en la biblioteca [Sāmānī] y los libros fueron totalmente destruidos. Algunos enemigos de Avicena dijeron que él inició el fuego de aquellos libros para apropiarse esas ciencias y conocimientos para sí mismo [...] pero Dios conoce mejor”.¹²

En efecto, políticamente las cosas no iban bien para los Sāmānīs, pues se enfrentaban con dos poderosas dinastías: los Qarakhanidas y los Ghaznavitas. Tiempo atrás, los Sāmānīs habían contratado mercenarios turcos, quienes llegaron a ocupar los más altos cargos. Uno de ellos, Alptigin, antiguo esclavo de los Sāmānīs, huyó y llegó a ser gobernador de Jurāsān. Depuesto en el 962 por el príncipe Sāmānī Mansūr I (961→977), se estableció en Ghazna, retando a sus antiguos señores. Pero el verdadero creador de la dinastía Ghaznavita fue su yerno Subuk-tigin (967→997). Originalmente era un esclavo turco, que había huído de Jurāsān. Fue tal su presión militar, que Sāmānī Nūh II (976→997) le entregó (994) el reino de Jurāsān, para retener al menos el control nominal y fue reconocido como gobernador independiente de Ghazna. Con su hijo Mahmūd (998→1030) la dinastía Ghaznavita alcanzó su apogeo. Asimismo, desde el norte aparecieron los Qarakhanidas, quienes pertenecían a la confederación de tribus Qarluq. En 992, Harun (o Hasán) Bughra Khan, nieto del gran jefe tribal de la confederación Qarluq, ocupó Bujara e hizo huir a Nūh II, pero la repentina muerte de Bughra Khan le permitió regresar. A la muerte de Nūh II, subió su joven hijo Mansūr II; dada su juventud, el

¹¹ Afnan, *op. cit.*, p. 79.

¹² Gohlman, *op. cit.*, p. 129, nota 34.

poder fue detentado por Fāiq y Bektuzun. Temiendo que Mansūr II se aliara con Mahmūd de Ghazna, le sacaron los ojos y pusieron (febrero de 999) en su lugar a otro hijo de Nūh II, Abd al-Malik II. Este fue finalmente depuesto y hecho prisionero por el Qarakhanida Ilig Nasr Ibn `Ali, sucesor de Bughra Khan.¹³ Sin embargo, otro hijo de Nūh II, Abū Ibrāhīm Ismā`il (999→1004/5) escapó e hizo intentos para retornar al poder en Bujara. Fue finalmente derrotado en 1005.¹⁴

Los dominios Sāmānīes fueron divididos entonces entre los Ghaznavitas, quienes obtuvieron Jurāsān y Afganistán, y los Qarakhanidas, quienes recibieron Transoxiana. Entonces el río Oxus (Amu Daria) llegó a ser el límite entre dos imperios rivales. “En Gurganj”, prosigue Avicena, “Abū-I-Husayn as-Suhaylī, un amante de las ciencias filosóficas, era el ministro. [Por él] Yo fui introducido con el príncipe ‘Alī ibn Ma`mūn.”¹⁵

2) Avicena en la corte Jwarizmi

Gurganj (hoy Khiwa o Kheva) era una ciudad grande y floreciente situada al sur del mar Aral en la cuenca del río Oxus y gobernaba por otra importante dinastía: la dinastía Jwarizmi (también conocida como Ma`mūnid), cuya corte debió ser la más culta de su tiempo. De 995 a 1017 colocaron su capital en Gurganj. Avicena debió llegar aproximadamente en el año 1002; el príncipe que lo recibió fue ‘Alī (998→1008), hijo de Ma`mūn I (996→998).¹⁶ En ella se encontraron entonces varios de los artistas, filósofos y científicos más importantes de su época: Ibn al-Khammar, Masīhī, al-Bērūnī y un pintor llamado ‘Arrāq.

47

¹³ Gollman, *op. cit.*, p. 130, nota 40, se inclina a pensar que cuando Avicena dice en su *Autobiografía* § 14 “yo asumí una de las oficinas administrativas del Sultān”, se está refiriendo al Qarakhanida Ilig Nasr ibn `Ali.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 130, nota 40; y Frye, *op. cit.*, p. 159-60.

¹⁵ Avicenna, “The Autobiography”, p. 29, § 14.

¹⁶ Los gobernantes Jwarizmi contemporáneos de Avicena fueron Ma`mūn I (996→998); ‘Alī (998→1008), Ma`mūn II (1008→10016) y, por último, Mohammed (1016→1018).

Mohammad Bin Musa Al-Jwarizmi, el más grande matemático musulmán, nació precisamente en Gurganj. Dio al álgebra la forma que después iba a ser clásica,¹⁷ explicó el uso del cero, desarrolló el sistema decimal, los logaritmos. Pero también era astrónomo y geógrafo; aunque murió (†844) antes de la llegada de Avicena, estos datos pueden ser representativos del ambiente cultural de esa dinastía.

Ibn al-Khammar era un cristiano educado en Bagdad. Visitó la corte del príncipe de Jwarizmi. Allí se sostuvo por medio de su profesión y enseñó filosofía a un círculo pequeño; por ser el autor de muchos trabajos médicos se le llamó ‘el segundo Hipócrates’. Su vida fue larga y se convirtió al Islam en los últimos años de su vida. Avicena tenía buena opinión de él y, refiriéndose a Ibn al-Khammar, dijo: “Dios nos permita conocerlo, ya sea para beneficiarnos o beneficiarlo.”¹⁸

Abu Sahl al-Masīhī (Masīhī significa cristiano) fue otro médico filósofo. Nació en Gurganj y creció y se educó en Bagdad. Regresó a su país natal y fue recibido por el príncipe de Jwarizmi. Además de ejercer la medicina escribió libros, doce de los cuales son mencionados por Bērūnī. Uno de ellos, un compendio denominado *Los cien*, era un manual de medicina que fue utilizado en toda Persia. Fue desde muy pronto amigo íntimo de Avicena y posiblemente maestro suyo en algunos temas que interesaban a ambos.¹⁹ Abū Rayhān Muhammad ibn Ahmad al-Bērūnī (973-1048) fue matemático, astrónomo, farmacólogo, geógrafo, comparó religiones y realizó cronologías. Originario de Gurganj, viajó a Gorgān y otras ciudades del Irán. La amplia correspondencia que cruzó con Avicena muestra que también era buen filósofo. En esta corte, Avicena escribió *Kitāb al-Tadaruk li-anwa al-Khata fil'l-Tadbir* sobre matemáticas y *Qiyān al'Arḍ fi wasat al-Sama*, acerca de astronomía. Después de su estancia en la corte Jwarizmi, se dirigió a Gorgān, ciudad situada al sureste del mar Caspio.

¹⁷ En la biblioteca del califa al-Ma'mūn, Musa Al-Jwarizmi compuso en 825 su obra *Kitāb al-muhtasar fi hisab al-gabr wa-al-muqabala*, de donde deriva el nombre del álgebra. *Al-gabr* significa ecuación o restauración; *al-muqabala* son los términos que hay que agregar o quitar para que la igualdad no se altere.

¹⁸ Cfr. Afnan, *op. cit.*, p. 69.

¹⁹ *Ibid.*, p. 70.

3) Avicena en Tabaristán

En su autobiografía, Avicena relata:

Las necesidades me obligaron a dirigirme a Nasā, y de ahí a Bāward, y sucesivamente a Tūs, Samanqān, Jājarm (la frontera del Jurāsān) y después a Gorgān. Yo estaba planeado ir con el príncipe Kabus, pero aconteció que había sido arrestado y encarcelado en una fortaleza, donde murió. Entonces partí a Dihistān, donde me sentí muy enfermo. Regresé entonces a Gorgān, y allí llegué a asociarme con Ubūd al-ʿUbayd-al-Jūzjānī.²⁰

¿Qué razones obligaron a Avicena a abandonar Gurganj? En 1012 Mahmūd de Ghazna envió una embajada especial al rey Jwarizmi Ma'mūn II (1008→10016) solicitándole las personas extremadamente bien dotadas que se encontraban en su corte. El príncipe informó a estos hombres las demandas del Sultān Mahmūd.²¹ Bērūnī, Khammār y 'Arrāq, con mucho gusto o resignados, partieron para su corte. Pero Avicena y Masīhī decidieron partir a la corte de Kabus ibn Vushmagīr.²²

Hay razón para suponer que fue, en el fondo por razones religiosas, que Avicena rehusó satisfacer los deseos del Sultān Mahmūd. Se había vuelto proverbial la ortodoxia estricta del Sultān y el rudo trato que daba a los heterodoxos. Ésta pudo ser, también, la razón por la cual Masīhī

²⁰ Avicenna, "The Autobiography", p. 29, § 15. Con este párrafo se termina la autobiografía de Avicena. Sin embargo, poseemos la biografía que hizo el propio Jūzjānī y que ha sido editada y traducida por William Edward Gohlman (*The life of Ibn Sīnā*). Aunque nosotros contamos con la obra citada, sabemos que fue publicada en *Sirat al-Shaykh al-ra'is (The Life of Ibn Sina)*, 1974, Albany, NY, State University of New York Press, ed. and trans. WE. Gohlman; esta publicación contiene la primera edición crítica bilingüe de la *Autobiography* (p. 23-50), con material suplementario de la *Biography* (p. 52-96), realizada por su discípulo Ubūd al-ʿUbayd-al-Jūzjānī, y del anónimo *Bibliography of the works of Ibn Sīnā* (p. 98-120).

²¹ Finalmente, en 1017 Mahmūd de Ghazna derrotó a Mohammed (1016-1018), rey Jwarizmi.

²² Cfr. Afnan, *op. cit.*, p. 81. Cfr. también Gohlman, *op. cit.*, p. 131, nota 43, donde el autor precisa esta historia y de donde nosotros inferimos la conclusión.

rehusó, al igual que Avicena. El Sultān Mahmūd se enojó mucho cuando supo que Avicena había huido y ordenó a ‘Arrāq que hiciera un retrato de él y que se distribuyeron unas cuarenta copias en el territorio y se dio la estricta orden de que se le arrestara en cualquier parte que se le encontrara y que se le enviará al Sultān bajo el cuidado de una escolta. Mientras tanto, Avicena y Masīhī, que habían abandonado Gurganj, fueron de un pueblo a otro. El calor excesivo del desierto hizo sucumbir a Masīhī. Avicena logró llegar a Bāward y después a Tūs.²³

En las regiones sudcaspiánicas regían los Ziyāries, dinastía persa de origen Daylimita, que tomaron el poder en el año 928 y establecieron una dinastía local que se prolongó más de un siglo. Su fundador, Mardāvīdj ibn Ziyār (927→935) fue quizá el más cruel de los jefes guerreros de las montañas del Daylam o Zagros, región que suministró numerosos mercenarios al Califa al-Mustakfi (944→946). Su poder se extendía desde Tabaristan hasta Isfahān y Hamadan, pero la dinastía se debilitó cuando Mardāvīdj fue asesinado (935) por sus propios soldados Būyīs. Su hermano, Vushmagīr ibn Ziyār (935→967), se mantuvo como vasallo de los Sāmānīs en las provincias caspiánicas.²⁴ Contrariamente a la mayoría de los príncipes de las regiones caspiánicas, conocidos por su acercamiento al shī’ismo, los Ziyāries profesaron el Islam sunnita. Kabus ibn Vushmagīr (978→1013),²⁵ príncipe Ziyārie hacia quien se dirigía Avicena en Gorgān, era un hombre culto. Al-Bērūnī residió por muchos años en su corte. Su hijo y sucesor, Falak-al-Ma‘ālī Manūchihr (†1029) gobernaba Gorgān cuando Avicena llegó hacia el año 1012.

Avicena parece haber sido bien recibido en Gorgān. Jūzjānī nos dice que tenía entonces 32 años.²⁶ Parece haber servido a Falak-al-

²³ Afān, p. 82-3.

²⁴ La historia de los últimos Ziyāries es muy mal conocida. Uno de los últimos emires Kay Kā’ūs (1049-1090) es el autor del famoso *Espejo de los príncipes* en persa. Su hijo Gīlān Shāh fue probablemente vencido por los ismaelitas y con él la dinastía se extingue.

²⁵ La cronología de Avicena coloca la muerte de Kabus ibn Vushmagīr en el invierno, aproximadamente entre enero y marzo de 1013, cfr. Gutas, *op. cit.*, p. 103.

²⁶ Gutas, *ibid.*, p. 39 y ss. Texto 7: *Jūzjānī’s introduction to the Cure*, p. 40, § 2.

Ma‘ālī Manūchihr. Jūzjānī se queja de los compromisos de Avicena y de que tuvo pocas oportunidades de recibir dictados sobre la Lógica y la Física.²⁷ Cuenta Jūzjānī:

Había en Gorgān un hombre llamado Abū Muhammad al-Shīrāzī, amante de las ciencias y quien compró una casa en su vecindario para que Avicena viviera ahí. Yo acostumbraba escucharlo todos los días, estudiar el *Almagesto* y escuchar sus clases de lógica. Así el dictó el *Kitāb-al-Mukhtasar al-Awsat* (*El sumario medio sobre lógica*) para mí. Compuso el *Kitāb al-Mabda’ wa al-Ma’ūd* (*El Comienzo y el Regreso*) y *al-Arsad al-Kullīya* (*Las Observaciones Generales*) para Abū Muhammad al-Shīrāzī... escribió la primera parte del *Kitāb al-qanun fi-l-tibb* (*Libro del Canon de la Medicina*)²⁸ y el *Mukhtasar al Majistī* (*Sumario del Almagesto*).²⁹

4) Avicena bajo la dinastía Būyī

Después de un tiempo, sin embargo, decidió abandonar Gorgān para dirigirse a Rayī, ciudad del Irán Central, gobernada por los Būyīes. El Califa al-Mustakfi (944→946) formó su ejército de Daylamitas, habitantes de la región montuosa al sur de Azerbaiyán (suroeste del mar Caspio). Uno de sus jefes, caracterizado por su crueldad, fue el Daylimita Mardāvīdj ibn Ziyār (927→935), fundador de la dinastía Ziyārie, quien reunió tres jefes guerreros de origen también Daylimita al servicio del Califa: los tres hijos de Buyeh (o Buwayh), Alī, Hasán y Ahmad.

51

²⁷ En su introducción al *al-Shifā*, Jūzjānī afirma: “Avicena was afflicted with serving the Sultan and acting in his administrations, something which occupied all his time, and I could therefore avail myself of only a few opportunities during which I took down some dictation on Logic and Physics”, Gutas, *ibidem*; sin embargo, este hecho no es ratificado ni por su *Autobiografía* ni por la *Biografía* realizada por el mismo Jūzjānī (Cfr. *ibidem*, p. 40).

²⁸ Traducida en la segunda mitad del siglo XIII al latín por Gerardo de Cremona y un mozarabe llamado Gallipus, fue el libro de texto de medicina en las Universidades, solamente superado en el Renacimiento por Leonardo da Vinci y Paracelso.

²⁹ La biografía de Avicena realizada por su discípulo Jūzjānī, está traducida en su totalidad en Gohlman, WE, *The Life of Ibn Sīnā*, p. 52-97, en una edición bilingüe árabe-inglés.

Alí había sido nombrado gobernador de Karaj en 930 por el líder Daylamita Mardāvīdj ibn Ziyār. Éste, que se había proclamado independiente de los soberanos del Tabaristan hacia el 928, se apoderó de Isfahān en 931, pero dado el trato humillante que infligía a sus soldados, Alí lo asesina (935), apoderándose de Isfahān y Fars; mientras Hasán se adueña de Djibal, y Ahmad de Khūzestān y Kermán (935→936).

En diciembre de 945, Ahmad ocupó la capital Abbasí de Bagdad como *amid al-umara* (comandante en jefe), reduciendo a la ceguera al Califa al-Muntakfi (944→946) y deponiéndole; después de esto, las turbas saquearon el palacio califal (946); el jefe Būyī redujo a al-Muti (946→974), hermano del Califa depuesto que había sido nombrado su sucesor, a la dignidad sacerdotal. Reducidos los Califas a la tutela Būyī (enero 946), formarán un gobierno que duraría ciento diez años.

El gobierno Būyī tendrá, pues, cuatro provincias: Bagdad, Djibal, Kermán, Khūzestān. Cuando llegaron al poder, fueron los primeros soberanos iraníes en profesar el shī'ismo imamita duodecimoniano. Con todo, antepusieron la política a su interpretación del credo islámico, respetaron al Califa sunni y practicaron un gran espíritu de tolerancia con los musulmanes sunnitas, zoroastrianos y cristianos. Después, el Califa confirmó y aprobó las conquistas de Ahmad y sus hermanos, quienes fueron conocidos por sus títulos honoríficos de Imad al-Dawla, 'el sostén del Estado' (Alí); Rukn al-Dawla, 'columna del Estado' (Hasán); y Mu'izz al-Dawla, 'el que fortifica el Estado' (Ahmad).

Rukn al-Dawla (o Hasán) gobernaba el distrito del Djibal (Irán Central), que comprende, por ejemplo, las ciudades de Rayi, Hamadan y Isfahān; tuvo varios hijos, entre los que se pueden contar Adud al-Dawla, Mu'ayyid al-Dawla y 'Alí Fakhr al-Dawla. El hermano mayor, Imad al-Dawla, que controlaba el distrito de Fars desde Shiraz, su capital, murió en 949 y fue sucedido por su sobrino Adud al-Dawla (949→983). Mu'izz al-Dawla murió en 967 y fue sucedido en Bagdad por su hijo 'Izz al-Dawla Bakhtiyar (967→978). Adud al-Dawla tomó posesión de Bagdad en 978 y ordenó ejecutar a su primo 'Izz al-Dawla Bakhtiyar.

Las armas de Adud al-Dawla conquistaron el norte de Mesopotamia y los Hamdanidas, vencidos en Alepo, tuvieron que pagar tributo. Él unificó bajo su autoridad (978→983) todas las posesiones Būyīes de Irán, Irán meridional y de la misma Omán, dejando a su hermano Mu'ayyid al-Dawla el resto del Irán Būyī.

Adud al-Dawla fue coronado *shahanshah* (rey de reyes) en Bagdad y construyó un palacio imperial, mientras impulsaba la construcción de edificios, comercio y comunicaciones durante sus muchos años en Fars; mantuvo buenas relaciones con el Califato, sin favorecer al sunnismo ni al shī'ismo y prohibió las predicaciones fanáticas; toleró las minorías religiosas (su visir Nasr Ibn Harun era cristiano). Cuando los musulmanes saquearon las casas de mazdeístas en 979, Adud al-Dawla los castigó severamente; hizo de su corte en Shiraz un centro para las actividades culturales de teólogos, gramáticos y poetas. Su biblioteca llenó 360 cuartos. Fundó un hospital en el oeste de Bagdad, que estuvo atendido por 24 médicos; usó la fuerza para sacar a las tribus primitivas y remplazarlas por pacíficos granjeros. Los centros culturales mayores de los Būyīes fueron las ciudades de Rayi y Nayiun, en Irán, y Bagdad, en Iraq. Después de la muerte de Adud al-Dawla, la deficiente economía, disensión en las armas y la desunión general Būyī aceleró el decline de la dinastía.

Tanto Muayyid al-Dawla como Adud al-Dawla murieron en 983; su hermano Fakhr al-Dawla (983→997) heredó los gobiernos de Djibal, Fars. De los hijos de Adud al-Dawla, Samdam al-Dawla heredó los gobiernos de Bagdad (983→987) y Kermán (983→998); Sharaf al-Dawla, heredó Khūzestān (983→990). Pronto recomenzó la guerra civil entre Sharaf y su tío Fakhr. Cuando logró controlar a sus sobrinos, Fakhr atacó (995) a Ghaznavid Sebuk-Tegin en Jurāsān, pero falló y murió poco después (997). De los hijos de Adud al-Dawla, Baha al-Dawla (†1012) gobernará Bagdad (989), Kermán (998), Fars y Khūzestān (998), reunificando el sur de Irán occidental y Mesopotamia.

Por su parte, Djibal será repartido entre los dos hijos de Fakhr al-Dawla: Fulan Abu Tahir Shams al-Dawla (997→1021), a quien correspondió Hamadam; y Rustam Abu Talib Majd al-Dawla (997→

1029), a quien correspondió Rayi e Isfahān. Este último, como era aún niño, gobernó bajo la regencia de su madre, princesa curda por propio derecho y conocida con el nombre de *al-Sayyida* (la Señora). Mujer enérgica, mantuvo a distancia al Sultān Mahmūd de Ghazna con la advertencia de que, si conquistaba su principado, el mundo se mofaría de él porque un rey poderoso no le hacía la guerra a una mujer. En 1007 *al-Sayyida*, confió al gobierno de Isfahān al príncipe curdo Ja'far 'Ala' al-Dawla ibn Kakuyid, quien se declaró independiente. Este formó la línea de los Daylamitas kakuyides (1008→1051).

Rayi debió ejercer cierto atractivo para Avicena. En el año 925, al establecerse allí los Būyīes, Rayi era 'una de las glorias de la tierra del Islam' y poseía una inmensa biblioteca. Durante el reinado de Fakhr al-Dawla, Rayi fue un gran centro del saber y ministros de esta dinastía, como al-'Amid e Ibn 'Abbād, hicieron de esta ciudad un centro atractivo para los hombres de letras. Cuando Avicena llegó (1013) a Rayi, ofreció sus servicios a la *al-Sayyida* y a su hijo, Majd al-Dawla. Éste tenía cuatro años cuando su padre murió. Ya hemos dicho que su madre gobernó en su nombre; sin embargo, cuando fue mayor de edad, ella se negó a transferirle el poder. Enfermo de melancolía, se distrajo con el vino y el harem. Avicena intentó curarlo. Compuso entonces el *Kitāb al Ma'ād* (*Libro del Regreso*). Jūzjānī nos narra que en Rayi permaneció hasta el ataque (1015) de Shams al-Dawla ('sol del reino'), hermano de Majd al-Dawla. Entonces partió a Qazwīn y de allí prosiguió para Hamadan,³⁰ y "aunque su discípulo procura esconder las circunstancias, Khondamir, un historiador posterior nos informa que Avicena hizo enfurecer a la *Sayyida* abogando por los derechos legítimos de su hijo, en la disputa dinástica existente entre los dos".³¹

54

³⁰ Cfr. Jūzjānī, *Biography*, Gohlman, p. 56, 58. Cfr. Gutas, *op. cit.*, § 3, p. 40.

³¹ Afnan, *op. cit.*, p. 86.

5) *Avicena en Hamadan*

Avicena comienza su actividad política en Hamadan (1015) investigando las finanzas de la mujer de Shams al-Dawla. Así conoció al Emir, quien lo llamó a su corte a causa de un cólico. Después de haberlo curado, Avicena permaneció en su corte por un breve tiempo, habiendo llegado a ser buen amigo del Shams al-Dawla.

Antes del ataque a Rayi, Shams al-Dawla había ejecutado en batalla al jefe curdo Hilāl ibn Badr (mayo, 1015).³² Pero precisamente cuando tomaba Rayi, otro jefe turco, Hasām al-Dīn Abū Shawk Fāris ibn Mahamad ibn ‘Annāz, tomó la ciudad de Qirmīsīn. Avicena, como médico, acompañó a Shams al-Dawla en su intento por recuperarla. Aunque la tentativa fracasó, nuestro filósofo obtuvo el nombramiento de visir (primer ministro). Sin embargo, las tropas no lo admitieron, saquearon su casa, lo llevaron a prisión y exigieron al Emir su ejecución. Aunque Shams al-Dawla se rehusó, lo desterró. Se ignoran las razones de tal antipatía. Avicena entonces tuvo que esconderse durante cuarenta días en casa de un amigo suyo, Sayj Abū Sa`id ibn Dujdūk. Sin embargo, a Shams al-Dawla le sobrevino un cólico nuevamente, y mandó por el maestro; se disculpó con él, le ofreció honores y el visirato nuevamente.³³

Jūzjānī le solicitó comentar las obras de Aristóteles. Avicena contestó que no tenía tiempo, pero “si tú estuvieras satisfecho con que componga un libro en el cual exponga las partes de las ciencias que creo que son sólidas, sin debatir con aquellos que discrepan o solicitarme su refutación, yo lo haría”.³⁴

Como asegura Dimitri Gutas, con ello Avicena se separa del modelo alejandrino del comentario que había seguido hasta entonces, para iniciar un período de madurez en el cual expone las ciencias filosó-

³² Gohlman, *op. cit.*, p. 134, nota 63.

³³ Jūzjānī, *Biography*, Gohlman, p. 60.

³⁴ *Ibid.*, p. 62.

ficas de acuerdo a su propio pensamiento.³⁵ De este modo, comenzó (entre 1016-1021, posiblemente alrededor de 1020) con lo que sería la segunda parte,³⁶ a saber la física, del *Kitāb al-Shifā*³⁷ (*El Libro de la Curación*) y en el *Kitāb al-Adwiyat a-Qalbiyyah* (*Los remedios del corazón*). Formó entonces un círculo de lectores en donde sus discípulos leían el ya concluido primer libro del *al-qanun fi-l-tibb* y lo apenas redactado del *al-Shifā*.³⁸

Por segunda vez, Shams al-Dawla fue a la guerra con Avicena como médico, pero en esta ocasión hacia el distrito de al-Tārum, ubicado en territorio Dailamita. El Emir fue nuevamente víctima de un cólico,

³⁵ Cfr. Gutas, *op. cit.*, p. 102.

³⁶ Esta obra es el más extenso de sus trabajos, constituyendo una enciclopedia dividida en cuatro partes: I. Lógica, con sus nueve tratados: 1° Isagoge; 2° Categorías; 3° *De interpretatione* (*Peri Hermeneias*); 4° Silogismo (primeros analíticos); 5° Demostración (segundos analíticos); 6° Dialéctica (tópicos); 7° Sofística; 8° Retórica; y, 9° Poética. II. Física, con sus nueve tratados: 1° Física, propiamente dicha; 2° El cielo y el mundo; 3° Sobre la generación y la corrupción; 4° Sobre las acciones y las pasiones; 5° Los meteoros; 6° Psicología; 7° Vegetales; y, 9° Animales. III. Matemáticas, con sus cuatro tratados: 1° Geometría (*Elementos* de Euclides); 2° Aritmética; 3° Astronomía (*Almagesto* de Tolomeo); y, 4° Música. Y, IV. Metafísica. El *al-Shifā* fue traducido originalmente con el título de *Liber Sufficientiae*. Se sabe que “Ibn Dāwud fue llamado por los copistas latinos Avenduath, que traducían el *Shifā*, pero su compañero latino no fue tan brillante como el Archidiácono Domingo Gundisalvo, de donde la dificultad de la versión latina, a menudo difícil de comprender sin el recurso del texto árabe” (Cfr. George Anawati, “Introduction”, en Avicenne, *La métaphysique du Shifā*, 1978, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 25). También contribuyeron Miguel Escoto y Juan Hispano. “La identificación de Birkenmajer, siguiendo a Jourdain, de Avendauth con Juan Hispano, ha sido desaprobada por M. T. d’Alverny”, “Avenduath?”, *Homenaje a Millás Villicrosa*, 1954, Barcelona, p. 19-43 (Gutas, *op. cit.*, p. 38-39). La cuarta parte del *Shifā*, referente a la metafísica, denominada *fi’l-ilāhiyyāt* (*De divinis* o *scientia divina*), fue traducida en Toledo después de 1150 (Cfr. M. Th. D’Alverny, “Avicenna Latinus”, I, en *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1961 (28), p. 285) con el título latino *Liber de Philosophia prima sive Scientia Divina*. Un sólo manuscrito atribuye esta traducción a Gerardo de Cremona; tres manuscritos designan como traductor al archidiácono Doménico Gundisalvo. (Cfr. Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia prima sive Scientia Divina I-IV*, 1972, Louvain, Éditions Orientalistes-Leiden, E.J. Brill, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet; introduction sur la doctrine par G. Verbeke, p. 123-4). La sexta parte del libro de la física, referente a la psicología y denominada *Al-nafs* (*De Anima*), fue también traducida por Doménico Gundisalvo (Cfr. Avicenna Latinus, *op. cit.*, “Le ‘Anima’ d’Avicenne. Une conception spiritualiste de l’homme”).

³⁷ Esta historia también se encuentra en Gutas, *op. cit.*, § 3, p. 41.

³⁸ Jūzjānī, *Biography*, Gohlman, p. 62.

cuya gravedad aumentó al no seguir las indicaciones de Avicena. Decidieron regresar con las tropas a Hamadan, pero el Emir murió en el camino.³⁹

Samā al-Dawla Abū al-Hasan ‘Alí ibn Shams al-Dawla (1021-1028) ascendió entonces a Emir. Solicitó a Avicena que permaneciera como visir, pero el filósofo no aceptó, entrando en correspondencia secreta con ‘Alā’ al-Dawla, gobernador de Isfahān.⁴⁰ “Las razones de este cambio de alianza no son claras. Puede suponerse que las relaciones de Avicena con el ejército eran tirantes y que las experiencias pasadas no fueron del todo felices.”⁴¹

Esperando una oportunidad para dejar la región, Avicena se escondió entonces en casa de un boticario, donde su discípulo le solicitó acabar el *al-Shifā*. Escribió cada día cincuenta páginas, sin haber consultado ningún libro, valiéndose sólo de su memoria, hasta que en un período de veinte días terminó la física (con excepción de los libros sobre zoología y botánica) y cuarta parte del *al-Shifā*, a saber, la metafísica. También comenzó lo que compondría la primera parte, esto es, la lógica.⁴²

Sucedió entonces que Tāj al-Mulk⁴³ se molestó por la correspondencia entre Avicena y ‘Alā’ al-Dawla, asumiendo que estaba orientada a urdir una conspiración y unir fuerzas con el enemigo. A fin de apoderarse de sus posesiones, un sirviente denunció a Avicena, quien fue apresado en la fortaleza de Fardachān. Allí permaneció un período de cuatro meses,⁴⁴ durante los cuales escribió el *Kitāb al-Hidāya (El*

³⁹ Cfr. *ibidem*, y Gutas, *op. cit.*, p. 41, n. 11.

⁴⁰ Cfr. Jūzjānī, *Biography*, Gohlman, p. 64.

⁴¹ Afnan, *op. cit.*, p. 89.

⁴² Jūzjānī, *Biography*, Gohlman, p. 66 y Jūzjānī, *Introduction to The Cure*, p. 41.

⁴³ Gohlman (p. 138, nota 78) dice: “Tāj al-Mulk [...] was the wazīr of Shams al-Dawla, presumably having replaced Ibn Sīnā in that position. In a battle which took place in Hamadhān in 1020, between the Kurdish and Turkish troops of Shams al-Dawla, Tāj al-Mulk was the leader of the Kurdish forces. Although he called in ‘Alā’ al-Dawla for aid in defeating the Turkish troops, three years later he led the forces opposing ‘Alā’ al-Dawla. The *Durrat al-akhbāt* [...] calls Tāj al-Mulk the brother of Samā’ al-Dawla and therefore the son of Shams al-Dawla”.

⁴⁴ Jūzjānī, *Biography*, Gohlman, p. 68; Jūzjānī, *Introduction to The Cure*, p. 42.

libro de la Guía) y el *Risūlat Haiy ibn Yaqzān* (*El tratado del Viviente, el hijo del Vigilante*), una de sus primeras obras místicas; el *Kitāb al-QuJanj* (*El libro del Cólico*) y *al-Adwiyat al-Qalbīyya* (*Los Remedios cardiacos*).⁴⁵

Finalmente, ‘Alā’ al-Dawla atacó Hamadan (1023) y derrotó las fuerzas de Tāj al-Mulk, quien se refugió en el mismo castillo en donde estaba Avicena. Cuando ‘Ala’ al-Dawla se retiró, Tāj al-Mulk llevó consigo a Avicena, le ofreció ser reinstalado como visir, tentándolo con atractivas promesas. Sin embargo, el filósofo se excusó.⁴⁶ Se alojó entonces en casa de un amigo, donde trabajó en la parte lógica de la *Shifā* (que sólo fue terminada en Isfahān); le añadió la tercera parte, que versa sobre matemáticas, e inició las secciones pendientes sobre zoología y botánica (que también fue terminada en Isfahān), basándose en los trabajos de Aristóteles.⁴⁷ En la primera oportunidad, Avicena, su propio hermano, Jūzjānī, y dos esclavos, huyeron a Isfahān vestidos de sufíes.

5) Avicena en Isfahān

58 | Después de afrontar grandes dificultades, llegaron a las puertas de Isfahān. Amigos de Avicena y miembros de la corte fueron a darle la bienvenida. ‘Ala’ al-Dawla designó las noches de los viernes para realizar discusiones entre diferentes hombres sabios, incluyendo a Avicena. Jūzjānī asegura que no encontró superior en cualquier rama de la ciencia. Avicena se aplicó entonces a completar la tercera parte del *al-Shifā*. En cada sección añadió materiales nuevos. En la primera (*Elementos* de Euclides) introdujo algunos nuevos ejemplos de figuras geométricas. En la segunda (Comentario al *Almagesto* de Tolomeo) presentó diez figuras nuevas según diferentes opiniones; al final, donde trata de la esfera celeste, presentó materiales que hasta entonces eran

⁴⁵ Anónimo, *Bibliography of the works of Ibn Sīnā*, en Gohlman, p. 104.

⁴⁶ Jūzjānī, *Biography*, Gohlman, p. 68. Jūzjānī, *Introduction to The Cure*, p. 42.

⁴⁷ *Ibidem*.

desconocidos. A la tercera (Aritmética) agregó ‘algunos ejemplos excelentes’. En la cuarta y última sección presentó “algunos problemas que los antiguos (los griegos) habían descuidado”.

Durante 1026-1028, hubo una rebelión curda en Sābur Khwāst, ciudad ubicada al sur de Hamadan y al oeste de Isfahān. ‘Ala’ al-Dawla atacó y sometió (1027) a los rebeldes.⁴⁸ Avicena lo acompañó como médico; durante la expedición concluyó las secciones sobre zoología y botánica que estaban pendientes del *al-Shifā*,⁴⁹ y escribió también en el camino el *Kitāb al-Najāt (El libro de la Salvación)*.⁵⁰ Fue hecho miembro de la corte del Emir al punto que, cuando éste decidió atacar Hamadan, nuestro filósofo lo acompañó.

Una noche, en presencia de ‘Ala’ al-Dawla, alguien mencionó la discrepancia contenida en las antiguas tablas de conversión usadas para calcular el movimiento de las estrellas. El Emir asignó a Avicena suficientes recursos para solucionar dichos problemas. Jūzjānī afirma que los errores se debieron “a un gran número de viajes y a los errores de los mozos”.⁵¹

Avicena también escribió un libro dedicado a *Dānish-Nāmeḥ ye ‘Alā’ī (El libro del conocimiento de ‘Alā’ī)*, obra escrita en lengua persa. Durante este tiempo escribió el *Kitāb al-isharat wa at-tanbihat (Libro de las direcciones y notas)*,⁵² quizá la mejor obra filosófica de

⁴⁸ Cfr. la excelente observación de Gohlman, *op. cit.*, p. 140, nota 63; Gutas (*op. cit.*, p. 104) ha hecho importantes precisiones al texto de Gohlman. Nosotros sólo asumimos la conclusión de aquél.

⁴⁹ De aquí que es imprecisa la afirmación de Jūzjānī en el sentido de que Avicena terminó el *al-Shifā* a los cuarenta años (cfr. Jūzjānī, *op. cit.*, p. 42).

⁵⁰ Cfr. Jūzjānī, *Biography*, Gohlman, p. 74; Anónimo, *Bibliography of the Works of Ibn Sīnā*, p. 104. Esta obra constituye un compendio del *Al-Shifā*. Clemente Fernández (*Los filósofos medievales I*, 1979, Madrid, BAC, p. 595-618) ha ofrecido una breve selección de textos de esta obra.

⁵¹ Jūzjānī, *Biography*, Gohlman, p. 74. Por su parte, Gohlman (*The Life of Ibn Sīnā*, p. 141, nota 90) estima difícil juzgar qué significan estas palabras. Afnan traduce (pienso que más bien interpreta): “al hecho de que las observaciones habían sido hechas en intervalos irregulares y durante diferentes viajes”, *op. cit.*, p. 92.

⁵² Cfr. Anónimo, *Bibliography of the works of Ibn Sīnā*, Gohlman, p. 104. Esta obra ha sido publicada en Avicenne, *Livre des Directives et Remarques*, 1951, Paris, Vrin, trad. Goichon.

Avicena. Durante su estancia en Isfahān se aplicó al estudio de la filología, hasta que la dominó; asimismo, incrementó sus estudios de medicina; inventó instrumentos astronómicos, con los cuales Jūzjānī pretendió durante ocho años explicar las observaciones de Ptolomeo; sin embargo, toda esta actividad intelectual fue interrumpida por los acontecimientos políticos.

En efecto, cuando murió *al-Sayyida*, el inexperto y débil Majd al-Dawla no supo gobernar y pidió la ayuda del Sultān Mahmūd de Ghazna. Éste aprovechó la oportunidad para apoderarse (1029) de Rayi, persiguió a los shī'itas y envió a su gobernante como prisionero a la India. Mahmūd murió en mayo de 1030 y confió a su hijo Mas'ūd I (1031→1041) la tarea de conquistar todas las posesiones Būyīes. De esa forma exigieron vasallaje a 'Alā' al-Dawla. Como éste se negó, Mas'ūd I, ambicioso como su padre, emprendió la guerra contra este emir Būyī. En 1034 Mas'ūd I se apoderó de Isfahān.⁵³ 'Alā' al-Dawla y Avicena huyeron. La casa de éste fue saqueada por musulmanes fanáticos⁵⁴ y su biblioteca llevada a Ghazna. Ahí desapareció la enciclopedia que Avicena había titulado *Hikmat al Misriqiyya (Filosofía o ciencia oriental)*.⁵⁵ Existen testimonios según los cuales llevaron la biblioteca de Avicena a Ghazna. Permanecieron en una biblioteca hasta

60

⁵³ Finalmente, en el 1051, los turcos Selyucidas se apoderaron de Isfahān.

⁵⁴ Un hecho que pudo haber alentado este fanatismo islámico fue que la ausencia de Baha al-Dawla permitió al Califā al-Qādir (991→1031) codificar la doctrina y ritual sunnies en contraposición a los shī'itas; pudo también condenar la doctrina Mu'tazilismo en 1018 y en 1029 reprobó la doctrina según la cual el Corán fue creado.

⁵⁵ Esta obra comprendía “veintiocho mil cuestiones en veinte volúmenes” de los que han subsistido algunos fragmentos, bien salvados del saqueo, bien reconstruidos por su autor, entre los que figuran: una parte del *Kitāb al-insaf (Libro del juicio imparcial)*, traducido parcialmente por G. Vajda en “Les notes d'Avicenne sur la Théologie d'Aristote”, *Revue Thomiste*, tomo LI, 1951, 349-406), que es un comentario a la *Pseudo-Teología* de Aristóteles; además, subsisten el comentario al libro once de la *Metafísica*, las notas al margen del *De anima* y quizá los “cuadernos” conocidos bajo el nombre de *Lógica de los orientales* (Cfr. Corbin, Yahia y Hosseis Nasr, *Historia de la filosofía -Del mundo romano al Islam medieval*, 1972, México, Siglo XXI editores, p. 319). En el *al-Hikmat al-masriqiyya* Avicena presenta su propia filosofía, denominada oriental, confrontándola con otros filósofos, particularmente con Aristóteles.

que fue consumida por el fuego de las tropas de los turcos Ghūrīes y Oguz.⁵⁶

En el mismo año (1034), ‘Alā’ al-Dawla emprendió una ofensiva contra los Ghaznavitas; se dirigió entonces contra Tāsh Farrāsh, comandante de Mas’ūd I, quien se encontraba en al-Karaj, población ubicada cerca de Hamadan. Avicena lo acompañaba como médico; sin embargo, fue nuevamente derrotado y obligado a retirarse a Īdhaj, pequeña ciudad al sur de Isfahān. Sucedió entonces que Avicena fue afligido por un cólico, presumiblemente una disentería aguda. Para no retrasar la retirada, se administró enemas hasta ocho veces al día. Jūzjānī asevera que esto le originó una úlcera intestinal. Ya en Īdhaj, a los cólicos siguieron ataques. Se administró entonces enemas de semilla de apio, pero médicos y esclavos le aplicaron más de lo aconsejable: ya no podía sostenerse en pie. En estas condiciones fue llevado a Isfahān. Su excesiva afición a las mujeres y sus deberes para con el Emir impidieron que su salud mejorara completamente.

Una nueva campaña al lado de ‘Ala’ al-Dawla fue fatal para el filósofo. En el viaje de Isfahān a Hamadan padeció un nuevo y severo ataque de cólico. Cuando llegaron, Avicena ya no tenía fuerzas.⁵⁷ “Hizo las abluciones de ritual, se arrepintió de todos sus pecados, repartió en limosna a los pobres todo cuanto poseía, dio satisfacción por cuantos daños e injusticias pudo recordar, manumitió a sus esclavos y se dedicó en los tres días que duró su agonía a terminar en paz con Dios.”⁵⁸ Murió un viernes de junio o julio del año 1037 a la edad de cincuenta y siete años.

Su influencia fue profunda no sólo en el ámbito oriental: dejó honda huella en Guillermo de Auvernia (París), en Roberto Grosseteste (Oxford), entre los franciscanos (Alejandro de Hales, Jean de la Rochelle, san Buenaventura, Duns Scoto, etc.) y entre los dominicos (san Alberto Magno, santo Tomás).

⁵⁶ Cfr. Gutas, *op. cit.*, p. 117; Gohlman, *op. cit.*, p. 144, nota 106.

⁵⁷ Cfr. Jūzjānī, *Biography*, Gohlman, p. 96.

⁵⁸ Cruz Hernández, *Avicena*, p. 199.

Itinerario de Avicena



EL ABSURDO DE MI MUERTE COMO ALIENACIÓN PERMANENTE DE MI SER-POSIBLE*

*Bernard Schumacher***

T ras las críticas formuladas por Sternberger y Landsberg en los años treinta, contra la solución heideggeriana del ser-hacia-la-muerte y antes de aquéllas que fueron desarrolladas por Lévinas, Derrida y Macho,¹ en los últimos años, para citar solamente algunas, Sartre es el primer filósofo renombrado que, al mismo tiempo que propone una ontología distinta de la de Heidegger, elabora una concepción propia de la muerte, en oposición al ser-hacia-la-muerte heideggeriano, que describe en *L'Être et le Néant* como un 'pase de magia'.² Su meta principal no reside

63

* Traducción de Silvia Pasternac.

** Universidad de Friburgo.

¹ Ver Dolf Sternberger, "Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzial-Ontologie", en *Über den Tod, Schriften I*, 1977, Frankfurt am Main, Insel Verlag, p. 69-264. Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, 1951, 1993, Paris, Seuil. [En español: *Ensayo sobre la experiencia de la muerte: el problema moral del suicidio*, 1995, Madrid, Caparrós, 171 p.] Emmanuel Lévinas, *La mort et le temps [La muerte y el tiempo]*, Paris, L'Herne, 1991. Jacques Derrida, *Aporias. Mourir - s'attendre aux 'limites de la vérité'*, 1996, Paris, Galilée. [En español: *Aporias. Morir-esperarse (en) los límites de la verdad*, Barcelona, Paidós, traducción de Cristina de Peretti, 130 p.] Thomas Macho, *Todesmetaphern*, 1987, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

² Ver Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943, Paris, Gallimard, p. 617. [En español: Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, 2004, Buenos Aires,

en un estudio ‘exhaustivo’ y ‘detallado’³ de la muerte, sino en una clarificación del ser-en-situación. Construye su tanatología sobre su ontología de la libertad y su antropología del ser-para-el-otro, donde la relación entre los para-sí es del orden del conflicto: la meta del ser-para-el-otro consiste en reducir al otro a un en-sí. Según Sartre, yo no estoy en condiciones de esperar ‘mi muerte’, la muerte no es una posibilidad insigne e intrínseca al para-sí, y no le da sentido a la existencia del para-sí libre. La muerte es extrínseca a la vida. Nadiza el sentido de la proyección libre de los posibles del para-sí que en definitiva, una vez muerto, es reducido a un en-sí, y el sentido de sus acciones pasadas es, a partir de ese momento, concedido por el para-sí sobreviviente. Mi muerte es absurda. Por otro lado, el otro me es indispensable para alcanzar la conciencia de mi mortalidad. Aunque reconoce ciertamente, con Heidegger, y siguiendo a Epicuro, que no existe experiencia de la muerte propiamente hablando (comprendida como estado de muerte), Sartre sostiene, contra Heidegger y Scheler, que sólo el rodeo por la experiencia de la muerte del otro y por la del duelo permite reconocerse como mortal. La reflexión sartriana representa una piedra angular del debate sobre la muerte y el sentido de la vida que marcó la primera parte del siglo XX; parece anunciar la actual discusión, en el seno de la tradición analítica, alrededor del sentido de la vida y del estatuto de mal atribuido a la muerte:⁴ dicho estatuto vendría del hecho de que ella priva al sujeto de posibles, interrumpiendo la proyección de sus libres proyectos por-venir. La posición sartriana se cuenta entre las proposiciones tanatológicas más originales del siglo XX, pero no recibió el crédito que merecía, y

64

Losada.] Derrida describe la tesis del ser-hacia-la-muerte, esta posibilidad de la imposibilidad, como una aporía (*Apories*, p. 172), y Adorno, como tautología (*Jargon der Eigentlichkeit*, 1977⁸, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 108).

³ Ver Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 633. Ver también con respecto a las experiencias de Sartre de la muerte durante su infancia y su juventud, *Les Mots*, 1994, París, Gallimard. [En español: Jean-Paul Sartre, *Las Palabras*, 1964, Buenos Aires, Losada, traducción de Manuel Lamana.]

⁴ Ver Bernard N. Schumacher, “De la indiferencia de la muerte a la muerte como un mal”, *Revista de Filosofía Iberoamericana*, primavera de 2007.

demasiado a menudo se la ha presentado sólo a grandes rasgos.⁵ Me propongo analizar paso a paso el procedimiento desarrollado por Sartre en *L'Être et le Néant*, y cuestionar específicamente la corrección de su interpretación del ser-hacia-la-muerte heideggeriano. Discutiré así, en primer lugar, las concepciones realista e idealista de la muerte; en segundo lugar, la posibilidad de una espera de 'mi' muerte; en tercer lugar, la muerte en relación con la teoría sartriana de la significación; finalmente, la concepción de la muerte como una victoria del otro y como una situación-límite.

Las concepciones realista e idealista de la muerte

En *L'Être et le Néant*, Sartre distingue dos concepciones de la muerte con la ayuda de una doble significación de la palabra 'término'. La muerte se puede comprender, primero, como un término "que se adhiere a la nada del ser que limita el proceso considerado".⁶ Por ser lo que hay del otro lado del 'muro', consiste en un acontecimiento que se sitúa fuera de la vida. Se la considera como 'lo inhumano por excelencia',⁷ que abre sobre la nada de lo viviente. Esta concepción, llamada *realista*, concibe a la muerte como el estado de muerte que excluye toda simultaneidad con la vida, como un 'trascendente a la vida'.⁸ Es el 'gran inconocible'⁹ que limita a lo humano; es la 'puerta

⁵ Ver, por ejemplo, James P. Carse, *Death and Existence. A Conceptual History of Human Mortality*, 1980, New York, John Wiley and Sons, p. 361 s. Jacques Choron, *La mort et la pensée occidentale [La muerte y el pensamiento occidental]*, 1969, París, Payot, trad. del inglés al francés por M. Manin, p. 210 s. [Texto original: Jacques Choron, *Death and Western Thought*, 1963, New York, Collier Books.] Alexander Lohner, *Der Tod im Existentialismus. Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen*, 1997, Paderborn, Ferdinand Schöningh, p. 186 s. Georg Scherer, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, 1979, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988², p. 170 s.

⁶ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 615.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, p. 629.

⁹ *Ibidem*, p. 616.

abierta' o el 'tragaluz'¹⁰ abierto sobre lo absoluto que permite un contacto directo con lo absoluto no humano. El filósofo francés rechaza esta primera concepción, por el motivo de que la muerte revela únicamente lo humano, desde el ángulo de lo humano: lo no humano se nos escapa plenamente. A pesar de su oposición a la trascendencia absoluta de la muerte con relación a la vida, Sartre sostiene, sin embargo, que la muerte no existe para lo viviente: para hacerlo, se remite, como veremos, a la 'situación-límite' y a su ontología de la libertad. Su posición se acerca, en cierta medida, al 'nada de la muerte' epicúreo, de acuerdo con el cual es imposible experimentar, en tanto que muerto, mi propio ser muerto.¹¹ En ningún momento la muerte toca al para-sí. Éste no se la encuentra, a pesar de estar en condiciones de constatar sus consecuencias desde el exterior, por intermedio de la muerte del prójimo.

66 | A partir del siglo XIX, surge una tanatología que inscribe a la muerte *en* la vida, como reacción contra una concepción realista de la muerte. Esta inserción o 'encarnación' de la muerte en el corazón de la vida se coloca en primer lugar en un nivel biológico (Klages, Scheler, Eucken, Simmel) antes de situarse en un plano ontológico; su representante por excelencia es Heidegger. Sartre se detiene largamente en esta segunda concepción de la muerte, que denomina *idealista*, de acuerdo con la cual la muerte forma el término último de una serie de fenómenos: dicho de otro modo, pertenece a esa serie y llega hasta otorgarle, según nuestro filósofo, su significación. La muerte, comparable con un acorde final de resolución al término de una melodía, sería inmanente a la existencia del *Dasein* humano. Esta 'recuperación' y, podríamos agregar, esta domesticación de la muerte tiene como meta, anota Sartre, no solamente interiorizar a la muerte, sino también, y sobre todo, 'humanizar' lo que describe como lo inhumano por excelencia, que es la muerte. "Ya no hay *otro lado* de la vida, y la muerte es un fenómeno humano, es el fenómeno último de la vida, vida todavía."¹² La muerte forma 'el

¹⁰ *Ibidem*, p. 615, 617.

¹¹ Ver Bernard N. Schumacher, *op. cit.*

¹² *Ibidem*, p. 616.

sentido de la vida¹³ al influenciar retrospectivamente a la vida entera del sujeto-conciencia, del mismo modo que, por analogía, el acorde de resolución de una melodía constituye el sentido de ésta. Dicha humanización de la muerte implica también la ‘yoidad’ [‘*mienneté*’] (la *Jemeinigkeit* heideggeriana) de la muerte, que, al convertirse en un fenómeno de mi vida personal, la vuelve única.

Sartre se fija como objetivo refutar ‘rigurosamente’¹⁴ esta recuperación de la muerte, cuya paternidad le otorga a Rilke, a Malraux y sobre todo a Heidegger, omitiendo nombrar a sus precursores, como Scheler y Simmel.¹⁵ El filósofo francés concibe a la muerte como la anti-utopía, el anti-proyecto y el enemigo por excelencia que despoja a la vida del para sí de toda significación, y pone al descubierto el absurdo de toda espera, porque los problemas del sujeto “no reciben ninguna solución y porque la significación misma de los problemas permanece indeterminada”.¹⁶ Sin detenerse en discutir las posiciones del poeta alemán y del novelista francés, Sartre concentra su crítica sobre la tesis del ser-hacia-la-muerte heideggeriano y la describe, en unas cuantas frases cortas, como una tentativa de recuperar la libertad del *Dasein* a pesar del límite aparente que la muerte le impone. Al analizar la concepción heideggeriana de la ‘libertad para morir’¹⁷ y de la muerte como ‘mi posibilidad más propia’ –tesis que implica la interiorización de la muerte– la interpreta como un ‘pase de magia’¹⁸

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 617.

¹⁵ Ver Rainer Maria Rilke, *Le Livre de la Pauvreté et de la Mort*, 1941, Lausanne, Bonnard, trad. del alemán al francés por A. Adamov y M. Geringer. [En español: Rainer María Rilke, *El libro de las horas*, Madrid, Hiperón, Libro tercero.] S. Gaulupeau, “André Malraux et la Mort” [“André Malraux y la Muerte”], *Archives des Lettres Modernes*, 1969, nr. 98. Max Scheler, *Mort et survie [Muerte y sobrevivencia]*, 1952, Paris, Aubier Montaigne, trad. del alemán al francés por M. Dupuy. Georg Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, 1918, München, Leipzig y “Métaphysique de la mort” [“Metafísica de la muerte”], *idem, La tragédie de la culture et autres essais [La tragedia de la cultura y otros ensayos]*, 1988, Paris, Editions Rivages, trad. del alemán al francés por S. Cornille y Ph. Ivernel, p. 167-76.

¹⁶ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 624.

¹⁷ *Ibidem*, p. 616.

¹⁸ *Ibidem*, p. 617. En su obra póstuma, *Cahiers pour une morale [Cuadernos para una moral]*, 1983, Paris, Gallimard, Sartre parece darle más positividad a esta definición

que metamorfosea a la muerte en una ‘muerte esperada’,¹⁹ que constituiría el sentido de la vida del *Dasein* humano. La crítica sartriana se focaliza principalmente sobre una doble objeción: por una parte, es imposible que *la* muerte pueda ser esperada (contrariamente a la posibilidad real de esperar una muerte particular); por otra, es imposible que la muerte le otorgue un sentido a la existencia del para-sí.

La espera de mi muerte

Sartre hace notar antes que nada, y en mi opinión con razón, que es imposible fundar la ipseidad propia e irremplazable del *Dasein* humano, el ‘solipsismo’ existencial, sobre el *sum moribundum*, el ‘soy/estoy moribundo’ o el *moribundus*, el ‘destinado a morir’ (distinto del morir óntico). Heidegger opera, en efecto, un volteamiento del *cogito sum* cartesiano, al cual describe como una apariencia, y plantea, en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, que ‘mi muerte’ es fundadora de certidumbres.²⁰ El ser humano es ‘su muerte’ por el hecho mismo de ser un ser humano, es decir que es ‘mi muerte’ lo que me permite afirmar el *ergo sum*. El ‘poder-morir’ en cada instante de su existencia constituye la estructura propia del *Dasein*, el fundamento de su ser, su ipseidad. Precede al *sum* y le da sentido. El *Dasein* humano no puede ser otro que un ser-hacia-la-muerte. Heidegger comienza, según Sartre, por individualizar a la muerte humana, sosteniendo que la muerte es “lo único que nadie puede hacer por mí”.²¹ Nadie está en condiciones de descargar a otro de su muerte. Sartre califica esta afirmación

68

heideggeriana de la muerte: “Pero es además *mi* muerte como posibilidad de no tener ya posibilidad, posibilidad de imposibilidad, alteridad en mi proyecto en el corazón mismo de ese proyecto [...] la relación con la muerte sólo existe como posibilidad de la muerte de cierto existente, y como el existente se define por sus proyectos, posibilidad de la imposibilidad de ciertos proyectos,” p. 423.

¹⁹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 617.

²⁰ Ver Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* en *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1979, t. 20, p. 437-8.

²¹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 617-8.

heideggeriana de ‘gratuita’ y la asimila a una ‘mala fe evidente dentro del razonamiento’. La muerte no representa lo ‘único’ que nadie es apto para hacer por mí. Existen otras posibilidades –como amar, hacer un juramento, etc.– que sólo mi subjetividad está en condiciones de proyectar. Si examinamos los actos humanos desde el punto de vista de su utilidad, de su función, de su eficiencia o de su resultado, precisa Sartre, vemos que otro muy bien puede tomar mi lugar y realizar ‘mis’ posibilidades: cualquiera es capaz de morir en mi lugar o de morir por la patria o de amar a tal persona.

Al referirse al solipsismo existencial de la muerte, Heidegger individualiza el *Dasein* humano: dicho de otro modo, anota Sartre, “al proyectarse libremente hacia su posibilidad última, el *Dasein* accederá a la existencia auténtica [...] para alcanzar la unicidad irremplazable de la persona”.²² Sartre le reprocha a la argumentación del filósofo de Freiburg su carácter circular. En efecto, ¿cómo probar semejante individuación de la muerte? ¿La muerte que me tocará un buen día es verdaderamente *mi* muerte? Sartre se opone al solipsismo existencial de Heidegger sosteniendo que no hay

ninguna virtud personalizante que sea particular a *mi* muerte. Muy por el contrario, sólo se convierte en *mi* muerte si me coloco ya desde la perspectiva de la subjetividad; es mi subjetividad, definida por el *Cogito* prerreflexivo, la que hace de mi muerte un irremplazable subjetivo y no la muerte la que daría la ipseidad irremplazable a mi para-sí. En ese caso la muerte no podría caracterizarse *porque es muerte* como *mi* muerte y, por consiguiente, su estructura esencial de muerte no es suficiente para hacer de ella ese acontecimiento personalizado y calificado que uno puede *esperar*.²³

La crítica sartriana que concierne al intento heideggeriano de fundar la ipseidad en el *sum moribundum* es ciertamente pertinente, pero omite atraer la atención sobre el fundamento *a priori* que

²² *Ibidem*, p. 617.

²³ *Ibidem*, p. 618-9.

70 | subtiende al ser-hacia-la-muerte. En efecto, la constitución del *Dasein* como un ser esencialmente adelantado-a-sí no implica lógicamente que sea un ser-hacia-el-fin, un ser mortal; supone solamente que es un ser radicalmente abierto hacia el por-venir de los posibles, hacia lo indeterminado. Desde un punto de vista ontológico, nada permite concluir que la tensión del por-venir implique un fin. Éste no está contenido ontológicamente en el no-ser-todavía, ni en el ser-adelantado-a-sí. En otros términos, no se puede conocer la condición de ser-hacia-la-muerte remitiéndose únicamente al ser posible tendido hacia el futuro. Sartre rechaza pensar a la muerte en el marco de una ontología de la finitud radical, planteada *a priori*, de la temporalidad. Desarrolla una ontología de la apertura radical del para-sí libre, donde la muerte no está incluida ontológicamente en la tensión libre del para-sí hacia el por-venir. La muerte proviene del exterior de la subjetividad. La estructura ontológica de la finitud no revela la condición de ser-hacia-la-muerte del para-sí, ‘determina’ únicamente su libertad, que, a pesar de ser absoluta en sí, se vuelve limitada cuando ejerce su actividad. La irreversibilidad que caracteriza al acto de la libertad del para-sí se debe a su contingencia y a su temporalización. “Por ser temporalmente indefinida, es decir, sin límites, su ‘vida’ no será menos finita en su ser mismo porque se vuelve único. La muerte no tiene nada que ver en eso; sobreviene ‘entretanto’, y la realidad-humana, al revelarse su propia finitud, no descubre por ello su mortalidad.”²⁴ En suma, la finitud del para-sí no es fundada, según Sartre, por la muerte, sino por el acto de la libertad. Incluso si el para-sí fuera inmortal, sería finito. La muerte constituye un simple hecho contingente que proviene del exterior de la estructura del para-sí finito, es decir, que el descubrimiento de su propia finitud no implica por ello su condición de ser-hacia-la-muerte. Sólo ‘la experiencia’ de la muerte del otro me permite descubrir mi ‘propiamente morir’, cuando me vuelvo responsable de la significación de la existencia del otro muerto.

²⁴ *Ibidem*, p. 631.

Sartre prosigue su crítica del ser-hacia-la-muerte heideggeriano focalizando su atención sobre la problemática de la espera de ‘mi muerte’. Para hacerlo, distingue dos maneras de esperar: *esperarse a la muerte* no significa *esperar la muerte*.* Para que esta diferencia se vuelva más tangible, toma como ejemplo la espera que precede a la llegada de un tren en la estación. Espero en una estación de París la llegada de Pierre en el tren de Chartres, tomando en consideración la posibilidad de que factores exteriores puedan actuar sobre ese determinismo mecánico y retrasar o detener al tren. Estos diversos factores que hacen que el tren entre en la estación de París con más o menos retraso se pierden en la indeterminación, es decir, son imprevisibles. Estoy en condiciones de *esperar* a Pierre y, al mismo tiempo, *esperarme* a que ese tren venga con retraso. Ocurre lo mismo en lo que concierne a ‘mi muerte’.

El objeto de la espera es un acontecimiento determinado que diversos procesos –también determinados– realizan y cuya actualización es previsible. Ocurre lo mismo con la condición de mortal del para-sí. Éste es, desde un punto de vista biológico, un sistema relativamente cerrado y aislado. A partir de esto, soy apto para esperar ‘mi muerte’ –la muerte natural que ‘se actualiza’ al término natural del proceso biológico del para-sí, en el sentido de que soy sustancialmente un mortal: ‘mi muerte’ por venir es un hecho cierto– *mors certa*.

‘La actualización’ de ‘mi muerte concreta’, la llegada del ‘momento’ de ‘mi muerte’, escapa de una determinación por deberse, según Sartre, a un hecho del azar que resulta de procesos biológicos y de factores exteriores. Dado que ‘mi muerte’ puede surgir en cualquier instante, a partir de mi proyección en lo mundano –*hora incerta*–, soy incapaz de esperar mi muerte. Sólo puedo esperármela.

La expresión ‘esperar’ mi muerte se aplica a esta conciencia de la necesidad de *deber* morir un día, mientras que ‘esperarme a’ mi muerte

* En francés es muy clara la diferencia entre *attendre* y *s’attendre*. *Attendre* significa esperar en el sentido de la espera de algo concreto (esperar el tren, en el ejemplo de Sartre). *S’attendre* da la idea de anticipación de que algo pueda ocurrir, aunque no es seguro que así sea (algo que retrase al tren, en el mismo ejemplo). [N. de T.]

se refiere al *poder* morir de un instante al otro. No hay, anota Sartre, más que una diferencia de calidad entre los dos tipos de muerte expresada por las dos actitudes con respecto a la vida: esperar la muerte llamada ‘natural’ significa aceptar la empresa *limitada* de la vida; esperar la muerte llamada ‘accidental’ o ‘precipitada’ (accidente, enfermedad, etc.) equivale a aceptar que la vida es una empresa *fallida*.²⁵

Dado que la muerte, según Sartre, acecha al para-sí en todo momento y puede surgir constantemente antes de que el para-sí haya terminado o realizado su tarea (que no haya realizado sus posibles), concluye que sólo estamos en posición de esperar una muerte natural si damos pruebas de engeguimiento y de mala fe. Toda muerte nos ‘cae’ encima al azar de nuestra existencia. La muerte es siempre del orden de la indeterminación, y esto mismo ocurre en la que parece la más natural, como la última nota de una melodía. La componente del azar que ‘decide’ el momento preciso de ‘la actualización’ de la muerte, incluso la ‘natural’, le quita a ésta todo atributo de fin armonioso:

Esta perpetua aparición del azar en el seno de mis proyectos no puede captarse como *mi* posibilidad, sino, por el contrario, como la nadiación de todas mis posibilidades, nadiación que *a su vez no forma ya parte de mis posibilidades*. Así, la muerte no es *mi* posibilidad de ya no realizar presencia en el mundo, sino *una nadiación siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades*.²⁶

‘Así es que yo no podría esperarla’, concluye Sartre unas cuantas páginas más adelante, “es decir, echarme hacia ella como hacia una de mis posibilidades. Ella no podría por lo tanto pertenecer a la estructura ontológica del para-sí”.²⁷

²⁵ *Ibidem*, p. 620. Si no existiera una muerte llamada ‘accidental’, es decir, ninguna muerte que sobreviniera antes del límite biológico del individuo, sería completamente correcto sostener que espero mi muerte, como también que la vida no es una empresa fallida. La realidad cotidiana nos enseña, sin embargo, que la muerte natural sólo sobreviene muy pocas veces, y que no difiere desde un punto de vista biológico (en cuanto a sus causas y a sus factores) de la muerte llamada ‘accidental’.

²⁶ *Ibidem*, p. 621.

²⁷ *Ibidem*, p. 629.

Muy seguramente Heidegger hubiera aprobado con Sartre la distinción entre esperar ‘mi muerte’ y esperarme a ‘mi muerte’, en el sentido en que el filósofo francés lo entiende. Me parece que nos enfrentamos, en este contexto, a una incompreensión por parte de Sartre: no entendió el ser-hacia-la-muerte heideggeriano como la posibilidad de la imposibilidad y, más específicamente, el uso del término ‘esperar mi muerte’.

En efecto, en primer lugar, Heidegger no se opone explícitamente a la comprensión de la muerte como la nadización de los múltiples proyectos y de las posibilidades ónticas del *Dasein* humano (la muerte no es idéntica a su cumplimiento y, por el contrario, viene muy frecuentemente a sorprenderlo y a quitarle futuros posibles). Ciertamente, ella es su posibilidad (ontológica) más extrema e íntima. La muerte forma parte de la estructura ontológica de la naturaleza humana y expresa, al mismo tiempo, paradójicamente, la supresión de esta misma estructura y de los posibles. En segundo lugar, Heidegger no afirma, ni siquiera de manera implícita, que el *Dasein* espere la muerte: rechaza las actitudes de espera y de rumiar con respecto a la muerte, que la despojan de la categoría de posibilidad misma. La comprensión heideggeriana de la muerte como posibilidad ontológica no traduce su presencia física en el seno de la vida, sino que expresa un fin intrínseco al ser-adelantado-a-sí, a saber, que pertenece a la estructura misma del *Dasein*. Cuando Sartre dice que el ser-hacia-la-muerte heideggeriano pertenece a una concepción llamada idealista de la muerte —es decir, la muerte como ‘un fenómeno humano’, o ‘el fenómeno último de la vida, vida todavía’—,²⁸ su descripción no resulta adecuada a la lectura de los párrafos de *Ser y Tiempo*.

²⁸ *Ibidem*, p. 616.

La muerte como victoria del otro

Sartre no se contenta con denunciar la proposición tanatológica heideggeriana; desarrolla una manera original de concebir a la muerte humana al introducirla en su estructura ontológica del ser-para-el-otro y su ontología de la libertad, así como en su teoría de la significación.

El ser humano descrito en *L'Être et le Néant* es fundamentalmente libre con relación a todo fin, todo valor, toda determinación natural, toda hetero-determinación, sin importar cuál sea. La libertad misma plantea el valor y las reglas de sus actos. Dicha conciencia autónoma libre entra constantemente en relación con sus semejantes. Sartre analiza la relación entre los para-sí desde el ángulo de la mirada. Comienza con una puesta en escena anodina: “Estoy en un parque público. No lejos de mí, hay una extensión de césped y, en la orilla de este césped, unas sillas. Un hombre pasa cerca de las sillas. Veo a ese hombre, lo capto a la vez como un objeto y como un hombre.”²⁹ La aparente calma se interrumpe bruscamente cuando la mirada del otro se posa sobre mí: ese otro para-sí me capta a su vez como fenómeno, me desposee de mí mismo, reduciéndome al estado de objeto, es decir de *artefacto*, de en-sí. Justamente semejante reducción va en contra de la determinación original del para-sí que “se determina a perpetuidad él mismo a no ser el en-sí. Esto significa que no se puede fundar él mismo más que a partir del en-sí y contra el en-sí”.³⁰ La alteridad se revela como una maldición que proyecta al sujeto mirado en medio de las cosas, y provoca por eso mismo su alienación, la desintegración de su universo, de sus valores. La aparición del otro en el mundo corresponde a una descentralización del para-sí original: su mirada me alcanza en mi ser, me revela mi esclavitud y, por ello mismo, mi vergüenza. El otro me objetiviza entonces antes de ser convertido, a su vez, en objeto para mí que intento ‘recuperar’ mi subjetividad, mi ‘ser’: porque mi ser sólo puede realizarse en la medida en que me

74

²⁹ *Ibidem*, p. 311. Ver p. 300 s; p. 430 s; p. 478 s.

³⁰ *Ibidem*, p. 128.

apropio de la libertad del otro, y la someto a mi libertad. El para-sí, que tiende hacia la imposible síntesis ideal del en-sí-para-sí, queda prisionero en el círculo de la mirada-mirador-mirado, de esta lucha de objetivación y de recuperación de su subjetividad. En esta áspera rivalidad que opone a los para-sí, no hay vencedor ni vencido. Este estado constituye la estructura permanente del ser-para-el-otro. No hay lugar para una recepción no objetivante de mi ser por el otro.

El tipo de relación sartriano entre los para-sí presentado en *L'Être et le Néant* está marcado por una ontología intersubjetiva negativa que se caracteriza por un conflicto perpetuo. Desde la perspectiva sartriana, la mirada del otro representa un verdugo constante para el yo: “El infierno son los Otros.”³¹ La relación entre los para-sí no es la del respeto y el amor por el prójimo en su ser y en su individualidad, sino la de una guerra sin armisticio y sin vencedor. El ser-para-el-otro es una negación interna recíproca del otro. Incluso las actitudes de indiferencia y de odio hacia el otro, actitudes que consisten en construir mi subjetividad sobre el derrumbe de la del prójimo, no permiten la desaparición de esta reciprocidad ontológica con el otro. La indiferencia me recuerda la existencia del otro por un sentimiento perpetuo de falta y de malestar. El odio a su vez implica también un reconocimiento de la libertad del otro.³²

³¹ Jean-Paul Sartre, *Huis clos*, 1994, París, Gallimard, Folio, p. 42, 93. [En español: Jean-Paul Sartre, *A puerta Cerrada*, 2004, Buenos Aires, Losada.] “Mi caída original es la existencia del otro”, *L'Être et le Néant*, p. 321. “El pecado original es mi surgimiento en un mundo donde está el otro.” (p. 481). En los *Cahiers pour une morale* (p. 488), Sartre describe esta situación del infierno de manera muy precisa: “Cualquier esfuerzo del Para-sí para ser En-sí está por definición consagrado al fracaso. Así podemos dar cuenta universalmente del reino del Infierno, es decir, de esa región de existencia donde existir es usar todas las astucias para ser y es fracasar en el corazón de tales astucias y tener conciencia del fracaso. Es el mundo de la locura de que hablan Spinoza y los Estoicos.”

³² La intersubjetividad negativa desarrollada en *L'Être et le Néant* a partir de una ontología del para-sí-en-sí contiene ciertas debilidades que Sartre de manera expresa reconoció en sus escritos posteriores a *L'Être et le Néant*, y propuso una ligera modificación de su antropología. Plantea que el para-sí es en sí apto para quebrar, con la ayuda de una conversión cuyo exacto tenor no precisa, el infierno del círculo relacional entre las conciencias. Sostiene ciertamente, en la *Critique de la raison dialectique*, 1985, París, Gallimard, t. 1, p. 193 s. [En español: Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada], una intersubjetividad

Sartre introduce la muerte en el seno de esta estructura ontológica del ser-para-el-otro. Contrariamente a la tesis heideggeriana para la cual la muerte es un estado no relacional que rompe al ser-en-comunidad (*Miteinandersein*), el filósofo francés afirma que la muerte es esencialmente inseparable de la relación con el otro, y la concibe como la victoria definitiva, el triunfo del para-sí sobreviviente sobre el para-sí muerto que es así reducido a un en-sí, a una cosa desprovista de conciencia de sí. A su muerte, el para-sí cesa brutalmente de estar ‘condicionado’. De repente, es proyectado en la incapacidad de encargarse y de darle un sentido a sus acciones pasadas o alterar su sentido. Su existencia, a partir de eso, queda fijada para siempre. Su conciencia

del sujeto-objeto, cuya situación original se caracteriza una vez más por el conflicto; dicha intersubjetividad hace que la primera actitud del individuo resida en la violencia que puede estallar en una guerra de potencia abierta. El peligro que cada uno constituye para cada uno reduce al otro a un ser humano inhumano o a una raza extranjera. Sartre traspone la ley de la integración recíproca entre los para-sí desarrollada en *L'Être et le Néant* al nivel de la relación entre los grupos. Cada grupo trata al otro grupo desde un punto de vista instrumental. Con vistas a suavizar su tesis del conflicto, nuestro autor introduce la dimensión del intercambio y del servicio recíproco, o de un trabajo con una meta común. Este tipo de relación intersubjetiva, más positiva que la que es desarrollada en *L'Être et le Néant* no implica, sin embargo, la consideración del prójimo como un fin en sí y un ser digno de respeto.

Sólo con la publicación de su obra póstuma, *Cahiers pour une morale*, Sartre introduce, tomando sus distancias con *L'Être et le Néant*, el respeto y el reconocimiento recíprocos de las libertades. Plantea la existencia de una actitud donde el sujeto llega hasta a regocijarse del otro sin buscar apropiarse de él. Así es el amor. “Yo amo si *creo* la finitud contingente del Otro como ser-en-medio-del-mundo, asumiendo mi propia finitud subjetiva y *queriendo* esa finitud subjetiva, y sí, con el mismo movimiento que me lleva a asumir mi finitud-sujeto, asumo su finitud-objeto como la condición necesaria de la libre meta que ella proyecta y que se me presenta como fin incondicional.” (*Cahiers pour une morale*, p. 516. Ver p. 430, 434, 523 s). Un tono similar está presente también en su entrevista-libro *L'espoir maintenant [La esperanza ahora]* (1991, París, Verdier), donde Sartre subraya que la presencia del prójimo y el yo-para-el-otro se vuelven prioritarias con relación al para-sí, es decir, que lo que yo hago es efectuado en relación con, y en conciencia del otro. Reconocemos aquí el concepto de conciencia moral. Sartre confiesa así: “[Yo había] dejado a cada individuo demasiado independiente en mi teoría del otro de *L'Être et le Néant*. [...] consideraba, a pesar de todo, que cada conciencia en ella misma, cada individuo en él mismo, era relativamente independiente del otro. No había determinado lo que intento determinar hoy: la dependencia de cada individuo con relación a todos los individuos.” (p. 40). Ver Jean-Paul Sartre, “Interview with Jean-Paul Sartre”, Paul A. Schilpp (ed.) *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, 1981, La Salle, Open Court, p. 3-51, 13.

de sí es abolida. Deslizándose por entero al pasado, se congela en un en-sí, sin que haya surgimiento de una nueva conciencia. El sentido de su vida y de sus acciones pasadas a partir de ello proviene de la buena voluntad, de la libertad del para-sí viviente. Éste decide libremente sobre su suerte, ya sea haciendo caer su existencia en el olvido de las masas o reconstituyendo su vida. El para-sí muerto –es decir, el en-sí– sigue insertándose en la estructura ontológica fundamental de ser-para-el-otro, pero está a merced del otro sobreviviente y puede sufrir cambios importantes desde el exterior sin ser responsable de ellos.

La muerte es el desenlace de la lucha que opone a las libertades de los para-sí, porque otorga la victoria al para-sí sobreviviente. La muerte representa en ese contexto preciso una ‘alienación’, ‘un total *desposeimiento*’³³ de la persona del para-sí en beneficio del otro, desposeimiento que no solamente hay que comprender en el nivel de los bienes materiales, sino antes que nada en el nivel de la autodeterminación. Una vez muerto, el para-sí es ‘presa de los vivientes’.³⁴ Como está totalmente sometido a ellos, no está ya en condiciones de defenderse. Está condenado a no existir más que por el para-sí sobreviviente. Tal es el escándalo de la muerte, su absurdo. “Se presenta como la alienación permanente de mi ser-posible que ya no es *mi* posibilidad, sino la del otro.”³⁵

La afirmación del absurdo de la muerte se opone a Heidegger quien, según Sartre, sostiene que el ser-hacia-la-muerte otorga el sentido a la existencia humana. No me detengo aquí para subrayar la falsa interpretación sartriana sobre este tema, pues Heidegger excluye de su análisis ontológico la cuestión del sentido de la vida, como la del estatuto del mal de la muerte, que es competencia de un análisis óntico. El estudio ontológico del ser-hacia-la-muerte heideggeriano no incluye ningún juicio sobre un eventual absurdo de la muerte, incluso de la vida.³⁶ La

³³ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 628.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 631-2.

³⁶ Ver Martin Heidegger, *Être et Temps*, 1986, París, Gallimard, trad. del alemán al francés por F. Vezin, p. 300 s. [*Sein und Zeit*, 1976, Tübingen, Max Niemeyer, p. 246 s. En español:

crítica sartriana con respecto a Heidegger reposa sobre la teoría de la significación que el filósofo francés pone en relación con su presentación del para-sí y la amenaza del prójimo.³⁷

¿Qué implica esta teoría para la aprehensión de la muerte? Estipula que el pasado extrae su sentido del presente y el presente lo extrae del sentido del futuro. El *por-venir* procura la significación a la acción libre, presente y pasada, del para-sí. Él es, a partir de esto, ‘*por venir* de sí mismo’.³⁸ ‘Ser sí, es venir a sí’,³⁹ tal es la estructura de la ipseidad. El fin aclara lo que es o, inversamente, las acciones pasadas y presentes reciben su sentido de las acciones futuras. Aquéllas acciones están continuamente condicionadas, en espera de la significación que éstas les confiarán. “Lo que es no adquiere entonces su sentido más que cuando está *superado* hacia el porvenir.”⁴⁰ El sentido de una acción libre del para-sí no es dada por el otro”,⁴¹ ni por naturaleza, sino por el para-sí mismo que escoge libremente y solo la significación que quiere atribuirle a su pasado. De manera similar, su acción futura libre

Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, 2003, Madrid, Trotta.] En el contexto de la reflexión sartriana sobre el vínculo necesario entre la muerte y la libertad, podríamos preguntarnos si una vida inmortal o infinita, que no dejaría, según Sartre, lugar para la libertad, para las elecciones posibles, no sería absurda y aburrida y no disminuiría el valor de la vida presente.

³⁷ No es inútil precisar que la teoría de la significación sartriana no se limita a la significación que el para-sí le da libremente a sus acciones –nivel de mi discurso–, sino que implica también dimensiones que escapan del otorgamiento de significación del para-sí y que le son, de alguna manera, impuestas desde el exterior de su subjetividad. Sartre subraya que nos encontramos “inmersos en un mundo cuyos complejos-utensilios pueden tener una significación que mi libre proyecto no les dio primero. Y en medio de ese mundo provisto *ya* de sentido, enfrentar una significación que es *mía* y que yo no me he dado tampoco, que me descubro como ‘poseyendo ya’. [...] tres capas de realidad que entran en juego para constituir mi situación concreta: los utensilios *ya* significantes (la estación [...]), la significación que yo descubro como *ya mía* (mi nacionalidad [...]), y finalmente el Otro como centro de referencia al cual remiten esas significaciones. Todo sería muy simple, en efecto, si yo perteneciera a un mundo cuyas significaciones se descubrieran simplemente a la luz de mis fines propios”. Jean-Paul Sartre, *L’Être et le Néant*, p. 591-2.

³⁸ *Ibidem*, p. 621.

³⁹ *Ibidem*, p. 622.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 578.

⁴¹ Sartre precisa ciertamente que el prójimo es apto para dar un sentido a mi pasado, e incluso, para redefinir a una persona dentro de una actitud de mala fe.

determinará el sentido de su presente. La actual conducta libre de un para-sí en el presente paradójicamente se le aparece al mismo tiempo plenamente conciente y traslúcida (*cogito* prerreflexivo), y totalmente enmascarada por una libre determinación que él debe esperar todavía hasta que su por-venir le confíe un sentido a su acción presente. El para-sí es, a partir de esto, esencialmente *espera*, que se expresa por una serie “de espera de esperas que esperan a su vez esperas”.⁴² Estas esperas tienden hacia un reposo último, que es imposible, donde todos los problemas recibirían una solución: la plenitud del en-sí-para-sí que le otorgaría una retoma total de la vida pasada y fijaría para siempre la curva de la existencia.

Mientras el para-sí está vivo, está en condiciones de cambiar la significación de sus acciones pasadas libres, y de ‘repetir su tiro’ continuamente. La entrada en escena de la muerte, que se debe al azar y que escapa de la libertad del para-sí, paraliza definitivamente en un presente inmutable la proyección de la libertad del para-sí hacia el por-venir. El para-sí muerto no es capaz ya de otorgar retrospectivamente una significación a sus acciones que pertenecen, a partir de eso, a los sobrevivientes. La muerte reviste entonces, para Sartre, el hábito del absurdo, pues no solamente destruye todo proyecto y contradice a la aspiración fundamental del para-sí de convertirse en un ser en-sí-para-sí, sino que también, y ante todo, le quita al para-sí muerto la aptitud para dar un sentido –que proviene del futuro– a sus acciones libres pasadas. El absurdo de la muerte no reside prioritariamente en el retorno a la nada del para-sí, o en la supresión de su autoconciencia sino, ante todo, en la alienación de su ser-posible: está a merced del otro-sobreviviente que decide sobre el sentido que se le puede dar a la vida del difunto y a sus acciones pasadas. El absurdo de la muerte, como también de la vida, reside en la no realización de la espera,⁴³ en la indeterminación de los problemas:

⁴² *Ibidem*, p. 622.

⁴³ “Si soy espera de esperas de espera y si, de golpe, el objeto de mi espera última y el que espera son suprimidos, la espera recibe de ello retrospectivamente el carácter *de absurdo*.” *Ibidem*, p. 623.

La muerte no es nunca lo que da su sentido a la vida: es, por el contrario, lo que le quita por principio toda significación. Si debemos morir, nuestra vida no tiene sentido porque sus problemas no reciben ninguna solución y porque la significación misma de los problemas permanece indeterminada.⁴⁴

Ciertamente se debe mencionar de igual manera que Sartre propone otra razón del absurdo de la muerte: usa el concepto de absurdo para caracterizar la facticidad por contraste con la libertad. La vida y la muerte son absurdas, pues en tanto que condenado a ser libre, estoy constreñido al nacimiento y a la muerte, es decir, que no escogí nacer ni ser un ser mortal. La muerte es “*un hecho contingente* que, en tanto que tal, se me escapa por principio y resalta originalmente a mi facticidad”.⁴⁵ Unas cuantas páginas más adelante, Sartre escribe: “Yo soy un libre mortal”.⁴⁶

La teoría de la significación con relación al para-sí libre reposa, a fin de cuentas, sobre la célebre tesis sartriana según la cual la existencia precede a la esencia. Si ésta última no es un dato presente, sino que se hace en la libre proyección en el por-venir —el para-sí se fabrica a su gusto—, es correcto sostener que la muerte deja “en lo indeterminado la realización de los fines que me anuncian lo que yo soy”.⁴⁷ Yo sostengo, sin detenerme en ello, pues es algo que se ha debatido ampliamente, que la esencia del para-sí es un dato que escapa de la libertad del sujeto-conciente, es decir, que antecede a la existencia. Lo que yo soy desde el punto de vista de mi esencia —y no lo que yo podría ser en cuanto a mi realización, desarrollando mis múltiples capacidades y posibilidades— no depende del futuro: lo soy a partir de mi proyección

80

⁴⁴ *Ibidem*, p. 624. Precisa que “sería vano recurrir al suicidio para escapar de esa necesidad. El suicidio no podría ser considerado como un fin de vida del cual yo sería el propio fundamento. Al ser acto de mi vida, en efecto, requiere a su vez de una significación que sólo el porvenir le puede dar; pero como es el *último* acto de mi vida, se niega ese porvenir; así, se queda totalmente indeterminado”.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 630.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 632.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 629.

en lo mundano. Además, un acontecimiento o una acción, según yo, es apta para recibir un sentido, no solamente de manera retroactiva, insertándose en un conjunto más amplio, como por ejemplo la vida personal, la historia, los valores o la fe, sino también en la presenteidad misma de su actualización y en la intencionalidad de la conciencia actuante. Ciertamente, es correcto decir que la muerte deja en la indeterminación la realización de los fines y de los proyectos, pero dichos fines no anuncian lo que yo soy. Más bien significan lo que yo podría ser bajo el aspecto de la realización de mis posibles. Soy lo que soy, desde el punto de vista de mi esencia, ya en el momento mismo en que me proyecto en el futuro.

Sartre concibe a la muerte como un enemigo, pues interrumpe la proyección de los posibles del para-sí; la muerte puede ser percibida, como lo subrayaron numerosos filósofos analíticos, como un mal en el sentido de la privación de los posibles.⁴⁸ El filósofo francés, sin embargo, emprende un salto en su argumentación cuando vincula esta ruptura de la proyección de mis posibles al absurdo de toda mi vida. En efecto, estoy en condiciones de elaborar y de dar un sentido a numerosas acciones de mi vida, incluso si debo morir a fin de cuentas, lo que implica la no realización de una multitud de mis posibilidades. El retorno a la nada no le quita en sí el sentido a mis acciones pasadas. En cambio, puede, como lo sostiene Sartre, volver absurda la tensión ontológica hacia el 'ser', hacia la unión para-sí-en-sí, o, en otros términos, hacia la felicidad plena y la culminación del ser mismo de la persona.

La exigencia sartriana de un 'después' con vistas a otorgarles un sentido a las acciones libres presentes y pasadas puede ser leída de dos maneras distintas, en el contexto de su percepción de la muerte como un absurdo. Por una parte, ésta tiene su origen en la incapacidad del para-sí muerto de dar un sentido a su vida pasada, por lo que el otorgamiento de sentido al para-sí difunto proviene a partir de la buena voluntad del otro-sobreviviente. Por otra parte, la muerte es absurda

⁴⁸ Ver Bernard N. Schumacher, *op. cit.*

porque, al suprimir radicalmente la proyección de los posibles, vuelve inaccesible la realización de la tensión más profunda del para-sí, que no es otra que la unidad del para-sí-en-sí. La muerte elimina en definitiva el núcleo mismo del para-sí, que es la libertad autónoma, y reduce el para-sí a un en-sí. La posición sartriana parece implicar que la vida tendría un sentido si, por una parte, el para-sí continuara siendo *post mortem*, salvaguardando al mismo tiempo su identidad personal y buscando proyectarse libremente hacia el por-venir –lo que supondría también una resurrección del cuerpo para que el para-sí pueda continuar siendo-en-situación– o si, por otra parte, el para-sí consiguiera alcanzar la identidad del para-sí-en-sí, que consiste en la totalidad del sentido.⁴⁹ Pero como la muerte significa *a priori* la destrucción total del sujeto, que por definición la libertad requiere a la muerte, y que el para-sí-en-sí es irrealizable, la muerte revela, según Sartre, lo absurdo de la vida y la victoria de la libertad del otro sobre la del para-sí muerto.

La muerte como una situación-límite

82

Sartre se abre un camino entre la concepción idealista, que considera a la muerte como inmanente a la estructura biológica u ontológica del para-sí, y la concepción realista, que la ve como un estado exterritorial a la vida. Para hacerlo, transpone la problemática de la relación entre

⁴⁹ Sartre considera, en los *Cahiers pour une morale* (p. 339), la posibilidad de una vida temporal infinita donde el para-sí pudiera realizar todos sus posibles. Sartre describe indirectamente esta vida como absurda, pues en la medida en que el para-sí realizara todos sus posibles, el para-sí “desaparecería en tanto que individualidad y en tanto que libertad. Pero para que esa elección no tenga la pura gratuidad de la elección divina, su limitación no tiene que venirle de él mismo. No se trata de elegir sus límites a partir de una infinita posibilidad, sino de elegir dentro de los límites. Dichos límites están necesariamente dados. [...] Así, la elección de los posibles implica a la muerte, y la muerte como contingencia. Implica también que los posibles *puedan siempre* no ser realizados. [...] Ser libre es correr el riesgo perpetuo de ver que las empresas de uno fracasen, y que la muerte quiebre el proyecto. Hablar también de la finitud de la muerte. La libertad no se concibe fuera de la muerte”.

la vida y la muerte en el nivel de su ontología de la libertad. Hemos visto, en un primer tiempo, que la mirada del prójimo constituye un límite real a la libertad absoluta del para-sí, límite que no es propio de la libertad del para-sí, sino que es externa a su subjetividad. Su vana tentativa de arrogarse la libertad del otro se expresa por '*lo irrealizable por realizar*' que Sartre describe como "la exterioridad que permanece exterioridad incluso en y por la tentativa del para-sí por interiorizarla".⁵⁰ Este irrealizable representa el límite exterritorial al para-sí, pero únicamente como límite de su libertad. Al elegirse libremente, la libertad del para-sí elige por sí misma sus límites. Su finitud es externa al para-sí.⁵¹

Del mismo modo que comprende a la libertad del prójimo como un límite de mi libertad, Sartre desplaza el parámetro de lectura sobre la noción de sentido, y describe a la muerte como una 'situación-límite' externa a la libertad del para-sí, como un puro '*hecho contingente*'.⁵² Se trata de un '*dado*'⁵³ que proviene del exterior de la subjetividad del para-sí por el hecho mismo de que el otro existe. La muerte reside en el sentido futuro que mi para-sí actual tendrá para el otro: una vez muerto, como lo acabamos de ver, mi '*ser posible*' escapa de mi posi-

⁵⁰ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 613.

⁵¹ "La libertad retoma bajo su cuenta y hace entrar en la situación los límites irrealizables, eligiendo ser libertad limitada por la libertad del otro. Por consiguiente, los límites externos de la situación se vuelven *situación-límite*, es decir, que son incorporados a la situación *desde el interior*, con la característica 'irrealizable' como 'irrealizables por realizar', como reverso escogido y huidizo de mi elección, se vuelven un sentido de mi esfuerzo desesperado de *ser* a pesar de que estén situados *a priori* más allá de ese esfuerzo, exactamente como la muerte [...] se vuelve situación-límite a condición de que sea tomada como un *acontecimiento de la vida*, si es que indica hacia un mundo donde mi presencia y mi vida no se realizan ya, es decir, hacia un más allá de la vida. El hecho *de que haya* un más allá de la vida, en tanto que no toma su sentido más que por y dentro de mi vida, y que sin embargo permanece para mí irrealizable; el hecho de que haya una libertad más allá de mi libertad, una situación más allá de mi situación y por la cual lo que yo vivo como situación está dado como forma objetiva en medio del mundo: tales son dos tipos de situación-límite que tienen el carácter paradójico de limitar mi libertad por todas partes y sin embargo no tener otro sentido que el que les confiere mi libertad." *Ibidem*, p. 613-4.

⁵² *Ibidem*, p. 630.

⁵³ *Ibidem*, p. 631.

bilidad y pertenece a partir de ese momento a la posibilidad del otro. La muerte es ciertamente externa al para-sí, es decir, que éste nunca está en condiciones de encontrarse con la muerte. Ésta no constituye la posibilidad del para-sí, como sostiene Heidegger, sino “la permanencia indefinida de su ser-para-el-otro”.⁵⁴ No existe para el para-sí viviente y escapa de su existencia directa. Sólo interviene entretanto y se revela como ‘lo indescubrible’.⁵⁵

En ese desplazamiento de la reflexión tanatológica al nivel de la ontología del para-sí, Sartre cambia la acepción comúnmente atribuida a los conceptos de mortal y de muerte: el primero representa “el ser presente que yo soy para el otro”, y el segundo, “el sentido futuro de mi para-sí actual para el otro”.⁵⁶ La muerte limita no sólo los proyectos futuros del para-sí, sino también, y sobre todo, el sentido de sus acciones pasadas (del para-sí muerto) dejándolas a merced de la interpretación del otro-sobreviviente. Aunque la muerte no merme nunca al para-sí, y éste último no se encuentre nunca con su muerte en tanto que para-sí vivo, sin embargo está en condiciones de experimentarlo en el sentido de que lo habita en medio de cada uno de sus proyectos como su ‘ineluctable reverso’.

84

La libertad que es *mi libertad* permanece total e infinita; no es que la muerte no la limite, sino que la libertad nunca se encuentra con ese límite, la muerte no es de ninguna manera un obstáculo para mis proyectos; es solamente un destino *fuera de esos proyectos*. No soy ‘libre para morir’, sino que soy un libre mortal. Como la muerte escapa de mis proyectos porque es irrealizable, yo mismo escapo de la muerte en mi proyecto mismo.⁵⁷

⁵⁴ *Ibidem*, p. 632.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 630.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 632.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 632. Sartre plantea en los *Cahiers pour une morale* (p. 338-9) el vínculo intrínseco entre la libertad y la muerte.

Conclusión

Aunque sea necesario subrayar la pertinencia de algunos de los reproches que Sartre formula contra la posición propuesta por Heidegger, dudo que el conjunto de las críticas sartrianas sea ‘irrefutable’, como sostiene Jolivet.⁵⁸ En efecto, varios de sus ataques contra el filósofo de Friburgo resultan ser inadecuados: aquéllos, por ejemplo, contra la presentación de la muerte como mi posibilidad y como el sentido de mi existencia, o las que formula contra la idea de la espera de mi muerte. La reflexión sartriana no se contenta, sin embargo, con una simple crítica del ser-hacia-la-muerte heideggeriano y de la presentación llamada realista. Propone concebir a la muerte de manera innovadora, dentro del contexto muy preciso de su ontología-antropología del ser-para-el-otro y de la libertad como fundamento del ser, al mismo tiempo que aborda la problemática del sentido de la vida y del absurdo de la muerte.

Antes de que Bloch hubiera emprendido la quebradura de la ontología de la finitud heideggeriana en su *Principio Esperanza*⁵⁹ desarrollando una ontología de la apertura radical, Sartre rechaza, desde el punto de vista ontológico, la presenteadad del ser (a saber, el fin) en el no-ser-todavía. El fundamento de la finitud del para-sí sartriano no reside en la muerte, sino en la libertad, que, a pesar de ser absoluta, se vuelve limitada. La experiencia de la muerte del otro me empuja a ser responsable de la significación que tengo a bien darle a la existencia del para-sí muerto. La muerte no se revela por la angustia existencial heideggeriana, sino por la mediación de la libertad del otro y, de manera última, por la muerte del otro. Sartre no concibe a la muerte como *mi*

⁵⁸ Régis Jolivet, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre [El problema de la muerte en M. Heidegger y J.-P. Sartre]*, 1950, Abbaye Saint Wandrille, Editions de Fontenelle, p. 44.

⁵⁹ Ver Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, París, Gallimard, trad. del alemán al francés por Fr. Wuilmart, p. 1976 s, 3 volúmenes [*Das Prinzip Hoffnung* dans *Ernst Bloch Werkausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 16 tomos, p. 1969 s, vol. v]. [En español: Ernst Bloch, *El principio Esperanza*, Madrid, Trotta.]

posibilidad, sino como el fin de mis posibilidades para convertirse finalmente en la *posibilidad del otro*. La originalidad de su posición consiste en desplazar el parámetro de lectura: de mi muerte como lo que me separa de los otros, pasamos a mi muerte como intrínsecamente vinculada a mi relación con el otro, relación que está, sin embargo, profundamente impregnada por una lucha sin merced por la dominación total de la libertad del otro. La muerte es a partir de eso percibida dentro de este contexto particular como la culminación trágica del combate que libran los para-sí entre ellos desde su proyección en lo mundano. —Es interesante preguntarse en qué medida la muerte puede ser un mal para el para-sí muerto. ¿Hasta qué punto puede hacerle daño (dentro del contexto en donde el otro-sobreviviente otorga o niega un sentido a las acciones del para-sí muerto y decide sobre la suerte de éste último), si el muerto ya no es? Volvemos a encontrar el desafío de Epicuro, a saber, que la muerte no puede ser un mal, no puede causarme un daño, dado que cuando estoy muerto, ya no soy; igualmente, se podría objetar, en el caso del argumento de Sartre, que el otro no puede causarme daño cambiando el sentido de las acciones de mi vida, pues no estoy ya allí para sufrir por ello, para ser afectado por ello. —La reducción del para-sí muerto a un en-sí donde el sentido de sus acciones pasadas está irreversiblemente sometido a la libertad y a la buena voluntad del para-sí sobreviviente, la victoria total y sin apelación de éste último sobre el para-sí muerto expresa, para Sartre, el absurdo de la muerte. Ésta no reside así, principalmente, en el retorno a la nada del sujeto-conciencia, ni en la imposibilidad *in se* del para-sí muerto para proyectarse libremente hacia el por-venir, hacia futuros posibles, es decir, crear continuamente su esencia y darle una significación a sus acciones pasadas y presentes. El absurdo de la muerte, y agreguemos quizás su estatuto de mal, no residen, a partir de eso, más que secundariamente en esa reducción instantánea a la nada de los posibles y de los proyectos.

La tanatología sartriana reposa ante todo sobre su ontología de la libertad y sobre el concepto de la facticidad, así como sobre su tesis de la relación negativa entre los para-sí. Una vez que se ha puesto

en duda ese fundamento, como lo hará el propio Sartre en sus obras posteriores a *L'Être et Le Néant*,⁶⁰ la concepción de la muerte dentro del marco de la relación con el otro debería ser corregida a su vez. No podríamos ya sostener el absurdo de la muerte, ni su estatuto de 'mal', a partir de la lucha sin merced que opone a los para-sí –aunque sea posible afirmar a uno y al otro situándose en el nivel de la facticidad y de la libertad–. Sería necesario sostener ese carácter absurdo y de 'mal' a partir del hecho de que la muerte priva al para-sí de la capacidad para proyectar sus posibles y sus proyectos, y que interrumpe –a veces de manera brutal– la tensión fundamental del 'para sí' para cumplir y realizar proyectos personales. Es el razonamiento que han hecho ciertos filósofos analíticos. Además, dentro del marco de una ontología que promoviera una intersubjetividad positiva donde el prójimo no sería ya percibido como un enemigo, sino como una ayuda indispensable para la realización plena del 'para sí' libre –y no solamente necesario para el descubrimiento del para-sí libre–; y donde el vínculo entre los para-sí se caracterizara por un mínimo de amistad o de amor; en ese contexto, entonces, la muerte del otro, y más particularmente la muerte de un ser querido, no podrían ya ser captadas como la victoria final de la sujeción sobre su libertad, sino más bien como la posibilidad, aunque dolorosa, para el sobreviviente de verse empujado hacia aguas profundas, de dejarse desestabilizar y de volver a cuestionarse. La muerte del otro, descrita por Jaspers como una 'situación-límite',⁶¹ podría revestir, a pesar de su cualidad negativa, cierto papel positivo al alentar al sobreviviente a descubrir su ser, su fundamento mismo: lo empujaría a trascender su contingencia y su facticidad y, a fin de cuentas, a vivir mejor.

⁶⁰ Pienso muy particularmente en los *Cahiers pour une morale* y en *L'espoir maintenant*.

⁶¹ Ver Karl Jaspers, *Philosophie. Orientation dans le monde. Eclaircissement de l'existence. Métaphysique* [Filosofía. Orientación en el mundo. Iluminación de la existencia. Metafísica], 1986, París, Springer, trad. del alemán al francés por Jeanne Hersch, p. 436 s. [*Philosophie*, Berlin, Springer, 1932, p. 220 s.]

©ITAM Derechos Reservados.

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

DEFOE Y COETZEE

*Diego Sheinbaum**

Es el momento en que el escritor galardonado con el premio Nobel se dirige al auditorio, al mundo, *urbi et orbi*, como diría Joseph Brodsky. La noche de la literatura en que se espera que su hijo pródigo o hija predilecta le rinda honores y defienda su lugar en el mundo. Como en los premios Óscares, es una noche en que se habla de las deudas contraídas y se dan las gracias. Pero el escritor sudafricano no hizo nada de esto. No dio respuestas ni indicaciones claras o hizo afirmaciones existenciales sobre la escritura. En vez de un discurso leyó un cuento. En el cuento Robinson Crusoe, el protagonista, tiene una misteriosa relación con un hombre que le manda reportes de todas partes de la isla y sobre los temas más extraños: patos que engañan a otros patos, guillotinas y anécdotas del año de la peste. Robinson lee sus reportes y los compara con la historia de su vida: la experiencia del naufragio en la isla desierta.

¿Por qué nos contaba eso Coetzee?, me pregunté mientras pensaba en el discurso de Joseph Brodsky, en cómo le había rendido culto a Auden, Akhmatova, Frost y después había hablado de la poesía casi en términos religiosos como un caparazón de la condición única, irrepetible, de cada ser humano. Recordé sus palabras sobre el verso como una forma adictiva de aceleración de la conciencia, y la lectura, no como un monólogo, sino como un diálogo en un plano de igualdad intelectual.¹ Todas estas reflexiones estaban ausentes en el cuento de Coetzee. Ahí sólo estaba Robinson y el misterioso hombre que le

* Escritor.

¹ Joseph Brodsky, *Nobel Lecture*, (www.nobelprize, org.), december 8, 1987.

mandaba reportes; cuando hablaba de literatura las referencias eran oscuras, Robinson mencionaba a los escritores como caníbales que habían asolado su isla.

¡Qué distantes y, sin embargo, qué cercanos estaban estos dos galardonados! De esto me di cuenta en una segunda lectura. Coetzee no nombraba a Defoe, pero su cuento era un ensamblaje de varias de sus obras: *El Gran Tour por la Isla*, *Las Aventuras de Robinson Crusoe*, *El Diario del Año de la Peste*. Coetzee había extraído pasajes para después limitarse a tejerlos. Él también –pensé– está dando sus agradecimientos. Si Brodsky habló de cómo su generación buscó la continuidad de la cultura por medio de la reconstrucción intuitiva de las formas y figuras de la tradición, reanimándolas con nuevos contenidos, eso mismo hacía Coetzee, al darles vida a los personajes e historias de Defoe en su cuento, al dejarlos caminar sobre sus hojas blancas. Desde esta perspectiva, ¿no era el acto creativo un acto de repetición de un conjunto de buenas anécdotas? ¿No nos estaba insinuando Coetzee, mediante el perico de Robinson, que el escritor es un ave entrenada para decir ciertas cosas? Las similitudes y correspondencias entre los dos galardonados no terminaban ahí. En la parte final de su discurso, Brodsky decía que la poesía gravitaba entre el conocimiento analítico, intuitivo y el lenguaje de los profetas: la revelación. Algo similar se iba filtrando por la manera en que Coetzee unía las anécdotas de su cuento, por esa progresión que aceleraba el paso de su pluma hasta hacer que su protagonista escribiera palabras que ni siquiera él podía reconocer como propias:

*‘Death himself on his pale horse’: those are words he would not think of. Only when he yields himself up to this man of his do such words come.*²

No eran dos discursos tan diferentes. El gran tema del cuento de Coetzee era también el misterio de la creación y había que aplaudirle

² J. M. Coetzee, *He and his man*, (www.nobelprize, org.), december 7, 2003, p. 4.

no sólo por velar los secretos de la primera y, a la hora de revelarlos, hacerlo con toda la fuerza del ejemplo, sino por la buena costumbre de rendirle honor a su maestros haciéndolos personajes de sus narraciones. ¿Pero era tan importante Defoe en la obra de Coetzee o sólo un señuelo, como los patos de Lincolnshire de su cuento, un señuelo para atrapar lectores y conducirnos por senderos más y más estrechos?

Novela y modernidad

Un valle y una mesa. Estas son las dos imágenes que utiliza Forster para hablar de la novela y los novelistas en la primera de sus conferencias sobre *Aspectos de la Novela*. El género de la novela como un amplísimo y accidentado valle, irrigado por muchos cauces, sólo limitado por dos cadenas montañosas: la historia y la poesía. Y la relación de los escritores de todos los tiempos sobre una mesa grande, redonda, atemporal, donde trabajan frente a frente viéndose las caras.³ ¿Dónde estaban en esta mesa Defoe y Coetzee? ¿Servían estos escenarios para entender mejor su relación? La fuerza argumental detrás de ambas imágenes es la de hablar de la novela como algo vivo. Como escritor Forster entiende que el precio de diseccionar y poner fecha de caducidad a las novelas es muy alto. Para estudiarlas minuciosamente las atrapamos, la inmovilizamos, sin darnos cuenta que perdemos lo más valioso que hay en ellas. En nuestras manos las obras se convierten en seres sin vida, objetos muertos, piezas de museo. El amplio valle intenta proteger la vitalidad, riqueza y variedad de la novela frente a la simplificación y la homogenización. La mesa reivindica su actualidad contra el historicismo característico de escuelas y academias, contra el afán de agrupar a los escritores y encerrarlos en corrientes y épocas. Sin embargo, dejar fuera el tiempo en el caso de Defoe y Coetzee me parecía una operación igualmente peligrosa. Sin el horizonte de la historia existía el riesgo de perder ese aire de novedad con que esta-

³ Forster, *Aspectos de la Novela*, 1990, Madrid, Debate, p. 9-30.

ban imbuidas las obras de estos dos novelistas, frente a muchas otras. Justamente en la historia y en museos era en lo que pensaba cuando leía *Las Aventuras de Robinson Crusoe*, o *El Diario del Año de la Peste*, especialmente en los cuadros holandeses del siglo XVI y XVII que había visto en el Museo del Prado y en la *National Gallery*. Las novelas de Defoe y las pinturas de los maestros de Deft o de Amberes compartían una frescura, una soltura inusual, propia de quien contempla el mundo en toda su extrañeza desde un nuevo punto de vista; en las dos encontraba el placer por nombrar y describir objetos cotidianos: panes, pescados, conejos, vajillas y canastas. Los colores y la tinta se detenían en descripciones pormenorizadas. En ellos el protagonismo de los dioses, de los héroes o de las vírgenes, se desvanecía. Su lugar era ocupado por comerciantes y cocineras, hombres ordinarios y, al mismo tiempo, irrepetibles, únicos. Me parecía que, tal vez sin proponérselo, Defoe recogía para las letras los frutos de la revolución protestante que marcaba la entrada a una nueva época. Para mí sus novelas aparecían asociadas al proyecto moderno. Defoe se había convertido en uno de los pioneros de este amplio territorio a través de combinar y mezclar en el mismo plano lo espiritual y lo material, el estilo alto con que eran tratados los héroes de la tragedia y el estilo bajo de los antihéroes de la comedia. A diferencia de Forster, yo no podía pensar en las novelas de Defoe ni en las de Coetzee sin ubicarlas históricamente.⁴

Mientras escribía este texto, una amiga me prestó una de las últimas novelas del recién fallecido Saúl Bellow. Siguiendo a su protagonista, Ravelstein, sentí que caminaba ante el mismo horizonte que había inaugurado Defoe en la tradición de las letras inglesas. Ravelstein era una lumbrera de universidad, que seguía hablando del amor en términos de Platón, que defendía la herencia de Atenas y Jerusalén contra

⁴ Coetzee asocia cada una de las tres características fundacionales de la novela a sus respectivos pioneros: el empirismo a Defoe; la mezcla de lo alto y lo bajo a Fielding; y la apropiación de la tradición del *Romance*, sin la maquinaria supra natural, a Richardson. J. M. Coetzee, *Stranger Shores*, Essays 1986-1999, "Daniel Defoe, Robinson Crusoe", 2002, Londres, Vintage.

el mundo burgués y, al mismo tiempo, se pasaba gran parte de la vida comprando las cosas más banales (relojes, corbatas, abrigos finos). En él redescubría trescientos años después que la novela mantenía esa unión de lo bajo y de lo alto. La novela tenía la capacidad de transmitir el ideal de la condición humana, la aspiración a lo mejor conviviendo con la imperfección propia de nuestra especie.⁵

Sólo recordando esto me parecía que era posible internarse en el valle de Forster. Tal vez en este paisaje pensó Coetzee cuando, en su prólogo de 1999 a la edición de Oxford de *Las Aventuras de Robinson Crusoe*, situó a Defoe muy cerca de la cordillera de la historia. No a la historia en el sentido que lo han estado tantas novelas que tratan momentos o personajes históricos, sino en el sentido de que sus narraciones imitan la textura de la realidad, aparecen como confesiones de gente real que han sido únicamente transcritas por el autor. *Robinson*, *Roxana*, *Moll Flanders* y casi todas sus novelas comienzan con la fórmula de “la verdadera historia de...” Pero esto no es suficiente para lograr esa difícil textura de verosimilitud –nos dice Coetzee– como tampoco la primera persona que le confiere cierto aire de confesión a la narración. Mediante las descripciones de los objetos y de las acciones, Defoe nos da una viveza inusitada, nos trasmite esa sensación de los hechos, de lo que realmente sucede. En este sentido, Coetzee nos recuerda: “*El Diario del Año de la Peste* está lo más cerca que uno puede estar de la falsificación de un documento histórico antes de comenzar a jugar con tinta y papel viejo.”⁶

¿Por qué este anhelo de veracidad? ¿Qué motivos tenía para afirmar la dimensión verídica de sus historias? ¿Son los motivos meramente comerciales del Defoe periodista que ha descubierto en esos primeros periódicos de la historia el ansia de la gente por los hechos, la forma en que la verdad se puede vender como pan caliente? ¿O es expresión de

⁵ Una interesante reflexión desde la filosofía moral de la novela es el libro de ensayos de Martha Nussbaum, *Love Knowledge, Essays on Philosophy and Literature*, 1990, Nueva York, Oxford University Press.

⁶ J. M. Coetzee, *Stranger Shores, Essays 1986-1999*, “Daniel Defoe, Robinson Crusoe”, 2002, Londres, Vintage, p. 22.

una forma atenuada de psicosis, del Defoe perseguido por prestamistas y autoridades, que ha sufrido el tormento de la picana y ha pasado temporadas infernales en la cárcel de Newgate y que realmente cree que sus fantasías son verdad?⁷ Defoe no nos dice nada de sus motivos. Pero contra la acusación de que *Las Aventuras de Robinson* son una mera fantasía se defiende su protagonista en *Serious Reflections*. Ahí Robinson acepta que su narración es alegórica sólo para sostener más adelante su realidad histórica. La fidelidad a este argumento no tiene que ver sólo, como explica Coetzee, con la intención de mantener la fachada biográfica de sus obras como anzuelo comercial. En la misma serie de ideas Defoe/Robinson dirá, de manera muy sintomática, que en sus veintiséis años de vida en la isla nunca se sintió tan solo como en Londres en medio de la multitud. Tal vez Robinson ha tomado la pluma desde esa otra dimensión a la que pertenece para recordarnos que no existe una sola realidad. Nos está diciendo que, muy cerca de la realidad objetiva, de los hechos, está esa realidad subjetiva de la percepción y los sentimientos. Su identidad ficticia y los argumentos que surgen de ella nos han conducido a esa frontera y cuando estamos parados ahí, nos pregunta ¿qué transmite con más realidad el sentimiento de soledad que un hombre puede sufrir en el corazón de Londres: la vida en una isla desierta o las calles de la metrópoli?

94

Más allá de la discusión filosófica sobre si el criterio válido para juzgar sentimientos y percepciones es la dicotomía realidad-ficción, Coetzee admira el resultado literario que dicha pretensión tiene en las obras de Defoe y sigue las dos rutas que su antecesor inauguró. Ambas tienen el efecto de hacer desaparecer al autor y esconder la factura literaria. En su lugar se quedan los hechos y su personaje. Son dos caminos, el primero, es lo que Ian Watts llamó realismo formal⁸ y, que el propio Coetzee matizó de dos maneras: empirismo desnudo (prólogo a Robinson) o empirismo modesto (Elizabeth Costello), entendiendo por

⁷ Paula Backscheider, *Daniel Defoe his Life*, 1995, London, The Johns Hopkins University Press.

⁸ Ian Watts, *The Rise of the Novel: studies in Defoe, Richardson and Fielding*, 2001, Berkeley, University of California Press.

ello “descripciones precisas, realizadas con tres o cuatro apuntes poderosos, que crean una especie de campo magnético, vibrante, que en sus mejores momentos, logra esa transfiguración propia de la poesía”. El segundo camino es el del travestismo o ventrilocuismo, la habilidad para adentrarse en la piel del otro, para sentir el mundo desde sus sentidos y pensarlo desde su cabeza. Esta técnica que encontramos con toda su naturalidad y frescura en Moll Flanders, Robinson y el informante del Diario, en los protagonistas de Coetzee se ha convertido en un arte perfeccionado. A partir de su tercera novela *La vida y época de Michael K* será un rasgo distintivo de su alta factura literaria. Se trata de experimentar a través del personaje distintos estados, tocando los límites de su cuerpo, sus rincones y haciendo preguntas desde adentro: ¿cómo se siente K cuando enferma?, ¿y cuándo deja de comer durante días?, ¿qué le pasaría a su cuerpo y a sus ideas si sólo se alimentara de insectos?, ¿qué pasaría con sus sentidos si viera sólo de noche?, ¿a qué sabría una calabaza después de días de ayuno o qué textura le quedaría en la boca después de días de diarrea?

Ventrilocuismo y empirismo son los dos planos que comparten Coetzee y Defoe en el territorio de la novela. A partir de aquí Coetzee avanza en el tratamiento de las emociones que, como nos dice, todavía en Defoe pertenece al análisis de los movimientos del alma descritos por la terapéutica cristiana, para ser propiamente modernos. En sus novelas Coetzee trabajará con ese realismo posterior que revela la vida interior de los personajes a través de gestos inconscientes, de diálogos internos o externos, y de acciones cuyo significado escapa a sus propios protagonistas. Pero es interesante notar que la propia obra de Coetzee muestra cómo estos sucesivos pasos sólo se mantienen sobre el piso que ha recorrido Defoe. Sus primeras novelas avanzan demasiado arriba, en la vida inconsciente o inmaterial hasta tal punto que *En Medio de Ninguna Parte (In the Heart of the Country)* se convierte en un amasijo de reflexiones que se torna un pesado monólogo para el lector. En algún sentido, la obra de Coetzee avanza retrocediendo. En la medida que regresa a los principios de la tradición realista le es posible extender sus elementos más modernos; entre más recorre

ese piso empírico de la narración, se eleva con más fuerza. En este sentido, su literatura tiene la extrañeza de ser una forma de arrastrarse por la cordillera de la historia y, en la medida que se abandona a sus ínfimos detalles, aparece del otro lado, como una mota de polvo que ha remontado el largo valle hasta alcanzar la cordillera de la poesía. Aquí radica el valor de su escritura. Como lo mostró la noche de los premios Nobel su oficio es el humilde oficio de contar historias. Nada de discursos –nos diría– esto es lo que sé hacer señores. Por eso me tienen frente a ustedes, *urbi et orbe*: es simplemente otra forma de vida, ni mejor ni peor que otras, no necesita defensa. Y sin embargo, en su lento peregrinar Coetzee arriba al mismo lugar que Brodsky. De pronto, la literatura de Coetzee parece ser el recorrido por esas grandes extensiones africanas, las largas caminatas de alguien que ha aprendido a andar con ligereza. El contar se convierte en una forma de abandono, de exploración lenta, sensorial de las heridas; una forma de palpar la oscuridad e iluminarla con los pequeños y efímeros destellos de epifanías.

96 | La lengua de Viernes

Lo que culminaría bajo la forma de un cuento la noche de los premios Nobel, comenzaría en 1986 con una novela. *Foe* es la versión de Coetzee de la historia de la isla de Robinson, junto con una reflexión sobre su composición. Pero antes de hablar de la novela me gustaría decir que más allá de los tratamientos abiertos (la novela de 1986, el ensayo de 1999 y el cuento de 2003), Robinson alimenta como un afluente oscuro y subterráneo la literatura de Coetzee. Los protagonistas del resto de sus novelas parecen por momentos variaciones del protagonista de Defoe. Magda, Michael K, el Maestro de Petersburgo, el Magistrado de *Esperando a los Bárbaros*, el maestro de *Desgracia*, todos ellos viven, sienten y piensan como náufragos en determinados momentos. A todos ellos, la guerra, la enfermedad u otros incidentes los arrojan fuera de la ciudad, lejos de la vida en sociedad. Coetzee

reconoce en su precursor al primer novelista que trata magistralmente el tema de la soledad en su historia-alegoría de la isla desierta. Tal vez por esta razón Robinson acompañará como una sombra a cada uno de sus protagonistas. Por ello su cuento en la ceremonia de los premios Nobel no es un viejo material que desempolva y presenta como nuevo frente a su clase, sino el gran cauce que ha nutrido su obra, brotando en ocasiones a la superficie, pero manteniéndose la mayoría del tiempo, fresco, protegido, alimentándolo bajo tierra. Eso explica que el cuento de Coetzee sea una exhibición de virtuosismo, que sin embargo tiene un gran ausente: Viernes. Cuando Robinson lo menciona sólo lo hace de paso. Sus pericos ocupan más espacio. Esto tal vez se debe a que si bien, como lo mostró Coetzee, el cuento puede caminar hacia la poesía, es incapaz de retratar esas realidades más complejas, podríamos decir dialógicas o intersubjetivas que la novela por su naturaleza y extensión logra representar. Sin embargo, Robinson no hubiera fascinado a Coetzee si su vida en la isla no hubiera estado marcada por las incursiones de los caníbales, y en especial por la presencia de Viernes. Siguiendo a su maestro, la soledad para Coetzee siempre es una bestia de dos cabezas. Junto al yo siempre aparece el otro. Los protagonistas de Coetzee aparecen muy a menudo en esta forma de binomios, con un otro con el que establecen relaciones punteadas por la ambigüedad, entre el poder y el entendimiento, el miedo y el deseo. Es el caso claro de K (*Vida y Época...*) y el doctor, el magistrado y la salvaje (*Esperando a los Bárbaros*), de la enferma de cáncer y el vagabundo negro (*La Edad de Hierro*). Al problematizar la relación con el otro, Coetzee aborda los lazos de poder que, en muchas ocasiones, aparecen enmascarados con otros nombres. Sus protagonistas se esfuerzan por no engañarse a ellos mismos, sus aventuras interiores consisten —muchas veces— en navegar sobre las aguas de la ambigüedad, guiados por una especie de instinto ciego, de los dictados del corazón. Estas preocupaciones permiten inscribir la obra de Coetzee en los debates morales de la modernidad. Sus novelas no sólo se tratan del otro que está afuera sino de ese otro que está dentro del hombre y es distinto de su racionalidad. Se trata de ese espacio que desde los románticos

se ha buscado proteger (muchas veces destruyéndolo paradójicamente a través de hipertrofias innecesarias y de operaciones totalizadoras) frente a los abusos de la razón instrumental, bajo muchos nombres, bajo muchas formas: la fantasía, el sentimiento, la espontaneidad, lo extático, la locura.⁹ Si bien es cierto que en Coetzee hay un lugar para estas distintas realidades podemos encontrar una veta principal que es la defensa del cuerpo como aquello esencial e irreducible, esa dimensión que compartimos con los animales.

Al hablar de la novela en estos términos y enmarcar la obra de Coetzee dentro de los debates filosóficos-morales de la modernidad, es necesario adentrarse de ese otro lado oculto, el documento de barbarie a la sombra del documento de civilización. *Foe* tiene todos los rasgos de un ejercicio de rescate crítico de la tradición. Junto al homenaje hay denuncia. Coetzee circunscribe la historia de la isla desde la llegada de Susan hasta la muerte de Cruso en el barco que los rescata. Con ello en términos ideológicos rasura la propaganda colonialista y mercantilista de su antecesor. Pues cuando Susan, Cruso y Viernes son rescatados nadie se queda fundando una colonia. Tal vez se debe a que la mesa de Forster donde se miran Coetzee y Defoe puede ser atemporal, pero ellos son hombres históricos que escriben desde distintos tiempos y lugares. Defoe es un inglés en el corazón y en la semilla del imperio, Coetzee un sudafricano que habita en las antípodas, en la última y tal vez más cruel de las colonias, alguien que se ha alimentado de los frutos amargos y podridos de la empresa colonial que Defoe, sin timidez, celebraba. Es esta historia la que hace que Coetzee ponga un signo de interrogación al final de la novela de Defoe, un signo de interrogación que contagia al proyecto de modernidad con el que antes asociamos la novela. Está muy bien la combinación de lo alto y lo bajo –nos diría Coetzee– en el Robinson inglés y en el Ravelstein norteamericano, no es difícil estar de acuerdo en el ideal de individuo para los que viven en sociedades ricas, para un Ravelstein situado en

⁹ Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity, Twelve Lectures*, 1990, Massachusetts, The MIT Press Cambridge.

la ciudad que cristalizó el proyecto de reforma espiritual iniciada en Europa, en los años de Defoe; pero, ¿no es un poco más compleja la cuestión? —preguntaría—, ¿qué pasa cuando nos salimos del mundo de la universidad y vemos que, en otros contextos políticos, lo bajo y lo alto toman formas mucho más perversas? ¿Qué le pasaría a Ravelstein si fuera arrojado más allá de la ciudad, fuera los límites de su querida *pólis*? ¿Qué transformaciones sufriría si tuviera que habitar una de estas islas desiertas? ¿No es, a fin de cuentas, la geografía e historia humana un archipiélago de esta clase de islas?

Esta perspectiva histórica explica por qué una vez que Cruso muere en la novela, la vida de Susan en Inglaterra gira en torno a dos problemas: ¿cómo contar la historia de la isla, y cómo entender y comunicarse con Viernes? Estos dos problemas no están separados, la historia de la isla —como le interesa contarla a Susan— está inevitablemente unida a la identidad de Viernes, a la forma cómo vive y siente. Así, en el centro de la novela yace el reclamo de Coetzee por la decisión de Defoe de convertir a Viernes y a los aborígenes en caníbales, y por la flagrante imposición del punto de vista de Robinson sobre el de Viernes:

*I was greatly delighted with him, and made it my business to teach him everything that was proper to make him useful, handy, and helpful; but especially to make him speak, and understand me when I spoke; and he was the aptest scholar there ever was.*¹⁰

99

El Viernes de Coetzee es muy parecido al de Defoe, sólo hay una pequeña diferencia, de la cual Susan no se da cuenta hasta que Cruso lo hace cantar y le abre la boca: le han amputado la lengua. No son Viernes diferentes. Con o sin lengua, ninguno de los dos puede contar su versión, su historia. A ambos se les imponen verdades. Otros traducen lo que piensan y lo que sienten. Lo único que ha hecho Coetzee es hacer explícito el acto de violencia. Este es el reclamo literario-humano

¹⁰ Daniel Defoe, *Robinson Crusoe. Vida y extrañas y sorprendentes aventuras de Robinson Crusoe escritas por él mismo*, 1975, Barcelona, Lumen, vol. 1, trad. Julio Cortazar, p. 197. Utilizado por Coetzee como epígrafe para su cuento *Él y su hombre*.

de Coetzee a Defoe. Durante la novela, Susan intentará una y otra vez comunicarse con Viernes sin lograrlo, por lo cual la historia de la isla siempre permanecerá incompleta, sin el punto de vista de ese otro que también vivió, sintió y sufrió en ella. El misterio de quién le cortó la lengua a Viernes permanecerá hasta el final, sin que Susan pueda resolverlo. Sin embargo, uno sospecha que la culpa la tiene Defoe. Se trata de un defecto de nacimiento. Defoe creó a Viernes sin lengua.

FILOSOFÍA DE ACCIÓN

*Ricardo Reyes Heroles**

Recordemos que la teoría absoluta –y los absolutos son peligrosos–, la teoría sin práctica, puede llevar a la esterilidad; pero la práctica absoluta, sin teoría, puede llevar a la barbarie.

Jesús Reyes Heroles

Día a día nos encontramos ante la imprescindible y, en muchas ocasiones, conflictiva situación de tomar una decisión; sin embargo, nunca reflexionamos acerca de las bases a partir de las que la tomamos. Una decisión acertada se basa en el conocer y el hacer, en la teoría y la práctica, es decir, en la idea y la acción. Es necesaria la teoría para poder lograr una decisión que podríamos llamar ‘legítima’ y, sin la práctica, simplemente no se verían plasmadas las ideas. Esta reflexión nos sugiere la presencia, muchas veces sutil, de una reciprocidad entre idea y acción, una interdependencia y, hasta cierto punto, una problemática ante la toma de decisiones que podríamos considerar fundamentadas. La presencia de una problemática en esta relación surge al considerar el entorno en el que vivimos hoy en día, en el cual las dicotomías abundan en todos los ámbitos de la vida.

Pensando en el caso de México, parecería que hemos olvidado por completo la existencia de esta interdependencia y cedemos ante una especie de fuerza centrífuga que nos lleva hacia los extremos. Los líderes dentro de las estructuras de poder vigentes constantemente toman decisiones erróneas debido a la ausencia de ideas claras y bien fundamentadas con tal de satisfacer ciertas demandas de la sociedad,

* Matemático.

es decir, se tiende a un pragmatismo extremo donde el conocimiento pierde toda razón de ser. Por otro lado, los individuos con la capacidad de presentar ideas sobre bases sólidas se encuentran aislados o se pierden en la indiferencia ante los problemas de la sociedad actual. Pensemos en el conocimiento de la historia y en el arte de hacer política como caso particular. Todo buen político debe tener conocimiento de la historia como parte de su respaldo teórico, mas éste debe ser un conocimiento intuitivo para que pueda ser plasmado en acción y así trascender en el porvenir de la sociedad. De esta manera se presenta la idea de un político intelectual, alguien que cuente con la teoría suficiente y la capacidad de acción necesaria, esto es, el surgimiento de una filosofía de acción que tanta falta hace en México hoy en día.

El tema del pragmatismo extremo en las estructuras de poder sociales ha sido desarrollado por diversos autores. Weber llama a este tipo de liderazgo de ‘carisma’ y lo caracteriza principalmente por su inestabilidad debido a una educación ordenada y técnica prescindible, además de un rechazo a las instituciones establecidas que se presenta por parte del dirigente: “el jefe carismático sólo obtiene y conserva su autoridad si demuestra su fuerza en la vida”. Un claro ejemplo de este caso se da en México en los años setenta con el gobierno de Luis Echeverría. No es que haya sido un presidente carismático en el sentido literal de la palabra, pero manejaba una retórica populista en la que se colocaba a él mismo como personaje central y único de la política mexicana. Durante estos años se lleva a cabo una estatización prácticamente total de la economía mexicana que posteriormente produciría lo que se conoce como ‘crisis sexenal’ de 1976. Así como este caso, hay muchos otros en la historia de México, pero lo que quiero resaltar es la falta de prudencia y responsabilidad en el manejo del país, es decir, la evasión de la teoría, ya sea deliberadamente o no, en temas de administración pública. Esta ausencia de conocimientos es común denominador para muchos representantes de las estructuras de poder en México y, a la vez, se convierte en un círculo vicioso, ya que la misma sociedad no cuenta con bases sólidas para crear un criterio al momento de constituir y mantener estas estructuras. Así, se

presenta el problema de la educación en este país, única generadora de teoría e ideas para la sociedad. Creo que la educación nos define y nos trasciende y, por lo tanto, su inexistencia nos merma y nos margina de los grandes deleites de la vida.

La teoría absoluta, que a la vez lleva al dogmatismo, es una constante del mundo contemporáneo y tema que ha sido tratado por muy diversos intelectuales. Morin dice que la racionalidad, elemento fundamental de la condición humana, se ha transformado en la racionalización absoluta de nuestro mundo. La sociedad se encuentra dominada por un sistema que es concebido como dogma de fe. Un caso particular, y probablemente el más evidente de este fenómeno, es la concepción del *laissez-faire* como único régimen económico para las sociedades actuales. La sociedad ha llegado a someterse a sus propias creaciones, como si fuesen algo que se encuentra por encima de toda condición humana. En el año de 1985, se da una total y abrupta liberalización de los mercados ante el estancamiento de la economía mexicana. No puede aseverarse por completo que las reformas hayan sido una decisión errónea, ya que me parece que “los absolutos son peligrosos”; sin embargo, sí se presenta debido al dominio abrumador que ejercían las ideas de libre mercado en el ámbito económico mundial, lo cual muestra la manera en que la sociedad, y en particular las estructuras de poder, se iban sometiendo a racionalizaciones extremas, a teorías que no concordaban del todo con la realidad. El dogmatismo se enraíza como en este caso y nos limita a lo más ínfimo de las posibilidades del hombre.

El sometimiento absoluto a la teoría puede llevar al ser humano a la marginación total de la sociedad en la que vive. Ya se vivió el cambio de la vida en *Gemeinschaft* a la vida en *Gesellschaft*, es decir, un traslado de la comunidad a las sociedades anónimas de individuos. Una marginación y, a su vez, mayor individualismo de la gente llevaría a la atomización total de los individuos y a la desaparición de los pocos valores que aún podemos considerar existentes hoy en día.

El equilibrio entre teoría y praxis en las estructuras de poder es imprescindible para el desarrollo sano e ininterrumpido de las socie-

104 | dades. México es un país con características muy peculiares que necesita de una sociedad consciente de la existencia y necesidad de este equilibrio. Probablemente tenga que ser iniciativa de algunos para que esto pase. Es un país en transición, donde la mayor parte de la sociedad estuvo años sometida a un proceso de despoltización y de transformaciones constantes; un país con conflictos respecto a las identidades culturales y sin un proyecto de nación consistente. La sociedad mexicana se encuentra en la búsqueda de espacios políticos y sus dirigentes no han tenido la capacidad para canalizar las demandas de los diferentes grupos, ya que los vínculos entre sociedad y política no están presentes, lo que en gran medida se debe a la tendencia hacia los extremos en la relación entre el conocer y el hacer. Castoriadis señala que el vínculo entre filosofía y política no es directo; sin embargo, ambos conocimientos están vinculados por su voluntad inicial hacia la libertad y, por eso mismo, no es tarea de unos cuantos fomentar tal interdependencia, sino de todos los que se consideren ciudadanos. Señala también que el trabajo crítico del intelectual ha ido desapareciendo y con él su misma responsabilidad como ciudadano. De esta manera los extremos se presentan constantemente: la falta de crítica por parte de la gente con esta capacidad lleva al extremo del pragmatismo y, de forma análoga, la ausencia de autocritica en el intelectual lleva al dogmatismo. No es que se deba concebir este equilibrio como un justo medio en el sentido aristotélico; sin embargo, la tendencia a la total disyunción entre teoría y praxis ha hecho desaparecer incluso la concepción de una balanza que, dependiendo hacia qué lado se incline, posibilitaría el reestablecimiento de un equilibrio por medio de pesos y contrapesos. Nos encontramos ante un abismo entre la idea y la acción, un abismo donde se hunde la filosofía de acción, el hacer con conocer.

La tendencia hacia una constante disyunción en las percepciones de la sociedad en tiempos recientes nos ha llevado hacia los extremos desmesurados. Hemos ido perdiendo nuestra autonomía como individuos creativos al aferrarnos a la teoría pura. Castoriadis menciona que nos 'autolimitamos', mientras que nuestro trabajo crítico desapa-

rece ante la indiferencia y el pragmatismo. Es necesario encontrar una fuerza que atraiga ambos extremos. Morin expone la idea del amor como la unión máxima en una vida conformada por locura y racionalidad; por medio del amor expresado en poesía el hombre logrará la verdadera sabiduría. Esta sabiduría abarca tanto el elemento *sapiens* como el *demens* del hombre. Desde mi punto de vista, el elemento unificador entre conocer y hacer debe ser la filosofía de acción, una filosofía donde el ciudadano retome su responsabilidad y de esta manera alcance, a pesar de que sea una mínima parte, lo que Morin llama sabiduría.

©ITAM Derechos Reservados.

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

DIÁLOGO DE POETAS

La poesía de Mijail Lamas es una de las voces más interesantes de la nueva generación de escritores mexicanos; mezcla ritmos y tonos venidos de la poesía *beat* a la vez que busca crear personajes en camino de volverse heterónimos. La distancia, el humor, las referencias vitales se mezclan para orientar la condición personal hacia lo colectivo, una voz que siendo única sea a la vez reconocible por el lector, condición de toda comunicación en el sentido más lato, pero también condición para tocar las cuerdas más profundas del entendimiento. El texto forma parte de un volumen de próxima publicación en Ediciones Sin Nombre, en colaboración con la Fundación para las Letras Mexicanas.

CUADERNO DE TYLER DURDEN

Mijail Lamas

*How much can you really know yourself if you've
never been in a fight?*

Tyler Durden

*Nunca conheci quem tivesse levado porrada.
Todos os meus conhecidos têm sido campeões
em tudo.*

Fernando Pessoa

HOY NO TENGO NECESIDAD DE FINGIR QUE ELIJO LA VIDA QUE ME TOCA

10 años después de mi primer rock n'roll
me sigo tropezando con la misma *rocka*
que mueve el culo frente a la t v.
Suenan bocinas
y todos al correr golpean sus cráneos entre sí,
hay sudor y una garganta que grita,
un cuerpo que se toca,
unas manos que responden,
mi aliento en la inflamable canción de la cerveza.
Esta es la verdadera fiesta
donde nada se pide y todo se toma,
donde no hay culpa ni pecado,
porque antes de volver en el camión derrotado
de los derrotados,
antes del *The End* de la canción
voy a gritar
y masticar mi rabia.

He nacido oscuro por el resto del día
y tras una nube
el ojo de dios guarda silencio.
Soy la sombra de todos los rostros,
dependiente de tiempo completo,
maestro por horas de miseria,
desempleado frente a las marquesinas.
Hoy llevo un dolor de piedra entre las manos.

Lejos de toda caridad
soy profeta y apóstol jubilado de la fe en mí mismo,
oficio los silencios de la página.
Soy héroe,
peatón del instante y la sorpresa.
Aquí guardo la plegaria del azar
y una sensación de sed como aguja en las palabras.
Hoy no tengo necesidad de fingir
que elijo la vida que me toca

*Siempre tengo el deseo de estar en otra parte.
Apenas yo consigo llegar a mi destino,
me invade la inexplicable necesidad de huir.
Más de una hora de quietud
en un mismo lugar es excesivo.
Tengo que salir;
caminar;
cansar mis pies,
ser siempre un pasajero,
detenerme por el sueño apenas.
Hoy dejo claro que me es primordial el viaje,
la azarosa aventura del cuarto a la cocina,
de la cocina a la sala, para desordenarlo todo;
salir a la calle,*

*tomar con prisa este café,
escribir este poema apresurado,
pasar un momento por todo:
la derrota, la risa, la costumbre,
el perdón siempre insuficiente,
el destino plural, el vasto guiño
con el que la muerte espera decir su parlamento.
Caminar es necesario,
danzar las horas,
trazar mil y un caminos para no acostumbrarse a nada,
no conformarse con todo.
Sólo la vida podrá cansar nuestra obstinación
y agotar su presupuesto.*

La sola inmovilidad me aterra.

LA TORRE DE YAVÉ

*Regina Pieck**

I

Yavé siempre había sido uno de los dioses más ambiciosos del Olimpo, si no el que más. En muchas ocasiones se le veía solo, caminando por las nubes, pensando con tanta intensidad que su cabeza duplicaba su tamaño original. Habían pasado no más de diez años desde el día en que esta ambiciosa deidad, en un intento de hacer que más hombres lo adoraran, había enviado un diluvio en el que perecieron todos los hombres menos la familia de uno, Noé, y algunos animales que éste logró poner a salvo.

Noé era de los pocos hombres que idolatraba y seguía sólo a uno de nosotros, y había elegido a Yavé. Me parece que este longevo hombre tenía habilidades premonitorias, o consultaba oráculos con frecuencia, ya que su dios preferido como único no se caracterizaba por su amabilidad. Era de personalidad rabiosa, rencorosa, soberbia y distante. En el Olimpo no era querido porque no sabía compartir la atención de los hombres con el resto de nosotros: los quería a todos solamente para él.

El problema fue que las consecuencias de su ira fueron subestimadas por todos, tanto dioses como hombres, excepto por Noé. Por esto, Yavé mandó el diluvio y provocó que murieran todos los hombres menos su favorito, pensando, tal vez, que si Noé tenía preferencia por él, sus descendientes también la tendrían. Conociendo la historia del diluvio universal, en el que ellos habían sido los ‘elegidos’ para sobrevivir, sabrían que si seguían el ejemplo del encargado del arca gozarían de privilegios por siempre.

* Escritora.

Pero no sucedió así. Al parecer los humanos no tienen memoria histórica y, además, son muy convenencieros porque pronto volvieron a adorar a otros dioses. Incluso Noé, unos meses después de haber llegado a tierra firme, comenzó a atender de nuevo a las fiestas que se hacían en honor a Dionisio. Había intentado dejar esa costumbre para satisfacer a Yavé, pero la tentación era irresistible. Sobre todo porque la forma de ser de Yavé era seria, estricta y, la mayor parte del tiempo, también muy aburrida.

En mi opinión, la rebeldía esporádica de este hombre era muy natural, y las exigencias de su dios muy severas. Entre las leyes olímpicas está la de no exigir la atención total de un hombre, ya que un solo dios no puede satisfacer las necesidades de la naturaleza humana. Si se les exigiera elegir a un dios se verían orillados a vivir una vida de limitaciones y extremo ascetismo y las consecuencias serían catastróficas. El cuerpo se rebelaría contra la voluntad del asceta y comenzaría a cometer atrocidades provocadas por este tipo de represiones. Aquí, somos partidarios del equilibrio y para eso tenemos muchos dioses, uno solo no puede cubrir por sí mismo todas las características humanas. Pero, como ya dije, la ambición de Yavé pasaba por encima de la lógica y de las leyes.

112

II

Una madrugada me despertaron unos sollozos, y al seguir su sonido, me percaté de que era Yavé quien lloraba al darse cuenta del sacrificio masivo que había tenido lugar la noche anterior en honor a Zeus por parte de los semitas. El llanto, provocado por la rabia y los celos, hacía ver que se sentía fracasado.

Una vez más, su cabeza comenzó a crecer. ¿Qué planearía? Seguramente no era otro diluvio, ya que el juzgado del Olimpo le había advertido con severidad que ese tipo de masacres no estaba permitido. Yavé, en su defensa, argumentó que a Zeus nunca lo habían juzgado por las muertes que provocaban las guerras en las que él intervenía. Pero

está de más decir que no son lo mismo unas pocas muertes inspiradas por Zeus y realizadas por humanos, que estar cerca de la aniquilación de una especie. Además, gracias a esta especie existimos todos nosotros. Y no precisamente porque nos alimentemos de los sacrificios que hacen en nuestro favor, sino porque al dejar de tener quién crea en nosotros, desaparecemos. Ya le había pasado una vez a Ritra, la diosa de la verdad. A ella no le gustaba convivir con los hombres, no le parecían dignos de su atención, y poco a poco se fueron olvidando de su existencia, hasta que un día vimos cómo se desvaneció en el aire.

En cuanto a Yavé, sabía muy bien que no debía contrariar una orden de los jueces del Olimpo, por eso su próximo plan, si es que lograba formularlo, sería más difícil de llevar a cabo.

A pesar de sus defectos, hay una característica de Yavé que lo distingue del resto de los dioses: la inteligencia. Todos los dioses tenemos una virtud que poseemos de manera absoluta. La mía es la belleza; de las diosas soy la única bella. Los defectos sí pueden ser compartidos, pero la virtud que caracteriza a cada uno es sólo suya, y sólo es compartida, en menor medida, con los humanos que lo merezcan.

Yavé todavía no terminaba de explorar su inteligencia y no la sabía explotar al máximo, pero el día que lo lograra sería el más temido por los habitantes del Olimpo. Conocíamos bien sus intenciones.

III

No muchos años más tarde, los semitas, descendientes de Sem el hijo de Noé, habían ganado una serie de guerras con el apoyo de Zeus, y comenzaron a sentirse superiores al resto de los pueblos. Para celebrar y demostrar al mundo su grandeza decidieron construir una torre, la más alta y bella de todas, que demostrara al resto de los hombres su poder. Con esta torre comenzó la tradición de los hombres de construir edificios de gran altura para sobresalir entre los otros. Esta construcción se haría en honor a Zeus. Ya se podrán imaginar la reacción de Yavé

al enterarse, pero se le veía muy tranquilo. Observaba los esfuerzos de los semitas con una sonrisa. Sí, con una sonrisa.

Al faltar un año para finalizar la construcción, el jefe del pueblo decidió que todos merecían un descanso y ordenó que se organizara una fiesta dionisiaca que duraría tres días. Comenzaron los preparativos, miles de cerdos fueron dispuestos para el manjar, toneladas de uvas fueron pisadas para que sobrara el vino para todos, y cada esquina de la ciudad fue adornada.

Todos esperaban la fiesta con ansia y el día que comenzó no tardaron en emborracharse y comer todo lo que pudieron. Cuando no les cabía una gota más de vino dormían unas horas y al despertar se curaban la resaca con más vino y más cerdo. Durante la segunda noche de fiesta, Yavé desde las alturas alzó los brazos y tembló la tierra (tenía un particular gusto por los temblores), pero los semitas pensaron que había sido producto de su borrachera y siguieron disfrutando.

Los dioses, que observábamos desde el Olimpo, comenzamos a notar que los hombres, que habían estado conviviendo felizmente durante dos días, tenían rostros confundidos, después se les veía enojados, finalmente algunos comenzaron a pelear. Hera bajó y pidió explicaciones a uno de los oráculos, el cual le contestó con palabras que no logró comprender. Fue a buscar a otro y lo mismo sucedió.

114

En ese momento entendimos lo sucedido. Yavé era la causa de todo. Gracias a su inteligencia había creado diferentes mezclas de sonidos que formaron nuevas palabras, formas diferentes de comunicación que sólo permitían entenderse a los que hablaban igual. A esto le llamó 'lengua'. Continuamos observando y vimos cómo se comenzaron a formar grupos; parecía que hablaban la misma lengua y veían con desprecio a los que no la podían entender. La fiesta se dio por terminada y cada una de las nuevas asociaciones de hombres partió en diferente dirección. La torre quedó sin terminar y se le llamó Babel, que significa confusión.

Ahora Yavé era el único que se podía comunicar con todos; hablaba todas las lenguas porque él las había inventado. Los humanos se tuvieron que conformar ahora con un solo dios, que era el Dios. Y le

atribuyeron, por miedo, todas las características buenas que conocían, incluso llegaron a decir que Él era la perfección.

El resto de los dioses quedamos en el olvido; muchos han ido desapareciendo porque ya nadie cree en ellos. Unos pocos logramos sobrevivir porque hay personas que todavía nos recuerdan por medio del arte y de algunas historias, aunque sea sólo como un mito, como algo que nunca existió. El único que queda es Yavé.

©ITAM Derechos Reservados.

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

NOTAS

EL BRUJO DE LA MÚSICA BLANCA

Mauricio López Noriega*

Para todo lector, todo aquel que en un momento dado levanta la vista de las páginas impresas para cerrar los ojos y hacer consciente y pleno el placer de la lectura, la fruición que despierta en el espíritu una historia no sólo bien contada, sino quién sabe por qué *relevante*; para todo escritor que sabe percibir el oficio, sus mecanismos y herramientas, las estrategias escondidas en la construcción del texto, el aliento que aletea bajo las aguas; para quien de pronto siente el *taedium vitae* apoderándose de las horas, y cae en la cuenta de que quizá nunca haya de vivir salvo situaciones comunes y corrientes, cotidianas,

sin grandes tragedias, sin alegrías muy hondas, imaginando el posible respaldo de frases como “escribir a alguien es la única forma de esperarlo sin hacerse daño”; para quienes la fantasía o la sorpresa resultan conceptos vacíos, palabras inconcretas, sin peso; para los que llegan a la noche con el propósito insuperable de dormir, sin miramientos; para los cómplices, porque serán consolados, Baricco escribe.

Recursos al parecer sumamente sencillos, como el rompimiento de la sintaxis mediante una puntuación distinta (“compraba y vendía gusanos de seda” / “Compraba y vendía. Gusanos de seda”) o los cambios mínimos en la repetición de una secuencia (los nombres del lago, en *Seda*, o la

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

enumeración progresiva en *Océano Mar*); personajes bien elegidos pero no imposibles, además de tramas de historias que seguramente nos habría gustado atestiguar; todo ello convierte a Alessandro Baricco en un creador de ritmos. Pienso que, sin saberlo, lo que cautiva en sus novelas son los ritmos, y su armonía interna, ecos que resuenan por dentro una vez detenida la lectura; no lo percibimos –mérito del buen escritor–, quizá no la primera vez, pero el proceso de seducción se origina desde el ritmo regente de cada narración, de manera que cuando terminamos el libro no sabríamos describir por qué nos genera esa gran sensación de levedad, definitivamente menos gris que la de Kundera. Y no nos ahorra nada, salvo el gusto houellebecquiano por mostrarnos un mundo peor del que ya conocemos, las corrosivas atmósferas del posmodernismo europeo y de la disciplina del desaliento; tampoco revela un mundo contrario, ideal, y por lo tanto improbable.

En sus historias, podemos encontrar de súbito el más profundo desconsuelo, hondo terror y feroz, como “El vientre del mar”, en *Océano Mar*: “Y para siempre nosotros, los que hemos conocido las cosas verdaderas, para siempre nosotros, los retornados del vientre del mar, para siempre nosotros, los expertos y los sapientes, para siempre seremos

inconsolables”; han visto la cara informe de Ananke, la Necesidad, relato de un naufrago que miró aquello que la gran mayoría del ser urbano no enfrentará, ni en sus peores sueños (nuestra creatividad es de otro signo, menos naturaleza). Imposible no recordar aquella sombría pintura, *La balsa de Medusa*. Ritmo. Contrapuntos: un pintor de marinas que, para ser coherente, utiliza como material sólo agua de mar; una muchacha, hija única, enferma de sensibilidad, cuya cura se hace presente en medio de una tormenta: dosis terapéutica de apremiante faloterapia. O el hombre que escribe carta tras carta a una prometida futura, para entregárselas todas cuando por fin la encuentre. Un cura estafalario, un profesor maniático que mide límites inverosímiles en la naturaleza, una mujer bellísima y una posada atendida por ¿ángeles? Todos reunidos por un vínculo: el mar.

O una historia de boxeo con un estribillo poco infantil (“–¡Que te den por culo, Larry!, –Por culo...””) narrada por un niño genio, experto en física y matemáticas, que se relata a sí mismo en voz alta encerrado en el baño, por emergencia, por hacerse compañía, para vivir desde otro lado algo que divierta el peso de su enajenante brillantez; o un *western* inteligente, cuyo tiroteo final es una explosión de sorpresa

calculada, agua y oro; y ráfagas de humor, de saludable humor abierto y confiado en lo increíblemente difícil que puede ser comprar dos hamburguesas con queso y dos jugos de naranja: la serie de complicaciones evidentes que surgen cuando en un sitio de comida rápida, Shatzky, la muchacha, no precisamente común, que escribe el *western*, obtiene por fin lo que pidió, por fin *solamente* lo que pidió, pero se encuentra ya de tal manera exhausta que tira la maldita hamburguesa tras ganar un premio y un globo. O la única forma posible de mirar las *Nymphéas* de Monet, sólo comprensibles desde los ojos de una oriental con ‘capacidades diferentes’; o, todo al mismo tiempo, el *Ensayo sobre la honestidad intelectual*, esbozado por un profesor universitario que es incapaz de dejar de llorar. *City*.

O asistir, en *Tierras de cristal*, a una revelación fatal que se va desvistiendo como los pétalos de una flor venenosa: Jun conoce por vez primera a Mormy, el hijo bastardo del señor Rail, *su* señor Rail; dos pensamientos cuando mira al niño y piensa en la madre de ese niño: “Esa puta era una negra”. Pero añade después: “Esa puta era bellísima”; y luego la sentencia que domina buena parte del libro y que anticipa una venganza absolutamente femenina: “Hola Mormy. Me llamo Jun

y no soy tu madre. Y nunca lo seré [...] Fue con dulzura —nos aclara el narrador—, no obstante, hay que imaginárselo dicho con dulzura.” De fondo, la confianza en un mundo que despertaba al progreso, lleno de promesas, ciudad de cristal, y su reverso: la obsesión de un hombre por crear una vía férrea para él, para su gozo y alegría, una locomotora que no tenga destino, salvo el deslizarse velozmente ante el aterrado espanto de los demás.

Quizá menos decimonónico que el aire de sus primeras novelas, *Sin sangre* es un punto de fuga (que de alguna manera anticipa la recreación que hizo después con la *Iliada* de Homero), al permitir la posibilidad de pensar que inclusive los hechos de sangre más irracionales e inhumanos pueden llegar a resolverse lejos del dolor y de la espiral de violencia que termina siempre en más derramamientos inútiles. ¿Esquilo?

Novecento: escuchar a un pianista que vive en un barco, sin descender jamás —Baricco es también crítico musical, *El alma de Hegel y las vacas de Wisconsin*—, hacer música fuera de este mundo, mientras el violento balanceo en medio del océano, mar, provoca que tanto piano como banquillo con pianista bailen de un lado al otro del salón; la música no deja de sonar. Ni un solo instante. De *Novecento* se hizo una película.

Su última novela, *Esta historia*, es la persecución de un sueño, un poco como el ferrocarril del señor Rail, una carretera que no es una carretera, que acaba donde empieza, lo suficientemente larga para que quepa en ella la vida entera, en cada curva, en cada oscilación, en cada recta, un lugar para lanzar el coche para que viaje por todo lo que se ha visto y que no se ha olvidado, sueño insensato materializado en una pista de carreras interminable, perfecta. Una forma de poner orden en el caos del mundo posterior a la Primera guerra mundial; un gesto último de Ultimo Parri, mediante el cual puede realizar aquello para lo que nació, porque pocos son los que, de vez en vez, consiguen cumplir su destino. Una invitación. Si nos importa, claro.

O la música blanca de *Seda*.

Probablemente sea la mejor manera de empezar con las novelas de Alessandro Baricco; el título, *Seda*, es ya una descripción de la historia. “Que nadie se espere aviones, lavadoras, psicoanalistas”, mezclilla; el tema no es necesariamente una historia de amor (o tal vez porque precisamente lo es, y entonces duele), el ritmo, casi minimalista, japonés, consigue envolvernos en una telaraña suavísima, llena de admiraciones y gestos extraños y maravillosos, como una nube de

pájaros exóticos o un niño que es un mensaje, incomprendido; frases que se quedan grabadas sin daño en la memoria del fuego: “Es un dolor extraño [...] Morir de nostalgia por algo que no vivirás nunca.” Y la carta. La carta de una mujer: poesía erótica sin melindres ni aspavientos; delicada, resuelta, recuerda un poco zonas de Pierre Louÿs. Hace años ya, al presentar *Seda*, Baricco: “Todas las historias tienen una música propia. Ésta tiene una música blanca. Es importante decirlo porque la música blanca es una música extraña, a veces te desconcierta: se ejecuta suavemente y se baila lentamente. Cuando la ejecutan bien es como oír el silencio y a los que la bailan estupidamente se les mira y parecen inmóviles. La música blanca es algo rematadamente difícil.”

La literatura de Baricco: ¿se puede viajar el viaje de otro? La experiencia cursa con sonrisas íntimas, guiños secretos, intransferibles, esa rara certeza de levedad, de vuelo en ciernes que nos produce, lentamente, página a página. No es difícil recordar que una vez, al menos una vez, por la razón y bajo la circunstancia que se quiera. Leer también es un riesgo.

La lógica limpia nunca está divorciada del sentido del humor; la expresión lúdica, cuando es inteligente, es también lúcida. Como Erasmo,

por decir. ¿Habrá perdido la novela actual la limpieza de pensamiento que otorgan las matemáticas, el sentido del hombre que juega? Es Sciascia, desde otro lado: suavidad para explicar la crudeza de lo inexorable, sin privarla de los rasgos humanos, incluyendo sentimientos fuera de moda (¿por ejemplo, no resulta casi obsceno tener que *pedir* ternura?), fuera de la estética de la abyección. Un ejemplo mínimo, un fragmento de la *Oración por alguien que se ha perdido, y en consecuencia, para ser sinceros, oración por mí*, del padre Pluche, en *Océano mar*:

Señor Buen Dios
tened paciencia
de nuevo soy yo.
Veréis, aquí las cosas
van bien,
quien más, quien menos
se las arregla,
en la práctica
se encuentra siempre la manera
la manera de apañarse,
vos me comprendéis,
en resumen el problema no es
éste.
El problema es otro,
si tenéis la paciencia de escuchar
de escucharme
de.
El problema es este camino
[...]
Así
yo cojo

esta oscuridad
y la pongo
en vuestras manos.
Y os pido,
Señor Buen Dios,
que la tengáis con vos
sólo una hora
tenedla en vuestras manos
sólo lo que sea necesario
para disolver lo negro
para disolver el mal
que provoca en la cabeza
esa oscuridad
y en el corazón
ese negro
¿queréis?
[...]
total
de encontrarla ya me encargo yo
de ver
dónde está.
Una nimiedad
para vos,
tan grande
para mí.
¿Me escucháis
Señor Buen Dios?
No es pedirlo demasiado
pediros que.
No es ofensa
esperar que vos.
No es idiota
ilusionarse con.
Y además es sólo una oración,
que es una forma de escribir
el perfume de la espera.

Baricco narrador estimula la reflexión sobre lo fragmentario; sin embargo, al final se permite siempre

una clase de visión unitaria a la cual es difícil dejar de someterse, una especie de solidaridad con el escritor. Por ejemplo, los caracteres femeninos que pinta y que tal vez pudiera ser, además del ritmo y del humor, el eje rector de sus novelas: la recuperación de la verdadera femineidad. No faltará quien se alarme frente a esta afirmación; para mí, sin idealizarla, sin sobajarla, Baricco devuelve a la mujer su paraíso perdido.

Por eso, la frecura. Me referí, como ejemplo, a Michel Houellebecq, podría nombrar a Ellis o Beigbeder, varios otros; para quien termina una novela suya como *Plataforma* o *Ampliación del campo de batalla*, el resultado conserva una propuesta, pero es lo contrario: ya nada tiene sentido porque se ha perdido el sentido de buscar sentido (aunque debo decir que con *Lanzarote* me reí a carcajadas; al principio). En Baricco, fantasía y realidad, una serie de técnicas narrativas extraordinariamente depuradas, honestidad, ilusión. La palabra, el ritmo en la palabra, no

pierde el poder de embrujar. La imagen nos circunda; pero cuando aparece el mago se hace el silencio, y en el silencio se escucha. ¿Lo escuchado es tan verdaderamente aterrador?

“Allá en el fondo está la muerte, pero no tenga miedo. Sujete el reloj con una mano, tome con dos dedos la llave de la cuerda, remóntela suavemente. Ahora se abre otro plazo, los árboles despliegan sus hojas, las barcas corren regatas, el tiempo como un abanico se va llenando de sí mismo...”, Cortázar, en sus *Instrucciones para dar cuerda al reloj*. Leer es una forma digna de abrir plazos, siempre, aunque se sepa por anticipado que allá en el fondo está la muerte. Nos queda, sin duda, elegir nuestras lecturas.

Refugio, amparo. ¿Gracia? Las novelas de Baricco acercan en algo a estas ideas. Tal vez no lleguen a convertirse plenamente en esperanza, pero quizá participan un paso previo, un pro-yecto: algo lanzado hacia delante.

ROLAND BARTHES Y LA FRASE ETERNA DE FLAUBERT

*Andreas Kurz**

En “Flaubert et la phrase”, uno de los *Nuevos ensayos críticos* agregados a *Le degré zéro de l’écriture*, Roland Barthes esboza, mejor dicho, insinúa, una poética de las correcciones. Ésta se hace pensable gracias a que, en la gran literatura francesa del siglo XIX, el valor literario empezara a recaer sobre la frase, es decir, la palabra dejara de ser la pieza distintiva en el juego literario para transferir su lugar a la oración, que sería el nuevo campo de experimentación para los autores tanto de realismo-naturalismo, como de simbolismo-decadentismo. Sintaxis en lugar de morfología, aunque se trata de una poco lingüística, me atrevería a decir, cuasi metafísica.

Flaubert, el gran maniaco de la literatura francesa, ilustra mejor que

nadie las teorías de Barthes. Hay dos campos para el corrector empedernido: 1) Se corrigen palabras, se tacha o se sustituye. El procedimiento se basa en el principio de la metáfora –una cosa por otra– y es, por razones matemáticas, limitado. 2) Se corrige la oración, es decir, se sigue la lógica de la metonimia, se comprime o se amplía la frase. En el segundo caso se trata, de nuevo por razones matemáticas, de un quehacer ilimitado.¹ Flaubert sigue este modelo, mas logra convertir lo limitado en ilimitado. En los manuscritos conocidos del autor de *Madame Bovary* destacan dos manías. Flaubert procura evitar las repeticiones de palabras,

¹ Roland Barthes, “Flaubert et la phrase”, en *Le degré zéro de l’écriture suivi de Nouveaux essais critiques*, 1972, París, Éditions du Seuil, p. 131-40, aquí: p. 133 s.

* Departamento de Filosofía y Letras, Universidad de Guanajuato.

en sí una tarea limitada. No obstante, el escritor se da cuenta de que, eliminando una repetición en un lugar específico, genera una repetición nueva en otro lugar, y así sucesivamente: una verdadera puesta en abismo estilística. Por otro lado, Flaubert se preocupa aún más por las conexiones entre las frases, y se encuentra ante una paradoja: el novelista es capaz de construir oraciones perfectas, pero precisamente la perfección es el problema. Una frase perfecta no puede conectarse con la siguiente, si no quiere renunciar a su perfección. Por ende, hay que destruir, o evitar de antemano, la perfección para que el texto pueda fluir y sus partes puedan eslabonarse. En otras palabras: se aspira a la armonía del texto que podría lograrse gracias a una deliberada mutilación de la frase. Barthes formula la paradoja de manera concisa: la oración es un objeto, encerrado en sí mismo, pero siempre abierto hacia la siguiente oración. La oración, por ende, es eterna, ninguna oración puede, dicho propiamente, terminar, sino sólo constituye un fragmento arbitrariamente escogido de *La Oración*. “Para Flaubert, la frase es a la vez una unidad de estilo, una unidad de trabajo y una unidad de vida.”² La frase, entonces, llega a

ser una auténtica religión, la metafísica del materialista y ateo Gustave Flaubert. Sobra decir que de esta constelación se desprende la agobiante responsabilidad del escritor, el valor desmesurado que Flaubert otorga al arte, que equivale al existir. La selección de los fragmentos de la oración eterna tiene consecuencias a veces no previsibles para el autor. El novelista que, como Flaubert, pretende controlar el proceso, a fuerza tendrá que corregir y volver a corregir. La publicación del texto, finalmente, se presenta como un acto violento que interrumpe el verdadero proceso creativo que se agota en la corrección perenne. De esta manera, se ofrecen dos explicaciones para la manía laboral de Flaubert. 1) En la superficie el burgués Flaubert, quien odia a la burguesía, pero es consciente de que él mismo es burgués, transforma la literatura en trabajo, en el más arduo de todos, para, de este modo, darle el valor utilitario que exige la ética laboral burguesa. 2) En lo profundo —lo que Barthes llamaría probablemente estructura— tal actitud se justifica por la creencia metafísica y elitista en la frase eterna que impide el éxito comercial y crítico de los textos flaubertianos, es decir, se genera un círculo vicioso formado por una ética burguesa que, en el acto, se corrige por una estética radicalmente anti-burguesa.

² *Ibidem*, p. 137: *Pour Flaubert, la phrase est à la fois une unité de style, une unité de travail et une unité de vie.*

En *El grado cero*, Barthes se había adelantado a esta explicación del ‘caso Flaubert’. Como es sabido, el crítico trata de analizar el cambio de paradigma literario que caracteriza la transición entre literatura clásica y realismo-naturalismo-simbolismo. El meollo de tal cambio es decisivo para toda la obra de Barthes: la literatura refiere a algo que es forma, signo, estilo, es decir, la literatura refiere a sí misma.³ La lengua (*langue*) se superpone como fenómeno a cualquier acto de escribir.⁴ Sobra decir que escribir también puede ser pintar, componer, actuar, etc. Ningún acto de escribir, sin embargo, alcanza la *langue*. Por ende, escribir siempre significa transgredir, aunque la transgresión, en este caso, está condenada al fracaso, ya que sólo puede basarse en una copia de un fenómeno preestablecido, brumoso y evasivo. La realidad perceptible es una copia de este fenómeno, la escritura una copia de la copia. Queda patente, de paso, el misticismo del estructuralista Barthes.

En *S/Z*, su brillante análisis de *Sarrasine*, el cuento de Balzac, Barthes concreta su postura de *Le degré zéro*. *Langue* y *langage* ahora forman el “système integral du sens” (sistema integral del sentido) que, curiosa-

mente, tiene la función de confundir, “désystematizer”, los sentidos secundarios.⁵ La literatura intenta una transgresión, un acercamiento al sistema *langue*, pero sólo alcanza una copia anterior. Su realismo —o su realidad—, por ende, es un espejismo. La frase con su “bruit régulier”, la sintaxis “toute naturelle” con su sujeto y sus complementos bien ordenados, produce, en el caso de *Sarrasine*, una fiesta en un hotel que se ubica en un barrio concreto. Mas lo concreto se desvanece cuando se relaciona con su fondo que, hay que repetirlo, no es ningún original, sino una copia cualquiera. *Le degré zéro* y *S/Z* expresan, en este caso, la misma idea: la oración eterna, cuyos fragmentos arbitrariamente producidos constituyen el texto literario, sólo es un reflejo del fenómeno inalcanzable que podría llamarse lengua, o lenguaje, o “sencillamente” la realidad como conjunto indescifrable de signos. Barthes resume el proceso en *S/Z*:

De este modo, el realismo (bastante mal nombrado, en todo caso tan mal interpretado) consiste no en copiar lo real, sino en copiar una copia (pintada) de lo real: ese famoso real es remitido aún más lejos, como bajo el efecto de un

³ Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, p. 9.

⁴ *Ibidem*, p. 15 s.

⁵ Roland Barthes, *S/Z*, 1970, Paris, Éditions du Seuil, p. 27.

miedo que prohibiría el contacto directo con él, es diferenciado o, por lo menos, tocado a través de una envoltura terrosa que lo diluye antes de que sea sometido a la palabra: código sobre código, es decir, el realismo.⁶

La frase tiene que cerrarse, tiene que concluir, aunque, ya lo sabemos, no existe ninguna conclusión auténtica para la frase; tiene que terminar para que el mundo pueda surgir, ‘ser adjetivado’, escribe Barthes.⁷ Se entiende que no se trata de ningún mundo real, sino sólo de un espejismo más cuya función principal sería oponerse al pavor ante la no-existencia, ante el *horror vacui* barroco. La frase funciona como un *strip-tease*; parte por parte puede ser sumamente estético y placentero, aunque también decididamente abominable, pero nunca se revela el todo: acceso denegado. Barthes lo expresa de manera no exenta de erotismo estructuralista:

La frase nunca puede constituir un total; los sentidos pueden engrar-

⁶ *Ibidem*, p. 56: *Ainsi le réalisme (bien mal nommé, en tout cas souvent mal interprété) consiste, non à copier le réel, mais à copier une copie (peinte) du réel: ce fameux réel, comme sous l'effet d'une peur qui interdirait de le toucher directement, est remis plus loin, différé, ou du moins saisi à travers la gangue picturale dont on l'enduit avant de le soumettre à la parole: code sur code, dit le réalisme.*

⁷ *Ibidem*, p. 76.

narse, mas no sumarse: el total y la suma son, para el lenguaje, tierras prometidas, entrevistas al final de la enumeración, pero cuando esta enumeración termine, ningún rasgo puede parecerse –o, si este rasgo se produce, sólo se agrega a los otros. Lo mismo vale para la belleza: sólo puede ser tautológica (afirmada bajo el mismo nombre de la belleza) o analítica (si se examinan sus predicados), nunca sintética.⁸

Sin duda, una de las adaptaciones literarias más logradas –consciente o inconsciente, no importa en lo más mínimo– del principio de la frase eterna y sus fragmentos revelados se encuentra en *Midnight's Children*, obra maestra de Salman Rushdie. Adam Aziz, fundador de una estirpe, se casará con Naseem. Conoce a su prometida como médico. La tiene que curar de una enfermedad del estómago. El pudor impide que Adam vea a la joven de cuerpo completo. Sólo se le revela a través de un

⁸ *Ibidem*, p. 110: *La phrase ne peut jamais constituer un total; les sens peuvent s'égrener, non s'additionner: le total, la somme sont pour le langage des terres promises, entrevues au bout de l'énumération, mais cette énumération accomplie, aucun trait ne peut la rassembler -ou, si ce trait est produit, il ne fait que s'ajouter encore aux autres. Ainsi de la beauté: elle ne peut être que tautologique (affirmée sous le nom même de beauté) ou analytique (si l'on parcourt ses prédicats), jamais synthétique.*

agujero estratégicamente aplicado en una sábana, la parte afectada de su cuerpo. El estómago se cura, pero misteriosamente aparecen nuevas enfermedades que permiten al doctor conocer la anatomía de Naseem parte por parte, pero nunca el todo. “Así, gradualmente el doctor Aziz llegó a tener la imagen completa de Naseem en su mente, un *collage* de partes, respectivamente inspeccionadas, que encajaba con dificultad. Este fantasma de una mujer fraccionada comenzó a obsesionarlo, y no sólo en sus sueños.”⁹ No conoce la cara que podría otorgar la individualidad, la ilusión del todo. Aadam y Naseem se casan; naturalmente el matrimonio es un fracaso. Los fragmentos engañaron, no representaban ninguna realidad, sino sólo una copia que, a la postre, resulta decepcionante. La arbitrariedad del intento de reflejar una realidad, la absoluta ineficiencia de la mimesis, son obvias en este episodio. Las oraciones de la literatura son fragmentos, se deben completar para vencer el espanto, pero probablemente el engañoso cierre de la frase produce un nuevo espanto.

Sorprendentemente, los principios lingüísticos propuestos por

⁹ Salman Rushdie, *Midnight's Children*, 1995, Londres, Vintage, p. 25: *So gradually Doctor Aziz came to have a Picture of Naseem in his mind, a badly-fitting collage of her severally-inspected parts. This phantasm of a partitioned woman began to haunt him, and not only in his dreams.*

Barthes encuentran su equivalente en las ciencias exactas, sobre todo en la biología moderna y su re-interpretación de la teoría de la evolución. La naturaleza, según los científicos, no se rige por ningún principio ordenador, es caótica, es arbitraria; opera según el esquema de la *bricolage*. Dispone de cierta cantidad de material, aunque no tiene, de manera efectiva, acceso a este material: *langue / langage* en Barthes. El azar ciego decide qué material se usa para producir algo; el resultado no es previsible, podría ser cualquier cosa. La naturaleza no opera como un ingeniero, no puede basarse en ningún plan. Junta A y B, casualmente a su alcance, y a ver qué sale. No necesariamente sale C... La realidad se desvanece de este modo como producto de una casualidad espantosa. Alguna realidad tenía que producirse (es decir: cerrar la frase), pero es un resultado posible entre una infinitud.¹⁰ Habla la ciencia exacta, la biología, no la mística, y tampoco Borges. Se deduce claramente la posibilidad de *n* mundos posibles que podrían existir paralelamente. Los científicos experimentan al azar, hacen un *bricolage*, igual que la naturaleza. Si en lugar del experimento *x* hubieran hecho el experimento *y*, el mundo como lo conocemos sería

¹⁰ François Jacob, *El juego de lo posible*, 2005, México, FCE, cap. II, “El *bricolage* de la evolución”, trad. Lizbeth Sagols, p. 47-73.

muy diferente, no sería z, sería irreconocible e inexpresable, por ende, irreal.

Flaubert, uno de los escritores menos realistas que puedan concebirse, parece darse cuenta de tal inexpresabilidad, y renuncia, en *Bouvard et Pécuchet*, su última novela, a la ilusión de conocimiento; parece aceptar la futilidad de sus propios intentos desesperados de captar la realidad mediante la escritura. Es lógico que perciba la elaboración de *Bouvard et Pécuchet* como una tortura dolorosa, no sólo por los miles de libros leídos para documentarse, sino también porque implica el fracaso definitivo de literatura, ciencia y razón, los tres móviles de su existencia. Escribe a Iván Turguéniev, el 1 de junio de 1874: “Pero leo tanto (por mi libro) que mis pobres ojos comienzan a cansarse. Habría que saberlo todo para este puñetero libro”, y el 12 de enero de 1878: “¡Qué pesado es este libraco! ¿Tendré bastantes fuerzas para continuarlo? Hay que estar loco para haberse metido en esto. Sin embargo...”¹¹ Es muy significativo el *sin embargo* con puntos suspensivos. Flaubert sabe que el libro será, si lo termina, un fracaso para críticos y público.

Sabe también que la tarea es poco menos que interminable, mas está seguro de que vale la pena. Flaubert no puede concluir la novela, muere literalmente a causa de ella. Aun así queda claro que Bouvard y Pécuchet, estos dos bobos tan simpáticos, descubrirán, por supuesto sin buscarlo, el mecanismo de la *bricolage* de la biología moderna y el principio de la frase eterna descrita por Barthes. No hay conocimiento, la exactitud de ciencia y técnica es ilusoria, un engaño más. Estudian cientos de libros de las materias más diversas y tienen que darse cuenta de que las tesis científicas no son comprobables, que sólo hay contradicciones, excepciones y excepciones de la excepción. Se resignan y regresan a su antiguo oficio de copistas. Conocer significa copiar lo que ya está escrito, lo que, de su parte, ya es una copia de un fenómeno inalcanzable para científicos, artistas, pensadores y escritores. Se dan cuenta de este dilema, igual que su amo Flaubert, porque lo leen ‘todo’. La decisión, entonces, a favor de un sistema específico, de una ‘verdad’, es arbitraria y accidental, por ende no puede ser ni real, ni verdadera. Flaubert proyecta un final ‘feliz’ para sus dos héroes. Fracasado el último proyecto –rousseauiano– de educar a un hijo adoptivo, reencuentran la tranquilidad sentados en su escritorio, pluma en mano, un libro, no

¹¹ Gustave Flaubert e Iván Turguéniev, *Correspondencia*, 1992, Madrid, Mondadori, ed. Alexandre Zviguilsky, trad. Danielle Lacascade, p. 153 y 250.

importa cuál, a su alcance para ser copiado fielmente.¹² No se trata de la copia al estilo del *Pierre Menard* borgiano, ya que ésta sí es creación, se trata de la copia resignada que acepta el fracaso de la escritura y del conocimiento.

El ideal del joven Flaubert de un estilo que debe ser “rítmico como el verso, preciso como el lenguaje de las ciencias [...] un estilo que penetra la idea como una puñalada con un estilete”¹³, se desvanece y da lugar a la muy conocida ilusión de escribir un libro sobre nada, sobre un tema cero. Este ideal obedece, no cabe duda, a un proceso dialéctico, el que Gerald L. Bruns resume, en 1970, como “la compulsión por hablar [...] contra la imposibilidad de expresión [...] la cual tan claramente parodia la agonía de Flaubert durante la escritura de *Madame Bovary* o la impotencia de Mallarmé ante la página en blanco”.¹⁴ Escribir un libro sobre nada, un libro que, de forma exclusiva, surja del estilo, no sólo

tiene como consecuencia el trabajo literario desesperado, sino también significa aceptar la tarea literaria como un puro capricho divino—evoco aquí también el océano-organismo de *Solaris*, la novela de Stanislav Lem. Mallarmé contemplando la página en blanco sabe que, cuando finalmente la convierte en el *Coup de dés*, va a dejar abierta la oración, prolongando de esta manera la angustia ante lo no-adjetivado, a la que Barthes se referiría casi 100 años más tarde. Dejará abierta la posibilidad de mundos infinitos que implica la no-existencia, o por lo menos, la indescriptibilidad de la realidad. Flaubert, cuando reduce a sus héroes a la tarea de copiar copias, cierra la oración, pero indica a la vez que cualquier acto de escribir es inútil, ingenuo y está condenado al fracaso. Probablemente el poeta simbolista Mallarmé y el novelista realista Flaubert generan de esta manera, simultáneamente, el discurso moderno que es arbitrario, sin fundamentos y fácilmente intercambiable, del que este artículo es—quiera su autor o no— un ejemplo.

“El autor es un dios”, dice Roland Barthes al final de *S/Z*, “(su lugar de origen es lo significado); el crítico, por su parte, es el sacerdote, atento para poder descifrar la Escritura del dios”.¹⁵ El místico Barthes, el

¹² Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, 1999, París, Le livre de poche, p. 418.

¹³ Carta a Louise Colet del 24 de abril de 1852. Qué curiosa la coincidencia fonética entre estilo y estilete, *style* y *stylet*.

¹⁴ Gerald L. Bruns, “Silent Orpheus: Annihilating Words and Literary Language”, en *College English*, 31, no. 8, mayo 1970, p. 821-7, aquí p. 825: *The compulsion to speak [...] against the impossibility of expression, [...] which so neatly parodies Flaubert’s agony during the writing of Madame Bovary, or Mallarmé’s impotence before the blank page.*

¹⁵ Roland Barthes, *S/Z*, p. 166.

NOTAS

creyente estructuralista, logró finalmente, un siglo después de Flaubert y Mallarmé, desentrañar lo que es, lo que podría ser, la literatura: un juego gigantesco, autorreferencial y metafísicamente impotente, que en miles de años sólo formuló y repitió una y otra vez dos verdaderos

postulados ontológicos: ‘Yo soy’ (la página en blanco de Mallarmé es una de sus formulaciones) y ‘conócete a ti mismo’ (los pequeños burgueses Bouvard y Pécuchet son representantes destacados de la máxima). La literatura podría ser esto. Nada más, ni nada menos.

LOS LIBROS ITALIANOS QUE NO ME DEJAN DORMIR

*Paolo Pagliai**

Hablar de lo que sucede en un país y en su producción literaria e intelectual es algo difícil, un reto para la mente y el alma. Cuando este país se llama Italia, el reto se vuelve, además, desafío desesperado, porque la bota de Europa es tierra de escritores y los libros abundan, invaden las librerías y ocupan perentoriamente las repisas de nuestras bibliotecas, aunque a veces nadie los lea.

Entonces, éste se convierte en un viaje fantástico que, como todo viaje y toda fantasía, oculta insidias, pérfidas seducciones, amores irracionales, odios sin una razón verdadera. Como los amores.

Los libros que se quedan atrapados entre las portadas de los demás, como decía Elías Canetti, gritan venganza y nos asaltan como bandidos

indeseables, portadores de malas noticias, sedientos de respuestas que sólo nosotros podemos dar... De hecho, en los libros no hay respuestas, solamente preguntas difíciles, y por esta razón muchos libros resultan insoportables, ya que nos cuestionan, nos quitan la silla cuando sentimos que, finalmente, podemos sentarnos. “Los libros te mantienen de pie”, decía un maestro mío de la universidad, y sólo ahora me doy cuenta de lo que quería decir, ahora que todos estos libros me miran, amenazantes, desde mi librero.

Yo no conocí a Valerio Verra. Era profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Roma “La Sapienza”, una de las mejores a nivel mundial en el área de humanidades. Verra murió en 2001, tenía apenas 73 años. Hegel se había convertido, a lo largo de su historia existencial

* Universidad del Claustro de Sor Juana.

y académica, en el centro de sus investigaciones. Entre sus contribuciones a los estudios hegelianos recordamos *La filosofía de Hegel* (Loescher 1979), y la traducción de “La scienza della logica” (“La ciencia de la lógica”), primera parte de la *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Utet, 1981.

A Valerio Verra, me lo encontré en una librería, como se encuentra a un hombre interesante o a una mujer bellísima y sin embargo hostil: altera. El libro, *Su Hegel (Sobre Hegel)*, no se presentaba como un fiel compañero de cabecera, más bien me recordaba los años duros de la formación escolar, mi Croce y mi Gentile, mis cinco en filosofía.

En efecto, no es lo que se dice un libro de divulgación, y sin embargo el pensamiento de Hegel es tan poderoso y provocativo que una persona, cuando empieza, no puede dejar de leerlo.

Su Hegel ofrece una rica selección de los escritos de argumento hegeliano publicados, en el transcurso de los años, por Valerio Verra, uno de los más expertos intérpretes del filósofo alemán. Moviéndose entre la historia de las ideas en general, el análisis del léxico y el reconocimiento filológico y lexicográfico de las fuentes, Verra nos restituye una preciosa contribución al conocimiento profundo del pensamiento de Hegel, desde la comparación con la

filosofía antigua de Aristóteles y Plotino, hasta aquella con los grandes protagonistas de su época (Goethe), pasando por la investigación sobre los temas centrales de la filosofía de la naturaleza y la estética: arte y vida, poesía y pintura. *Su Hegel* es una selección de ‘lecturas’ caracterizada por la severa puntualidad de la disertación y la más rigurosa fidelidad al dato textual, una obra que difícilmente será traducida al castellano y que, por esta sencilla razón, seguirá *gritando* en un idioma raro y familiar a un tiempo: el italiano. Los aventureros del alma que quisieran, contra viento y huracanes, tener una copia de esta preciosísima aventura filosófica, la podrán encontrar siguiendo estas coordenadas: *Su Hegel* es un volumen recopilado por Claudio Cesa, para la *Collezione di Testi e di Studi* de la editorial *Il Mulino*. Consta de 450 páginas intensas que cuestan € 30 (treinta euros).

Si a Verra no lo conocí, a Giulio Albanese, sí: lo vi más de una vez, platicando de justicia, del Sur del mundo, de las posibles estrategias útiles para resolver la vida de millones de mujeres y hombres que sobreviven en el planeta.

Giulio Albanese, nacido en Roma en 1959, es un misionero comboniano, uno que habla de la miseria porque la conoce y no por presuntuoso. Vivió en África por muchos años, y ahí desa-

rolló la dúplice actividad periodística y misionera: por un lado, contar al mundo la realidad de los últimos; por el otro, no dejar de hacer lo que hay que hacer... En Kenia durante algunos años fue director del *New People Media Center* y de dos periódicos sobre la actualidad africana en lengua inglesa: el *New People Feature Service* y el *New People Magazine*.

El libro se llama *Soldatini di biombo. La questione dei bambini-soldato (Soldaditos de plomo. La cuestión de los niños soldado)*, y trata de una plaga social, aquélla de los niños empleados en la guerra: más de trescientos mil menores de edad actualmente, matan y mueren en conflictos militares, y centenares de millares son los que combatieron, en la última década, en ejércitos gubernativos o armadas revolucionarias.

Tampoco esto será un libro de cabecera, lo sé... ¿Quién podría dormir después de haber leído tal escándalo? ¿Quién podría relajarse leyendo acerca de niños transformados en auténticas máquinas de guerra?

Albanese cuenta una serie de historias basadas en el drama de los niños que, en Uganda y Sierra Leona, son utilizados como soldados; dos realidades emblemáticas para todos los que se baten en contra del reclutamiento de los menores. Dos países donde la violencia desoladora del mundo de los adultos no deja

esperanzas a una humanidad todavía lampiña, obligada con instrumentos de presión física y psicológica a combatir sin piedad: verdadera ‘carne de cañón’ al servicio del juego del poder de los adultos.

Secuestrados a la edad de diez, once años, los niños son convencidos de ser invencibles por medio de extraños rituales mágicos de derivación animística y sustancias anfetamínicas. A veces, su ciega violencia es dirigida contra las mismas aldeas donde crecieron, hecho que frustra, al final del conflicto, toda estrategia de reintegración en las familias de origen.

Super Soldier tenía nueve años cuando fue secuestrado en Sierra Leona por los rebeldes del Frente Unido Revolucionario, RUF. Alguien tuvo el atrevimiento de contarle que debía combatir por el bien de sus padres. Lástima que fueron justo aquellos sanguinarios torturadores los que habían destrozado por entero a su familia. Super Soldier intentó huir pero fue capturado. Por castigo, le imprimieron a fuego en el pecho las iniciales del RUF.

Escribe Albanese en la introducción de este libro que no me deja dormir:

‘Es inmoral que los adultos quieran hacer combatir a los niños. No hay excusas ni motivos aceptables para armar a los niños’. Leo

casi por casualidad esta frase de Desmond Tutu, sobre el drama de los niños soldado en octubre de 2003, mientras me encuentro en el tren directo a Londres: se trata del artículo de un joven redactor en ocasión de no sé cuál cumbre internacional sobre los derechos de la infancia. Las palabras del obispo sudafricano me hacen el efecto de una bomba. No sólo creo que lo que afirma el premio Nobel de la Paz es verdadero, sino tengo también la inspiración para escribir este libro, justo mientras el tren hace lentamente su entrada en Victoria Station.

Desde hace años viajo a través de África, y pasé largos períodos en los frentes de guerra, los frentes olvidados por la gran prensa internacional. Así me vino a la mente el rostro de Super Soldier, un niño encontrado a Kambia, en Sierra Leona, en un día de junio del 2000. Originario de Port Loko, tenía trece años y desde hace cuatro había abrazado, no por su voluntad, un fusil. [...] Super Soldier encontraba el valor para matar gracias a drogas mortales, de las que queman el cerebro. [...] No sé qué fin haya tenido Super Soldier, ahora que en su país ha estallado la paz, pero temo que no se la pase muy bien considerando la miseria que atrapa a Sierra Leona. Siempre me repetía que quería estudiar para ser médico y curar a la gente. Pensando en él, también me acordé de Super Boy, otro soldadito de aquella banda criminal que controló los centros diamantíferos

del ex-protectorado británico. Tenía menos de diez años, pelo corto, delgado como un pajarito, llevaba orgullosamente una pistola calibre nueve que, escondida bajo la axila y amarrada a la altura del cinturón, le llegaba casi a la rodilla. Verlo caminar casi daba ternura.

El libro de Giulio Albanese se vuelve adictivo: más me ofende y más lo necesito, es como si necesitara descubrir la realidad de las cosas, como si no me quisiera resignar a la ignorancia. *Soldatini di piombo* es un libro publicado por Feltrinelli que vale mucho más de lo que cuesta: apenas € 8 para saber lo que pasa en este pequeño e injusto planeta.

Un estudiante de Relaciones Internacionales debería de saber que:

en 1998, algunas acreditadas organizaciones por los derechos humanos se reunieron en la Coalición Internacional en Contra del Empleo de los Niños Soldado y, después de una extraordinaria campaña de presión sobre los gobiernos y la movilización de la opinión pública, el 12 de febrero de 2002 obtuvieron un protocolo opcional de la Convención Internacional sobre los Derechos de la Infancia, que fija en dieciocho años la edad mínima para participar directamente en conflicto bélico.

Lo debería saber todo estudiante de cualquier disciplina, así como

cada docente *decente* que camine por los pasillos de una universidad. La ignorancia ya no es un pretexto, a la mejor nunca lo fue; el libro de Giulio Albanese nos quitará el sueño, pero nos dará la posibilidad de estar un poco más informados y, al final, de ser hasta un poco mejores.

En español podemos, sobre el argumento, leer el interesantísimo *Niños Soldado* del periodista Jimmie Briggs, sobre la utilización de niños soldado. No es un fenómeno nuevo, nos confirma Briggs, pero se ha vuelto mucho más llamativo a raíz de su repercusión. Se trata de un libro de Océano que cuesta € 20.

En *Niño Soldado*, otro libro, publicado por Martínez Roca (€ 17), Peter —el autor, que desconoce su edad exacta— narra con profusión de detalles y mucha sinceridad su historia a quienes le atienden en un centro de rehabilitación de la Cruz Roja donde ha aprendido el oficio de carpintero.

Se trataba de ir uno por uno y esconderse tras un arbusto. A continuación los soldados disparaban directamente al arbusto, muchas veces a ras de suelo para asegurarse de que te darían. Se trataba de demostrar que podías salir de allí con vida. Ese día tenía tanto miedo que conseguí salvarme. Pronto, gracias a las drogas, no me daba miedo ir en la primera línea de

fuego. Los más pequeños éramos los más valientes.

Mientras leo, me pregunto si vale la pena torturarse con estos escritos, la sensación de impotencia es grande y trata de transformarse en pretexto y justificación. Cómo nos gusta construimos nuestros personalísimos pretextos...

Sin embargo, el mismo Albanese me contesta desde las páginas de una bella entrevista:

El libro sobre el niño soldado quisiera servir a una causa que apasiona a todos los que creen de veras en una pacífica solución de los conflictos. Se ha hablado mucho en estos años de amnistía, de medidas legales que puedan rehabilitar a los niños soldado para darles un futuro, para liberarlos definitivamente de sus 'pigmaliones' de muerte.

Frente a un niño armado que asesina y tortura, y es torturado y asesinado, uno puede llegar a perder toda esperanza, porque en estas condiciones creer es difícil: creer en una idea, creer en un principio, creer en un Dios... No sé si es verdad que hoy la civilización moderna conoce el fin del cristianismo; tampoco puedo decir si el cristianismo tiene un fin en mí; sin embargo, hay un libro publicado por Feltrinelli, que me parece extraordinariamente actual: se llama *La*

salvezza senza fede (*La salvación sin fe*) y trata de la transformación del cristianismo en civilización.

El paganismo es evocado como posible modelo: una vida larga, no eterna, una vida buena y una ética de lo 'finito' por una humanidad nueva.

El autor es Salvatore Natoli, nacido el 18 de septiembre de 1942 y docente de Filosofía Teorética en la Segunda Universidad de Milán.

En este libro, Natoli desarrolla una reflexión sobre la posibilidad para el hombre contemporáneo de habitar el mundo sin fugas hacia una improbable trascendencia, y sin inútiles delirios de omnipotencia. La "Ética de lo finito" significa, en efecto, comprenderse a sí mismos a partir de la conciencia de la propia mortalidad.

Sin embargo, también aquella cristiana es una ética de lo finito. No se trata de la limitación natural cuya medida es la muerte, sino de aquella criatural, es decir, la insuficiencia de todo ser para existir *per se*. Pero Dios crea las cosas de la nada, y si las abandona recaen en aquella misma nada de donde vienen. Este Dios en el curso de la modernidad mano a mano se ha evaporado [...]. El hombre contemporáneo se encuentra atrapado más que nunca en la antinomia trágica.

Si bien a los griegos no se vuelve, de ellos se empieza nuevamente. Por otro lado, no ser cristianos no quiere decir ser anticristianos: la encarnación puede ser interpretada como una de las formas más altas de recíproca donación. Cada quien puede vivir así bajo la señal de la redención. *Hic et nunc*.

Esta obra vale verdaderamente la pena: 272 páginas por € 10. Se trata de un esfuerzo accesible, sobre todo tratándose de un tema tan importante. Cuántas veces hemos discutido durante nuestras clases acerca de problemas sobre el verdadero significado de la Ética... Salvatore Natoli nos contesta que:

no existe Ética sin normas, pero éstas se arraigan en algo más originario y profundo, proceden en general de las que llamamos 'visiones del mundo'. La Ética no significa nada diferente de aquél que la palabra misma sugiere: *éthos* quiere decir costumbre, hábito, y en este sentido la Ética tiene prioritariamente que ver con el habitar, con el modo con que los hombres viven normalmente sobre la Tierra.

De repente me acuerdo que entre mis montañas de hojas debe de haber un libro que me costó más imprimir que comprar en la librería. Se intitula *Cuatro filósofos en busca de Dios*, un trabajo de investigación y análisis de

Alfonso López Quintás dirigido a la comprensión del problema extraordinario de la fe. Unamuno, Edith Stein, Romano Guardini y García Morente, cuatro personalidades tan distintas, se interrogan sobre Dios y qué significa creer en Él.

Se afirma actualmente a menudo que creer en un Ser Supremo y vivir conforme a tal fe es una cosa del pasado. A veces no se afirma, pero se da por supuesto. Ya sabemos que uno de los recursos estratégicos de la manipulación consiste en no abordar directamente las cuestiones, no afrontar los problemas, no poner a prueba la propia inteligencia y los propios conocimientos. Es más rentable mantenerse en un nivel de superficialidad y sugerir que no hace falta siquiera entrar en la cuestión. Se indica que hoy es un asunto liquidado y que ninguna persona cabal y civilizada osa ponerlo en duda.

López Quintás quizá tenga razón: la duda es la sal del conocimiento. Pero, ¿cómo olvidar las espléndidas palabras que Bertolt Brecht escribió en 1932?

Frente a los irreflexivos, que nunca dudan,
están los reflexivos, que nunca actúan.
No dudan para llegar a la decisión,
sino

para eludirla. Las cabezas sólo las utilizan para sacudir las. Con aire grave advierten contra el agua a los pasajeros de naves hundiéndose.

[...]

¿De qué le sirve poder dudar a quien no puede decidirse?

Puede actuar equivocadamente quien se contiene con razones demasiado escasas,
pero quedará inactivo ante el peligro quien necesite demasiadas.

Me gusta este salto del pensamiento, este vuelo pindárico que de la palabra filosófica es capaz de llevarme a la palabra cotidiana; si el problema de la fe y la salvación tiene que ver conmigo, que entonces tenga que ver también con mi vida, mi existencia diaria, mi duro oficio de vivir.

El oficio de vivir, que no pudo soportar el gran Cesare Pavese, no lo pudo soportar tampoco un hombre que dio mucho a Europa, a una idea humanista de la Unión y las batallas por un medio ambiente finalmente respetado y limpio. Ese hombre se llamaba Alexander Langer y, a pesar de que el nombre nos engañe, era italiano.

Alexander Langer había nacido en el 1946 a Sterzing/Vipiteno, en la provincia italiana de Bolzano (Bozen). En los años ochenta figuró entre los promotores del movimien-

to político de los Verdes en Italia y en 1989 fue diputado del Parlamento Europeo. Líder de la oposición a la primera guerra del Golfo y luego de la facción que exigió y obtuvo una decidida intervención política, humanitaria y, asimismo, de ‘policía internacional’ en la ex Yugoslavia, Langer fue promotor de resoluciones sobre temas de gran importancia: Kosovo, Chipre, los derechos de los kurdos en Turquía e Irak, el Tibet, las repúblicas bálticas, una política demográfica respetuosa de la ética y de los derechos de los pueblos del Sur, la institución de un tribunal internacional por el medio ambiente, contra la clonación de embriones humanos, etc.

Era un hombre empeñado en jugar siempre y en cualquier condición, y por esta razón representaba un modelo, un paradigma de ‘persona política’. Fue, entre muchas cosas, uno de los fundadores del *Foro de Verona por la Paz y la Reconciliación en la ex Yugoslavia*, la más importante red de enlace entre demócratas de todas las regiones y etnias del área de la ex Yugoslavia, porque estaba convencido que la gente tenía que hablarse y que la palabra era la *conditio sine qua non* para la recíproca comprensión.

Por esta razón, y en nombre de sus principios democráticos, siempre luchó en contra del muro de goma

llamado ‘sistema’, y un día de 1995, harto y cansado, se dio muerte. Tenía 49 años. Nos sorprendió a todos. Hace 12 años éramos una generación que todavía creía que un cambio era posible y que los héroes, todos jóvenes y bellos, no se rendían nunca. Hace 12 años... Parece una eternidad, y sin embargo los problemas siguen vigentes –acaso más graves– y todos sin respuestas.

Por ello, el libro que nos propone Fabio Levi –publicado siempre por Feltrinelli– se revela como un vehículo indispensable para retomar el discurso bruscamente interrumpido, un instrumento magnífico para acompañar a Alexander Langer en su viaje obstinado hacia la utopía: *In viaggio con Alex (De viaje con Alex)* es el recuento de un proyecto de vida extraordinariamente rico y complejo, que terminó un día cualquiera, el 3 de julio de 1995, de manera inesperada: con un suicidio.

De Langer, mi generación recuerda sobre todo tres cosas esenciales: pasión, originalidad e independencia.

Una de las grandes dificultades de hoy es encontrar, no sólo buenas razones o causas válidas en qué empeñarse, sino también razones porque este empeño tenga un sentido, no sólo de testimonio o para salvarnos la conciencia. El punto fundamental es justo éste: el reconocimiento de esta dificultad grandisi-

ma. Hoy en día hay muchos hechos desalentadores y, si uno se fija en las guerras, el hambre, la enorme diferencia que aumenta entre ricos y pobres, podría hasta desanimarse antes de empezar a empeñarse. [...] Pensemos cuánto tiempo necesita un árbol para crecer y en cuán poco tiempo se abate, cuánto tiempo necesitamos para formar nuestras reservas y cuánto se necesitó para que nuestros mares se llenaran y cómo, en muchos casos, hoy ya los hemos vaciado. [...] Si se quiere trabajar en un cambio, hacen falta contextos, personas, comunidades que de algún modo también animen a quien esté cansado de la dictadura de la imagen, es decir que alienten por ejemplo, a quien no es esclavo de la imagen televisiva o de la prensa, sea que se trate de magistrados o de obispos, de deportistas o de médicos. Sabemos que en el momento en que el ejercicio de una función, el de una participación civil o cualquier otra cosa, se desarrolla bajo el condicionamiento del ídolo del teatro; por consiguiente, es casi imposible la verdadera participación y el peso de la gente: la misma verdad estará ausente.¹

Alexander Langer era un hombre aparentemente fuerte, y sin embargo recordaba el personaje de Steiner en *La dolce vita* de Fellini: su reflexión

¹ “Quando l’economia uccide... bisogna cambiare”, 27.1.1995, Centro Ricerca Pace Viterbo-Ponencia.

alrededor de la vida lo llevaba con frecuencia a ver cosas horribles que los demás –los distraídos o los prudentes– no veían. Y por esas visiones, Langer-Steiner sufría terriblemente. El oficio de vivir se le hacía pesado, a veces insoportable. En efecto, no soportaba las injusticias en contra de los ‘pequeños’, los últimos, los débiles:

Uno puede ser pequeño de muchas maneras: falta de dinero o de tarjetas de crédito, de diplomas y de empleo, de pan y de casa, de influencia y de fama, de armas y laboratorios... Y casi todos compiten para volverse grandes, para tener éxito, para ser respetados y temidos, para conquistar el control de los paquetes accionarios, de la fertilidad, de la audiencia, del espacio, de las bolsas, de las mentes. Para ser competitivos hace falta ser grandes, para ser grandes hace falta ser competitivos. [...] Existe un modo particularmente penoso de quedarse pequeños y de no poder crecer: quien usa su voz, su escritura, la comunicación *ad personam*, la discusión en la comunidad como modo de informar y para confrontarse, hoy sabe que no puede salir de la pequeña dimensión, de la marginalidad. Los grandes, en efecto, parecen tales porque sus megáfonos y sus televisoras difunden su omnipotencia y magnifican su imagen. No es casual que todos los que buscan realizar un golpe de

estado para volverse grandes traten, en primer lugar, de adueñarse de la comunicación masiva: televisión, radio, prensa, cine, publicidad.²

Alex Langer, el incansable, se dio muerte ahorcándose de un árbol de chabacano. “Los pesos se me volvieron insoportables. No sean tristes, continúen con lo que era justo”, dejó escrito en un papelito. Lo que era justo, esas palabras...

La Justicia, unos de los problemas de la civilización contemporánea que encontramos dentro y afuera de nuestros salones de clase del ITAM: una justicia que se vuelve política, una modernización de la reflexión que prevalece hoy y que está al día con la evolución del mundo contemporáneo. ¿Cómo olvidar las clases de política que John Rawls impartía regularmente en Harvard en la década de los 80, y que contienen *in fieri* las ideas para una nueva teoría de una justicia finalmente equitativa?

Rawls—leo en la cuarta de forros del libro publicado por Paidós en 2002—es consciente de que, desde la publicación de la *Teoría de la Justicia* en 1971, la sociedad se ha alejado aún más del concepto de la justicia como equidad. Sus ideas conservan, empero, todo su vigor y relevancia

² 8.7.1994, Mensaje a la “Cumbre de los pequeños”, en ocasión del G7 en Nápoles, “IDOC INTERNAZIONALE”.

para los debates de una sociedad pluralista en torno al significado y la viabilidad teórica del liberalismo. Este libro demuestra que puede alcanzarse la claridad moral aun cuando el compromiso colectivo con la justicia sea incierto.

Por un lado, las ideas fuertes de Rawls; y por el otro, la difícil relación entre *La belleza y los oprimidos*, postulada en nueve magníficas lecciones por Salvatore Veca, profesor de Filosofía Política y subdirector del Instituto Universitario de Estudios Superiores de Pavía.

Sin perder la fe en una sociedad mejor, en una utopía razonable para un mundo más justo y más digno de ser habitado, y sin olvidarse de que es necesario tomar en serio al mundo, así como para no caer en el error fatal de la búsqueda perenne de la sociedad perfecta, las nueve lecciones de Veca aceptan el desafío que el proceso imparable de la globalización lanza también al mundo aparentemente abstracto de la filosofía política, imponiendo una reflexión exhaustiva sobre sus propias bases y sus conocimientos.

La bellezza e gli oppressi, de Salvatore Veca, cuesta € 13 y es un libro publicado en Italia por Feltrinelli, mientras Paidós publica en nuestro mundo hispanoparlante *La justicia como equidad* de John Rawls.

En resumen, un triángulo de libros extraordinarios: *In viaggio con Alex*, de Fabio Levi, (Feltrinelli), *La bellezza e gli oppressi*, de Salvatore Veca (Feltrinelli) y *La justicia como equidad*, de John Rawls (Paidós).

Cursos, recursos y encuentros ocasionales. Giulio Albanese, Alexander Langer, Veca, Rawls; universos paralelos con un solo lenguaje: la justicia. Langer no soportaría la historia de Super Soldier simplemente porque es inaceptable. La asociaría simplemente al Mal.

El Mal, un tema ordinario que se hace excepcional en el libro homónimo (*Il male*) de Edoardo Boncinelli.

Leo, en este enésimo encuentro deseable y a pesar de todo indeseado, que ni siquiera existe un mal objetivo, metafísico, ni existe el Mal en naturaleza, entre los animales, que siguen la ley del instinto. Y lo que es definido como mal ‘natural’, sin culpa porque, originado por factores ambientales, biológicos y genéticos, posee una intrínseca legitimidad. Escribe Boncinelli:

El hombre quedará para siempre como una extraña, híbrida criatura, suspendida entre instinto y razón, entre necesidad y libertad. El mal ‘radical’, auténticamente irreducible, debemos buscarlo dentro de nosotros, pues allí es donde habitan las contradicciones que animan nuestro ser, en nuestra imperfección, pero

que también conforman nuestra enorme riqueza. Como Kant afirma: “De la madera torcida de que está hecho el hombre se puede sacar bien poco de derecho y escuadrado”, pero de aquella madera se ha podido extraer mucho, y mucho todavía podrá sacar. Y, dichosamente, también nuestra idea de Mal tiene bien poco de ‘derecho y escuadrado’.

¡Que personaje, Edoardo Boncinelli! Un físico, sí, un físico que dirige, en la bella y *mitteleuropea* Trieste, la Escuela Internacional Superior de Estudios Avanzados (SISSA). Un hombre que después de dirigir por años laboratorios de biología de desarrollo molecular, y el Instituto Internacional de Genética y Biofísica del CNR de Nápoles, y el hospital San Raffaele de Milán, decide finalmente dedicarse a un aspecto de la humanidad que no se mide, no se pesa y no se puede observar en laboratorio: el que llamamos, vulgarmente, el Mal.

No estamos hablando de un científico loco. Si lo prefieren, su locura es de las buenas, de las que enseñan a caminar sobre el hilo, a subir hasta la Luna con una soga infinita, a gritar en contra de los molinos de viento. Miembro del Academia Europea y de la Organización Europea de Biología Molecular y de la *Human Genome Organization*, Boncinelli ha dedicado toda una vida al estudio de la

genética y la biología molecular de los animales superiores y del hombre, localizando y nombrando un cierto número de genes que juegan un papel fundamental en el control del desarrollo del cuerpo y en la formación del cerebro. ¿Qué habrá encontrado durante sus investigaciones para decidir que un científico podía hablar del mal absoluto? Tan urgente es este tema que nadie, hoy en día, se siente absuelto...

Boncinelli me sorprende con su razonamiento claro y metódico. El Mal en sus palabras se convierte, con el pasar de las páginas, en el rostro complejo de nuestro sufrimiento. Y sin embargo, me pregunto: ¿Qué es el sufrimiento? ¿Qué son el dolor, la enfermedad?

Un físico trata de explicarnos, en un libro fascinante e incómodo, qué es la conciencia de la propia muerte, cómo metabolizar la pérdida, la violencia, el abuso, la injusticia, la maldad, la envidia, el deseo insatisfecho, el sentido de inadecuación e inutilidad que nos hieren a lo largo de la vida. Si Boncinelli tiene razón, infinito es el espectro de nuestras experiencias que llamamos superficialmente ‘mal’.

Desde siempre el Mal acompaña nuestra percepción de la vida, se introduce en mil formas en nuestra existencia, obligándonos tarde o temprano a interrogarnos. ¿Qué es el Mal?

Hannah Arendt hablaba justamente de ‘banalidad del Mal’, y el escritor italiano Italo Svevo veía hasta en la salud un mal incurable:

Yo estoy analizando la salud de Augusta, pero no lo logro porque me doy cuenta que, analizándola, la convierto en enfermedad. Y escribiendo de ello, empiezo a dudar si aquella salud no necesitaría una cura o una instrucción para aliviarse.³

Justo detrás de *A rebour* de Huysmans, me encuentro un papelito doblado en cuatro, donde, hace unos años garabateé unos versos del gran Eugenio Montale:

A menudo el mal de vivir he encontrado:

Era el río angosto que murmura,
Era el arrugarse de la hoja
Seca, era el caballo desplomado.
No supe bien, fuera del prodigio
Que abre la divina indiferencia:
Era la estatua en el sosiego
Del mediodía, y la nube, y el halcón
que vuela alto.⁴

La divina indiferencia: todo el Mal del mundo resumido en ocho renglones violentos. ¡Los poetas, qué extrañas criaturas! Leer a un poeta antes de dormir es como renunciar, de modo masoquista, al sueño.

³ Italo Svevo, “La conciencia de Zeno”, cap. 6.

⁴ Eugenio Montale, “Ossi di seppia”, 1925.

RESEÑAS

Aristóteles, *Protréptico, una exhortación a la filosofía*, 2006, Madrid, Abada Editores, Lecturas de Filosofía, edición bilingüe de Carlos Megino Rodríguez, 184 p.

Aparece el *Protréptico* de Aristóteles (384-322 a. C.) en una edición bilingüe griego/español.¹ Del término griego προτρέπω, que significa urgir hacia delante, empujar, impeler, mover, exhortar y persuadir, esta obra es una exhortación a la filosofía, entendida ésta como la investigación racional de la naturaleza de las cosas, particularmente de los principios y las causas que las fundamentan. Nacida en el ambiente de las controversias y competencias de la Academia de Platón (427-347 a. C.) con la escuela de Isócrates (436-338 a. C.), esta obra fue dedicada al rey Temisonte de Chipre y perduró durante siglos. La encontramos reflejada en varias obras, entre otras, en el *Protréptico* de Jámbrico (c. 330 a. C.) en el *Hortensio* de Cicerón (106-43 a. C.) y, por medio de él, en San Agustín (354-430 d. C.).

Esta obra de Aristóteles es de carácter divulgatorio (exotérico) y está basada en argumentos dialécticos, recurriendo a tesis verosímiles y compartidas por la gente común. El método utilizado es el de aproximaciones sucesivas, que buscan alcanzar una conclusión final demostrativa mediante la unión articulada de conclusiones provisionales.

El libro que nos presenta Carlos Megino Rodríguez consta de una introducción (p. 5-8), con bibliografía especializada (p. 28-38). De la página 39 a la 133 se encuentra el texto en edición bilingüe del *Protréptico*, que incluye: testimonios, fragmentos y apéndice. Además, contiene las notas explicativas del texto (p. 135-66), una tabla de concordancias (p. 167-69), un índice de

¹ Para otra edición véase: *El Protréptico* de Aristóteles, 1984, Buenos Aires, Cultura et Labor, texto bilingüe griego-castellano con traducción, notas y comentarios. También en revista *NAO*, 1993, Buenos Aires, 1984, 2ª. ed.

fuentes (p. 171-73), un índice temático (p. 175-79) y, en la página número 175, el índice general.

Megino data el *Protréptico* entre 352 y 351 a. C., basado en que parece tratarse de una réplica al discurso de Isócrates *Sobre el cambio de fortuna* (354-353 a. C.), y en que tuvo que haber sido escrito antes de la guerra de Chipre contra los persas, la cual ocurrió en el año 351 a. C., enfrentamiento que provocó el rompimiento de las relaciones entre Atenas y Chipre.

El *Protréptico* es una de las obras perdidas de Aristóteles, es decir, no se ha conservado como una obra unitaria, más bien lo ha hecho en forma de extractos que se han entresacado de obras de autores posteriores, que dan una idea bastante fidedigna del contenido del original. Los fragmentos que nos han llegado no son citas literales, ni están exentos de manipulaciones, interpolaciones y reelaboraciones. Pero la labor filológica llevada a cabo desde hace un siglo y medio ha rescatado y restaurado un texto que resulta bastante fiable. La reconstrucción la inició Bywater en 1869, pero el que dio carta de naturaleza a esta recuperación fue Jaeger en su *Aristóteles* de 1923. En 1934, Walter fijó el texto definitivamente e incluso la edición de Ross de 1955 no hace más que reproducir el orden que éste le dio, con casi el mismo número de fragmentos. Düring hizo una edición en 1961, que luego revisó en 1969, según una secuencia lógica argumentativa, por lo que el *Protréptico* de Aristóteles ya no coincide con el *Protréptico* del neoplatónico Jámblico, de donde partió originalmente Bywater. Así, tenemos hoy acceso no a una reconstrucción literal sino a un conjunto ordenado de extractos, paráfrasis y notas que por vía indirecta nos ofrece, con gran verosimilitud y de manera probabilística, el texto original escrito por Aristóteles. Con estos antecedentes, Megino pone a nuestro alcance su versión del *Protréptico* a partir del texto príncipe de Düring, el cual por cierto, ha sido puesto en duda por Gigon (1987).

¿Qué decir de la fijación del texto y de la traducción que hace Megino Rodríguez? La tabla de concordancias de las páginas 167-169 establece comparativamente los fragmentos del *Protréptico* según los ordenamientos de Rose, Walter, Ross, Düring, Gigon y del mismo Megino, lo cual facilita la comprensión de las diferentes versiones del texto. En cuanto a la traducción, hice el cotejo de varias líneas al azar y me parece que Megino puso llanamente en castellano lo que está dicho en griego. No obstante, puesto que se trata de una edición bilingüe, siempre queda abierta la posibilidad para el lector de cotejar y cuestionar la traducción que nos ofrece Megino.

Se nos presenta así un *Protréptico* aristotélico en tres partes: la primera consta de siete testimonios (*Testimonia*), la segunda de ciento diez fragmentos (*Fragmenta*) y la última de un apéndice (*Appendix*) de once pasajes.

Los siete *Testimonia* se encuentran en textos de diversos autores, como Juan de Estobeo, obispo cristiano del siglo V d. C.; Alejandro de Afrodisias (alrededor del 200 d. C.); *Hortensio* de Cicerón, y otros que dan fe de la autoría aristotélica y de la unidad temática de la obra. Estos testimonios permiten ver cómo el *Protréptico* sigue aparentemente la escuela de Isócrates, con el propósito de competir con ella. Vale la pena tener en mente que hacia el año 352 a. C. Aristóteles, estagirita y meteco, contaba con 32 años e Isócrates, que pertenecía a la oligarquía ateniense, 84. Aristóteles, a quien Platón apodaba *nous* (inteligencia) y *ho anagnostes* (lector), dedica esta obra al rey Temisonte, con el fin de influir cultural y políticamente en la clase alta chipriota, buscando a la vez atraer a la juventud ateniense hacia la filosofía. Quizá la cuestión principal de la que se ocupan estos testimonios sea el análisis de la afirmación de que la filosofía existe incluso cuando se la niega, pues es menester cultivar la filosofía para justificar su negación.

Fragmenta

Para Aristóteles, el rey Temisonte tenía cualidades para cultivar la filosofía más que nadie, dada su enorme riqueza y estimación popular. Pues el que es rico en bienes externos debe buscar los bienes del alma por ser más valiosos; y entre éstos, el mejor es la sabiduría, la cual se alcanza cultivando la filosofía (fragmentos 1-5).

Se ha dicho que es imposible negar la filosofía sin cultivarla, pero lo que busca probar Aristóteles es que, dada la naturaleza social del hombre, la exhortación a la filosofía es, a su vez, una invitación a la vida pública, la cual debe llevarse con rectitud y provecho (fragmentos 6-9).

En efecto, una de las razones para el cultivo de la filosofía nos la proporciona la naturaleza misma del hombre, puesto que la sabiduría nace de la última de las facultades del alma, ya que lo último es lo mejor y la finalidad. Así, la sabiduría es el fin de la actividad del alma, lo que corresponde a la vez al fin del hombre. Siguiendo a Pitágoras y a Anaxágoras, quienes coinciden en afirmar que la sabiduría consiste en la contemplación de los seres más perfectos, o celestes, cuyo conocimiento es el más valioso, Aristóteles afir-

ma que la sabiduría no sólo tiene un carácter cognitivo sino también moral (fragmentos 10-21).

Así como el cuerpo está al servicio del alma, también son superiores los pensamientos que son deseables por sí mismos y no en función de otra cosa. Estos actos del entendimiento son los que proceden de la pura contemplación de las primeras realidades de la naturaleza y derivan de la sabiduría del entendimiento y no de la sabiduría práctica. Por esto, el entendimiento ensalza al hombre respecto de los demás seres vivos y lo iguala con la divinidad. Justamente, una vez alcanzada la vida contemplativa, nace la sabiduría práctica que ordena al hombre y lo libera del azar (fragmentos 22-31).

Para Aristóteles la filosofía es una ciencia, porque conoce las causas y los primeros principios; es útil para la vida, porque aplica los principios a la vida práctica y es fácil de adquirirse, como se verá más adelante. Basado en estas tres propiedades, Aristóteles pretende mostrar que la filosofía es un bien deseable (fragmentos 32-37).

Si la ley es rectora de la vida práctica, con mayor razón lo será la sabiduría, pues permite discriminar entre los bienes y los males, que es la base de la elección moral. Por lo tanto, sin filosofía no es posible la vida humana plena, por lo que es útil para la vida (fragmentos 38-41).

Ante el reproche que Isócrates hizo a la Academia por la poca utilidad práctica de su enseñanza filosófica, Aristóteles previene en contra de considerar la utilidad como el fin propio de la filosofía, pues ésta es en sí misma un fin y no un medio. En efecto, los bienes en sentido estricto son aquellos que son buenos por sí mismos y no son bienes en sentido derivado, los cuales son buenos en función de algo distinto como lo útil o provechoso, que sólo es bueno accidentalmente en cuanto sirve para un fin ajeno a sí mismo. Así, el fin propio del hombre es la actividad intelectual que radica en la contemplación de la realidad de las cosas, aunque nada útil resulte de ella. Ello no es incompatible con que la filosofía pueda resultar útil para la vida práctica y, en particular, para los legisladores que buscan la felicidad de la ciudad. Destaca así la filosofía como elemento indispensable para la *praxis* política, fundada en el orden natural de las cosas, que proporciona lo necesario para formarse un recto juicio sobre lo que es justo, bueno y provechoso. La utilidad de la filosofía reside en su condición de maestra y guía de la acción moral y permite elegir unas cosas y evitar otras para alcanzar el bien. Con esto responde Aristóteles a Isócrates, mostrando que la filosofía teórica de la Academia no es inútil para la vida práctica en general (fragmentos 42-51).

La filosofía no es sólo conocimiento teórico que guía la acción, sino que consiste en el ejercicio mismo de dicha acción. Es preciso entonces que quien investigue acerca de estas cuestiones nunca olvide que todas las cosas buenas y provechosas para la vida del hombre dependen del uso y de la acción, y no sólo del conocimiento, por lo que no somos ricos por conocer la riqueza, sino por poseer una gran hacienda. Aristóteles aduce algunos ejemplos más para mostrar la insuficiencia de la adquisición y posesión de la sabiduría si ésta no va acompañada de su uso práctico. Ciertamente, la filosofía es una actividad, pero una actividad moral que busca el fin del hombre, el cual reside en la felicidad (fragmentos 52-53).

El *Protréptico* busca persuadir sobre la facilidad de la adquisición de la filosofía, cuyo signo es la rapidez con la que progresan en su estudio los que a ella se dedican, a lo que habría que añadir el hecho de no necesitar ni de instrumentos ni de lugares específicos, sino tan sólo del ejercicio de la función propia de nuestro entendimiento que es, en última instancia, lo que muestra y determina lo que somos (fragmentos 54-57).

El hombre es un compuesto de alma, que gobierna, y cuerpo, que es su instrumento. El alma, parte racional e intelectual, rige la elección moral, y ésta es su mejor disposición natural, la más deseable, y aquello que mejor constituye lo que somos. Esto permite al hombre cumplir del mejor modo su función natural, que es el conocimiento exacto de la verdad. Esta función se realiza mediante la ciencia mayor, la teórica, cuyo fin supremo es la contemplación de la verdad, que es la causa de que sean deseables las demás cosas. Se sigue que la sabiduría no pueda ser una ciencia productiva, ya que ninguno de sus posibles frutos o productos es mejor que ella. De donde se concluye que el ejercicio de la contemplación es la función más propia del alma y lo más deseable para el hombre (fragmentos 58-70).

A continuación, el *Protréptico* ofrece nuevas razones para considerar la sabiduría como lo más deseable. Primero, es preferible la sabiduría sobre otras cosas de las que se sigue el mismo resultado como la opinión verdadera, que es una forma inferior de conocimiento. Segunda, es preferible en el extremo, porque es la causa última de que deseemos con preferencia la vista a los demás sentidos, pues si la sensación hace que la vida sea digna de ser vivida, la sabiduría será lo más deseable, ya que alcanza en mayor medida la verdad (fragmentos 71-77).

Otra razón es que la vida, regida por el entendimiento, es muy placentera porque realiza aquello en lo que consiste propiamente vivir. El vivir se

predica antes y mejor del que ejercita el alma que del que sólo la posee. La función natural del alma es la de pensar y razonar, por lo que ése es su mejor uso posible. En consecuencia, vivirá mejor el que haga mejor uso del alma, que consiste en pensar y razonar según la ciencia más exacta, pues es la que mejor alcanza la verdad. Por tanto, los sabios que actúen en mayor medida según el ser propio del hombre, realizarán la actividad más perfecta y más placentera. El placer más alto es el que deriva de la actividad misma del alma. No obstante, es necesario distinguir los varios ejercicios del alma, pues el mejor placer surge del más importante de los ejercicios, que es el saber y el contemplar la realidad de las cosas. De donde surge una extraña razón para cultivar la filosofía, pues es ella la que proporcionaría al hombre el gozo de los verdaderos y buenos placeres, pues el placer que se deriva del hecho mismo de vivir procede del ejercicio del alma que es un placer esencial, y se distingue de los placeres sensibles que son accidentales y concurrentes con dicha actividad (fragmentos 78-92).

Aristóteles busca justificar el cultivo de la filosofía como causa necesaria y placentera de una vida perfecta, buena y feliz. El cultivo de la filosofía está en relación con la felicidad en la misma medida que lo está con la virtud, pues por ella elegimos las cosas que nos hacen felices. En este punto introduce un argumento dialéctico para confirmar la conclusión: dado que la insensatez es indeseable para todos, su opuesto es completamente deseable. Además, los hombres que poseen la sabiduría no valoran ninguna otra cosa, de la misma manera que la mayoría rechaza lo oscuro y desconocido y ama lo conocido y manifiesto. Precisamente, como no es lo mismo vivir que vivir feliz, quien quiera ser feliz deberá poner su empeño en adquirir la sabiduría que permite conocer la verdad, que es en lo que consiste la felicidad (fragmentos 93-103)

El último argumento para exaltar la sabiduría y para exhortar a una vida filosófica se basa en el contraste de lo miserable y lo valioso de la vida humana. El entendimiento nos asemeja a lo inmortal y lo divino, por lo que cultivar la filosofía es lo único que hace a la vida humana digna de ser vivida (fragmentos 104-110).

La reconstrucción que hace Megino del *Protréptico*, con base en un orden razonable que permite detectar la línea argumentativa del texto original, le permite separar el texto literal o parafraseado de Aristóteles de ecos, reminiscencias, vestigios y textos afines o derivados que se encuentran en

otras ediciones. Y en vez de desecharlos, Megino decidió recopilar estos fragmentos en un apéndice (*Appendix*).

Aristóteles defiende de diversas maneras la necesidad de filosofar. Da explicaciones finalistas y algunos razonamientos que corresponden a formas de pensar típicas del platonismo, las cuales fueron silenciadas o rechazadas en las obras maduras de Aristóteles. No obstante, para concluir quisiera reflexionar sobre un argumento esgrimido por Aristóteles en el *Protréptico*, muy conocido y discutido en la antigüedad: *O hay que filosofar, o no hay que filosofar. Si hay que filosofar, hay que filosofar. Si no, hay que filosofar (para demostrarlo)*. Esta modesta inferencia, a veces llamada *consequentia mirabilis* o ley de Clavius, según la cual es verdad cualquier proposición implicada por su contraria, ha sido olvidada por los filósofos analíticos contemporáneos, quienes justifican su exclusivo interés por la lógica del lenguaje, y su pertinaz descalificación de cualquier intento alternativo de ampliar la filosofía; en el texto de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) que aparece en el prólogo del *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921): “*Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad: y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse.*” Pienso que el *Protréptico* de Aristóteles logra cuestionar el referente real de esta proposición y prevenir frente a esta estipulación, pues el que pretenda dar cuenta de esta proposición necesita cultivar la filosofía.

CARLOS MC CADDEN
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM

Rafael F. Muñoz, *Se llevaron el cañón para Bachimba*, 2007, México, ERA, 242 p.

Una obra maestra en el ámbito literario se distingue –en mi opinión– por el cuidado con que se trabaja el material del que está hecha, esto es, el lenguaje. No importa que se batalle contra él o que se le trate con mimo, en cualquier caso se constata la tensión espiritual a que nos somete dicha relación y es esta tensión la que llamo ‘cuidado del lenguaje’, preocupación por el lenguaje. Las formas que adquiere esta preocupación, si bien no son secundarias, me parece que, en último término, son asimiladas dentro del dinamismo particular que pone en juego la obra: la recreación de la verdad. Una obra maestra, por lo demás, abre puertas.

150 | Pido disculpas si la abstracción de las primeras líneas ha vuelto confusa la lectura. La novela que pretendo reseñar es todo menos abstracta. Sería mejor decir de ella que es simbólica, como lo es también el tránsito hacia la madurez que narra (¿qué tránsito humano en el ámbito de una sociedad, para una sociedad, no lo es?). Real y por ende simbólico. Real en dos sentidos evidentes: en primer lugar porque, efectivamente, la novela de Rafael R. Muñoz, *Se llevaron el cañón para Bachimba*, relata el proceso de maduración de un niño de trece años en un hombre adulto. En segundo, porque la novela se desarrolla y narra sucesos acerca de un periodo histórico de México muy preciso: la Revolución mexicana (téngase en cuenta, además, que la obra se publicó por primera vez en la época posterior a dicho suceso: Espasa-Calpe, 1942), por lo que, según los parámetros dogmáticos de la crítica literaria, la novela pertenece a lo que se ha denominado “Novelas de la Revolución”, término que de ninguna manera agota la riqueza estética y conceptual de la obra –para nuestra fortuna y para la desdicha de los ortodoxos literarios.

Pero no deberíamos apresurar el juicio al tener conocimiento de dicha información, ya que ninguno de ambos parámetros –‘novela de formación’ y ‘novela de la Revolución’– aportan nada a la comprensión de una obra

como ésta. Sólo baste decir, en referencia a dichas categorías, que la fuerza narrativa de Muñoz demuestra su carácter obsoleto, su caducidad. La novela es mucho más que un trasunto de la Revolución mexicana y que un simple relato de formación. ¿Qué razones sustentan esta afirmación? Entre varias he elegido tres que me parecen de peso suficiente (y al decir peso me refiero, entre otras cosas, a su fuerza poética y a su profundidad emocional) y que señalaré a continuación:

En primer lugar, la complejidad del proceso de crecimiento que viven no sólo Álvaro Abasolo (el niño que se transforma en adulto) sino, a su vez, el otro personaje central de la novela, Marcos Ruiz. Una complejidad que acaso se resume en la pérdida y recuperación de la inocencia, esto es, en la lucha por la libertad. Esta lucha conlleva –y he aquí la sabiduría del autor– momentos de sufrimiento, derrotas inevitables, así como la inextricable, pero enérgica, fidelidad a ciertos principios vitales. Madurar, crecer, es a los ojos de Rafael R. Muñoz un proceso en el que se mezclan el azar y la voluntad, la confusión y la claridad, el valor y la cobardía, el desprecio y la fraternidad, y asumir todo ello, asumir en último término la propia falibilidad humana, es una prueba que habrá de enfrentar en algún momento de la vida. Cuando Abasolo se pregunta “¿a qué distancia [está] entre la vida y la muerte?” (p. 75) o cuando Marcos Ruiz experimenta la desesperación total en que consiste toda guerra (p. 236), no significa más que contemplar el abismo que sostiene la vida y sobre ese abismo tomar una decisión.

En segundo lugar, quisiera señalar el tratamiento que el autor otorga al tema de la guerra, i. e., de la violencia. Estoy seguro que son pocos los artistas que, al querer narrar un suceso de semejante trascendencia para la sociedad y el individuo, no optan por exaltar o denostar arbitraria y sentimentalmente uno de sus aspectos. Rectifico, no son artistas aquellos que así procedan, sino más bien propagandistas. Y nos sobran –en todas las épocas han sobrado– los propagandistas. Por fortuna, existen unos cuantos que intentan ver a los ojos la violencia frenética y delicada, evidente y subterránea, que dispara la guerra, cualquier guerra. Y verla a los ojos implica –en mi opinión– poner entre paréntesis los juicios moralistas para que el carácter de la violencia –y recuérdese, la violencia es uno de nuestros atributos, no existe la violencia en la naturaleza– aparezca en toda su crudeza y rotundidad. No me parece gratuito que en los momentos narrados en que ésta se manifiesta, lo haga de modo velado, silencioso, como un suceso ‘natural’, un ‘hecho’ que a nadie debiera inquietar y que, en suma, a nadie sorprende ya. Cuando esto sucede, cuando

podemos matarnos y ver matar sin más sobresalto que la molestia de saltar el cadáver o tener que utilizar la fuerza, es momento de detenernos a pensar en la corrupción a que nos hemos expuesto, que alimentamos y de la que –probablemente– ya no sabemos escapar. Rafael R. Muñoz tuvo el valor de detenerse a contemplar ese horror y de exponerlo con franqueza.

Finalmente, deseo destacar el paisajismo narrativo que se despliega a lo largo de toda la novela. Ignoro si existen estudios o siquiera reflexiones acerca del ‘talento’ –¿o será una necesidad metafísica?– mexicano para el dibujo de paisajes, pero creo irrefutable esa inclinación, pues no sólo contamos con excelentes pintores del género (José María Velasco o el Dr. Atl entre otros), sino que muchos han sido los escritores capaces de plasmar con la misma facilidad plástica paisajes tan nuestros como el Valle de México (insuperable aún Alfonso Reyes y sus visiones). En cuanto al autor que ahora nos ocupa, este talento se despliega de forma sorprendente hasta el grado de que considero a la naturaleza –al paisaje dialogante– el tercer personaje central de la novela. Sin él, la novela carecería de gran parte de su belleza y elocuencia, pues el paisaje se convierte no sólo en el espejo en el que se reflejan las emociones de Abasolo, sino en la ‘persona’ con la que aquél platica, que lo confronta, que le escatima o descubre su identidad y que, finalmente, lo introduce en sus misterios. Uno de los capítulos más hermosos –difícil elección sin duda– es aquel que lleva el título de “Amanecer” y que cifra en la contemplación del mundo, en el conocimiento de los objetos naturales, el proceso mismo de maduración, el amanecer de la conciencia humana.

La preocupación por el lenguaje de la que hablé al principio de estas líneas se expresa por medio de los tres valores que atribuyo a la novela de Rafael R. Muñoz. La novela no se agota aquí y debemos estar agradecidos por ello. Dije, además, que una obra maestra abre puertas: es una invitación. Ahora creo comprender que la resistencia temporal característica de cualquier obra de arte consiste, en parte, en su poder seductor, es decir, en las puertas que abre en el corazón del hombre.

JUAN CARLOS GORDILLO
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM

José María Pérez Gay, *Tu nombre en el silencio*, 2006, México, Alfaguara, 523 p.

Las formas renovadas de la pasión

Alfredo Bryce Echenique sostiene que se escribe para los amigos y también para que lo quieran más a uno. El culto a la amistad, desarrollado a lo largo de toda la obra de Bryce Echenique, encuentra resonancia en la novela de José María Pérez Gay, la cual asimismo nos enseña que al escribir sobre y para los amigos se escribe también para uno mismo: el libro como pretexto para reivindicar nuestros sueños y obsesiones, nuestras pasiones y compromisos. El libro entendido así nos recuerda quiénes somos, poniendo nuestros más íntimos tejidos al descubierto.

Tu nombre en el silencio, una novela completa y total, es sobre todo una novela personal. No hacen falta los escrúpulos del crítico literario para saber que Ernesto Cardona comparte los momentos y el tiempo político e histórico que Pérez Gay ocupó en sus largos años de estudiante y diplomático en Alemania. La experiencia de Ernesto es o puede ser la de José María: los errores, aciertos y las utopías de los jóvenes de una misma generación son universales, todos somos solidarios responsables de nuestros anhelos e ideales y por eso estamos condenados a compartir una misma experiencia, un mismo momento con sus filias, sus fobias y sus lealtades, sean irracionales o francamente lúcidas.

José María Pérez Gay se sirve de la novela para reencontrarse con el joven que dejó atrás y para reconocerse en él, en una suerte de revisión de convicciones, amores, proyectos e ideologías, un vistazo de vuelta al camino recorrido. Como todo proyecto sincero de un hombre que valora la amistad como un sentimiento profundo y enriquecedor, en *Tu nombre en el silencio* Pérez Gay da voz a sus amigos más cercanos, hombres contemporáneos a Ernesto Cardona y que al mismo tiempo son pilares de la cultura mexicana y latinoamericana: Mutis, Fuentes y García Márquez, jóvenes que se comprometen con su momento, que están en pie de búsqueda y que, al igual que el

de Cardona y sus compañeros de Berlín, se guían por la palabra y su poder creador, por la imaginación y por la cultura como el mejor sustento de esa utopía que es patrimonio de todos: la posibilidad de construir un mundo nuevo, un mundo mejor que de una vez por todas se rija por lo mejor de nuestros sueños, los cuales, como aprenderemos con el tiempo, se ven siempre acotados y traicionados por el futuro.

La realidad, el futuro recién llegado, siempre termina siendo una cosa muy distinta de la que imaginábamos, un ente avasallador y definitivo, una imposibilidad, la confirmación de que más temprano que tarde terminaremos traicionándonos a nosotros mismos, aun antes de que de esto se encargue la tiranía del Estado y de la sociedad. Nosotros asistimos y somos el principal espectador del momento justo en que nuestros sueños se evaporan y aprendemos a resignarnos para sobrevivir. Hay algunos, sin embargo, a quienes nos gusta pensar que nunca nos acostumbraremos. Es la convicción del joven que vive en Pérez Gay, quien intuye que mientras sepamos recordar a nuestros amigos y los sueños que echamos a andar, siempre seremos esos obstinados seres que creen en una vida alterna, en una realidad diferente, en una convicción regida por la imaginación.

Tu nombre en el silencio es una galería de los amores y las pasiones de Pérez Gay: Alemania, Nietzsche, la política, la literatura, el amor y la juventud. Pérez Gay está consciente de que algunas de éstas nunca regresarán en la forma en que las conoció por primera vez, y entiende que la pasión que le despiertan todas es la amarra que lo une con el pasado y que le permite seguir viviendo las formas renovadas de la pasión. La memoria es el ancla que no deja escapar lo mejor que tenemos y que tuvimos en la vida.

Inventario de las pérdidas, la novela es un testimonio, un recuento de lo que se ha ido para siempre, de lo que vive por virtud de la evocación y por lo tanto de lo no definitivamente muerto aunque inevitablemente lejano. La nostalgia profundamente sentimental y sin sentimentalismos de Pérez Gay da cuenta de una estación de la vida construida sobre un nombre, sobre una presencia que acompaña a la novela, a sus personajes y a Pérez Gay durante su escritura: un motivo que, debajo del entramado de sueños y pasiones, del tiempo, de la historia y de las trampas del destino, siempre está presente: debajo de todo tu voz, tu nombre en el silencio.

RODRIGO GARCÍA