

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

108

PRIMAVERA 2014



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

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

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

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

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

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

Correspondencia:

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



ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 003161/96

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

Diseño portada: Nohemí Sánchez

Diseño Editorial: Yanet Viridiana Morales García (ITAM)

Distribución: Carmen Graciela Roldán (ITAM)

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

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

ÍNDICE

TEXTOS

LA DIGNIDAD DEL “VIEJO VIEJO” <i>Bernard N. Schumacher</i>	7
LA <i>POÉTICA</i> , DEL RENACIMIENTO AL INICIO DEL VIRREINATO <i>Alina Mendoza</i>	35
VIAJEROS DEL SIGLO XIX: FRANCISCO BULNES <i>Daniar Chávez Jiménez</i>	53

SECCIÓN ESPECIAL

TRASÍMACO <i>Platón</i>	73
DIÁLOGO DE POETAS Estacio, <i>La vía domiciana</i>	121
CREACIÓN <i>Mauricio López Noriega</i>	135

NOTAS

IGNACIO RAMÍREZ: SU VÍNCULO ROMÁNTICO CON LA AUTORIDAD <i>Andreas Kurz</i>	137
LOS VERDADEROS “TRAIDORES” EN ADOLFO GILLY <i>Servando Ortoll</i>	153
LOS VENENOS DE BAROJA <i>Aslan Cohen</i>	167

RESEÑAS

ANDREAS KURZ, <i>Literatura y locura</i> , <i>José Manuel Orozco Garibay</i>	177
CARLOS PEREDA, <i>La filosofía en México en el siglo XX</i> (<i>Apuntes de un participante</i>), <i>José María Espinasa</i>	183
ZYGMUNT BAUMAN, <i>Sobre la educación en un mundo líquido</i> , <i>Jaime Ruiz de Santiago</i>	191

LA DIGNIDAD DEL “VIEJO VIEJO”

*Bernard N. Schumacher**

RESUMEN: En las sociedades actuales se propone una imagen de “viejo joven”, siempre y cuando pueda costear el *management* racional para un envejecimiento exitoso; en caso contrario, el horror –tanto económico como simbólico– que el “viejo viejo” despierta en una sociedad sana y eficiente, como espejo futuro, orilla a su sistemática discriminación. Sin embargo, una de las acepciones de dignidad refiere a su valor intrínseco. Por ello, cuidar del “viejo viejo” es la apuesta de una política humanista en una sociedad responsable.



ABSTRACT: In our current society, an image of “young old man” is suggested as long as one can finance the rational *management* for a successful aging process. When this is not the case, the horror both economic and symbolic that the “old old man” causes in a healthy and efficient society as an image of their own future, triggers a systematic discrimination. However, one of the definitions of dignity refers to its intrinsic value. Therefore, caring for the “old old man” is the position of a humanistic policy from a responsible society.

PALABRAS CLAVE: bioética, dignidad, viejo-viejo, viejo-joven, política humanista.
KEY WORDS: bioethics, dignity, old-old, old-young, humanistic policy.

RECEPCIÓN: 22 de enero de 2013.
APROBACIÓN: 14 de mayo de 2013.

*Universidad de Friburgo, Suiza.

LA DIGNIDAD DEL “VIEJO VIEJO”*

“La cultura misma, la cultura en general, es esencialmente, ante todo, digamos incluso *a priori*, cultura de la muerte. Y por consiguiente *historia de la muerte*”.¹ Esta cita del filósofo francés Jacques Derrida subraya el hecho de que la actitud del ser humano hacia la muerte, y la manera como la entiende, se percibe especialmente en la cultura que baña el mundo dentro del cual vivimos; el hecho de que pensemos en qué forma mueren nuestros contemporáneos en Occidente; en la forma que concebimos el lugar de su muerte (ya sea en casa o, lo más seguido, en una institución médica); en las condiciones en las cuales mueren (solos, abandonados, acompañados por parientes o profesionales, de manera “natural”, después de una obstinación poco razonable, por eutanasia o lo que llamamos “auto-liberación”); en la manera en la que les rendimos un último homenaje; en la manera en la que vivimos su duelo; en la manera en la que concebimos sus sepulturas; finalmente, en la manera en la que tratamos a los difuntos (culto a los antepasados, memoria simbólica). La cultura de la muerte se basa, igualmente, en la cultura de la enfermedad, en tanto que manifestación de la deficiencia, de la vulnerabilidad y del eventual morir. En otros términos, para retomar una expresión de Derrida, “toda cultura significa un tratado o tratamiento de la muerte”;² dicho de otra manera, informa sobre cómo el ser

* Traducción de Maiala Meza.

¹ Jacques Derrida, *Apories. Mourir-S’attendre aux “limites de la vérité”*, 1996, Paris, Galilée, p. 83.

² *Ibid.*, p. 84.

humano enfrenta a la muerte, ya sea negándola, huyéndola o asumiéndola.³ Esta afirmación también valdría para la cultura de la enfermedad, para la de la persona discapacitada mental, para la de los últimos instantes de la vida o de la vejez –momento por excelencia de la consciencia de la mortalidad como manifestación empíricamente constatable de la vulnerabilidad humana. El otro, frágil y deficiente; el otro, dependiente en la vejez, es especialmente el signo anunciador de la muerte por llegar y de la mortalidad. En breve, para el que goza de buena salud, es el reflejo de lo que es: vulnerable, frágil, mortal e intrínsecamente dependiente del prójimo. Por lo tanto, ¿cómo caracterizar la cultura contemporánea de la muerte en Occidente, y particularmente la cultura de la vejez, en tanto que cultura de la persona debilitada y deficiente?

El envejecimiento conduce inexorablemente no sólo al proceso de morir y a final de cuentas al deceso, sino que también implica una lenta degradación del ejercicio de la autonomía, del discernimiento, del consentimiento llamado “iluminado”, de la toma de decisión. En última instancia, ¿la vejez no contraviene la dignidad, cuando no la fagocita? ¿No podemos considerar esta última etapa de la vida –como por otra parte toda vida humana que se encuentra en una situación análoga– como indigna?

10 Para intentar contestar a estas preguntas, me propongo abordar en primer lugar el tema de la vejez y de su estatus en el seno de la sociedad contemporánea occidental, lo que implica tratar igualmente los estatus de las personas fragilizadas y en situación de deficiencia física y mental. A continuación, diferenciaré varias maneras de entender la dignidad que aplico a la vejez, para finalmente cuestionar el lugar y el estatus del anciano en el seno de la ciudad.

La vejez

La cultura predominante de la sociedad contemporánea occidental eleva al rango de valores supremos el rendimiento, el dominio, el control, la eficacia, la rentabilidad y la independencia. Estos valores también

³ Véase Françoise Dastur, *Comment affronter la mort?*, 2005, Paris, Payard; Bernard N. Schumacher, *Confrontations avec la mort*, 2005, Paris, Cerf.

impregnaron tanto el mundo del trabajo,⁴ de la educación,⁵ de la economía, de la medicina y de la asistencia médica, como la existencia cotidiana, incluido el proceso de duelo y del envejecimiento. El duelo se convierte en un asunto que se debe dominar con el fin de neutralizar los efectos negativos y desestabilizadores que podrían tener sobre su propia vida la muerte del ser querido, la cual le recordaría la omnipresencia de la muerte. El duelo se percibe como una especie de trabajo que hay que administrar lo más eficazmente posible: hay que “hacer” el duelo. Por otra parte, el imperativo de ser lo menos visible que se pueda para los otros; hay que ser discreto, so pena de indisponer; el duelo arriesgaría desestabilizar al otro y lo obligaría a confrontarse con su finitud vulnerable, con su propia muerte. Del mismo modo, se ha vuelto una obligación borrar toda huella de envejecimiento, expresión ineluctable de la muerte. Los actuales *baby-boomers* que se jubilan, libres de toda carga familiar y de responsabilidades profesionales, imperativamente, deben “sacar adelante” su jubilación, es decir, su vejez, administrarla lo más eficazmente posible, dominarla, volverse “maestro y poseedor”,⁶ retomando una expresión de René Descartes. El bioquímico y escritor Joël de Rosnay, que está convencido de ello, afirma lo que sigue: “es posible vivir la última fase de nuestra vida, lograr nuestra longevidad. Prolongar la duración de la vejez o prolongar la de la juventud no es lo mismo para nada: es más positivo tratar de alargar la duración de la juventud. Envejecer ‘joven’ en cierta forma”.⁷ Se trata de establecer “reglas racionales de *management* de nuestro cuerpo [...] de *successful ageing* (envejecimiento exitoso)”.⁸

⁴Véase al respecto el reportaje titulado *Les Blues du facteur* en el programa “Temps présent”, Télévision Suisse Romande, la 1^{era}, 15 de diciembre de 2011 y la célebre película de Jacques Tati, *Jour de fête* (1949).

⁵Véase Martha Nussbaum, *Les Émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXI^e siècle*, 2011, Paris, Climats (Flammarion), trad. al francés por Solange Chavel; *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

⁶René Descartes, *Discours de la Méthode*, 2000, Paris, Flammarion, VI, p. 99.

⁷Joël de Rosnay, J. L. Servan-Schreiber, F. de Closets et D. Simmonet, *Une vie en plus, la longévité pourquoi faire?*, 2005, Paris, Seuil, p. 43.

⁸*Ibid.*, p. 44. Dominique Simonnet exclama: “Es un regalo fabuloso el que acabamos de recibir: ¡una vida extra! De quince a veinte año de bono, de pronto, de ventaja, regalado a las poblaciones de los países acomodados del planeta. Mejor: podemos consumir ese suplemento de existencia con buena salud e incluso en plena forma”, *ibid.*, p. 11.

Esta exigencia de maestría del desempeño y de la eficacia, que encuentra su ideal en la juventud, desemboca en el imperativo de parecer joven –incluso hacia sí mismo– el mayor tiempo posible, de envejecer sin volverse viejo, resumiendo: ser un “viejo joven”. El envejecimiento ya no se percibe como un simple proceso natural, al cual habría que someterse pasivamente, un proceso que se trata de dejar pasar, sino como un “objeto” de control en vista de prolongar la esperanza de vida –la cual, por otro lado, se ha duplicado en un siglo en el mundo occidental–; la noción de envejecimiento es la imagen que le presentamos al prójimo y a nosotros mismos.

El *management* del envejecimiento se concentra, en un primer momento, sobre aquello que aparece de la manera más evidente, a saber, el cuerpo. Éste se entiende cada vez más como un objeto que la técnica puede modelar y, si se trata de luchar contra él, es principalmente por miedo a la muerte.⁹ Lo vestimos joven; le damos a escuchar músicas jóvenes; viajamos joven; hacemos el amor joven gracias al viagra. Cuidamos nuestro cuerpo a nivel cosmético, deportivo (*fitness*) y dietético, pero también a nivel del ejercicio de las facultades mentales, entre ellas la memoria. Por ejemplo, invertimos en la medicina anti-edad, como lo demostró recientemente el médico Jean-Claude Houdret, quien publicó en colaboración con el célebre estilista Karl Lagerfeld una obra sobre la pérdida de peso y el bienestar.¹⁰ La meta: no parecer de su edad, aparecer todavía y siempre como un “viejo joven” en la “sociedad del espectáculo” que es la nuestra, retomando el título de la famosa obra de Guy Debord.¹¹ Esta euforia de la juventud que se expresa en el fantasma de la eterna juventud, reforzada por el mito del progreso infinito de los avances tecnológicos,¹² no sólo es valorada como modelo de logro y de desempeño en vista del bienestar y de una existencia realizada: responsables ciudadanos lo vuelven asimismo

12

⁹ Véase David Le Breton, *L'Adieu au corps*, 1999, Paris, Métailié.

¹⁰ Véase Karl Lagerfeld y Jean-Claude Houdret, *Le Meilleur des régimes*, 2010, Paris, Laffont.

¹¹ Véase Guy Debord, *La Société du spectacle*, 1996, Paris, Gallimard, retomado en *Œuvres*, 2006, Paris, Gallimard, pp. 766-873.

¹² Véase David Le Breton, “Le corps insuffisant. La quête contemporaine d’immortalité”, en Frédéric Lenoir y Jean-Philippe de Tonnac (eds.), *La Mort et l’Immortalité*, 2004, Paris, Bayard, pp. 998-1009. Francis Fukuyama, *La Fin de l’homme. Les Conséquences de la révolution biotechnique*, 2007, Paris, Gallimard, trad. al francés por Denis-Armand Canal.

obligatorio, de manera sutil, y podríamos añadir, tiránica. Es hacer obra de ciudadanía tomar conciencia, seriamente, de la responsabilidad hacia la sociedad, no sólo en cuanto a la clasificación de la basura y a la preservación del ecosistema, sino también, y particularmente, en cuanto al imperativo del bien envejecer, es decir, del hecho de envejecer en condiciones satisfactorias de salud física y mental. La razón es simple: no depender del otro, no ser una carga afectiva y menos financiera, para la sociedad que debe preocuparse ante todo por la construcción del porvenir. El período existencial de la vejez debe ser asumido por la esfera de la rentabilidad, a saber, por la exigencia del dominio eficaz de los costos: obtener el máximo haciendo los menores gastos posibles. Desde entonces, es un deber moral vivir dignamente la vejez, con la condición siempre de ser eficaz: estar sano y no costarle a la sociedad; es muestra de egoísmo no someterse a la imposición del nuevo *management* de la vejez.

Aunque empujado a lograr su vejez jugando al “viejo joven”, el *baby-boomer*, sin embargo, se encuentra un buen día, inevitablemente, frente a lo ineluctable, sin haber sido preparado: la toma de conciencia del paso al estatus de “viejo viejo”. La mala fe y la máscara de la apariencia, disfraces del dominio de la muerte, por medio de la tiranía social de la euforia de la juventud, dan lugar, más o menos repentinamente, a la conciencia de la desnudez del ser frágil y dependiente; se le propone asumir su condición mortal.¹³ Se puede decir de esos *baby-boomers*, siguiendo a Séneca, que “su espíritu es aún pueril, cuando los agobia la vejez, a donde llegan sorprendidos y desarmados; puesto que nada está previsto, cayeron bruscamente sin darse cuenta; no la sintieron venir cotidianamente”.¹⁴ El estoico describe maravillosa-

¹³ “Este abismo que actualmente separa dos continentes y opone desde ahora las primeras edades a las últimas, entre el sentimiento de toda potencia de unos y el sentimiento de vulnerabilidad de otros, el *egocentrismo* triunfante de la juventud y el clima de *depresión* de la vejez –puesto que que ya no es para nada el viejo de antes que envejece, sino un joven contemporáneo, educado en el sentimiento de que ‘no está cerca de suceder’, que tendríamos mucho tiempo para pensarlo, un joven que ha debido cargar el yo hipertrofiado que las circunstancias de la mortalidad lo han forzado a proteger y que absolutamente no está preparado para envejecer”, Paul Yonnet, *Le Recul de la mort. L’Avènement de l’individu contemporain*, 2006, Paris, Gallimard, p. 231.

¹⁴ Sen., *Dial.*, IX, 4 (*La Brièveté de la vie*, 1980, Paris, Les Belles Lettres, trad. al francés por Abel Bourgery, p. 59).

mente este difícil despertar de la toma de conciencia de la propia vejez, el desgarrar del velo de la ilusión, en el cual el ser humano contemporáneo se complace, refugiándose en una actitud de inautenticidad que se expresa mediante el uno *muere*, en vez del uno *envejece*. El mismo Séneca tenía más de 65 años, edad muy respetable en relación con la esperanza de vida de la época, cuando escribió la décimo segunda carta a Lucilio:

Por doquiera que me vuelvo, veo las pruebas de mi senectud. Había venido a mi villa suburbana y me quejaba de los gastos provocados por la persistente degradación del edificio. El administrador me manifestó que los defectos no provenían de negligencia suya alguna: todo lo necesario se hacía, pero la villa estaba ya vetusta. Esa villa había crecido entre mis manos: ¿qué depara para mí el futuro si en tan ruinoso estado están aquellas piedras que mi edad comparten? Irritado, aproveché la primera ocasión para increparlo: “Es evidente que aquellos plátanos han sido descuidados” –le dije– “No tienen follaje alguno. ¡Cuán nudosas, cuán retorcidas sus ramas, cuán tristes y escuálidos están sus troncos! ¡Tal cosa no hubiera sucedido si los hubieres circundado de canteros, si los hubieras regado! Aquél juró por mi genio que todo hacía, que en nada omitía sus cuidados, pero que estaban ya avejentados. Entre nosotros: soy yo mismo quien los había plantado, soy yo mismo, quien por la primera vez contemplé su follaje. Me torné hacia el pórtico: “¿quién es ese decrepito?” –pregunté– “con razón es llevado a la entrada. Ya mira para el otro lado. ¿De dónde lo sacaron? ¿Te deleitas acaso en rejuntrar los muertos de los otros?” Este respondió: “¿Acaso no me reconoces? Soy yo, Felicio, tu pequeñuelo, tu favorito, a quien solías regalar estatuillas, soy el hijo de tu mayordomo Filostio”. “Delira totalmente” –me dije– “¡Helo allí hecho un chicuelo y por añadidura mi preferido! Puede que así sea: ¡por lo pronto ya se le caen los dientes! Debo eso a mi villa suburbana: que hacia cualquier lado que me volviera, se aparecía mi senectud. Abracémosla, amémosla, plena es de goces si sabes utilizarla.¹⁵

Séneca, como Cicerón, exalta las ventajas de la vejez que hay que recibir con los brazos abiertos. Las grandes acciones no son realizadas, según Cicerón, “por el vigor, la agilidad o la rapidez corpo-

¹⁵ Sen., *Ep.*, 12, 1-4 (*Lettres à Lucilius*, tomo I, 1985, Paris, Les Belles Lettres, trad. al francés por Henri Noblot, pp. 39-40).

rales”, sino más bien “por la sabiduría, la autoridad y el valor de las opiniones; y lejos de ser privada de ellos, la vejez generalmente tiene más”.¹⁶ Incluso, a medida que se avanza en edad y que se envejece, precisa, liberados del yugo del placer y de la pasión, es al goce del pensamiento que se accede: “se ha de estar inmensamente agradecidos a la vejez que se encarga de que no gocemos de lo que no nos conviene. En efecto, el placer impide la reflexión, es enemigo de la razón, de la mente. Ofusca, por así decirlo, los ojos del alma, y no tiene ninguna relación con la virtud”.¹⁷

Estas descripciones de la vejez tal vez son ciertas para el actual *baby-boomer* que alcanzó ya la tercera edad. No sucede lo mismo con la persona propulsada a la cuarta edad, consciente del declive progresivo, a la vez radical e irreversible, de sus fuerzas mentales y físicas, que desembocará inexorablemente en la muerte.

La bajada es continua –precisa el filósofo italiano Noberto Bobbio, entonces de 91 años–, y lo que es peor, irreversible: bajas cada vez un pequeño escalón, pero una vez puesto el pie en el escalón inferior, sabes que no volverás al escalón superior. Todavía no sé cuántos hay. Sin embargo, hay una cosa de la que no puedo dudar: cada vez hay menos.¹⁸

Esta bajada inexorable está acompañada de la lentitud creciente al emprender incluso hasta las más básicas actividades físicas y mentales. La vida del “viejo viejo”, tanto a nivel del cuerpo como del pensamiento, se desarrolla en cierta forma al ralentí; sin embargo, el tiempo que le queda por vivir debe ser tomado en cuenta:

La lentitud del viejo –precisa Bobbio– [...] es pesada para sí y para la mirada de los otros. Suscita más lástima que compasión. El viejo está, por naturaleza, destinado a quedarse atrás, mientras que los demás van adelante. Se detiene. Se sienta en un banco. Necesita un poco de descanso.

¹⁶ Cic., *Sen.*, VI, 17 (*De la vieillesse*, 2008, Paris, Les Belles Lettres, trad. al francés por Pierre Wuilleumier.

¹⁷ *Ibid.*, XII, 42.

¹⁸ Noberto Bobbio, “Au ralenti. Vieillesse, mémoire, mort”, en *Le Sage et la Politique. Écrits moraux sur la vieillesse et la douceur*, 2004, Paris, Albin Michel, trad. al francés por Pierre-Emmanuel Dauzat y Denis Trierweiler, pp. 122-3.

Los que estaban atrás lo alcanzan, lo rebasan. Le gustaría apresurar el paso, pero no lo logra. Cuando habla, buscando sus palabras, se le escucha sin duda con respeto, pero no sin signo de impaciencia. Las ideas también tardan más en salir de la cabeza. Las que salen son a menudo las mismas. ¡Qué fastidio! [...] Mientras que el ritmo de la vida del viejo es cada vez más lento, el tiempo que tiene ante él se reduce cada día. [...] Necesito más tiempo y cada vez tengo menos.¹⁹

El “viejo viejo” se caracteriza, asimismo, por una soledad y una marginalización crecientes, un sentimiento de extrañeza en relación con el mundo y la sociedad; se siente relegado a la categoría de los *has been*, definitivamente privado del estatus de héroe de lo antiguo que prevalecía bajo la pluma de Séneca y de Cicerón. El escritor François Mauriac, lúcido, precisa a los 80 años (años antes de su muerte) que cuando éramos jóvenes:

poseíamos ese pasaporte que legitima en todos lados una joven presencia. No es que hoy le pidan a uno sus papeles. No vale la pena: sabemos que usted es un extranjero, sólo hay que verlo, puesto que usted es viejo –un extranjero venido de otro mundo, lleno de los recuerdos de un viaje que nadie tiene ganas de conocer. Incluso el lenguaje es otro y sobre todo el movimiento de la vida: aunque un viejo corazón no lata más lento que uno joven, el desacuerdo profundo se debe a una oposición de ritmo.²⁰

El “viejo viejo” ya no es considerado, como lo afirmaban los filósofos de la antigüedad, como aquel que transmite la tradición y la cultura, el saber-hacer, la moral, la sabiduría; aquel que ostenta el poder o que encarna el “bien-vivir”, en el sentido de una vida que el ejercicio de las virtudes ha cumplido. El “viejo viejo” se caracteriza

¹⁹ *Ibid.*, pp. 141-2; 145-6.

²⁰ Y precisar, justo antes de esta cita, que el viejo hombre permanece idéntico al hombre que era: “Tal como todavía estamos aquí, la puerta de nuestra habitación cerrada, ya no somos vistos, es decir, ya no interpretados. Tal como estamos, tal como siempre fuimos. Puesto que de esto estamos seguros, nosotros que nos conocemos desde dentro: no diferimos en nada, a esta hora de la decadencia, del ser humano que manifestaba por fuera una mirada brillante y cuya mecha negra sombreaba la frente”, François Mauriac, *Mémoires intérieurs. Nouveaux Mémoires intérieurs*, 1985, Paris, Flammarion, pp. 420-1.

más bien por una ignorancia cada vez más grande, ante la evolución extremadamente rápida de las tecnologías y de las perpetuas mutaciones que marcan la vida contemporánea, lo que resulta en un aislamiento social, incluso en una muerte social, en una sociedad sometida a la tiranía de la productividad, del desempeño y de la eficacia para sí misma. La sabiduría del “viejo viejo” es percibida como inútil y superficial por una sociedad que se interesa casi exclusivamente en el conocimiento instrumental, es decir, el que es útil. A fin de cuentas, la vejez trae consigo la disminución, incluso la pérdida del ejercicio de las facultades de la reflexión, del discernimiento y de la autonomía. Incluso podemos llegar a decir que esta decadencia de la voluntad, esta decadencia física e intelectual en la cual se encuentra clavado el “viejo viejo”, aparece como “una desgracia”, con la cual nosotros, en buen estado de salud, no tenemos nada que ver.²¹ La sociedad, convencida de la juventud, pone todos los medios para desviar nuestra mirada de los “viejos viejos”, por miedo a que los concibamos, profundamente, como nuestros semejantes.

Desde entonces, en el seno de la sociedad occidental la vejez se percibe, cada vez más, como una carga cotidiana para los sanos, los activos, los competitivos, los eficaces. Para deshacerse de ella y no verla de frente, como en un espejo que nos regresaría nuestra propia imagen, simplemente la desaparecemos en un *no man's land* en nombre del principio *out of sight, out of mind, out of reality*; por otra parte, lo mismo se hace con el gran tabú de la muerte, sometida a un proceso de desimbolización y desmitificación en la esfera pública y social, de la misma manera que suprimimos todo aquello que nos la recuerda. El “viejo viejo” es excluido progresivamente, apartado de la sociedad de las personas autónomas y competentes. El rechazo y la negación de la muerte se expresan, sobre todo, en la actitud de los sanos, a quienes les cuesta mucho encontrar tiempo para consagrar a los “viejos viejos”, como les cuesta también proporcionarles un espacio completo de la sociedad en el seno de la comunidad de personas. Son la imagen de su vulnerabilidad y de su muerte por venir. Los *has been* se alojan más en guetos; por otro lado, las personas en situación de gran minusvalía

²¹ Simone de Beauvoir, *La Vieillesse. Essai*, 1970, Paris, Gallimard, p. 11.

mental padecen la tentativa de expulsión de la memoria de los productivos saludables. A menudo, su existencia es menospreciada, considerada superflua, estigmatizada al punto que se comienza a escuchar a personas sanas decir que aquéllos constituyen una carga financiera para la sociedad, que son parásitos, “pesos muertos”, incluso freno para la producción y el desarrollo del progreso para las generaciones futuras; que el aumento en las primas de los seguros médicos se debe, principalmente, a los últimos años de los “viejos viejos” y a la tendencia que consiste en emprender de todo para mantenerlos con vida. Si aún son grandes consumidores, es de fondos públicos. “Protegida tras los mitos de la expansión y de la abundancia”, constata en 1970 Simone de Beauvoir, la sociedad occidental, ganada por la carrera del provecho, “trata a los ancianos de parias”, como “desechos”, “escoria”, “cadáveres ambulantes”.²² Jean Baudrillard señala unos años más tarde, en 1976, que para la sociedad occidental competente:

La tercera edad [hoy hay que hablar de una cuarta edad] se convierte en un peso muerto considerable en la gestión social. Toda una parte de la riqueza social (dinero y valores morales) es tragada sin poderle dar un sentido. De esta manera, un tercio de la sociedad es puesto en estado de parasitismo económico y de segregación [...] La Tercera Edad bien dice lo que quiere decir: es una especie de Tercer Mundo. No es más que un trozo de vida, marginal, asocial al límite —un gueto, una condena condicional, un glacis de antes de la muerte. Es propiamente la liquidación de la vejez. A medida que los vivos viven más tiempo, a medida que “ganan” sobre la muerte, dejan de ser reconocidos simbólicamente. Condenada a una muerte que siempre retrocede, esta edad pierde su estatus y sus prerrogativas. En otras formaciones sociales, la vejez existe realmente, como pivote simbólico del grupo. El estatus del anciano, que da el último toque de antepasado, es el más prestigioso. Los “años” son una riqueza real que se intercambia con autoridad, con poder, mientras que hoy los años “ganados” sólo son años contables, acumulados sin poder de intercambio. La esperanza de vida prolongada sólo desembocó en una discriminación de la vejez: y esta discriminación, lógicamente, deriva en la discriminación de la muerte misma.²³

²² *Ibid.*, pp. 8, 12, 568, 13.

²³ Jean Baudrillard, *L'Échange symbolique et la Mort*, 1976, Paris, Gallimard, pp. 249-50. Axel Kahn precisa, más de treinta años después, que “la naturaleza económica y social de nuestro

La vejez, como toda persona en situación de deficiencia mental o al final de su vida, amenaza crecientemente a una sociedad que no deja de promover la productividad, el beneficio, la eficacia y la juventud. El “viejo viejo” es descalificado, puesto fuera del juego de alguna manera, al margen de los que están sanos: ya no puede hacer la finta y engañar a las apariencias. Es estigmatizado como inútil, un parásito vi-viendo a expensas de los sanos. Podríamos incluso llegar a sostener la emergencia de una fobia del “viejo viejo”, vuelto ineficaz en la deficiencia y la dependencia, la fragilidad y la vulnerabilidad. La razón de sacar del juego al “viejo viejo” reside, entre otras, en el hecho de que su presencia remite, ineludiblemente, a la pregunta por el sentido de la existencia y su deseabilidad (*a fortiori*, cuando esta existencia está en una situación de vulnerabilidad y de deficiencia, de no productividad). Esta cuestión está también en el corazón del reconocimiento prenatal que apunta, según Didier Sicard, médico y presidente del Comité consultivo nacional de ética en Francia (CCNE), “en una gran mayoría de casos, a la supresión y al no tratamiento” y por consiguiente a “la erradicación social” de los humanos fallecientes, considerados demasiado onerosos para la sociedad.²⁴ Esta cuestión no es menos central en la discusión concerniente a las personas afectadas por la enfermedad de Alzheimer; según Alain Madelin, cuestan demasiado caro a la sociedad; tanto, que sugiere hacerlas desaparecer antes de que se vuelvan demasiado onerosas para la colectividad.²⁵

modelo de vida tolera a los *seniors* mientras gasten su dinero para saciar las envidias y los deseos aún vivos, pero llega el momento donde esas mismas incitaciones a consumir disminuyen y después se desvanecen. El momento de la exclusión sonó, aquel en el que la comunidad considera que esos viejos o enfermos se convirtieron en peso muerto. Cambiar la mirada de una sociedad totalmente formateada por su adhesión a ese tipo de ‘razón de ser’ –desear, consumir, producir– necesita interrogarse lúcida y colectivamente”, *L’Ultime Liberté?*, 2008, Paris, Plon, pp. 57-8.

²⁴ Didier Sicard, “La France au risque de l’eugénisme”, *Le Monde*, 4 de febrero de 2007. Véase Janine Chanteur, *Condamnés à mort ou condamnés à vivre? Autour de l’arrêt Perruche*, 2002, Gèneve-Paris-Brussels, Factual, y Henri Torrione, “Le Préjudice d’être né”, 2006, *HAVE/REAS*, núm. 4, pp. 388-98.

²⁵ Véanse los propósitos de Alain Madelin relatados por Axel Kahn en el marco de la Universidad de verano 2003. Sostenía que “era importante, para evitar las pérdidas colosales ligadas al aumento de la enfermedad de Alzheimer, que la ley se preparara para evitar la prolongación de la decrepitud de este tipo de enfermedades. Según él, la sociedad no podría ni psicológica ni financieramente soportar esta nueva realidad. Los últimos seis meses de vida cuestan a veces

La presencia del “viejo viejo” nos recuerda la profundidad de nuestra finitud, nuestra dependencia, nuestra vulnerabilidad y nuestra precariedad constitutivas, en suma, nuestra incompletud esencial, como lo decía ya Aristófanes en *El Banquete* de Platón.²⁶ El frente a frente con el envejecimiento remite, como en un espejo, tanto a mi radical vulnerabilidad, como a la conciencia del declive natural de mi existencia en este mundo cuyo término es mi muerte, la cual puede sobrevenir en cualquier momento. El “viejo viejo” no es en realidad más que el reflejo de lo que soy, reduciendo a nada mis tentativas de hacer prueba de mala fe, al sostener que no soy más que un sujeto competente, autosuficiente e independiente, y que sólo una vida competente e independiente, conciente de sí y autónoma, valdría la pena de vivirse o de continuarse viviendo. La idea que sostiene este razonamiento desemboca en la afirmación de que el envejecimiento, entendido como la disminución, es decir, la pérdida de la capacidad de discernimiento, de la toma de decisión, de la autonomía y de la independencia, en realidad sólo sería un proceso de pérdida de la dignidad humana. Un tema en el corazón de nuestra sociedad occidental, y del debate en torno al ser humano en situación de vulnerabilidad, consiste en saber si la vejez —aquella que se hace presente en el “viejo viejo”— realmente corresponde a una alienación del ser humano, a la negación de su dignidad.

más caro en gastos de asistencia médica que la totalidad de la existencia, recuerda. La solución más económica de sufrimiento y de dinero sería desaparecer a todas las personas afectadas de males irreversibles antes de este periodo tan dispendioso. Hablaba en particular de los cientos de miles de personas sufriendo la enfermedad de Alzheimer”, Axel Kahn, *op. cit.*, pp. 120-1. Véase también Luc Ferry y Axel Kahn, *Faut-il légaliser l'euthanasie?*, 2010, Paris, Odile Jacob, p. 57. Simone de Beauvoir ponía ya sobre aviso, en 1970: “La economía está basada en el beneficio, es a él que prácticamente toda la sociedad está subordinada: sólo hay interés en el material humano en la medida en el que él retribuye. Después, lo tiramos”, *op. cit.*, p. 12. Para una reflexión antropológica y ética sobre el estatus de la persona afectada de la enfermedad de Alzheimer, véase Thierry Collaud, *Le Statut de la personne démente*, 2003, Fribourg, Fribourg Academic Press.

²⁶Véase Pla., *Simp.*, 189c (*Le Banquet*, 2012, Paris, Garnier Flammarion, trad. al francés por Luc Brisson, pp. 114-21).

La dignidad del ser humano

Se usa, entre las discusiones sobre el ser humano al final de la vida, emplear un cierto número de términos, sin tomarse apenas el tiempo de definirlos: autonomía, paternalismo, discernimiento “iluminado”; lo mismo sucede con la dignidad. El uso cotidiano y frecuente de este término engendra muy a menudo una gran confusión, cuando no lo vacía de significado. Si queremos saber si la vejez del “viejo viejo” corresponde a la disminución, es decir, incluso a la negación de la dignidad humana, debemos primeramente explicitar el concepto de dignidad y de sus diferentes significados.

Una *primera* acepción es de orden social: la dignidad abarca el prestigio y el respeto del cual se beneficia una persona que ocupa un alto rango en la sociedad. La posición elevada que ocupa esta persona suscita un comportamiento correspondiente a su estatus social; por lo tanto, el dignatario recibe los distintivos de respeto debidos a su posición. Si pensamos en nuestros políticos elegidos y en su expectativa de gestos y palabras conforme a su posición social, una dignidad tal puede adquirirse de la misma manera como puede perderse, puesto que es relativa a las circunstancias, pero también a lo que el prójimo quiera. Si hay pérdida de dignidad, ésta corresponde a una decadencia o a una degradación del estatus social.

Una *segunda* acepción de dignidad remite al dominio de sí por la razón y la voluntad; es el fruto del ejercicio de ciertas cualidades morales. Ser digno significa en cierta forma estar a la altura de una situación particular, haciendo prueba de valor y de nobleza de carácter, dominándose para no dejarse hundir por el sufrimiento y sin dejar que su desconcierto se exprese. Una dignidad tal implica la idea de dominio de sí, que permite atravesar sin rechistar y con estoicismo las pruebas de la existencia, sin dejarse desestabilizar. Soportar con dignidad la vejez o la enfermedad en fase terminal significa que uno no se queja, que se sufre haciendo prueba de decencia, de pudor, de reserva y de discreción, sin importunar al otro, es decir, a la sociedad.

Existe una *tercera* definición de dignidad, ligada a la segunda. Corresponde a la imagen que le presentamos al prójimo y a nosotros mismos en

función de las normas de la sociedad (y personales). No deseamos perder el aspecto, mostrar nuestra dependencia y nuestra decadencia en espectáculo, puesto que mostrar una imagen tal, tanto para sí mismo como para el otro, conlleva una molestia, un malestar, cuando no repulsión y rechazo. Hay dignidad si nuestro cuerpo y persona están presentables, según mi criterio o el de los otros. Esta dignidad puede –igual que las dos primeras– desaparecer cuando me rebajo y la imagen que tengo de mí o que otro se hace de mí ya no es decente.

El “viejo viejo”, como la persona al final de vida, que se se ha vuelto frágil y dependiente –situación acompañada de soledad y desamparo– puede llegar a dudar seriamente de su propia dignidad. En el plano social, hace mucho que no llena una función, lo que le permitiría tener, todavía, una cierta dignidad, íntimamente ligada al papel que ejercía en el marco de esta función. Ahora está “muerto” socialmente hablando, categoría *has been* desde que su papel y su función pasadas le fueron retiradas; además, se percibe como una carga social cada vez más pesada, casi un peso muerto. En el plano personal, está perdiendo o ya perdió cierto dominio de sí mismo, el ejercicio de su capacidad de discernimiento “iluminado”; se reducen su voluntad autónoma y su capacidad de elección; también experimenta la pérdida de cierto sentido de la dignidad. Finalmente, pierde la autoestima, el sentido de su propia dignidad, sin lograr una imagen de sí presentable, hacia sí mismo y hacia el otro. Desde el momento que una persona tiene el sentimiento de haber perdido su dignidad en los tres sentidos ya mencionados, su vida le parece indigna: ya no vale la pena ser vivida. Continuar viviendo es, desde ese momento, percibido como indigno.²⁷

Sin embargo, existe un *cuarto* significado de la noción de dignidad, que se puede calificar de intrínseco, puesto que pertenece al ser humano por su constitución como tal, independientemente de la situación en la cual se encuentre, de su papel y de su función, del ejercicio competitivo de su racionalidad, de su discernimiento y de su autonomía; independiente de la imagen que se hace de sí o de la mirada del otro.

²⁷ Axel Kahn describe el sentimiento indigno que refleja la mirada del prójimo: “Esta dialéctica es complicada, porque si me considero indigno, es ante todo porque me siento rechazado, no veo en la mirada del otro ninguna acogida, ninguna compasión, ningún amor, ninguna atracción, ningún apetito por mí. Entonces, sin sentirme ya digno de vivir, puesto que la sociedad de los otros estableció mi indignidad, no lo puedo soportar y quiero partir”, *op. cit.*, p. 52.

El respeto que se le debe no está fundado sobre el carácter competitivo de ciertos actos, ya sea que realcen la inteligencia, la autonomía, la moral o la función social. Un respeto tal no puede ser adquirido o perdido, puesto que el valor de un ser humano no se mide con aquello que logra, sino con aquello que es: un fin en sí mismo, único e irremplazable, que no puede ser intercambiado por otro fin, sin el cual se convertiría en un medio; se escapa a todo cálculo que busque medir la vida según criterios de utilidad. Su valor no depende de criterios subjetivos de medida de la calidad de vida ni, tampoco, como lo afirman un cierto número de autores,²⁸ de criterios de cálculo “objetivos”, que refieren a una ética de intereses. “La dignidad humana, apunta Luc Ferry, no es una cuestión cuantitativa [...]. Hay en el ser humano algo que le pasa al hombre, una trascendencia que fuerza el respeto y que merece que uno pelee por ella”.²⁹ Podemos también tomar la distinción dada por Immanuel Kant: “Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por lo tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad”.³⁰ El cuarto significado del término dignidad afirma que el ser humano no se puede reducir, en ningún caso, al orden de cualquier precio relativo a las circunstancias, a saber, a un simple medio en vista de otra cosa, un valor condicional en función de los intereses de los sanos o de aquello que es útil. Irremplazable, no tiene ningún equivalente.

Tenemos tendencia a confundir, en el discurso actual sobre el final de la vida, las tres primeras acepciones del término de dignidad: por un lado, restablecen un sentimiento subjetivo de la dignidad, dependiendo de la capacidad de ejercer la razón y la autonomía; de la imagen que la persona se hace de sí misma, aquella que el prójimo se hace de ella, y también de su lugar en el seno de la sociedad; por el otro, la dignidad intrínseca, que no depende del ejercicio competitivo de las capa-

²⁸ Véase, por ejemplo, Jeff MacMahan, *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, 2002, Oxford, Oxford University Press; Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, 1997, Paris, Bayard, trad. al francés por Max Marcuzzi; y Michael Tooley, *Abortion and Infanticide*, 1983, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1983.

²⁹ Ferry-Kahn, *op. cit.*, p. 29.

³⁰ Immanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1993, Paris, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, trad. al francés por Victor Delbos, p. 113.

tidades de la persona, aun cuando este ejercicio sea la expresión de la dignidad. La pérdida de la dignidad social, estoica y decente, que puede ser resentida y vivida subjetivamente por el “viejo viejo”, no implica la pérdida de su dignidad intrínseca. Contrariamente a las tres primeras acepciones de la dignidad, la dignidad intrínseca no está sometida a ninguna gradación; dicho de otra manera, no existen grados más o menos inferiores o superiores para caracterizarla, puesto que no hay seres humanos que sean más o menos dignos que otros. No se disminuiría ni desaparecería si la persona llegara a encontrarse en una situación de deficiencia o en estado de “viejo viejo”; incluso, el último podría afirmar que siente perdida su dignidad en el sentido de las tres primeras definiciones. La dignidad intrínseca afirma que el ser humano es un fin en sí, independiente de la ausencia de logros o de deficiencias, de su “decadencia”, puesto que no tiene necesidad de servir para algo o de ser competente para asegurar su dignidad. La deficiencia del ejercicio de la autonomía y del discernimiento no conlleva una decadencia en el plano del valor intrínseco del ser humano.

Experimentamos un reconocimiento fundamental de este tipo, aquel que no tiene precio, en la afirmación “te quiero” dirigida a un verdadero amigo, a un hijo, a los padres o a la persona con la que se comparte la vida. El amor –con las variantes que son la amistad, el eros y la caridad– consiente voluntariamente en la existencia del prójimo, independientemente de su rendimiento y de su eficacia. Aprueba y magnifica el simple hecho de que el otro existe y, podríamos añadir, continúa existiendo entre nosotros. No te quiero porque eres bello, autónomo, independiente, inteligente y competente, sino simplemente porque eres, incluido cuando eres “viejo viejo”, decaído, profundamente dependiente y deficiente.³¹ Y Clive Staples Lewis precisa que “amar, en el absoluto, es ser vulnerable”.³²

El respeto debido a mi persona en nombre de mi dignidad intrínseca, no depende de mi buena voluntad, ni de aquella de un libre consentimiento entre sujetos morales, ni del desempeño de la deficiencia de mi discer-

³¹ Véase Josef Pieper, *De l'amour*, 2010, París, Ad Solem, trad. al francés por Jean Granier, p. 55 ss.

³² Clive Staples Lewis, *Les Quatre Amours*, 2005, Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, trad. al francés por Denis Ducatel y Jean-Léon Müller, p. 205.

nimiento y de mi autonomía, es decir, del peso social que yo represento para el otro. Si fuera el caso, la dignidad de un ser humano sería relativa; se le asignaría categoría de precio; entonces, el ser humano “decaído” podría ser utilizado como un simple instrumento, un medio cualquiera si así se hubiera decidido. En cuanto a las personas que ya no fueran capaces de ejercer su autonomía y su discernimiento, y que no hubieran tomado disposiciones, las personas competentes más cercanas juzgarían su dignidad según los criterios de la utilidad y según una ética de intereses. En suma, la dignidad intrínseca del ser humano, incluido cuando se encuentra en una situación de decaimiento y dependencia, prevalece sobre la dignidad relativa, sometida al sentimiento de situaciones subjetivamente juzgada como indignas.

Cuidar del “viejo viejo”: apuesta de una política humanista

Estos últimos años asistimos, en el marco del debate en torno al final de la vida y del uso que se hace del término *dignidad*, a un deslizamiento sutil de la noción de dignidad intrínseca, hacia una dignidad dependiente de todo un conjunto de factores llamados extrínsecos: el papel y la función social del ser humano, la percepción subjetiva de la mirada del prójimo, el ejercicio de la racionalidad, de la autonomía, de la independencia y de la relación hacia el otro. El sentimiento subjetivo de la dignidad social, estoica y decente, prevalecería sobre la dignidad intrínseca, puesto que esta última no podría invocarse con el fin de que el ser humano decaído, frágil y vulnerable, vuelva a descubrir su dignidad intrínseca, por miedo de verse acusado de adoptar una actitud paternalista, que no respetaría ni el juicio ni la autonomía del otro.

El ideal y la exigencia de eficacia del ser humano ciertamente están en el corazón de la existencia humana, puesto que el cumplimiento humano es posible por el ejercicio de la racionalidad y del juicio “iluminado”, de la autonomía. No sostendríamos que una vida humana, más o menos privada del ejercicio de sus facultades, y la del “viejo viejo” ofrezcan un ejemplo significativo, que sea la expresión de la plenitud del ser humano, de su cumplimiento, en suma, de lo que

puede ser; al contrario, el envejecimiento revela una lenta decadencia irreversible, una degeneración que desemboca ineluctablemente en la muerte. El “viejo viejo” experimenta el aprendizaje doloroso de la dependencia (mayor o menor) y de *dejarse llevar*, que lo obliga a contar con el otro. Un abandono confiado—como también el duelo—no es posible salvo con el apoyo y la presencia del prójimo. La vejez y el morir no son incumbencia únicamente del individuo, son profundamente sociales: el sujeto no puede vivirlos plenamente salvo acompañado, llevado por el otro.

La presencia del “viejo viejo” nos remite a la cuestión del lugar del ser humano en situación de fragilidad y de dependencia en nuestra sociedad occidental, llena de independencia y competencia, bañada por un discurso ético liberal que pone el acento sobre el ejercicio de las facultades *personales* y, en particular, sobre la “primicia de la libertad individual sobre todo otro valor”, “libre de toda obligación”.³³ Desde luego, esta visión promueve al “joven viejo”, mientras que escamotea y rechaza la dependencia fundamental del ser humano. Uno de los mayores desafíos actuales consiste en interrogarse sobre el lugar que la cultura otorga a la persona vulnerable y frágil; nos enfrentamos a la cuestión de saber si el “viejo viejo” continua siendo un ser humano, poseedor de una dignidad, incluso cuando ya no está en condiciones de ejercer su autonomía, de elaborar un pensamiento, un discernimiento “iluminado”; cuando su parecer no es más que una desnudez que revela su ser usado y decaído, pobre y frágil, o, como lo expresa Jean-François Mattéi: “el cuerpo humano, acabado, usado y decaído, no realza el tener, sino el ser”.³⁴

La cuestión central que nos plantea la presencia del “viejo viejo”—y de todos los estados similares en los cuales se puede encontrar el ser humano—, en el contexto de una sociedad sometida a la tiranía de la eficacia, del rendimiento y de la euforia de la juventud, es saber

³³Y Jacques Attali precisa: “si no es el respeto del derecho del otro en las mismas libertades”, *Une brève histoire de l'avenir*, 2006, Paris, Fayard, p. 16. El autor propone en esta obra una historia del porvenir de estos próximos cincuenta años, que desemboca en una hiperdemocracia como “expresión última del motor de la historia: la libertad”, p. 12.

³⁴Jean-François Mattéi, “L’expérimentation sur l’être humain”, en François-Xavier Putallaz y Bernard N. Schumacher (eds.), *L’Humain et la Personne*, 2008, Paris, Cerf, p. 35.

aquello “que debería ser una sociedad para que en su vejez un hombre continúe siendo un hombre”, en palabras de Simone de Beauvoir.³⁵ Se trata de sustituir la autonomía en el corazón de nuestra manera de vivir en sociedad, principio de excelencia del ser moral práctico, pero también la facultad del juicio responsable, que nos permite reconocer la vulnerabilidad y la fragilidad como expresiones de aquello que el ser humano es en lo más profundo de sí mismo: un ser dependiente. El ser humano se define simultáneamente por un cierto dominio de sí y un desgarramiento de tal dominio: un buen ejemplo es el amor que transporta a la persona “fuera de ella misma” en un movimiento de entusiasmo, de receptividad y de ausencia de dominio, que Platón llama *mania*.³⁶

Encontramos esas dos dimensiones del ser humano –la autonomía y la vulnerabilidad– por analogía, en el contexto más amplio de dos formas del pensamiento humano que son complementarias y necesarias en el marco de una existencia plenamente personal, a saber, el pensamiento instrumental, calculador, por un lado, y el pensamiento reflexivo, por otro.³⁷ La razón instrumental y operacional, según la cual la productividad y los logros constituyen la virtud más grande, objetivo social a alcanzar, es contrabalanceada por la promoción del pensamiento reflexivo y contemplativo, que no se elabora en vista de cosa alguna, sino que posee su fin en sí mismo. La puesta a punto de actividades que no sirven “para nada” –y que por lo tanto se escapan de la planificación, de la reflexión calculada y útil–, emprendidas independientemente de todo desempeño, es decir, incluso sin ser eficaces ni rentables; en resumen, actividades que tenemos la costumbre de llamar “distracciones”, permiten al ser humano trascender, sobrepasar el mundo de lo útil y del “para”, para fijarse en el dominio de lo que no sirve para “nada”. El ocio reve-

³⁵ Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 568. Ella responde de esta manera: “La respuesta es simple: tendría que haber sido siempre tratado como hombre. Por la suerte que asigna a sus miembros inactivos, la sociedad se desenmascara; siempre los ha considerado como material. Confiesa que para ella sólo cuenta el beneficio y que su “humanismo” es pura fachada [...] La sociedad sólo se preocupa por el individuo en la medida en la que le aporta”, pp. 568-9.

³⁶ Véase Josef Pieper, *De la divine folie*, 2006, Gèneve, Ad Solem, trad. al francés por Maurice de Gandillac, revisado por Pierre Blanc.

³⁷ Véase Martin Heidegger, “Sérénité” en *Questions III y IV*, 1990, Paris, Gallimard, trad. al francés por André Préau, pp. 131-48.

la una actitud de no dominio del mundo ni de sí, que permite abandonarse y relajarse, acoger al prójimo y a lo real en una actitud contemplativa. “En el ocio”, precisa Josef Pieper, “lo que es verdaderamente humano está salvaguardado y conservado”.³⁸ El hecho de que existan actividades que tienen su fin en sí mismas es la manifestación tangible de lo que es el ser humano: un ser cuya dignidad no proviene del hecho de ser útil, de cumplir un papel y una función útil a la sociedad o de ejercer facultades personales, como la autonomía y la razón; al contrario, tiene un valor intrínseco por el simple hecho de ser un fin en sí mismo. De esa manera, la afirmación del amor lo confirma en una existencia y en el lugar indispensable que ocupa en el seno de la comunidad.³⁹

La dignidad intrínseca se revela más clara y potentemente cuando el ser humano ya no “sirve” para nada, cuando se vuelve irreconocible y alicaído, cuando tiene la sensación de ser privado del sentimiento subjetivo de la dignidad, sumergido en un estado profundo de vulnerabilidad y dependencia. Esta dignidad intrínseca ya no puede sustentarse en la apariencia de la dignidad concedida por el papel y la función, por la decencia y el dominio de sí en el plano de la razón y de la voluntad. La dignidad intrínseca se desvela, entonces, en su pura desnudez y su presencia exige una respuesta por parte del otro y de la sociedad, con el fin de asegurarlo y de confirmarle que es un sujeto, que no está “de más” a pesar de su decadencia, que no es ni peso “muerto” ni un parásito, sino que su existencia es fantástica, que su presencia es un privilegio, en resumen, que posee un valor en sí, una dignidad

³⁸ Josef Pieper, *Le Loisir; fondement de la culture*, 2007, Genève, Ad Solem, trad. al francés por Pierre Blanc, pp. 49-50.

³⁹ Norberto Bobbio recalca, a la edad de 95 años y cuatro años antes de su muerte, que lo más importante no es la suma de esfuerzos destinados a conocer y dominar lo real, sino simplemente la relación con el prójimo: “He consagrado una gran parte de mi larga vida a leer y a estudiar una infinidad de libros y de documentos, utilizando incluso los momentos más pequeños del día, desde mi juventud, para ‘no perder tiempo’ [...]. Desde ahora, tengo la conciencia tranquila, tranquila pero infeliz por no haber llegado más que al pie del árbol del conocimiento. No he obtenido de mi trabajo las satisfacciones más durables de mi vida —no obstante los honores, los premios, el reconocimiento público que he recibido, con gratitud pero sin haberlos ni ambicionado ni buscado. Las satisfacciones más grandes las he obtenido de mi vida relacional, de los maestros que me han educado, de las personas que he amado y que me han amado, de todos aquellos que siempre han estado cerca de mí y que ahora me acompañan en la última parte del camino”, *op. cit.*, p. 151.

intrínseca incluso cuando no será competente nunca más y a pesar de haber costado a la sociedad. La dignidad intrínseca afirma que uno no se puede deshacer del “problema” económico y social del “viejo viejo” simplemente eliminándolo. Lo que es indigno es tratar al “viejo viejo” como si hubiera perdido su dignidad intrínseca, considerar que la dignidad desaparece desde que se eclipsa el sentimiento de dignidad. Muy al contrario, la dignidad intrínseca existe previa a todo reconocimiento del prójimo, puesto que no es el prójimo quien concede una dignidad de este tipo; le corresponde en cambio, así como a la sociedad, ser testigo y demostrar ante el “viejo viejo” esta dignidad en lo que Levinas llama “una perspectiva ética del inter-humano”,⁴⁰ y a pesar de la eventual pérdida del sentimiento subjetivo de la dignidad.

Es responsabilidad de la sociedad poner todo en marcha para recordar, sobre todo cuando el otro está desfalleciendo, que es todavía, y siempre, un fin en sí, portador de una dignidad que exige respeto, solicitud y compasión por parte del sano. El otro, decaído, lo interpela y le pide una respuesta responsable, la cual contribuye, entre otras cosas, a una perfección moral que realza la virtud. Desde este punto de vista, la perfección no realza la ilusión de la independencia; reside más profundamente, en la dimensión ética que requiere –precisa Emmanuel Levinas– “la perspectiva interhumana de *mi* responsabilidad por el otro hombre, sin preocupación de reciprocidad, [es en mi] llamado a su auxilio gratuito, [es en] la asimetría de la relación de *uno* al *otro*”.⁴¹ La mirada puesta sobre el prójimo y el compromiso responsable de sus aspectos no deben ser condicionados por las contingencias de la enfermedad, de la deficiencia, de la vulnerabilidad, del peso financiero, de lo útil.

Dicho de otra manera, es la realización de aquello a lo que el ser humano es llamado a implicarse, por ejemplo, la práctica de ciertas virtudes que se ejercen especialmente mediante el compromiso en favor de los más dependientes y de los más vulnerables de la comunidad humana. Es porque el “viejo viejo” posee una dignidad intrínseca que el salvable debe de responder; de esta manera, desarrolla ciertas virtudes.

⁴⁰ Emmanuel Levinas, “La souffrance inutile”, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, 1991, Paris, Grasset, pp. 103.

⁴¹ *Ibid.*, p. 112.

No es en razón del deseo de adquirir o desarrollar virtudes particulares que el sano debe respetar al “viejo viejo” e ir a su ayuda; esto volvería a concebir al “viejo viejo” como un medio, recibiendo una dignidad por procuración, como afirma Tristram Engelhardt.⁴² La dignidad intrínseca del “viejo viejo”, como aquella de cada uno en nuestra sociedad, tan débil, dependiente, deficiente, nos recuerda en cierta forma la realidad de toda vida humana, nos hace cobrar conciencia de nuestra dignidad intrínseca, no subordinada al ejercicio competitivo de la razón y de la autonomía. Aceptando la fragilidad del otro, incluido aquel que es plenamente dependiente; reconociendo su dignidad intrínseca reconocemos, justamente, nuestra propia fragilidad y vulnerabilidad y, a fin de cuentas, nuestra propia dignidad. Un reconocimiento tal permite relativizar la exigencia tiránica de la autonomía (incluida la independencia) y del dominio, y aceptar nuestra propia dependencia radical, que no puede ser vivida sin la ayuda de la mirada del prójimo que atestigua sin cesar nuestra dignidad, confirmándonos en nuestra certeza de que no estamos nunca “de más”. La aceptación de la vulnerabilidad humana está en el corazón de una ética del “cuidar”, que reconoce en el “viejo viejo” no un simple organismo deficiente que hay que mantener, para quien proveeríamos únicamente una prestación de cuidados cuantificables sino más bien un cuerpo con una personalidad. Así, la comunidad de los sanos continúa construyendo una relación con esta persona frágil, en una reciprocidad que puede cobrar otra forma.

En tal reconocimiento, en tal habitación de la dependencia, de la no autonomía que se revelan en el “viejo viejo” o en el minusválido mental, puede desarrollarse una auténtica solidaridad, fundada en una dignidad humana opuesta a la exigencia tiránica del rendimiento y de la eficacia por la eficacia. Un mundo humano se caracteriza por el hecho de aceptar que el otro, igual que yo, puede vivir con sus límites y sus minusvalías personales; dicho de otra manera, el derecho de vivir no depende de la calidad de vida. “El *bien común*, es decir, la plenitud de la comunidad, no se puede vivir, precisa Thierry Collaud, salvo si todos los miembros tienen su lugar y *ninguno es considerado como un*

⁴² Véase Tristram Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, 1996, Oxford, Oxford University Press, p. 147.

estorbo”,⁴³ ni siquiera el “viejo viejo”. O, por retomar las palabras de Pieper, “el ‘bien común’ supone, entre otros, la existencia de hombres consagrados a una vida improductiva, vuelta hacia la meditación”.⁴⁴

El “viejo viejo” nos enseña que lo esencial de una vida humana no reside únicamente en la dimensión de lo útil y de lo eficaz, sino también en la dependencia confiada hacia el prójimo. La persona frágil nos pone, como subraya MacIntyre, “en capacidad de enseñarnos algo esencial que consiste, para alguien más, en estar enteramente confiado a sus cuidados, con la finalidad de que respondamos por su bienestar”.⁴⁵ Cuidar del otro, particularmente de aquel que tiene el sentimiento subjetivo de ser privado de su dignidad, implica sentir empatía hacia él, compasión, considerándolo “con respeto, como un fin [en sí] y no una simple herramienta que se manipula para su propio beneficio”,⁴⁶ como afirma Martha Nussbaum al promover las artes liberales para formar al ciudadano del siglo XXI, en oposición a la predominancia de las artes serviles o útiles. La autonomía individual no puede desarrollarse más que en la medida en que incluya el reconocimiento de la dependencia fundamental de sí mismo y del prójimo, de la interdependencia o de lo “inter-humano”,⁴⁷ que constituye el corazón mismo de la existencia humana personal. El ser humano nunca se vuelve sólo un sujeto racional y autónomo: un acontecimiento o desempeño semejante sólo es posible con la ayuda del otro, a semejanza de la educación; es lo mismo con el ejercicio ordinario de las virtudes. “El reconocimiento de la dependencia es la clave de la independencia” o de la autonomía,

⁴³Thierry Collaud y Concepción Gómez, *Alzheimer et démence. Retrouver les malades et communiquer avec eux*, 2010, Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, pp. 71.

⁴⁴Josef Pieper, *Qu'est-ce que philosopher?*, 2004, Le Mont-Pèlerin, Ediciones Raphaël, trad. al francés por Jean-Léon Muller, con un apéndice de T.S. Eliot, p. 11.

⁴⁵Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, 2008, Chicago-La Salle, Illinois, Open Court, pp. 135.

⁴⁶Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 25. Termina de esta manera su discurso en favor de las artes liberales: “Si no insistimos en la importancia crucial de las humanidades y las artes, éstas desaparecerán, porque no producen dinero. Pero ofrecen algo más preciado: un mundo donde vale la pena vivir, individuos capaces de ver a los otros seres humanos como personas con derecho propio, con pensamiento y emociones propias, que merecen respeto y simpatía, y países capaces de sobrepasar el miedo y el recelo en favor del debate empático y razonable”, p. 179.

⁴⁷Levinas, *op. cit.*, p. 103.

recalca MacIntyre.⁴⁸ El ser humano no puede ser realmente autónomo, en el sentido de un sujeto moral virtuoso, salvo si acepta y toma la responsabilidad de ocuparse de los más dependientes, en particular de los “viejos viejos”. Sin ser ya competente en absoluto, el “viejo viejo” resalta esta dimensión de la dignidad que afirma que el ser humano es un fin en sí mismo; las atenciones de los padres de niños discapacitados mentales son un ejemplo impresionante. “Los padres de personas muy discapacitadas son los paradigmas de la buena madre y del buen padre, mientras que presentan el modelo y la llave de la tarea de todos los padres”.⁴⁹

El “viejo viejo” también nos enseña la importancia de la capacidad de estar presente en el presente, cuya correspondencia serían las artes o las actividades cuyo fin radica en sí misma. El “viejo viejo” ocupa un tiempo que parece suspendido, desplazado en relación con la carrera desenfrenada por lo útil y eficaz, en la cual no se está muy presente, ni para sí ni para el prójimo, sino tendido hacia un porvenir donde el presente no tiene sentido más que en la medida en que es útil a lo que pasará. El “viejo viejo” enseña al sano, siempre apresurado por el tiempo, esta atención al instante, donde el amor es el modelo. Paul Claudel, a la edad de 84 años, dos años antes de morir, resume muy bien esta presencia en el instante: “Ayer, suspira uno. Mañana, suspira el otro. Pero hay que haber alcanzado la vejez para entender el sentido resplandeciente, absoluto, irrecusable, irremplazable de esta palabra: Hoy”.⁵⁰ Y François Mauriac apunta: “No me siento desligado de nada ni de nadie. Pero vivir me bastaría para ocuparme a partir de ahora. Esta sangre que afluye todavía en mi mano puesta sobre mi rodilla, este mar que siento latir dentro de mí, este reflujo y este flujo que no son eternos, este mundo

⁴⁸ MacIntyre, *op. cit.*, p. 96.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 91. Apunta más adelante: “Entonces cada uno de nosotros alcanza nuestro bien sólo si y en la medida exacta en que otros hacen nuestro bien como su bien propio, viniendo a nuestro auxilio durante los períodos de incapacidad, ayudándonos a volvernos nosotros mismos; este tipo de seres humanos –por adquisición y el ejercicio de las virtudes– que hacen del bien de los otros su propio bien (y esto sin haber calculado que sólo ayudando a los otros nos ayudarán, una suerte de trueque de una ventaja por otra ventaja)”, p. 108.

⁵⁰ Paul Claudel, *Journal*, vol. II (1933-1955), 1969, Paris, Gallimard, Pléiade, cuaderno X, agosto-septiembre 1952, p. 818.

tan listo a terminarse exige una atención en todos los instantes, de todos estos últimos instantes antes del último: la vejez es eso”.⁵¹ El “viejo viejo” nos invita a probar otra vez y a reinvertir el presente en una actitud de acogida del tiempo, caracterizada no por su dominio, sino por su paciencia ante sí mismo y ante el prójimo, lo que expresa de maravilla el amor entendido como presencia paciente hacia el prójimo.

La humanización de una sociedad se mide, en cierta manera, en la forma en la que cuida de los “viejos viejos”.⁵² La realización de la persona en la vivencia cotidiana del cuidado otorgado a seres humanos vulnerables y deficientes contribuye a la plenitud de una auténtica cultura, que mira por el bien común de la comunidad humana. Ese bien común resalta la autoridad de la dignidad intrínseca del ser humano, más allá de su desempeño —que manifiestan en efecto su cumplimiento, pero en absoluto su valor— y de los intereses y deseos de los individuos. El compromiso moral en favor de los más vulnerables contribuye al bien común y a una auténtica cultura humanista. Cuando el orden se invierte, cuando lo útil se convierte en el criterio y se constituye como el fin de la existencia personal o, para decirlo con Jürgen Habermas, cuando se tiende a “la abrasión de nuestra sensibilidad moral en beneficio de un cálculo de los costos y beneficios”,⁵³ entonces el ser humano no puede cumplirse y la cultura muere. La cultura, caracterizada por el ocio, es lo que le permite al “hombre permanecer siendo hombre”,⁵⁴ retomando la reivindicación de Simone de Beauvoir en relación con los “viejos viejos”.⁵⁵

⁵¹ Mauriac, *op. cit.*, p. 419.

⁵² Alasdair MacIntyre apunta que la “plenitud individual” de los seres humanos deficientes, minusválidos, dependientes, “es un indicio imponente de la plenitud de toda la comunidad”, *op. cit.*, p. 109.

⁵³ Jürgen Habermas, *L’Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?* 2002, Paris, Gallimard, trad. al francés por Christian Bouchindhomme, pp. 36-7.

⁵⁴ De Beauvoir, *op. cit.*, p. 568.

⁵⁵ Martin Pohl, director del departamento de física nuclear y de partículas en la Universidad de Ginebra, contesta a la pregunta de un periodista en relación con el tema de la rentabilidad y de la utilidad del LHC del Cern en Ginebra, que cuesta diez mil millones de francos por año: “forma parte de la cultura humana el hacer preguntas [como] el funcionamiento de la materia, de la naturaleza de la energía, el funcionamiento del universo. Es una cuestión cultural. [...] No me gustaría vivir en una ciudad que no se toma la molestia de la búsqueda fundamental, así como no me gustaría vivir en una ciudad que no tenga una ópera que valga la pena”. Y el periodista concluye: “Finalmente el LHC es tan importante como la ópera”; podríamos añadir “y que

“Una cultura verdadera no puede realizarse más que en el terreno del ocio”,⁵⁶ de actividades que no sirven para nada y cuya presencia nos recuerda lo que es el ser humano, en lo más profundo de sí mismo: el poseedor de una dignidad que escapa a todo fin útil, a toda reflexión funcional y cuantitativa, a los intereses y a los deseos de los sanos. “Cuidar” del “viejo viejo” es afirmar que no está nunca “de más”; es darle a redescubrir su dignidad intrínseca cuando ha perdido el sentimiento subjetivo de su dignidad; es confirmarlo en su ser al comunicarle que es simplemente fantástico que *sea* y que continúe siendo. La vejez es una etapa natural de la vida humana que se atraviesa en presencia del prójimo, como el nacimiento. Cuidar del “viejo viejo” está en el corazón de una sociedad humanista, de una política humanista. El precio a pagar por una cultura así, claro, será siempre “demasiado caro”.

el viejo viejo”. Véase Radio Suisse Romande, lunes 16 de enero de 2012, “L’invité de la rédaction” a las 7. 38.

⁵⁶Josef Pieper, “Muße und menschliche Existenz”, *Werke*, 2008, vol. 8.2, p. 456.

LA POÉTICA DE ARISTÓTELES DEL RENACIMIENTO AL INICIO DEL VIRREINATO

*Alina Mendoza**

RESUMEN: Este texto formula algunas cuestiones y propuestas sobre la participación de filósofos y poetas árabes, de Alberti, el Concilio tridentino y el primer virrey americano; se procura gestar conciencia sobre la importancia de diferentes agentes en la recepción de la *Poética* aristotélica durante el Medioevo y el Renacimiento; finalmente, se considera nuestra coyuntura histórica como herederos de la cultura novohispana.



ABSTRACT: In this article, we will formulate questions and suggestions about the participation of Arab philosophers and poets, Alberti, the Council of Trent, and the first American Viceroy all of whom promoted the importance of different elements in the reception of Aristotle's *Poetics* during Medieval times and the Renaissance. We will also analyze the historic circumstance of their contribution to New Spain culture.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles, *Poética*, Renacimiento, Virreinato, Concilio tridentino.

KEY WORDS: Aristotle, *Poetics*, Renaissance, Viceroyalty, Council of Trent.

RECEPCIÓN: 30 de julio de 2013.

APROBACIÓN: 12 de septiembbre de 2013.

* FES-Acatlán, Programa de Humanidades, UNAM.

LA POÉTICA DE ARISTÓTELES DEL RENACIMIENTO AL INICIO DEL VIRREINATO

En el terreno de la filosofía, ignorar que el tema de la modernidad y sus límites ha nutrido la discusión teórica en las últimas décadas es como estar fuera de lugar. Esto incide en nuestro tema en la medida en que el Renacimiento ha sido considerado comúnmente como el comienzo de este período histórico y, como tal, ha sido sometido a revisión. Mas precisemos cómo afecta esto al tratamiento del redescubrimiento y la valoración de una obra aristotélica entre los siglos XV y XVI.

Por principio sirve discernir que, a pesar de que el Renacimiento se entiende como un lapso determinado del devenir humano, acontecido en Europa occidental entre el mil cuatrocientos y el mil seiscientos aproximadamente, la conceptualización de este período, precisamente como un renacer, fue una labor historiográfica lógicamente posterior. Fue fruto del pensamiento decimonónico que, otorgándose la oportunidad de dar nombre a esta etapa, condicionó la comprensión ulterior de la misma como comienzo renovador y revitalizante. Al hacerlo, además, este pensamiento puso de relieve un afán manifiesto en la modernidad temprana, a saber, el de estrechar los vínculos con el pasado mediato, grecolatino. Con ello relegó a un segundo plano una necesidad quizá mayor del mismo momento, la de diferenciarse lo más posible del pretérito próximo medieval.

Así, puede decirse que, en la medida en que esta perspectiva del siglo diecinueve fungió como portavoz de los anhelos y pretensiones

de la etapa que nos ocupa, se manifestó desinteresada por los aspectos comunes entre ella y el tiempo previo inmediato. El interés por relacionar tales momentos contiguos, en cambio, resulta propio de perspectivas más actuales, en tanto que el *estatus* de la contemporaneidad con respecto a la modernidad en general, tiende más bien a pensarse simultáneamente en términos de continuidad y diferencia, y pensar así lo medieval con respecto a lo renacentista puede considerarse como una proyección de semejante atenuación de fronteras.

Volviendo al tema central de esta reflexión, la recepción de la *Poética* en el Renacimiento, hay que notar que abordarlo en términos de continuidad parece especialmente pertinente, debido a la importancia incomparable que Aristóteles alcanzó al cabo de la Edad Media, tanto por vía árabe como gracias a la traducción directa del griego al latín que desde entonces se realizó de gran parte de su obra. Debería por eso extrañarnos apreciar que la atención que semejante cuestión ha recibido es más bien escasa.

Ameritan detenimiento las razones de esta falta de atención, como también lo requieren las diferencias y similitudes entre el aristotelismo escolástico y el humanista. A fin de profundizar al menos en un elemento de este espectro, me enfocaré sólo en la *Poética*. En la primera parte de este artículo recordaré algunos antecedentes del redescubrimiento de la teoría aristotélica de la creación artística; revisaré luego los momentos cruciales del proceso paulatino de ese redescubrimiento, desde las vísperas de la caída de Constantinopla hasta que este tratado incide sutilmente en el Concilio de Trento. Sobre la base anterior, al final, me ocuparé de las primeras incidencias indirectas del tratado aristotélico en nuestro contexto, en tanto este tema yace también descuidado y nos atañe de más cerca.

Antecedentes medievales del redescubrimiento de la teoría aristotélica de la creación artística

Hemos atisbado que en el nombre de la época en que se redescubre la *Poética*, “Renacimiento”, se cifran connotaciones distintas de una idea de temporalidad marcada por hiatos y, por tanto, por cierto senti-

do de terminación y reinicio. Observemos ahora que calificar de antemano la recepción renacentista del tratado aristotélico como un redescubrimiento implica justamente un hiato análogo, un lapso histórico de sustracción a los ejercicios hermenéuticos de lectura, traducción y glosa. Pero cobremos conciencia también de que, en este caso, lo problemático no es solamente la pérdida sino, además, el reencuentro de la obra.

Hasta cierto punto, esto se debe a que tal extravío se ha vuelto casi mítico, gracias al éxito y a la filmación de una novela de Umberto Eco, que recrea con cierta libertad algunos datos históricos en torno a esta hipótesis. La dificultad a la que hemos de referirnos es de diversa índole, aunque en ella encontramos también inmerso al italiano. Resolverla es, en todo caso, una empresa de conciencia colectiva en la que esta reflexión aspira a participar.

En una conferencia denominada *Entre Averroes y Borges* que data de hace diez años, el autor de *El nombre de la rosa* menciona algunos de los agentes fundamentales que participaron en el redescubrimiento de la teoría aristotélica de la creación artística, a partir de Averroes. Retomaré los primeros para observar la postura de Eco al respecto y continuar con el recuento.

En dicha conferencia se nos recuerda que el texto con el cual Averroes incide en el redescubrimiento data del año 1175 y no es una traducción, como indica su nombre: *Comentario medio*, ni se basa en una traducción directa del griego al árabe, sino en una versión siríaca de dos siglos antes, basada a su vez en una copia griega desconocida. Puesto que precisamente este texto árabe aportó las primeras noticias de la *Poética* en latín, gracias a que Hernán Alemán (m. 1272) lo tradujo a esta lengua ochenta y un años más tarde, el semiólogo y filósofo italiano insiste en que esas *novedades* ofrecieron una semblanza tan distorsionada del tratado aristotélico sobre poesía, por desconocimiento de la práctica dramática en el contexto árabe, que, en lugar de despertar interés por él, retardaron su valoración.

Por otra parte, a pesar de que varias obras de Aristóteles se habían hecho accesibles desde el siglo VI, gracias a que Beocio las tradujo

directamente del griego, las de contenido antropológico comienzan a aparecer apenas en las vísperas del movimiento humanista; esto último deja entrever la magnitud y la prontitud del impacto que tuvo el re acceso a estas fuentes, a pesar de lo tardío. La *Poética* es de las últimas obras aristotélicas de tipo antropológico en aparecer, puesto que lo hace hasta 1278, mediada por la traducción de Guillermo de Moerbeke. Como el interés por el tratado siguió siendo casi nulo, a pesar de que también esta traducción fue hecha directamente del griego, Eco vuelve a preguntarse por la razón, atribuyendo todavía parte de la responsabilidad a la incidencia árabe previa en la historia de la recepción del texto; él supone, por un lado, que uno de los conceptos más afectados por la intervención arábica en esta trayectoria es el de “tragedia” y, por otro, que la deformación que sufre esta noción llegó a tal grado que, cuando finalmente logró rescatarse en latín la idea griega original, no fue posible asociarla de inmediato con la representación dramática.

Ahora bien, al señalar nítidamente esta valoración negativa sostenida por Eco sobre el capítulo árabe del recuento de la *Poética*, no me propongo debatir puntualmente su argumentación. Observo, no obstante, que apenas un par de años después dicha conferencia, en un artículo sobre los antecedentes de la interpretación aviceniense de la *Poética*,¹ un colega mexicano especialista en filosofía árabe, Xavier López-Farjeat, parte de premisas semejantes para identificar en cambio un rasgo positivo de la participación arábica en la recepción del tratado griego sobre poesía. Tras la “infidelidad” o el distanciamiento frente a los planteamientos originales del texto aristotélico, él aprecia la participación de los traductores y comentaristas árabes del tratado en cuestión, en una tendencia colectiva a ampliar la comprensión de su propia tradición literaria. Por mi parte, ante esta diversidad de signo en la aproximación al problema, formulo un par de preguntas: ¿Acaso es claro que, en el encuentro con las fuentes, el propósito de ofrecer una comprensión cabal de lo planteado en ellas originalmente es mejor que procurar de inicio comprenderlas con base en y con miras al con-

¹ Luis Xavier López-Farjeat, “Antecedentes de la interpretación aviceniense de la *Poética* de Aristóteles”, *Signos filosóficos*, 2005, vol. 7, núm. 14, pp. 35-44.

texto de uno? E independientemente de hasta qué punto es posible lo primero y evitable lo último, la segunda cuestión es si, a la larga, en su encuentro con la *Poética*, los renacentistas europeos no acabaron también sacrificando, a su manera, su incipiente vocación filológica en favor de una aplicación de los contenidos de la fuente a los requerimientos de su propio contexto artístico y religioso.

Hablar, por ejemplo, de la presencia de elementos de la *Poética* en los tratados de León Batista Alberti y en el Concilio de Trento nos permitirá hilar una postura al respecto. Por ahora completemos la remembranza de los antecedentes arábigos del comentario de Averroes. Merece la primera mención el cristiano Abu Bishr Matta (m. 940), a quien se atribuye la traducción de la *Poética* del siríaco al árabe, utilizada en el mencionado *Comentario medio* y efectuada hacia el 935. Le sigue Yahya Ibn Adi (893-974), discípulo del anterior e igualmente cristiano y traductor del tratado; en seguida se encuentran Al Kindi (801-873), Al Farabi (872-950) y Avicena (980-1030), quienes con base en los anteriores intercalan comentarios e interpretaciones del tratado en una o más de sus obras.

Para la comprensión del desvío de todos ellos del sentido primero de la *Poética*, López-Farjeat se remonta al impulso que recibió la literatura islámica con el establecimiento del *Corán* en siglo VIII. Por nuestra parte, veamos que, durante un lapso aproximado de dos siglos, en el ámbito medieval árabe se registra un proceso constante de asimilación del tratado aristotélico de poesía, y que, al cabo de este tiempo, al pasar la *llama* al contexto europeo por vía de la escuela de traductores de Toledo, esa continuidad no se pierde, a pesar de los malos entendidos de fondo, sino que atraviesa hasta el Renacimiento tardío. Y es que, además de la versión latina ya mencionada del comentario de Averroes por parte de Hernán Alemán, en la misma escuela de Toledo, Miguel Escoto (1175-ca.1236) y Alfredo de Sareshel (ca.1180-1230) producen otras versiones a la misma obra árabe. Incluso tras el advenimiento de la primera traducción directa de la *Poética* del griego al latín, versiones posteriores del comentario de Averroes continúan produciéndose,

puesto que en pleno siglo XVI el médico de Paulo III, Jacob Ben Joseph Mantino de Tortosa (1490-1549), ofrece su propia versión.²

Por último, lo anterior adquiere mayor significación por el contraste implícito en el hecho, ya recordado por Eco, de que la primera traducción de la *Poética* del griego al latín permanece prácticamente ignorada. Aumenta el contraste tomar en cuenta, además, que esa traducción parece haber sido un encargo de Tomas de Aquino, más que una iniciativa propia de Moerbeke, aunque la muerte del teólogo sobrevino antes de que él pudiera ver consumada esa tarea; es bien conocida la influencia que la obra de este autor cristiano alcanzó desde entonces y a lo largo de todo el Renacimiento, alentando la prosecución del estudio de Aristóteles y ocupando en el siglo XVI un peso análogo al de los decretos papales.

Desde otro ángulo, agudiza el contraste el hecho de que la acogida de esa primera traducción haya sido tan fría que la segunda sólo se produjo más de dos siglos después. Y cuando finalmente ocurrió, su autor supuso que su nueva traducción era en realidad la primera.

Momentos claves del redescubrimiento renacentista de la *Poética*

42

La segunda traducción directa del griego al latín se produce, en 1498, de suerte que constituye ya una edición, propiamente, prístina o príncipe. Fue obra de Giorgio Valla (1447-1500), impresa en Venecia por Aldo Manuzio, quien a su vez publicó aparte, una década después, la primera edición en griego de este tratado.

Lógicamente, esto impulsó la realización de nuevas traducciones del griego al latín y, poco después, del griego a diversas lenguas modernas; estas nuevas traducciones suscitaron, por su parte y como en cascada, tanto la inclusión de múltiples comentarios, citas e interpretaciones de la *Poética* en diversas publicaciones, como la redacción de nuevos tratados de poética alusivos o contrarios al de Aristóteles. Así, esta segunda etapa comienza con la primera edición bilingüe (griego-latín) que, a pesar

² Marcelino Méndez y Pelayo, *Obras completas*, t. I, vols. I-III, *Historia de las ideas estéticas en España*, 2012, Santander-Cantabria, Ediciones Universidad Cantabria, p. 252.

de distar casi dos décadas de la anterior, se reimprime una docena de veces en lo que resta del siglo y, en algunas de esas ocasiones, fuera ya de la península italiana. Alejandro Pazzi de Médicis (1483-1530) fue el autor de tal obra bilingüe y la misma imprenta aldina fue su cuna.

Hay que mencionar la traducción de Robortello (1516-1567), que data de 1548, por su competencia con la anterior en tanto nueva edición bilingüe y por la popularidad sin precedentes que alcanza; en las décadas siguientes se producen al menos dos traducciones del mismo tipo, es decir, con comentarios: la primera data de 1550 y amerita mención, en tanto ha sido considerada como precursora de las reglas que el movimiento contrareformista habría de exigir a las artes al término del Concilio de Trento, es decir, nueve años después.³ Esto es especialmente significativo dada la incidencia que dicho concilio tuvo, con apoyo del arte, en el amplio espectro de la formación de la conciencia novohispana.

Por razones semejantes y porque incrementó mucho el alcance y el reconocimiento del mismo tratado aristotélico, es importante incluir entre los momentos clave del redescubrimiento renacentista de la *Poética* el de la primera traducción del texto a una lengua romance. Vio la luz incluso un poco antes, en 1549, y por supuesto fue escrita en la lengua de Dante, la toscana. La realizó Bernardo Segni (1504-1558); así, al cabo de unos 20 años comenzaron a aparecer los primeros comentarios a la *Poética* en lengua vulgar, al lado de otros tratados sobre poesía, basados tanto en la misma obra aristotélica como en la *Poética* de Horacio. Al respecto, lo que a en nuestra ruta argumentativa conviene mencionar son las aportaciones de Marco Girolamo Vida (1489-1566), Sebastián Minturno (1500-1574) y Benedeto Varchi (1503-1565).

De estas últimas, las dos iniciales también ameritan mención por la participación de sus autores en el Concilio de Trento, puesto que los intereses comunes de ambos hacen más comprensible la presencia de elementos de la *Poética* en una de sus partes finales. No obstante, la publicación de la poética de Vida antecede por mucho el comienzo de la reunión tridentina (1527), y la redacción de la primera poética de Min-

³ Cfr: María del Carmen Bobés, “Teoría de la comedia en la poética toscana”, *Revista de literatura*, 2008, vol. LXX, núm. 140, pp. 371-404.

turno (1559), puesto que este autor escribió dos, no se basa en el tratado griego; la segunda, en cambio, fue escrita el año que el concilio concluye incluyendo el famoso apartado sobre las imágenes sacras (1564); por tanto, permite suponer la intervención directa de su autor en esta clausura o, al menos, la de las determinaciones eclesiásticas recién asumidas en su concepción del arte literario. Algo análogo puede decirse de la obra posterior y más tardía de Vida, a pesar de que ya no versa sobre poesía, en la medida en que se aboca a difundir los principios de la Contrarreforma.

Por su parte, la importancia de la poética de Varchi, de 1553, conjuntamente con la de un rasgo aun no expresado de la de Segni, reside en que, por vía de artistas como Miguel Ángel y Tiziano, parece haber contribuido a una aplicación práctica de los aspectos de la *Poética* a la plástica que, además, resultaron reforzados y reflejados teóricamente en el mencionado cierre del Concilio tridentino.⁴

Hasta aquí, hemos destacado los aspectos mejor conocidos de la recepción de la *Poética* en el Renacimiento. No obstante, dada la insipiente del reconocimiento de los tres restantes, cabe advertir su mérito a una atención mayor; así, cerraré esta parte explicando en qué sentido puede considerarse que el tratado aristotélico sustenta indirectamente el Concilio tridentino. Mas atendiendo el orden cronológico de su manifestación, comenzaré por hablar de las aportaciones de Manuel Crisoloras (1355-1415) y León Batista Alberti (1404-1472), que anteceden a la primera traducción renacentista de la *Poética* y allanan el terreno para que ella acontezca.

En su libro *Giotto y los oradores*,⁵ Michael Baxandall observó hace un par de décadas que uno de los primeros maestros de griego en arribar al ámbito italiano renacentista como diplomático, Crisoloras, solía referirse a un fragmento en particular de la *Poética* contenido en el libro IV. Aunque este bizantino no escribió propiamente una obra en la que ello

⁴Véase Alina Mendoza Cantú, *Nociones tridentinas y ecos aristotélicos en una Piedad de Buonarroti*, 2010, México, tesis doctoral en Historia del arte, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 34, 151 y 189.

⁵Michael Baxandall, *Giotto and the Orators: Humanist Observers of Painting in Italy and the Discovery of Pictorial Composition (1350-1450)*, 1971, Oxford, Clarendon Press, pp. 80-2.

conste, lo evidencian dos epístolas suyas y algunas alusiones de su discípulo principal, Guarino Veronese (1370-1460), y de su hijo.

Este pedagogo representa el primer eslabón de la apertura centro europea a la *Poética*, y se caracteriza por haber impreso a esta inauguración el interés por aplicar el tratado griego a las artes visuales. Así, de la cadena sutil que parte de él, derivan tanto el primer editor de la *Poética* como el primer traductor de esta obra, directamente del griego al latín, ambos ya mencionados, y el maestro de Miguel Ángel Buonarroti (1475-1564), Ángelo Poliziano (1454-1494): aquél, en tanto discípulo de Guarini; éste, por sus vínculos familiares con otro discípulo de Crisoloras, Leonardo Bruni (1370-1444); y el último, por haberse servido de un estudio perdido sobre la *Poética*, previo a toda edición de la misma (en 1480) y hecho por un sobrino de otro discípulo de Crisoloras que llegó a ser su yerno, Ermolao Barbaro (1454-1493).

Alberti, por otra parte, como autor de tres tratados sobre plástica y arquitectura, es bien conocido entre los historiadores del arte. En este campo es sabido, por autores como Gombrich, que al menos en dos de sus obras este teórico renacentista incluyó alusiones más o menos literales a la *Poética* aristotélica. Tomando en cuenta que la primera de ellas, *De pintura*, fue redactada en 1435 y la otra, *De arquitectura*, entre 1443 y 1452, hay que notar que la más antigua es anterior a la invención de la imprenta y que, por ende, precede casi setenta años a la primera edición de la *Poética*. Ahora bien, como *De arquitectura* fue editada por primera vez en 1485, resulta que es la portadora de la referencia impresa más antigua que existe del tratado, y como fue prologada precisamente por Poliziano y dedicada a Lorenzo de Medici, el tratado aristotélico sobre poesía parece haber tenido un influjo definitivo, aunque sutil, a través de la Academia platónica florentina.

Particularmente destacable es que Crisoloras orienta la atención hacia la plástica al difundir el tratado; lo hace centrándose, ante todo, en la parte inicial, donde se explica que la labor creativa humana en general tiene un mismo origen, la mimesis; Alberti, manteniéndose fiel a esa orientación visual y a dicha idea de unidad original del arte, procura completar lo que el propio Aristóteles parece anunciar en su texto y dejar inconcluso, sin llegar a hacerlo por completo.

La amplitud originaria de la noción de poesía que Aristóteles reconoce y que permea el título que se dio al tratado, apunta a un tratamiento de todas las artes que a la larga habrían de constituirse como bellas artes, en vez de circunscribirlo al campo de la literatura y menos a un género particular, el trágico, que, no obstante, acabó siendo el contenido esencial de la obra. Como Alberti pudo haber identificado esta discrepancia entre contenido y nombre en la obra, parece haber tomado la *Poética* como un proyecto incompleto y asumido voluntariamente la tarea de proseguirlo allende la literatura, a pesar de no haber dedicado, él tampoco, atención cabal ni a la música ni a la danza, y a pesar también de que Aristóteles omite toda alusión a la arquitectura en su tratado sobre la creación artística –mientras que Alberti le da un lugar primordial, siguiendo a Vitrubio.

Ciertamente, esta precisión sobre la *Poética* como proyecto trunco parece traernos de vuelta al supuesto extravío de la segunda parte de la *Poética*. En todo caso, lo que aquí sacamos a la luz colinda más bien, por complemento, con la insistencia nietzscheana en volver a la comprensión de la importancia de la música y el movimiento escénico como partes de la tragedia, y en la visión del artista trágico como análogo al atleta maratónico, diestro en múltiples disciplinas.⁶ No sólo porque semejante hombre se aproxima, en cierto sentido, a la idea más común de hombre en el Renacimiento; también porque –dada la inclusión de la música y la coreografía dramática entre los elementos del arte trágico, según el propio Aristóteles, y, pese a la irreductibilidad de estas dos manifestaciones miméticas al drama– las parcelas artísticas más ajenas al único género creativo desarrollado por Aristóteles en el tratado de poesía son, justamente, aquellas sobre las que Alberti trató.

Por último, como eslabón final de la recepción del tratado aristotélico en el Renacimiento, retomaré el tema del Concilio de Trento. En primer lugar, cabe observar la proximidad entre el pasaje tridentino donde se retoman resoluciones del segundo Concilio Niceno (787) y el pasaje de la *Poética* que alude igualmente a la mimesis icónica como

⁶Friedrich Nietzsche, “El drama musical griego”, escrito preparatorio a *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, 1973, Madrid, Alianza editorial, trad. de Andrés Sánchez Pascual, pp. 195-212.

medio de aprendizaje y goce. A fin de promover y defender las imágenes como un medio idóneo de enseñanza, por la excitación de la sensibilidad que pueden suscitar, el primero dice: “el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas”.⁷ Por su parte, sobre el mismo tipo de representaciones visuales, el segundo dice en el fragmento que Crisoloras solía citar: “al contemplarlas, aprenden y deducen qué es cada cosa, por ejemplo, que éste es aquél.” De suerte que en ambos encontramos enfatizado el ser de lo referido a costa del ser del referente.

Sin embargo, más significativa que esta relación entre citas es la presencia de múltiples conceptos y expresiones importantes de la *Poética*, constelados a lo largo de los tres párrafos que integran los acuerdos de esta sesión conciliar. Me limito a mostrar el siguiente fragmento:

Enseñen con esmero los obispos que por medio de las historias de nuestra redención, expresadas en pinturas y otras copias, se instruye y confirma el pueblo recordándoles los artículos de la fe, y recapacitándoles continuamente en ellos: además que se saca mucho fruto de todas las sagradas imágenes, no sólo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que Cristo les ha concedido, sino también porque se exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos, con el fin de que den gracias a Dios por ellos, y arreglen su vida y costumbres a los ejemplos de los mismos santos; así como para que se exciten a adorar, y amar a Dios, y practicar la piedad.⁸

Por principio, la noción de “copia” es evidentemente un correlato de la de mimesis; la alusión a las historias es correlativa a la de mito o trama de la acción en la *Poética*. La expresión “exponer a los ojos” es frecuente en el texto aristotélico, apunta a una comprensión particular griega de visibilidad, asociada por un lado a la contemplación interior

⁷“De la invocación, veneración y reliquias de los Santos, y de las sagradas imágenes”, *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento*, traducido al idioma catellano por don Ignacio López de Ayala, M.DCCLXXXVII, Madrid, Imprenta Real, p. 358. [<http://132.248.9.32:8080/fondoantiguo1/1205549-652094/JPEG/Index.html>]

⁸*Ibid.*, p. 358.

o teórica, más que a la percepción directa, y por otro, a la capacidad de otorgar una forma sensible a lo meramente imaginado o visto interiormente, que es, por supuesto, una labor poética; en última instancia, el nudo entre el tramar y el “poner ante los ojos” apunta a una especie de convergencia entre el teatro y la plástica.

Centrándonos en la plástica, cabe observar que esa convergencia es justamente el nicho en que se inscribe la iconografía cristiana en general, dada su base en relatos sobre la vida de Jesús y los santos. Han de evidenciarse otros dos rasgos de esta clase de producción icónica, en los que se insiste en este concilio, por su destacado puesto dentro de la *Poética*. Me refiero a las nociones de “piedad” y “redención”. La primera, en el ámbito griego se entiende como compasión (*éleos*), y se inscribe en el campo de lo patético, mientras que la segunda se vincula con la catarsis, en la medida en que puede entenderse como liberación, al igual que la salvación.

Pese a que esta convergencia entre aspectos típicos del drama trágico y de la plástica cristiana data más bien de la Edad media, y el Concilio de Trento no hace más que revitalizarlos, son notables tanto la orientación pragmática que finalmente adquirió el redescubrimiento de la *Poética*, como el desplazamiento en la interpretación de este tratado hacia lo icónico. En buena medida, ese giro provino de la coyuntura por la que algo de la valoración bizantina de los íconos permeó la formación de los primeros humanistas, debido al origen euroriental de figuras como Crisoloras.

Independientemente de que el encuentro renacentista de esta fuente haya permitido una mejor comprensión de su contenido, particularmente por lo que atañe al teatro, a la larga los primeros europeos modernos también se abocaron a entender y a usar la *Poética* a partir de los requerimientos de su propio contexto artístico y religioso, por lo cual una crítica a la recepción arábica de este tratado, por haber hecho algo análogo, resulta vulnerable.

Es importante no perder de vista que, a pesar de que la reconquista implica precisamente un repliegue de la correlación entre la cultura árabe y la hispánica, precisamente durante el período de dominación

arábiga de la península tiene esta cultura su propio encuentro de la *Poética*. De suerte que sondear la posibilidad de que por esta vía, antes incluso que por el influjo del Renacimiento, algunos aspectos de la *Poética* hayan podido incidir sobre el campo de la literatura española es una tarea atractiva. En la sesión dedicada a las imágenes, el papel de los españoles fue definitivo, ya que fueron ellos quienes propusieron tratar la cuestión misma; como el cierre del evento resultó precipitado, a pesar de que algunas cuestiones previstas no llegaron a ser tratadas, ésta, que originalmente no lo fuera, logró ser atendida.⁹

Considerando que esto ocurrió en 1564, cuando Nueva España estaba por cumplir treinta años de haberse constituido como virreinato, resulta bien comprensible que para los españoles fuera especialmente importante el tema de la enseñanza y la reafirmación de la fe cristiana por medios icónicos, ante la gran empresa de evangelización que se encontraban desempeñando, ante una población ajena a su lengua pero receptiva al aprendizaje mediante imágenes, debido a la existencia previa de los llamados códices americanos; no obstante, ello por supuesto no implica negar que en este Concilio el tratamiento de la temática de las imágenes, aunado a la de las reliquias y los santos, respondía además a diversas posturas cristianas no católicas.

Por otro lado, el enfoque particular de esta cuestión en relación con la *Poética* remite al peso que había ganado la filosofía humanística aristotélica en el ámbito eclesiástico español; no se olvide que el Concilio se extendió casi veinte años y considérese que, desde el inicio, esta tendencia aristotélica definió el carácter de los partícipes de la península ibérica, pues precisamente un antepasado Gonzáles de Mendoza, quien estuvo presente más bien al inicio del evento, se dice que llegó a fundar una especie de Academia aristotélica, en contraposición y en deuda con la conocida Academia platónica florentina: fue Diego Hurtado de Mendoza y su genealogía ha de interesarnos, más allá del concilio, porque fue a uno de sus hermanos a quien se le otorgó el privilegio y la responsabilidad de regir, por primera vez, como Virrey en Nueva España.

⁹Pedro González de Mendoza, *El Concilio de Trento (Memoria de lo sucedido en)*, 1970, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 147-52.

El primer virrey novohispano y las primeras repercusiones de la *Poética* en América

Si resulta aceptable la propuesta esbozada de que la *Poética* es, de manera indirecta, una de las fuentes principales que sustenta la sesión tridentina sobre las imágenes, entonces es admisible también que la repercusión de este tratado en la iconografía novohispana, desde fines del siglo XVI, puede entenderse como un vasto ámbito de recepción mediata; análogas repercusiones pueden reconocerse en otros ámbitos culturales desde la época del primer virrey novohispano, Antonio de Mendoza.

Guillermo Tovar de Teresa sostiene que de Mendoza puede considerarse, hasta cierto punto, como un arquitecto y que, con base en el tratado de Alberti sobre esta materia, él intervino en el trazo urbano de la Ciudad de México. En torno a este planteamiento existe debate, en tanto autores como Sánchez Carmona lo cuestionan;¹⁰ no obstante, al menos el hallazgo por parte del mismo Tovar de anotaciones como: “de Antonio de Mendoza visorrey”,¹¹ realizadas sobre una edición del tratado mencionado hacia 1539, permite hablar de una injerencia indirecta de la *Poética* por esta vía, si se acepta la propuesta de considerar los tratados de este autor como una especie de continuaciones de la *Poética*.

Rotundamente, desde la portada y en el título original, la obra atribuida a Jerónimo de Alcalá y llamada por abreviatura *Relación de Michoacán* tiene por destinatario a Antonio de Mendoza; en su prólogo, abundan referencias a las virtudes de este gobernante y destaca cierta correspondencia entre su primera línea y un planteamiento implícito del capítulo IV, frecuentemente aludido.

Explicando su interés por recabar la información contenida en su relación, de Alcalá comienza apelando a una máxima popular sobre el conocimiento humano, conforme a la cual todos, por naturaleza, lo

¹⁰ Manuel Sánchez Carmona, en *Las ciudades del encuentro*, 1992, México, UAM-Limusa-Noriega, p. 72.

¹¹ Guillermo Tovar de Teresa, “La utopía del virrey de Mendoza”, *La utopía mexicana del siglo XVI. Lo bello, lo verdadero y lo bueno*, 1992, México, Azabache, p. 19.

buscamos. Sus palabras son éstas: “Es un dicho muy común que dice: que naturalmente buscan todos el saber”.¹² No hemos de problematizar ahora el proceso implícito en la popularización de esta idea; simplemente queremos hacer notar su presencia en la *Poética*.

El capítulo mencionado inicia justamente con nuestra primera forma de conocer, la imitación, tendencia humana natural; el principal destinatario del código michoacano, Antonio de Mendoza, es además el promotor del saber recogido en la obra de Alcalá, y considerando también el carácter mimético de la relación, dado su contenido pictórico, cabe insistir en el perfil de mecenas renacentista que Robertson supo reconocer en Mendoza.¹³ Y es curioso que uno de los primeros historiadores del arte que se interesaron por el contenido pictórico de la obra de Alcalá, Manuel Toussaint, haya parafraseado la *Poética* al apreciarlas, pues tras haber destacado su belleza y otras cualidades estéticas, como la vitalidad, agrega: “Nada hay sobrante, todo es necesario”.¹⁴

En parte, esto se explica por la formación que el Virrey recibió en Granada del humanista Pedro Mártir de Angalaría, junto con algunos otros nobles de su familia y de otras estirpes, pero también parte integral de la formación de la nobleza se cifraba en la poesía y no sólo su hermano Diego destacó en este campo, sino sobre todo su abuelo, el célebre Marqués de Santillana. De suerte que incluso algunos de sus planteamientos expresados en *La carta-proemio al condestable de Portugal*, como su definición de poesía en términos de fingimiento, su distinción entre poesía sublime, mediocre y vulgar, y su breve recuento histórico de la literatura, sin precedentes en España, pueden valorarse en relación con la *Poética* aristotélica por otra vía, aunque menos directa aun, por tratarse de un autor de transición entre el medioevo y el *Renacimiento* temprano.

¹² Jerónimo de Alcalá, *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán*, 2000, Zamora, Gobierno del Estado de Michoacán-Colegio de Michoacán, p. 326.

¹³ Donald Robertson, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period: The Metropolitan Schools*, 1959, New Haven, University of Yale Press, p. 46.

¹⁴ Manuel Toussaint, “La relación de Michoacán. Su importancia artística”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 1937, vol. 1, p. 11.

No obstante, su cercanía relativa a aristotélicos proto-humanistas de su tiempo, como Cartagena y Bruni, parece haber allanado el terreno al futuro proyecto de su nieto Diego: academizar este tipo de estudios filosóficos. Legando a sus familiares una vasta biblioteca con obras latinas, castellanas, toscanas y francesas, el marqués ensanchó su interés por otras culturas, de suerte que sus descendientes, como hombres de letras y caballeros en la etapa final de la reconquista, comienzan también a familiarizarse con los textos árabes y a adquirirlos, interesándose además en aprender la lengua.

Esta apertura al intercambio cultural con una cultura sometida será decisiva para la elección de Antonio de Mendoza, y su particular incidencia en la producción de códices —como el mendocino en especial, además de la *Relación de Michoacán*— se entiende así en términos de continuidad. A lo largo de toda esta vena genealógica puede decirse que el humanismo de corte aristotélico, con la *Poética* como uno de los componentes esenciales, constituyó un flujo constante y en transformación continua, por el contacto con contextos nuevos, cual la Nueva España.

VIAJEROS DEL SIGLO XIX: EL LINAJE MEXICANO Y LAS 11 MIL LEGUAS DE FRANCISCO BULNES POR EL HEMISFERIO NORTE

*Daniar Chávez Jiménez**

RESUMEN: El siguiente escrito indaga la obra *Sobre el Hemisferio norte. Once mil leguas*, de Francisco Bulnes, con la intención de retomar el estudio y el análisis de los viajeros mexicanos del siglo XIX. Destaca el estudio de la alteridad cultural y el conocimiento del *otro* desde el marco de los estudios etnográficos. También indaga cómo se forjó la representación del otro bajo los parámetros del progreso, propios del proceso civilizatorio llevado a cabo por Occidente durante el siglo XIX.



ABSTRACT: In this article, we will analyze Francisco Bulnes' *Eleven Thousand Leagues Across The Northern Hemisphere* in order to reanalyze the nineteenth century Mexican travelers. We will highlight the importance of cultural alterity and the knowledge of the other from the standpoint of the significant ethnographic studies. We will also investigate the way how the perspective of the other was molded according to the parameters of progress from the civilizing process in the West during the nineteenth century.

PALABRAS CLAVE: Relato de viaje, siglo XIX, viajeros mexicanos, literatura mexicana.
KEY WORDS: a journey's tale, nineteenth century, Mexican travelers, Mexican literature.

RECEPCIÓN: 6 de agosto de 2013.
APROBACIÓN: 12 de septiembre de 2013.

*Departamento de Filología "Dr. Luis Mario Schneider", Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México.

VIAJEROS DEL SIGLO XIX: EL LINAJE MEXICANO Y LAS 11 MIL LEGUAS DE FRANCISCO BULNES POR EL HEMISFERIO NORTE*

Viajar es arriesgar la integridad pero también apostar el alma, sobre todo para quien está dispuesto a dejar testimonio escrito de su vocación. El viaje es iniciación y ritual de paso; su consecuencia final es la transformación, y los beneficiados somos, finalmente, los lectores, que también viajamos gracias a la imaginación. Mejor ser viajeros imprudentes que prudentes sedentarios, escribió John Kyats. Vale evocarlo porque el siglo XIX [...] es el gran siglo romántico, ese que postula el viaje como aventura del alma, exploración de los sentidos, traza del mapa invisible que la ciudad ofrece, tanto a sus nativos como los que se transforman en sus nuevos descubridores.

Vicente Quirarte, *Republicanos en otro imperio.*
Viajero mexicano a NY

El paso de Venus entre la Tierra y el Sol se verifica todos los años, pero solamente en los intervalos de 100 años a 8 y de 8 a 122 años es cuando pasa por el disco del Sol, pues en los demás pasos el planeta se proyecta fuera de la masa solar. Así pues el futuro paso tendrá lugar en 1882 y después hasta el año 2004. Se aprovecha esta observación para medir la distancia del Sol a la Tierra.

Francisco Bulnes, *Sobre el hemisferio norte.*
Once mil leguas

La estirpe del viajero

En las últimas décadas, los libros de viajeros mexicanos del siglo XIX hacia el extranjero han recibido una atención cada vez mayor dentro de los estudios culturales y literarios de nuestros espacios académicos. Prueba de ello es la constante reedición de este tipo de relatos que permanecían olvidados en los anaqueles del fondo reservado de la Biblioteca Nacional, hasta que distintas co-

* El presente artículo es producto del proyecto de investigación CONACYT: CVU 39767.

lecciones de diversas editoriales iniciaron el trabajo de recuperación de estos textos que se creían perdidos o que sólo aparecían en las bibliotecas y las librerías públicas, parcialmente reeditados. Menciono aquí, a manera de ejemplo, algunas de las ediciones recientemente preparadas por la colección *Al siglo XIX. Ida y regreso* de la UNAM, como la de Rosa María Talavera sobre el libro de Ignacio Martínez, *Recuerdos de un viaje en América, Europa y África* (1884), en el 2009; la realizada por Manuel Sol a la obra de Justo Sierra O'Reilly, *Impresiones de un viaje a los Estados Unidos de América y al Canadá* (1851), editada en el 2012 y, hacia finales también del 2012, la aparición de la edición preparada por José Ricardo Chaves al libro de Francisco Bulnes, *Sobre el hemisferio norte. Once mil leguas* (1875), objeto de este estudio.¹

¿Pero por qué hablar de relatos perdidos dentro del recuerdo de la conciencia nacional? ¿Y más aún, por qué reeditar esos textos que fueron paulatinamente olvidados por académicos y lectores en general? La respuesta es sencilla: porque los libros de viajes tienen una dimensión testimonial que manifiesta intereses, inquietudes y preocupaciones del escritor/viajero, dimensión que, como explica Luis Alburquerque, se da en una trayectoria bidireccional, es decir, atiende las noticias y las novedades de las culturas visitadas, pero también representa una muestra del bagaje cultural del visitante y de la sociedad que representa.²

Las razones atienden, además, a un asunto de interés tanto cultural como social, no por nada se ha considerado a los escritores/viajeros como los primeros etnógrafos.³ Y, en efecto, fue el viajero, por lo menos hasta

¹ La edición de José Ricardo Chaves sobre el texto de Francisco Bulnes es facsimilar, por lo que aquí se actualiza la ortografía y la puntuación de las citas del texto. Para la cita de la obra utilizo la siguiente abreviatura: SHN (Francisco Bulnes, *Sobre el hemisferio norte, once mil leguas. Impresiones de viaje a Cuba, los Estados Unidos, el Japón, China, Conchinchina, Egipto y Europa*, 2012, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, estudio preliminar de José Ricardo Chaves).

² Luis Alburquerque García, "Los libros de viajes como género literario", en Manuel Lucena Giraldo y Juan Pimentel (coords.), *Diez estudios sobre literatura de viajes*, 2006, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, Instituto de la Lengua Española, p. 81.

³ Ver José Manuel Herrero Massari, *Libros de viajes de los siglos XVI y XVII en España y Portugal: lecturas y lectores*, 1999, Madrid, Fundación Universitaria Española; Mary Louise Pratt, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, 2005, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica; Jean Richard, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, 1981, Brèpols, Turnhout.

el arribo de la antropología científica que entró en auge a partir de la segunda mitad del siglo XIX, quien proporcionó los primeros indicios y constituyó las técnicas para obtener información de otras culturas que, finalmente, dieron como resultado la descripción y la representación de los pueblos visitados.⁴

Hasta aquí, la dirección que toma el estudio de la narrativa de viaje se entiende por sí misma, pero en el caso mexicano hay que precisar otras particularidades que, como explicó Ignacio Manuel Altamirano en su introducción al libro de Luis Malanco, *Viaje a oriente* (1882-1883), crearon a lo largo de los siglos a un hombre nacional de un carácter fuertemente sedentario. Es preciso aclarar, como ya lo ha señalado Vicente Quirarte siguiendo a Altamirano, que las prohibiciones durante la dominación española impusieron severas restricciones, que no sólo arrebataron a los antiguos pobladores de Anáhuac la libertad,⁵ sino también ciñeron los impulsos naturales del hombre por recorrer y andar su propia tierra.

Esto dio como resultado, como afirma Altamirano, que la literatura de viajes en nuestro país fuera escasa (si bien hay notables excepciones), no sólo en lo relativo a los viajeros que recorrieron el territorio nacional, sino también en quienes se aventuraron a recorrer otras latitudes y otros continentes.⁶ No obstante, cabe señalar que el inventario de viajeros mexicanos hacia el extranjero se incrementaría durante el siglo XIX (si la comparamos con los viajeros mexicanos de las épocas posteriores al “descubrimiento” y la colonia), aunque la gran cantidad de bibliografía que existe sobre viajeros europeos y norteamer-

⁴ Ver Marco Urdapilleta, *La representación de la alteridad cultural y su función en la narrativa de viaje. Estudio de dos casos: El relato de viaje a indias del siglo XVI y la novela de viaje* (proyecto de investigación), 2013, México, Facultad de Humanidades, UEAM (documento sin publicar); Patricia Almarcegui, “El otro y su desplazamiento en la última literatura de viaje”, en *Revista de Literatura*, 2011, vol. 73., núm. 145, pp. 283-90; Bárbara Fick, *El libro de viajes en la España medieval*, 1998, Santiago de Chile, Editorial Universidad; Federico Guzmán Rubio, “Tipología del relato de viajes en la literatura hispanoamericana: definiciones y desarrollo”, en *Revista de Literatura*, 2011, vol. 73., núm. 145, pp. 111-30.

⁵ Vicente Quirarte Castañeda (ed.), “Estudio preliminar”, en *Republicanos en otro imperio. Viajeros mexicanos a Nueva York (1830-1895)*, 2009, México, UNAM, Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades, p. 21.

⁶ Citado por Felipe Texidor, *Viajeros Mexicanos (Siglos XIX y XX)*, 1939, México, Ediciones Letras de México, p. 4.

ricanos por tierras mexicanas pone de relieve las afirmaciones de Altamirano y refleja las condiciones económicas y sociales de un país que iba formándose erráticamente y a los tumbos.

Pero si para el siglo XIX esta condición modificaría en gran medida las perspectivas de los ciudadanos mexicanos, no borraría de un plumazo el carácter sedentario del hombre latinoamericano; el espíritu viajero, entendido el viaje “como aventura del alma, exploración de los sentidos”,⁷ seguiría siendo propiedad casi exclusiva del hombre proveniente del norte. Cabe entonces formularse las razones por las que el siglo XIX (heredero de la tradición viajera de los siglos XV y XVI) fue para Occidente un período de grandes exploraciones, de investigación cartográfica y científica. La cuestión debe pensarse en términos tanto culturales como económicos y políticos, pues durante el siglo XIX se fortaleció el concepto de nacionalismo y se reconfiguró el imperalismo occidental bajo el amparo de países como el Reino Unido, Francia y los Estados Unidos; todo esto ayudó, por supuesto, a fortalecer y resignificar la imagen del viajero de Occidente por tierras extranjeras, cuyo linaje ya contaba “con las categorías más diversas y sorprendentes: piratas y cartógrafos, científicos y desterrados, utopistas y comerciantes, artistas y desesperados”⁸ que vieron en las nuevas condiciones que ofrecía la modernidad una oportunidad para ejercer su arte, ampliar sus conocimientos, enriquecerse con el comercio, explotar la mano de obra indígena o exportar los cuantiosos recursos naturales de la tierra visitada.

El presente escrito, por tanto, centrará su atención en la vida y la obra de uno de esos hombres que cambiaron los rumbos de esta concepción sobre el carácter sedentario de los mexicanos: su nombre fue Francisco Bulnes (1847-1924) y su gesta radica en ser miembro de la primera expedición científica mexicana en circunnavegar la Tierra a finales del siglo XIX. La investigación también pondrá atención en la forma como Bulnes entiende el conocimiento del *otro* bajo los conceptos del progreso y la civilización forjados por el saber occidental. En este sentido, será importante destacar cómo se fraguó el conocimiento del *otro* por medio del dualismo civilización/barbarie.

⁷ Quirarte, *op. cit.*, p. 56.

⁸ *Ibid.*, p. 20.

Once mil leguas

La noche del 18 de septiembre de 1874, los astrónomos Francisco Díaz Covarrubias y Francisco Jiménez, el topógrafo Manuel Fernández Leal y el fotógrafo Agustín Barroso, en compañía del ingeniero Francisco Bulnes, partirían en una comisión asignada por el presidente de la república mexicana, Sebastián Lerdo de Tejada, para visitar Yokohama, en el imperio del Japón, y tomar notas y registros científicos del tránsito de Venus por el disco solar. El evento sería presidido por varias comisiones científicas provenientes de las grandes potencias occidentales⁹ y prometía poner a México en la vanguardia de la investigación científica, amén de que, con la presencia de la comisión, el gobierno de Lerdo de Tejada mostraría a las naciones extranjeras su voluntad de llevar al país hacia la modernidad y el desarrollo económico-científico que caracterizaría al siglo XIX, que se instituía mediante los dogmas de las ideas liberales.

Bulnes señala en su texto, además, que el presidente Lerdo “anticipándose a satisfacer una de esas necesidades que la sociedad inspira y que el Estado realiza, nombró la comisión en la que tuvo la honra de figurar con el carácter mixto de cronista y calculador” (SHN, p. 13), es decir, anticipándose a la necesidad de una nación que no sólo entendía el viaje emprendido hacia el oriente como un evento de naturaleza puramente científica sino, también, como un suceso cuyo impulso poseía claras connotaciones políticas,¹⁰ aunque para algunos, sin duda alguna, sería más una extravagancia o capricho del gobierno mexicano que un evento verdaderamente político o con funciones de investigación científica.

Pero esa extravagancia debe tomarse en su justa medida. En el siglo XIX tanto Francia como Inglaterra trasmitían un fuerte imagina-

⁹Sobre las diversas comisiones, Bulnes señala la presencia científica de naciones como Rusia, Estados Unidos, Inglaterra, Francia y Alemania, cuyas bases de observación se establecieron, además de en Japón, en Siberia, Egipto, China, Australia y Nueva Zelanda. La expedición mexicana, única en su género dadas las condiciones de pobreza y del reciente y turbulento pasado de la política interior y exterior del país, instaló sus dos observatorios en la provincia de Yokohama (véase SHN, p. 260).

¹⁰Cuauhtémoc Padilla, “Un ingeniero al otro lado del mundo”, en Quirarte-Castañeda, *op. cit.*, p. 234.

rio que enalteció la perspectiva y la dimensión cultural que Occidente lograba a través de su proceso civilizador. La sociedad europea, a decir de Hegel, comenzó a ser concebida como el centro y el fin de la historia universal, constituida y cimentada bajo la quimera del progreso. Para los países latinoamericanos, los principios que las ideas liberales esgrimían formaban y “determinaban tanto la actuación política como la existencia cotidiana [de los pueblos que] adquirirían los conceptos de nación, pertenencia, identidad”.¹¹ En su conjunto, la proclamación de las independencias latinoamericanas se había dado más en un plano emocional que político, comercial, social y cultural, la cosmovisión del sistema-mundo seguiría siendo más o menos la misma, pensada siempre en términos de inclusión/exclusión.¹²

En México, tras el fusilamiento de Maximiliano de Habsburgo, si bien se vivían todavía las consecuencias de la guerra, el desabastecimiento y el enorme gasto público, los programas de “desarrollo” impuestos por los gobiernos nacionales no dejaron de tener como referente e inspiración los modelos europeos y norteamericanos de la época. Comenzó, un período de relativa tranquilidad que se extendería hasta 1877. Durante esos diez años de paz y estabilidad, también las relaciones con los Estados Unidos parecieron entrar en aguas calmas, aunque el desorden y la anarquía seguían siendo tema recurrente en la agenda y el ejercicio de la política nacional. Más adelante, en el gobierno de Díaz, el país viviría una reestructuración política, económica y social que, a juicio de Martín Quirarte, consolidó lo que sería

¹¹ Quirarte-Castañeda, *op. cit.*, pp. 24-5.

¹² Santiago Castro-Gómez, “El problema de la ‘invención del otro’”, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter D. Mignolo (coords.), *Modernidades coloniales. Otros pasados, historias presentes*, 2004, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, p. 289. Además, el proceso de exclusión y negación de la exterioridad efectuada por el saber occidental, explica Enrique Dussel, confrontó “lo sin valor ante los valores modernos, ante los criterios de civilización con pretensión (*claim*) de universalidad que Europa impuso como evaluación en todos los niveles” (“Sistema-mundo y ‘transmodernidad’”, en Dube, *op. cit.*, p. 218), cuyos principios rectores se extendieron durante todo el siglo XIX sobre las culturas “periféricas” con una velocidad sorprendente “ya que los propios negados –dada su inferioridad industrial evidente– se ocuparon de aplaudir por medio de sus élites neocoloniales (educadas ahora en Europa y después en Estados Unidos), esa ideología eurocéntrica sin oponente crítico hasta hace muy poco”, *ibid.*, p. 218.

“la administración más brillante del siglo XIX”.¹³ Se impulsó la construcción del tendido férreo; se persiguió y se castigó a los contrabandistas, imponiendo la autoridad del Estado; se fortalecieron las industrias más importantes del país (como la petrolera y la minera) y se consolidó la banca.¹⁴ Estas circunstancias ayudaron al crecimiento del comercio exterior, que avanzó considerablemente en la escena económica internacional con miras al desarrollo tecnológico e industrial.

Bajo el telón de este confuso aunque también a veces prometedor escenario, se forjó el ingeniero Francisco Bulnes, hombre que según José Ricardo Chaves, pasará a la historia “cómo un desterrado intelectual porfirista, en especial por su labor en el campo histórico”.¹⁵ En efecto, desde su perspectiva crítica sobre la historia nacional, desde su posición política en el senado y el congreso y, por su puesto, a través de su quehacer periodístico, Bulnes destacará en la historia de nuestras letras por su carácter “bélico”, alguien que con su retórica “lograba unir en su contra a tirios y troyanos: los conservadores se lanzaban contra él por librepensador y anticlerical, y los liberales de su tiempo lo criticaban por escéptico y desencantado”.¹⁶

Pero ese carácter combativo lo forjaría Bulnes durante su lento pero firme paso por la política y la historia mexicana, carácter que queda reflejado en obras como: *El porvenir de las naciones latinoamericanas ante las recientes conquistas de Europa y Norteamérica. Estructura y evolución de un continente*, de 1899; *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio*, de 1904; *Las grandes mentiras de nuestra historia: la Nación y el Ejército en las guerras extranjeras*, también de 1904; *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma*, de 1906; o *El verdadero Díaz y la Revolución*, de 1920.

¹³ Martín Quirarte, *Visión panorámica de la historia de México*, 1976, México, Librería Porrúa, novena edición, p. 227.

¹⁴ *Ibid.*, p. 246.

¹⁵ José Ricardo Chaves, “Estudio preliminar”, en Bulnes, *op. cit.*, p. 7. Librepensador, positivista, como funcionario del régimen porfirista logró ser elegido diputado y senador de la república, “si bien nunca llegó a los más altos niveles por suspicacias del propio don Porfirio, quien nunca llegó a confiar del todo en él. Quizás intuía que esa veta escéptica y punzante que tanta fama le había dado a don Pancho Bulnes pudiera terminar volviéndose en contra suya” (*ibidem*).

¹⁶ *Ibid.*, p. viii.

No obstante la gran labor que como crítico de la historia nacional se le reconoce a Francisco Bulnes, en el ámbito de las letras debemos destacar la publicación de su primer texto, aparecido casi 50 años antes de la publicación póstuma de su última obra (*Los problemas de México*, de 1926): *Sobre el hemisferio norte. Once mil leguas. Impresiones de viaje a Cuba, los Estados Unidos, el Japón, China, Conchinchina, Egipto y Europa*, impreso en 1875 por la Imprenta de la Revista Universal, escrito, dice la portada de la edición original, por el “Historiógrafo de la Comisión Mexicana enviada al Japón por el Supremo Gobierno para observar el tránsito de Venus por el disco del Sol”.

Como historiógrafo de la comisión, Bulnes dedicará su tiempo a planear la construcción de un testimonio que dé cuenta de ese viaje alrededor del mundo, que inicia en el puerto de Veracruz y que lo llevará por mar a la isla de Cuba y a los Estados Unidos, de donde cruzará en tren desde la costa Este, en Nueva York (ciudad que aparecerá a los ojos del autor como la metrópoli del nuevo siglo), hasta la costa Oeste, en San Francisco, donde abordará el *Vasco de Gama* para emprender el viaje por las aguas del Pacífico californiano hasta las costas del Japón. Su recorrido asiático incluirá China (Hong Kong), Conchinchina, Saigón, Singapur y Ceilán (ahora Sri Lanka), países cuya vida política, estructura social y régimen legal despertarán el interés de Bulnes y lo impulsarán a esbozar los contornos de muros y ciudades tan antiguas como desconocidas para la cultura y el hombre mexicano. El viaje concluirá con el recorrido por Egipto, el canal de Suez, Nápoles, Roma y París, lugares que si bien despertarán el interés del narrador/viajero, no merecerán la atención que el lejano Oriente estimulará en la imaginación de Bulnes, ese continente donde “la opresión, la tiranía, el despotismo y todos los azotes de las monarquías obran sobre la población indígena” (SHN, pp. 208-9). Será la mirada de Bulnes una muestra de la influencia que el devenir de la ciencia positivista producirá en la política y la literatura mexicana, “no sin cierto dejo de ironía”.¹⁷

Concretamente, el papel más importante que desempeñará la obra de Bulnes se encontrará en las descripciones que el autor realiza

¹⁷ Padilla, *op. cit.*, p. 234.

sobre los Estados Unidos, donde encuentra el inicio de la modernidad que regirá al mundo durante la siguiente centuria y donde nacerá la idea de los “bárbaros modernos”, que se extendería durante todo el siglo XX; será en las grandes metrópolis norteamericanas donde se forjará la figura del joven viajero convertido en crítico y escritor que, atento a la historia universal, creará comprender y entrever el destino de las grandes civilizaciones occidentales.¹⁸

Cuando se miran atentamente las grandes obras que ilustran este pueblo, cuando se piensa en los prodigios que fascinan a todas las inteligencias, cuando se mide la fuerza que reside en este vigor incansable y la meditación que engendra tanta invención espontánea, se recuerda el que las civilizaciones pasadas no han florecido sino para secarse, no han aumentado sino para atraer la hiedra, esa poética fidelidad que surge del desastre. Se pregunta uno entonces si el coloso se desarticulará (SHN, pp. 88-9).

El *Tour du Monde*

La tradición francesa del *Grand Tour* o el *Tour du Monde*¹⁹ fue herencia de los viajes pedagógicos del siglo XVII y dio vida a un género literario de “reconocido prestigio entre los intelectuales ilustrados”: el relato de viaje.²⁰ Durante el siglo XIX, y gracias a las independencias de las colonias españolas, científicos, artistas, arqueólogos y coleccionistas incursionarían por las aguas del Atlántico para arribar al territorio

¹⁸ El siglo XIX fue muy consciente de que mediante el fortalecimiento de la economía de libre mercado, del empuje de la ciencia y la tecnología, y de la exaltación de las ideas liberales, Occidente había creado pobreza infinita en los barrios periféricos de las grandes ciudades, concentrando el capital en manos inescrupulosas además de haber extendido la miseria y el exterminio a las colonias europeas de ultramar: “El horror del tráfico humano [expresaría Bulnes] lo absorbe la costa de África y lo castiga el crucero inglés” (SHN, p. 27).

¹⁹ Ver Miguel Ángel Fernández, *El coleccionismo en México*, 2000, Monterrey, Museo del Vidrio; Luis Albuquerque García, “Algunas notas sobre la consolidación de los relatos de viaje como género literario”, en Ignacio Arellano, Víctor García y Carmen Saralegui (eds.), *Ars bene docendi: Homenaje al profesor Kurt Spang*, 2009, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra.

²⁰ Albuquerque, 2009, *op. cit.*, 29.

americano y recorrer su vasta geografía;²¹ desde el desierto de Chihuahua hasta las montañas patagónicas, el hombre europeo inició un éxodo, también hoy conocido como viaje cultural,²² que le sirvió para dar forma a “su misión civilizadora”, lo incitó a incrementar su conocimiento del *otro* y lo ayudó a apuntalar el nuevo rostro de materias como la antropología, la arqueología, la biología, la física, la botánica, la ingeniería o la medicina. Gracias también al viaje cultural surgió el estudio de las ciencias sociales, con las cuales Occidente resignificaría y reorientaría las miras de su proceso “civilizador”, iniciado en el siglo XVI.

Imaginario bajo el cual Europa instituyó y fundó el concepto binario básico que sostuvo y fundamentó la modernidad: la civilización *versus* la barbarie.²³ Debe destacarse que el papel de las ciencias sociales también sería imprescindible para Occidente en el sentido de que, por medio de ellas, el Estado moderno logró crear una identidad cultural y fijar metas a corto y largo plazo. “No sólo la reestructuración de la economía de acuerdo con las nuevas exigencias del capitalismo internacional, sino también la redefinición de la legitimidad política [que demandaba] representación científicamente avalada sobre el modo en que ‘funcionaba’ la realidad social”.²⁴

64

²¹ Además, como advierte Mirella Marotta, un autor como Jean-Jaques Rosseau “ponía los viajes como fuente de conocimiento y de madurez intelectual, al igual que habían hecho Descartes y una gran cantidad de escritores y pensadores de la época, para los cuales la formación de cualquier muchacho de familia acomodada pasaba inexorablemente por una etapa de viaje por los lugares clásicos de la cultura europea. Pero, para quienes no tenían los medios o la edad necesarios para llevar a cabo esta aventura, la adquisición de conocimientos podía obtenerse igualmente a través de la lectura de los libros que otros viajeros habían escrito” (“El viaje como diálogo con el lector: la experiencia epistolar”, en Eugenia Popeanga y Barbara Fraticelli (eds.), *Las aventuras de viajar y sus escrituras, Revista de Filología Románica*, Anejos, Serie de Monografías IV, 2006.

²² Ver Javier del Prado Biezma, “Viajes con viático y sin viático”, en Popeanga, *op. cit.*

²³ Ver Edgardo Lander, “Eurocentrismo, saberes modernos y naturalización del orden global del capital”, en Dube, *op. cit.*, p. 260.

²⁴ Castro-Gómez, *op. cit.*, p. 288. Además, continúa explicando Castro-Gómez “Las taxonomías elaboradas por las ciencias sociales no se limitaban, entonces, a la elaboración de un sistema abstracto de reglas llamado ‘ciencia’ [...], sino que tenían consecuencias prácticas en la medida en que eran capaces de legitimar las políticas regulativas del Estado. La matriz práctica que dará origen al nacimiento de las ciencias sociales es la necesidad de ‘ajustar’ la vida de los hombres al aparato de producción. Todas las políticas y las instituciones estatales [...]

Durante el siglo XIX la voz del autor, dentro de los relatos de viaje, cobró fuerza y se convirtió en una instancia indispensable;²⁵ a ello se agregó la búsqueda de la otredad y el conocimiento del *otro*. Situado en el conocimiento del *otro*, el viajero pudo desplegar una extensa red conceptual para comprender los signos de la diversidad mediante descripciones que jamás pudieron ser neutrales²⁶ (pues siempre estuvieron regidas por la dicotomía civilización/barbarie), sino que aparecieron en diversos grados de valoración y evaluación etnicocultural, cuyos juicios quedan de manifiesto en la obra de Bulnes cuando describe a los habitantes de la China como “salvajes cultivadores de arroz” (SHN, p. 199). Bulnes acusa a los pobladores chinos de perversos por negarse a aceptar el progreso occidental e ir en contra de los designios de quienes “se han obligado a civilizarlo[s]” (*ibidem*); considera que gran parte de los asiáticos, principalmente en China, parecen “vivir en cierto medio bestial, fuera de toda idea religiosa, de toda noción de derecho y en las cavernas de una moral que a veces reconoce el delito” (SHN, p. 209).²⁷ El comentario cobra mayor relevancia (y se torna por supuesto irónico) si consideramos que quien lo emite es un hombre latinoamericano que, si bien pertenece a las elites criollas mexicanas, para la visión occidental es originario de un pueblo que queda fuera de la civilización y se inscribe en el ámbito de la barbarie.

Pero este contacto, aunque se haya dado en términos de confrontación, tuvo un alcance cognoscitivo al tiempo que ontológico, porque el viajero, al preguntarse quiénes son los otros, forzosamente tuvo que indagar en las perspectivas de su propia identidad. Acto de aprehensión de la alteridad que forjó el deseo y la necesidad de la representación del

vendrán definidas por el imperativo jurídico de la ‘modernización’, es decir, por la necesidad de disciplinar las pasiones y orientarlas hacia el beneficio de la colectividad por medio del trabajo” p. 288.

²⁵ Albuquerque, 2009, *op. cit.*

²⁶ Marco Urdapilleta, *op. cit.*

²⁷ Si bien las impresiones que realiza Bulnes sobre las culturas y las sociedades del lejano Oriente son exhaustivas y están bien documentadas, en lo general no difieren mucho de las observaciones plasmadas por otros autores de la época sobre el continente, de ahí que se haya decidido no profundizar en las descripciones asiáticas y centrar toda la atención en el dibujo que el autor esboza sobre los Estados Unidos, donde radica la verdadera originalidad de la crítica que Bulnes construye durante su recorrido por el país del norte.

otro,²⁸ evento que trazó la ruta narrativa del relato de viaje (y del viaje cultural o el *Tour du Monde*) durante todo el siglo XIX.

Si durante el siglo XIX el viaje representó para las élites europeas la iniciación cultural y civilizatoria, para el hombre latinoamericano, además de constituir un proceso de formación inexcusable, el viaje llegaría a simbolizar la apertura espiritual que le permitía proyectarse allende sus fronteras y compararse con las culturas de otras latitudes. En el relato de viaje, la narración abre paso a la descripción, y ésta, invariablemente, da pie a los actos de observar, reflexionar y expresar,²⁹ y a los de contrastar, confrontar y conceptualizar. En este sentido, el tratamiento de la ideología en los relatos de viaje se torna fundamental, pues su eje girará en torno a la estructuración de una tipología sobre la otredad que en el siglo XIX tendrá como marco legal³⁰ para explicar las relaciones con la alteridad cultural, además de la dicotomía civilización versus barbarie, el dualismo cultura *versus* naturaleza, que en el texto de Bulnes cobra singular relevancia: “Sin la civilización el hombre es el esclavo más servil de la naturaleza” (SHN, p. 25).

Las oposiciones civilización/barbarie y cultura/naturaleza, tan propias del canon occidental y de la tradición científicista del siglo XIX, forjaron en Bulnes, así como en tantos otros pensadores positivistas y liberales de la época, un deseo civilizatorio que orientó su quehacer científico, intelectual y literario:

Al conocer una de las primeras obras de nuestro siglo [dice Bulnes sobre los Estados Unidos], la imaginación, templándose en el asombro, recoge por mucho tiempo las imaginaciones inolvidables que presenta la ciencia después de haber violado a la naturaleza, y se experimentan movimientos indefinibles de gratitud hacia los que han podido desempeñar el trabajo de los gigantes. Estas montañas que cortaban el paso al progreso se han dejado vencer por pigmeos excitados por la ambición, y muestran sus entrañas ennegrecidas por la pólvora y destrozadas por la barreta (SHN, p. 84).

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Ver Sofía Carrizo Rueda, *Poética del relato de viajes*, 1997, Kassel, Reichenberger; Alburquerque, *op. cit.*

³⁰ Urdapilleta, *op. cit.*

Resalta el carácter fuertemente positivista que la mirada de Bulnes desplegará para hablar de la ingeniería y la ciencia norteamericana, carácter que resulta afín al humanismo forjado durante el siglo XIX y que puso de relieve la necesidad del hombre occidental de crear un mundo regido por los principios básicos de la ciencia y el conocimiento;³¹ estos mismos principios fraguarían y harían posible la invención del *otro*, no sólo en los términos en los que una sociedad representa mentalmente a otra, sino también en los términos “saber/poder a partir de los cuales esas representaciones son *construidas*”,³² conocimiento que se fue originando a partir del siglo XVI bajo “una lógica binaria que reprimía las diferencias”.³³

El ejemplo más impactante del proceso civilizatorio se desarrollaría en las regiones septentrionales de los Estados Unidos, donde comenzaba a crecer a un ritmo incontrolable el libre comercio, que ponía de relieve la fortaleza económica y comercial de ciudades como Nueva York, y mostraba al mundo “los logros y esplendores de la civilización material”.³⁴ Esto resulta de gran importancia para el estudio de la obra de Bulnes porque dentro de sus páginas, si bien la cultura europea despierta asombro y admiración, será la civilización que se desarrolla en el norte de América la que estimulará los comentarios más entusiastas.

Brazos más poderosos que los que se encargaron del trabajo de Cléops [*sic*] levantaron ciudades; el espíritu, separado de las discusiones religiosas, y aplicado constantemente a profanar los misterios del movimiento

³¹ Castro-Gómez, *op. cit.*, p. 286.

³² *Ibid.*, p. 288.

³³ *Ibid.*, p. 285. Que también alimentó el imaginario de los intelectuales y de las élites criollas en América Latina bajo otros dualismos como: ciencia/mito, desarrollo/subdesarrollo, hombre/mujer, de los que hablan Castro-Gómez, Lander y Dussel y que sostuvieron el quehacer de las ciencias sociales en Occidente.

³⁴ Quirarte-Castañeda, *op. cit.*, p. 25. Francisco Bulnes agrega sobre la ciudad de Nueva York: “Antes de la era cristiana se hablaba de Memphis, de Cartago, de Persia; se hablaba también de Atenas; pero a este gran recuerdo, solo París puede responder. Se habló más tarde de Bizancio, de Génova y de Venecia; hoy se habla de Nueva York, indicando dónde han ido a anidar las águilas que paseaban en el espacio la vieja gloria del mundo, y que han huido de las tumbas de Italia, de las ruinas de Egipto y de la decadencia de España” (SHN, p. 43).

y el secreto de las fuerzas vivas, absorbió a poco tiempo los conocimientos que tenía acumulado el viejo continente. La mecánica y la geometría condujeron a la sociedad, desacreditando al hombre sensible. Se le votó a Dios una constitución, y el sufragio universal ocupó el lugar de todas las locuras (SHN, p. 44).

Si bien a veces acude a la ironía y al escepticismo para describir el afán de progreso y el incipiente comercio que se desarrolla en el país vecino:³⁵

Espero que dentro de algunos años no solo se recibirá el tabaco *turco* y el *índigo* de la India, sino que habrán establecido casas de comisión para importar pasiones y sentimientos del dominio exclusivo de los otros pueblos. Se emitirán acciones en el mercado sobre algún placer inventado en París, y se pedirá privilegio para introducir sonrisas japonesas que aumenten el arsenal del bello sexo (SHN, p. 45).

No puede pasarse por alto su profundo interés por describir a la nación cuyo avance económico era incontrolable y amenazaba con desplazar a las naciones europeas que, hasta entonces, dominaban el comercio mundial y dirigían los cauces del colonialismo.³⁶ Bulnes concebiría a Nueva York como la representación de la nueva urbe occidental, la Ciudad Imperio, como sería llamada a finales del siglo XIX.

Al presente, ayudados por la configuración geográfica de su país y por casualidades favorables, explotadas con atrevimiento, energía y perseverancia, han convertido a Nueva York en el primer templo de la enormidad, religión dominante en los Estados Unidos. Desde los suburbios de la ciudad se presiente el Broadway, con sus lujosos almacenes, sus grandes hoteles, su legión de bancos y su infinidad de anuncios.

³⁵ Vemos ya en germen la desconfianza que producían para algunos círculos intelectuales la propagación de las ideas liberales y la economía de libre mercado que proliferaba y había enriquecido a las naciones más desarrolladas; esta desconfianza se dará principalmente en los círculos intelectuales que se habían acogido a las ideas del pesimismo histórico y cultural (ver Arthur Herman, *La idea de decadencia en la historia occidental*, 1997, Barcelona, Andrés Bello, trad. Carlos Gardini).

³⁶ “En América las últimas piedras del edificio serán escogidas entre las ruinas de Europa” (SHN, p. 89).

En este océano humano perpetuamente enfurecido, se desarrollan lentas ondulaciones que se rompen en construcciones colosales o se deshacen en las avenidas (SHN, p. 45).

Bulnes vería en ese “coloso” los signos más evidentes del progreso, “cuya prosperidad es casi secular” (SHN, p. 41), y los rasgos de la nueva barbarie que los intelectuales creían percibir en las sociedades tecnológicas e industriales. El autor se asomará así a una concepción que sobre la idea del progreso y la civilización se había ido forjando en los espacios culturales y académicos del siglo XIX y que, a partir de las ideas nietzscheanas, cobrarían un fuerte impulso durante las siguientes décadas.

La música les atrae como el Niágara, por el ruido. Necesitan un torrente de notas como en el concierto de Boston, donde se dispararon cien cañonazos para marcar un calderón [...]. Si se pudiesen proporcionar la gran trompeta que debe agitar las cenizas de Josafat, olvidarían el violín y el piano, y ayudados de sus locomotoras, despertarían para siempre las melodías del genio italiano.

Para ellos, el gusto se encuentra en la cantidad de efecto, y creen gozar cuando alcanzan un estado apoplético de conciencia, en medio de una de esas apoteosis del estruendo (SHN, p. 46).

Como muchos otros intelectuales de su época, Francisco Bulnes fue testigo del ascenso estadounidense en la política y la economía internacional, donde el “comercio está considerado como el agente más enérgico para perfeccionar la vida” (SHN, p. 44). Durante su paso por los Estados Unidos, comprendería con claridad el papel que jugaban nuestros vecinos del norte en la nueva configuración del orbe, un mundo moderno donde la tecnología, la ciencia y el progreso parecían deshumanizar al individuo civilizado, cuyos “estómagos funcionan como las máquinas de vapor de su poderosa industria” (SHN, p. 46), es decir, como una auténtica y colosal maquinaria de consumo, “epopeya de la piedra, del hierro y del papel moneda, tan bien sentida por los dioses de las finanzas” (SHN, p. 46).

No obstante, las observaciones de Bulnes no serán las de un simple aficionado o un detractor de la nación “que más ama la civilización” (SHN, p. 46). Durante el siglo XIX, el esplendor del desarrollo estuvo eclipsado por la sensación de decadencia e incertidumbre. Autores como Henry Brooks Adams, herederos de la tradición pesimista europea, veían en el progreso norteamericano los signos más alarmantes de la profundidad y el daño social que la inmigración, la industrialización y la política democrática de masas estaba generando en las sociedades desarrolladas. Pero mientras los europeos se refugiaban en un pasado premoderno glorioso y en los “logros culturales de épocas anteriores, tales como el mundo antiguo y la Edad Media”,³⁷ para los norteamericanos no existía esa opción cultural e histórica: “No hay allí responsabilidades por el pasado, puesto que no hay tradición. La historia pide sólo a los salvajes sus guerras y un día de sus costumbres” (SHN, p. 43).

Porque la riqueza material creaba desigualdades abismales que, creían algunos, requerían cambios radicales en los sistemas y las políticas públicas del gobierno para evitar el colapso social. La corrupción, la degeneración, la economía de libre mercado y el caos político enquistado en el clientelismo representaban para muchos el rostro más vil de la codicia que se usaba para medir al ser humano en “términos mecánicos y no espirituales”.³⁸ La enorme acumulación del capital en unas cuantas manos y el creciente materialismo en la vida de las sociedades desarrolladas, que encontraba su cúspide en Norteamérica, principalmente en ciudades como Nueva York, Filadelfia o Chicago, auguraban una inminente degeneración y degradación del espíritu del hombre moderno.³⁹

En 1870 [explica Arthur Herman] las granjas americanas aún producían más riqueza que las fábricas; hacia el 1900 la producción industrial era tres veces superior a la agrícola. A diez años de la Guerra Civil, las principales personalidades e instituciones de la era industrial moderna ya estaban en su sitio. El ferrocarril transcontinental se completó en 1896, y un

³⁷ Herman, *op. cit.*, p. 158.

³⁸ *Ibid.*, p. 170.

³⁹ *Ibid.*, p. 179.

año después John D. Rockefeller creó la Standard Oil Company en los yacimientos petrolíferos del oeste de Pennsylvania. Al año siguiente J. Pierpont Morgan fundó Drexel, Morgan & Company y se convirtió en el banquero más poderoso del mundo. En 1876 Andrew Carnegie fundó United Status Steel, prototipo de las grandes empresas industriales, Thomas A. Edison inauguró su laboratorio de Menlo Park y Alexander Graham Bell presentó su primer teléfono funcional en la Exposición del Centro de Filadelfia.⁴⁰

Inmerso en un panorama que intuía el inminente colapso del poderoso Estado moderno, corrupto e ineficiente, Bulnes, como hombre de ciencia, no pudo dejar de preguntarse sobre el destino que también la aguardaba a nuestro país y en general a las naciones latinoamericanas, a las que pronosticaba un futuro incierto. En medio del esplendor de la prosperidad de la civilización material, Bulnes, como muchos otros autores, se acogió a una tradición pesimista que veía los triunfos del liberalismo europeo con cautela; prueba de ello es su vasta bibliografía, que toca temas como el destino político y social del continente, México en particular, y su relación con las grandes naciones occidentales. Pesimismo que la valió el rechazo de los círculos revolucionarios y progresistas, pero que también lo alejaban de los bandos reaccionarios de su época y que lo ayudaron a construir un carácter único que, como lo califica José Ricardo Chaves, lo convertían en un “escéptico y libre pensador”:⁴¹

Se recorren estas llanuras como las de otro planeta sin poder tomar al recuerdo nada de un pasado lejano. La imaginación interroga a esos

⁴⁰ *Ibid.*, p. 171. “La exposición [continúa] era un potente símbolo del predominio de la máquina en el nuevo paisaje americano. Durante ese mismo periodo la población del país se duplicó [...]. Estas transformaciones eran un doble golpe para una élite social e intelectual que ya había sido sorprendida por la política democrática masiva. El poder de las grandes empresas y monopolios parecía amenaza tan decisiva para los valores tradicionales como para los aparatos partidarios. En el año siguiente a la exposición del Centro estallaron varias huelgas ferroviarias y en 1873, 1893 y 1906 hubo grandes pánicos financieros. La concentración industrial, la incertidumbre económica y la inquietud laboral se convirtieron en hitos de la Edad del Oropel [...]. Para el joven Albert Jay Nock, que crecía en Nueva York, el país parecía estar en las garras de lo que él llamaba ‘economismo’, el cual ‘interpreta toda la vida humana conforme con la producción, la adquisición y la distribución de la riqueza’. El lema era ‘aprópiate’ que era la ‘moral del saqueador’”, *ibid.*, pp. 171-2.

⁴¹ Chaves, *op. cit.*, p. IX.

valles fértiles, a esas montañas que elevan el horizonte, a ese río que refleja el paso del tren, de donde viene esa muerte perfecta que impide respondera siquiera una piedra a la ansiedad científica del viajero, instigado por esa necesidad que experimenta el hombre de entrar en comunión con las cosas, de remontarse a su origen, de explicarse sus transformaciones y de pedirle a una historia que ensanche aparentemente los límites de la vida humana (SHN, p. 75).

Gracias a su viaje alrededor del mundo, Bulnes, como tantos otros viajeros de su tiempo, logró crear una cartografía etnográfica de las culturas visitadas que, aunque presidida por una visión positivista y civilizatoria, invitó al autor a adentrarse en la indagación y en la búsqueda del *otro*, lo que infaliblemente lo llevó años más tarde al reconocimiento y al estudio de lo propio. De ahí la importancia de retomar este tipo de estudios, reflejo y testimonio de nuestro pasado; de ahí, también, la importancia de llevar a cabo un proceso exhaustivo de reedición y rescate de los crónicas de los viajeros mexicanos del siglo XIX, pues al rescatar esos testimonios conservamos la fisonomía inquebrantable de nuestra identidad y de nuestra historia.

TRASÍMACO

Platón

RESUMEN: José Saed Ayub ofrece una traducción fresca del famoso primer libro de la *República* de Platón, en el cual Sócrates dialoga con Trasímaco, el calcedonio, sobre si la definición de justicia, como el interés del más fuerte, es la óptima.



ABSTRACT: José Saed Ayub presents a new translation of this famous first book of Plato's *Republic*, in which Socrates discusses with Thrasymachus, the Chalcedonian, whether the definition of justice, as the interest of the stronger, is the optimal one.

PALABRAS CLAVE: Platón, *Trasímaco*, *República*, justicia, interés del más fuerte.

KEY WORDS: Plato, *Thrasymachus*, *Republic*, justice, interest of the stronger.

RECEPCIÓN: 19 de agosto de 2013.

APROBACIÓN: 12 de septiembre de 2013.

Para el Padre Carlos Zesati Estrada,
a quien quedé debiéndole esta presentación.
Y tanto más.

A fuerza de repetición, es ya lugar común que justicia sea “la voluntad constante y perpetua de dar a cada quien lo que le corresponde”, según reza la definición de *iustitia* en el *Digesto*, formulada por el célebre jurista Ulpiano en el siglo III de nuestra era. Yo también, y hasta en latín, aprendí la fórmula en mis primeras clases universitarias, cuando estudiaba Derecho. Pero, ¿qué significaba estrictamente dar a cada quién lo que le corresponde? Nadie sabía muy bien cómo explicarlo. Así que, naturalmente, había que ir primero en reversa, para comprender la definición desde su origen.

Resulta que, de una manera muy semejante a como lo formuló Ulpiano en el siglo III, Cicerón lo había hecho en el siglo I antes de Cristo, en su *De re publica*; trescientos años antes, Platón había iniciado la suya, atribuyendo al poeta Simónides —tres siglos anterior—, la teoría de que lo justo es dar a cada quien lo suyo: un pretexto para investigar qué es lo justo *verdaderamente*. No sabemos en qué contexto sostenía Simónides que lo justo es dar a cada quién lo suyo, por la sencilla razón de que el primer testimonio escrito que se tiene de su definición es el que Platón consigna; tampoco podemos saber cuántos más, ni quiénes, antes de Simónides y Platón, hayan teorizado sobre lo justo.

Esto me atrajo: no tanto por estar frente a la *República*, consabida obra cumbre de Platón, cuanto por descubrirme ante la primera discusión que, sobre la justicia, se tiene registrada en Occidente. Esta atracción

la completarían, por supuesto, el griego limpio, sencillo, elegante y calculado de Platón y, sobre todo, la noticia de que el libro I de la *República* haya sido pensado y redactado por su autor, originalmente, como un diálogo independiente de los otros nueve libros de la *República*.

Para poder comprender la génesis del libro I, o *Trasímaco*, como diálogo autónomo, era necesario acercarse, imaginar: es el año 427 antes de Cristo, es la Atenas ya con los edificios que hoy conocemos, donde viven Isócrates, Eurípides, Aristófanes, Gorgias, Demóstenes y Sócrates. Imaginar que Platón nace en esa Atenas cuyos problemas, denunciados por Sócrates con vehemencia, apenas comienzan: una ciudad endeudada, gobernantes que, sin ser los mejores, rigen en una democracia que, en palabras del mismo Platón, no es más que un sorteo que sólo aparenta ser el sistema de gobierno más bello, donde cada quién hace lo que quiere y nadie está obligado a nada.¹

Una Atenas absorta en la Guerra del Peloponeso. Sócrates, por un lado, era hijo de un cantero y una partera, el *loco* que andaba por banquetes y gimnasios, denunciando las injusticias del sistema y buscando la verdad. Platón, por otro, era hijo de aristócratas que podían sortear la crisis y dar a su hijo la educación que era el Oxford de sus días: palestra, letras, pintura, música y poesía.

76 El chico que quería ser poeta y el maestro que buscaba la verdad hasta sus últimas consecuencias se encuentran; el joven tiene 20 años; el maestro, 43. Se vuelven inseparables. El discípulo va a todos lados con el maestro y presencia sus discusiones con los otros notables preceptores de la época: Protágoras, Gorgias, Hipias, Trasímaco. Cree en él y cree en su método para llegar a la verdad, por medio de preguntas sobre temas como el mal, el bien, la amistad, el alma, el amor y la justicia. Aunque queden sin respuesta. Sócrates, por medio de sus preguntas, intenta limitar la esencia de la virtud, no definirla; para él, este intento consiste necesariamente en un saber, en un conocimiento que apunte al bien. A su pupilo también le basta, mientras vive el maestro. Pero Sócrates es enjuiciado y condenado a muerte. Platón, además del dolor, tiene un montón de preguntas sin respuesta. Impresionado por la injusta muerte de Sócrates, Platón escribe. Profundamente afectado por no haber podido

¹ Cf. *R.*, 557a, ss.

presenciar su juicio, ni acompañarlo en su muerte, reflexiona sobre las enseñanzas del maestro.

Los diálogos de Platón que siguen a la muerte de Sócrates han sido llamados, por tradición, “socráticos”, porque son aquellos en los que la personalidad de Sócrates aparece retratada con mayor fidelidad; en ellos, todavía se puede palpar, de manera diáfana, una fresca admiración de Platón por las enseñanzas de su maestro y el notable influjo de su injusta muerte. Por ello, la mayoría de los críticos coincide en considerar al Sócrates de estos diálogos como “histórico”, pues resulta más cercano en el tiempo que el de diálogos posteriores. Así, el Sócrates de *Ión*, *Hippias*, *Protágoras*, *Cármides*, *Lisis*, *Laques*, *Eutifrón*, *Apología* y *Critón* es consistentemente irónico, refutador y, sobre todo, se revela como un maestro auténticamente interesado por los asuntos más humanos y que busca llegar, mediante el diálogo con otros hombres, a una inteligencia sobre los valores supremos de la vida.

En esta categoría se encuentra el *Trasímaco*, un diálogo acabado en sí mismo, que coincide en fondo y en forma con las características de los diálogos socráticos: conversaciones en estilo directo (sin digresiones del autor), que generalmente se dan entre dos personajes, Sócrates y su interlocutor, quien da nombre al diálogo. Estas composiciones también comparten entre sí la ausencia de pistas sobre la teoría de las ideas y de la inmortalidad del alma; finalmente, cada uno de estos diálogos trata de una virtud en particular, cuya definición, al final de la discusión, no aparece resuelta del todo. Por si fuera poco, en los diálogos tempranos hay una mayor tendencia al lenguaje poético y a envolver a los personajes en un halo de teatralidad, en tanto que en los tardíos el entusiasmo poético y artístico se difumina, afectado quizá por el fracaso de su autor en Sicilia, donde intentó volver prácticas sus ideas políticas.

En cuanto a los límites filológicos, el *Trasímaco* también cumple los requisitos para ser incluido dentro de los diálogos tempranos: en un recuento de palabras y usos idiomáticos característicos de este libro y del Platón joven, comparados con los diálogos tardíos, la conclusión es determinante: el libro I se escribió en una época distinta a los otros nueve. Esa época, sin duda, es un tiempo más cercano a la muerte de Sócrates, evento que motiva la redacción de estas conversaciones, en que no había más

conclusión satisfactoria que la de haber investigado a fondo el asunto. Diálogos aporéticos, sin solución.

Entre ellos, Platón escribe el diálogo en que su maestro discutió con Trasímaco sobre lo justo. Lo guarda: para el joven, es imposible que lo justo no tenga solución. Décadas después lo integrará como introducción a la *República*, su gran obra, en la que construye un Estado ideal, basado en la educación y la virtud, donde sea posible la justicia y donde los hombres justos tengan, por serlo, recompensa.

La historia detrás del diálogo, además, era atractiva. Así que me propuse presentar por primera vez la traducción del libro I de la *República* como un diálogo autónomo. Y no sólo porque la historia por sí misma fuera emocionante ni porque nunca nadie antes hubiera presentado el *Trasímaco* de forma autónoma, sino por lo que representó ideológicamente para Platón, al punto de llevarlo a escribir una de las soluciones más asombrosas jamás planteadas para el problema del Estado. Aunque fue el discípulo de Sócrates quien la inscribe por primera vez en el mapa ideológico de Occidente, la búsqueda de la respuesta sobre lo justo es hoy tan vigente que todavía, desde todas las corrientes del pensamiento, se discute, se investiga y se interpreta, sin alcanzar una solución que satisfaga a todos. Desde luego, entre los que han estudiado al *Trasímaco*, ha habido quienes han forzado la interpretación para decir que Platón busca defender que lo justo es lo que conviene al más fuerte: Trasímaco, y no Sócrates, expresaría el auténtico pensamiento de Platón.² Desde Sócrates, ha habido también quienes han querido creer que el dialogar en serio, hasta sus últimas consecuencias sobre lo que *verdaderamente* es justo puede acercarnos, quizás, a la verdad. Y volvernó mejores. Y más justos.

78

² Cf., por ejemplo, Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1963, pp. 50-138, donde el autor interpreta a Trasímaco como vocero de las ideas de Platón, para justificar luego que, si la justicia es el interés del más fuerte, entonces sólo los poderosos pueden hacer las reglas, según sus intereses; si es así, entonces también existen tanto buenos como malos regímenes; el poderoso puede “con justicia” destruir a los que considere “malos regímenes”. El peligro de esta interpretación reside, más allá de sus aventuradas, irresponsables e injustificadas conjeturas, en que se ha vuelto sustento ideológico de ciertos gobiernos modernos (y poderosos) para, “justamente”, invadir y destruir regímenes que ellos consideran “malos” o, paradójicamente, “peligrosos”.

Por eso, he creído que esta búsqueda sería de la verdad es lo mínimo exigible para nuestros maestros y para nuestros alumnos. Lo que yo podía aportar desde lo que conozco era, al menos, volver a poner sobre la mesa esta discusión que tanto abona a la Filosofía, replanteada de una manera actual, moderna, como lo era desde el siglo cuarto antes de Cristo. Para traer el *Trasímaco* a nuestros días, además de tener en mente todas las circunstancias previamente expuestas, he tenido presentes lectores específicos, de un tiempo *sui generis*, en circunstancias particulares. Por principio de cuentas, a pesar de la demostrada autonomía del *Trasímaco*, hasta el año 2007 no hubo quien lo tratara como un libro independiente de los otros nueve de la *República*.³ El tratamiento independiente del libro I destaca la importancia de lo justo como virtud fundamental en el ideario filosófico de Sócrates-Platón y sienta el primer precedente en la historia de la literatura occidental sobre el cuestionamiento de la justicia como la ley del más fuerte. A pesar de los 2,400 años que han transcurrido desde su redacción, el tema del *Trasímaco* es hoy de tanta vigencia e importancia como lo fue para Sócrates y para Platón.

Por lo anterior, el objetivo, σκοπός o blanco de mi traducción ha sido, en términos generales, transmitir la importancia de esta discusión a todo aquel que nunca se ha preguntado sobre lo justo o que cree que es aquello que le conviene al más fuerte o a sí mismo. En términos particulares, he pensado en gente joven, con formación media o superior, y sueños platónicos; en abogados que han aprendido de memoria la definición de Ulpiano sobre la justicia, pero que nunca se han preguntado de verdad en qué consiste; en estudiantes de filosofía que nunca supieron que Platón fue primeramente poeta; en profesores de Derecho, cuya tarea primordial reside, en mucho, en formar abogados capaces de discutir sobre lo justo y, sobre todo, de aspirar a ello. Así, he desistido del uso de palabras y construcciones sintácticas que vuelvan complejas

³ En 2007, Chris Emlyn-Jones hizo una traducción al inglés, con texto griego, comentario e introducción del Libro I y el inicio del II, cuyo gran acierto radica, precisamente, más allá del breve comentario o la traducción, en tratar al libro I como un diálogo independiente y perfecto. Cf. Plato, *Republic 1-2.368c4*, 2007, Oxford, Oxbow Books, with introduction, Greek text, translation and commentary by Chris Emlyn-Jones.

la sencillez y la elegancia siempre presentes en el griego de Platón, pero sin faltar al respeto a los giros poéticos, redundancias, amplificaciones, ni a las –a veces– infinitas sesiones de preguntas y respuestas, tan propias de su estilo dialógico. Con el mismo fin, en la traducción sólo he conservado las notas cuya aparición me pareció ineludible para la completa comprensión del texto castellano. Sigo la edición fijada por S. R. Slings, publicada en 2003 en la colección Oxford Classical Texts.

José Saed Ayub.

TRASÍMACO

Sócrates

I. Ayer bajé al Pireo junto a Glaucón, el hijo de Aristón, para adorar a la diosa y también porque quería ver de qué manera celebrarían la fiesta,¹ pues ahora la hacían por vez primera. En verdad, también me pareció hermosa la procesión religiosa de los locales,² aunque la que celebraron los tracios no había sido menos brillante. Después de orar y contemplar, íbamos de regreso a la ciudad.³ Cuando Polemarco, el hijo de Céfalo, avistó desde lejos que nos dirigíamos a casa, ordenó a un chico que corriera y nos exhortara a esperarlo. Sujetándome del vestido por detrás, el chico me dijo:

—Polemarco los invita a que lo esperen.

Yo me volví y le pregunté que dónde estaba.

—Se acerca desde atrás —respondió—, así que aguarda.

—Entonces lo esperaremos —dijo Glaucón.

Y poco después llegaron Polemarco, Adimanto, el hermano de Glaucón, Nicérato, el hijo de Nicias, y algunos otros que venían en la procesión.

¹ Cabe la posibilidad de que Platón se refiera a Bendis o a Atena, la diosa patrona de Atenas. En este caso, parece ser la fiesta dedicada a Bendis (Bendideia, *cf. R.*, 354a), en cuyo honor, según Jenofonte (*HG*, II, 4, 11), hubo un templo en el Pireo.

² Son los opuestos a los tracios. Ambos (*naturales* y tracios) vivían en el Pireo por propósitos comerciales, pues ahí siempre se concentró una buena parte de la población extranjera que se acercaba a Atenas. El gobierno ateniense, a fin de animar a dichos comerciantes, les permitía practicar sus propios cultos.

³ La ciudad de Atenas, en contraposición al Pireo.

Entonces dijo Polemarco:

—Sócrates, me da la impresión de que se dirigen a la ciudad, como si ya se fueran.

—Pues no supones mal —contesté.

—¿Pero no ves cuántos somos? —preguntó.

—¿Cómo no voy a verlo?

—Si es así —dijo—, o se vuelven más fuertes, o tendrán que permanecer aquí.

—¿Acaso no desistirían —pregunté— si los convencemos de que es necesario dejarnos libres?

—¿Y podrían —replicó— persuadirnos, si no los escuchamos?

—De ninguna manera —respondió Glaucón.

—Entonces supongan eso: que no escucharemos.

328a Y Adimanto dijo:

—¿Pero, no saben que hacia el atardecer habrá una carrera de antorchas, a caballo,⁴ en honor a la diosa?

—¿A caballo? —exclamé— ¡Esto sí que es nuevo! ¿Con la antorcha en la mano, pasándosela unos a otros y compitiendo a caballo?, ¿o cómo dices?

—Así —asintió Polemarco—. Y además, celebrarán un festival nocturno, el cual vale la pena ver. Partiremos, pues, después del banquete y veremos el festival nocturno. Conviviremos allí con muchos jóvenes y dialogaremos. Así que quédense y no hagan otra cosa.

b

Y Glaucón dijo:

—Parece que habrá que quedarse.

—Pues, si te parece —dije yo—, es menester que eso hagamos.

II. Estábamos, pues, en la casa de Polemarco; allí encontramos tanto a Lisias como a Eutidemo, los hermanos de Polemarco, e incluso también a Trasímaco, el calcedonio, y a Carmántides, el peonio, y a Clitófón, el hijo de Aristónimo. También estaba dentro el padre de

⁴Según Heródoto (VIII, 98), había unas carreras con antorchas dedicadas al dios Hefesto, cuya competición, al parecer, no era directamente entre dos individuos, sino entre diferentes líneas de competidores, pasándose la antorcha de uno a otro. La victoria recaía en la cadena cuya antorcha, todavía ardiendo, alcanzaba primero la meta. Platón, en *Lg*, 776b, se refiere al mismo tipo de carrera.

Polemarco, Céfalo, y me dio la impresión de que estaba muy viejo, pues tenía tiempo de no verlo. Estaba sentado sobre un sillón con un cojín para la cabeza y coronado,⁵ ya que hacía un sacrificio en el patio. Nos sentamos junto a él, pues había unos sillones allí mismo, en círculo.

Al tiempo que me vio, Céfalo saludó y me dijo:

—Sócrates, no es frecuente que bajes a visitarnos al Pireo; pero deberías. Si yo todavía tuviera las fuerzas para ir fácilmente a la ciudad, no sería necesario que vinieras hasta aquí, sino que nosotros iríamos junto a ti. Sin embargo, ahora es necesario que tú vengas aquí con mayor frecuencia. Sábetelo muy bien que, para mí, cuanto más se marchitan los placeres del cuerpo, más florecen los deseos y placeres de la conversación. Por tanto, no hagas otra cosa, sino comparte tu conocimiento con estos jóvenes y ven más frecuentemente hasta aquí, junto a nosotros, como junto a amigos que son totalmente familiares.

—Y, en verdad —dije yo—, Céfalo, me gusta dialogar con los más ancianos, pues me parece necesario aprender de ellos, precisamente como de quienes han recorrido un camino que quizás también nosotros habremos de transitar, y qué tipo de camino: áspero y difícil, o fácil y favorable. Y en particular me gustaría oír de ti qué te parece, puesto que ya estás en tal punto, la edad que los poetas afirman que es el umbral de la extrema vejez: si parte difícil de la vida, o cómo lo llamas tú.

III. —¡Sí, por Zeus! Yo te diré, Sócrates, cómo me parece. Muchas veces nos reunimos algunos que somos más o menos de la misma edad, preservando el viejo proverbio.⁶ En efecto, cuando estamos juntos, la mayoría de nosotros se lamenta, echa de menos los placeres de la juventud y extraña los concernientes al amor y a la bebida, y también los de la buena comida y algunas otras cosas por el estilo, y se enojan como si hubiesen sido privados de algo grande y en ese tiempo sí hubieran vivido bien, mientras que ahora ni siquiera viven. Algunos también lamentan los insultos de sus familiares a causa de

⁵La corona era usada por quienes sacrificaban. Puede deducirse que aquí el dios, en cuyo honor sacrifica Céfalo, es el Zeus del hogar, ya que su altar solía situarse en el patio de las casas.

⁶Cf. *Phdr*, 240c: “el de una edad divierte al de su edad”.

su vejez y, por esto, la deploran como la culpable de todos sus males. Pero a mí me parece, Sócrates, que ellos inculpan lo que no es culpable. Pues, si fuera ella la culpable, yo también sufriría de los mismos males, a causa de la vejez y de todos los demás achaques que vienen a esta edad. Pero, hasta ahora, también he hallado ya a otros que no padecen de esa manera, e incluso yo estaba presente una vez que Sófocles, el poeta, fue interrogado por alguien: “Sófocles —le inquirió—, ¿cómo te encuentras con respecto a los placeres amorosos?, ¿todavía estás en disposición de tener relaciones con mujeres?” Y él: “¡Calla, hombre! —replicó—: en verdad estoy muy contento de haberme liberado de eso, como liberado de un amo furioso y salvaje”. En verdad, también en ese tiempo me pareció bien lo que dijo, y ahora no me parece menor. Pues, desde luego, en cuanto a ese tipo de cosas, en la vejez se genera una gran paz y libertad; cuando los deseos han cesado y se han aflojado de estar tensos, sin duda sucede lo que a Sófocles: es, de una vez por todas, la liberación de muchos amos enloquecidos. Pero, tanto de estos asuntos como de los de los familiares, hay un solo culpable: no la vejez, Sócrates, sino la actitud de los hombres. Pues si estuvieran cuerdos y de buen humor, también la vejez sería ardua, aunque tolerable; pero, como no, Sócrates, al de tal carácter resultan difíciles tanto la vejez como la juventud.

IV. Y yo, sorprendido de que él dijera esto, queriendo que hablara aún más, lo estimulé y le dije:

—Céfalo, creo que, cuando dices esto, la mayoría no está de acuerdo, sino que considera que tú llevas fácilmente la vejez, no a causa de tu actitud, sino gracias a la gran riqueza que has adquirido, pues se dice que para los ricos hay muchos consuelos.

—Es verdad —asintió—: no están de acuerdo, en efecto. Y dicen algo, pero no tanto como creen. Sino que viene bien el dicho de Temístocles, quien, al serifio que lo estaba injuriando, y diciéndole que era bien reputado no por sí mismo sino por su patria, éste le respondió que ni él mismo llegaría a ser renombrado por ser serifio, ni aquél aunque fuera ateniense. También a quienes no son ricos, que soportan la vejez con dificultad, conviene el mismo razonamiento: ni el virtuoso llevaría

muy fácilmente la vejez con pobreza, y el no virtuoso, aunque fuera rico, jamás se hallaría cómodo consigo mismo.

—¿Y qué, Céfalo —pregunté— de lo que posees, la mayoría lo has heredado o lo has conseguido tú?

—¿Qué he conseguido yo, Sócrates? —replicó—. He llegado a ser un hombre de negocios, a la mitad entre mi abuelo y mi padre. Porque mi abuelo, que tenía el mismo nombre que yo, habiendo heredado casi la misma fortuna que poseo yo ahora, la multiplicó muchas veces; pero Lisantias, mi padre, la hizo aún menor a la que tengo hoy. Yo, sin embargo, me contento si no les dejo menos a éstos, sino un poco más de lo que heredé.

—Te preguntaba esto porque —dije— me daba la impresión de que no amas mucho las riquezas, ya que así obran, la mayoría de las veces, quienes no las han conseguido por sí mismos; mientras que, quienes sí las han conseguido, se apegan a ellas el doble que los otros. Como los poetas aman a sus poemas y los padres a sus hijos, así también los ricos se esfuerzan en las riquezas como obra suya y de acuerdo con su utilidad, igual que los demás. Por lo mismo, es difícil tratar con ellos, pues ninguno está dispuesto a alabar otra cosa que no sea el dinero.

—Es verdad —afirmó— lo que dices.

V.—Sin duda —asentí—. Pero contéstame todavía lo siguiente: ¿cuál crees que es el máximo bien que se obtiene de haber conseguido una gran fortuna?

—Algo —respondió— con lo que, si lo digo, posiblemente no convencería a muchos. Pues sábetelo bien, Sócrates —dijo—, que, cuando alguien está frente al pensamiento de que va a morir, le entra miedo y preocupación por cosas que antes no entraban; y los mitos que se cuentan del Hades —que quien aquí ha sido injusto es preciso que pague allí la pena—, que antes le hacían burlarse, ahora le revuelven el alma, pues no vayan a ser ciertos; y éste, ya sea por la debilidad de la vejez, ya porque precisamente está más cerca de ese lugar, los examina un poco más y entonces se convierte en alguien lleno de sospecha y de miedo, y ahora reflexiona y se pregunta si en algo ha sido injusto contra alguien. El que encuentra en su propia vida muchas injusticias, frecuentemente despierta de sus sueños lleno de miedo, tal como los niños, y vive

331a con una mala esperanza; pero para quien sabe que en su vida no hay nada injusto, una grata nodriza y una buena esperanza de la vejez están siempre con él, como también dice Píndaro. Pues en verdad de forma elegante, Sócrates, dijo que aquel que pase su vida conforme a la justicia y a la ley divina,

*una dulce esperanza, nodriza de la vejez,
criando cuidadosamente su corazón, lo acompaña,
la cual gobierna totalmente
la versátil razón de los mortales.*

—Así, pues, dice bien, de forma muy admirable. Exactamente en este sentido, estimo yo que la posesión de riquezas es de mucho valor; no para cualquier hombre, sino para el sensato: para no engañar o mentir involuntariamente a nadie, y, por otro lado, para no estar en deuda, ni con un dios por ningún sacrificio, ni con el hombre por riquezas, y ya luego, sin miedo, poder partir hacia allá. En gran parte contribuye a ello la posesión de riquezas. Tiene también otras muchas utilidades, pero, una frente a una, Sócrates, yo no sostendría esto como lo de menor importancia en que la riqueza sea de la mayor utilidad para un hombre con inteligencia.

—¡Hablas con una belleza absoluta, Céfaló! —exclamé—. Sin embargo, en cuanto a la justicia, qué diremos: ¿que es la verdad simplemente así y el devolver a cada uno lo que de él se haya recibido, o también que a veces ocurre que estas mismas cosas se hacen justamente y otras veces que se hacen injustamente? Por ejemplo: si alguien recibiera armas de parte de un amigo que está en pleno uso de sus facultades mentales, y luego éste, volviéndose loco, se las reclamara, todos dirían que no debe devolvérselas, y que no sería justo el que se las devolviera, ni tampoco el que quisiera decir toda la verdad a alguien que esté en ese estado.

—Dices correctamente —afirmó.

—Por tanto, la definición de ‘justicia’ no es “decir la verdad y devolver lo que se haya recibido”.

—Claro que no, Sócrates —dijo interrumpiendo Polemarco—, si por lo menos algo se debe creer a Simónides.

—Sin embargo —replicó Céfalo—, también les dejo la conversación, pues es necesario que ya me ocupe de los sacrificios.

—¿Entonces yo soy tu heredero? —preguntó Polemarco.

—Por supuesto —respondió Céfalo, riendo, al mismo tiempo que se marchaba hacia los sacrificios.

VI. —Entonces —dije yo— dí, tú que eres el heredero de la conversación: ¿qué es lo que afirmas que dijo correctamente Simónides sobre la justicia?

—Que es justo devolver a cada uno lo que se le debe. Me parece que, cuando dijo esto, dijo bien.

—Ciertamente —dije yo—, no es fácil desconfiar de Simónides, hombre sabio y divino; sin embargo, esto que alguna vez dijo, tal vez tú, Polemarco, lo comprendas, porque yo no. Es claro que no se refiere a lo que hace poco decíamos: lo de entregar algo a alguien que, sin estar cuerdo, reclama que se le devuelva. Sin embargo, lo que se debe es, de alguna manera, eso que se ha entregado, ¿no es así? 332a

—Sí.

—¿Pero de ningún modo se ha de devolver, en el caso de que lo pida alguien que no está cuerdo?

—Es verdad —dijo él.

—Según parece, con eso de “devolver lo que se debe”, Simónides quiere decir que lo justo es una cosa completamente distinta de ésta.

—¡Sin duda otra cosa, por Zeus! —replicó—, pues él pensaba que los amigos deben hacer un bien a los amigos, pero de ningún modo un mal.

—Comprendo —dije yo—, porque no devuelve lo que se debe quien devolviera una pieza de oro al que se la entregó, si la devolución y la percepción se tornaran nocivas, y fueran amigos tanto el que recobra como el que devuelve, ¿no es esto lo que afirmas que dijo Simónides?

—Sin duda.

—¿Y qué? ¿A los enemigos se les ha de devolver lo que resulta debérseles?

—Desde luego —afirmó—: lo que se les debe. Pero lo que se debe, creo, de parte del enemigo al enemigo, es lo que precisamente le corresponde también: algún mal.

VII. —Entonces —dije yo—, por lo que parece, Simónides envolvió en enigmas, poéticamente, lo que sería lo justo. Porque tuvo en mente, como es manifiesto, que lo justo sería esto: dar a cada quien lo que corresponde; a esto llamó “lo que se debe”.

—¿Pero qué otra cosa piensas? —replicó.

—¡Por Zeus! —dije yo—. Si alguien le preguntara: “Simónides, ¿entonces el arte que se llama ‘medicina’, qué y a quiénes da lo que se debe y corresponde?”, ¿qué crees que nos respondería?

—Es evidente —afirmó— que fármacos a los cuerpos, y también alimentos y bebidas.

—¿Y qué y a quiénes da lo que se debe y corresponde el arte llamado ‘culinario’?

—Condimentos a la comida.

—Bien. Por tanto, ¿qué y a quiénes da el arte que pudiera llamarse ‘justicia’?

—Si es necesario continuar —dijo— con lo que dijimos antes, Sócrates, da ayudas a los amigos y daños a los enemigos.

—¿Entonces, Simónides llama ‘justicia’ a hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos?

—Me parece.

—¿Quién, pues, es más capaz de hacer el bien a los amigos enfermos y el mal a los enemigos, en cuanto a enfermedad y salud?

—El médico.

—¿Quién, a los navegantes, en cuanto al peligro del mar?

—El capitán.

—¿Y qué, el justo? ¿En qué tarea y para qué función es más capaz de ayudar a los amigos y dañar a los enemigos?

—En hacer la guerra contra éstos y en aliarse con aquéllos en la guerra, me parece.

—Bien; entonces, para los que no están enfermos, querido Polemarco, el médico es inútil.

- Es verdad.
- Y asimismo el capitán para los que no navegan.
- Sí.
- ¿Por tanto, también el justo es inútil para los que no hacen la guerra?
- No me parece así, en absoluto.
- ¿Entonces, la justicia también es útil en la paz?
- Es útil. 333a
- ¿Y la agricultura, no lo es?
- Sí.
- ¿Para la obtención del fruto?
- Sí.
- ¿Y también el oficio de la zapatería?
- Sí.
- ¿Dirías que para la obtención del calzado, creo?
- Claro.
- ¿Pero, y entonces qué? ¿Para el uso u obtención de qué podrías decir que la justicia es útil en la paz?
- Para los pactos, Sócrates.
- ¿‘Pactos’ llamas a las asociaciones, o a qué otra cosa?
- A las asociaciones, en efecto.
- Así, pues, ¿el justo es el socio bueno y útil para la colocación de las fichas, o es el jugador? b
- El jugador.
- ¿Y para la colocación de ladrillos y piedras, el justo es más útil y mejor socio que el albañil?
- De ninguna manera.
- ¿Y para qué asociación el justo es mejor socio que el citarista, como el citarista es mejor que el justo para tañer la lira?
- Para la del dinero, me parece.
- Con excepción, quizá, Polemarco, del uso del dinero, cuando haya necesidad de dinero para comprar o vender un caballo en sociedad. Entonces, según creo, es mejor socio el que se especializa en caballos. c
- ¿No es así?

—Eso parece.

—Y cuando se trata de un barco, ¿el constructor de navíos o el capitán?

—Parece así.

—¿Pero cuando haya necesidad de qué en el uso de la plata o del oro en sociedad, el justo es más útil que los demás?

—Cuando se deposita para que esté seguro, Sócrates.

—¿Acaso dices que cuando no es necesario utilizarlo para nada, sino tenerlo guardado?

—Sin duda.

d —¿Cuando es inútil el dinero, entonces la justicia es útil en relación con él?

—Es probable.

—¿Y cuando haya que guardar la hoz, la justicia será útil, tanto en los tratos con otros como en los asuntos personales, pero cuando haya que utilizarla, la viticultura lo será?

—Eso parece.

—¿Afirmas que es útil la justicia cuando haya que guardar, y para nada utilizar, tanto el escudo como la lira; pero cuando haya que utilizarlos, el arte de las armas y de la música serán útiles?

—Por fuerza.

—¿Y con respecto a todas las otras artes, la justicia es inútil para cada una en la práctica, pero es útil en la no utilización?

—Es probable.

e **VIII.** —Entonces, amigo, no ha de ser una cosa tan valiosa la justicia, si sólo llega a ser útil cuando se trata de cosas inútiles. Pero examinemos esto: ¿acaso el más hábil para pegar en la lucha, ya sea el pugilato, ya en cualquier otra, no lo es también para guardarse?

—Sin duda.

—Así, pues, el que es hábil para guardarse contra una enfermedad, ¿no es también el más hábil para producirla pasando inadvertido?

—Así me lo parece.

334a —Y aún más: ¿el mismo que es buen guardián de un campamento militar es quien también podría robar los planes militares y demás cosas de los enemigos?

—Por supuesto.

—Entonces, quien de algo es hábil guardián, de lo mismo también es hábil ladrón.

—De acuerdo.

—Por consiguiente, si el justo es hábil para guardar el dinero, también para robarlo es hábil.

—Así, al menos, lo señala el argumento —respondió.

—Entonces, según parece, el justo se revela como una especie de ladrón, y es probable que eso lo hayas aprendido de Homero, pues también él dice del abuelo materno de Odiseo, Autólico, a quien estima, que sobresale entre todos los hombres por el robo y el perjurio.⁷ Parece, pues, tanto para ti como para Homero y para Simónides, que la justicia es cierto arte de robar, en provecho sin duda de los amigos y en perjuicio de los enemigos. ¿No es esto lo que decías?

—¡No, por Zeus! —replicó— ¡Pero ya ni yo mismo sé lo que decía! Sin embargo, todavía me parece esto: que la justicia es, por un lado, ayudar a los amigos y, por otro, dañar a los enemigos.

—Pero ¿cuáles dices que son amigos, los que a cada uno le parecen ser buenos, o los que son, aunque no lo parezcan? ¿Y los enemigos, de igual manera?

—Lo natural —respondió— es que, por un lado, uno quiera a quienes tiene por buenos y, por otro, odie a quienes tiene por malos.

—¿Y acaso no se equivocan los hombres en esto, puesto que les parece que muchos son buenos sin serlo, pero muchos lo contrario?

—Sí, se equivocan.

—Por consiguiente, ¿para éstos los buenos son enemigos, en tanto que los malos son amigos?

—Sin duda.

—¿Sin embargo, es justo para éstos ayudar a los malos y dañar a los buenos?

—Eso parece.

—¿Y los buenos son justos e incapaces de actuar injustamente?

—Es verdad.

—Pues, según tu argumento, es justo hacer el mal a los que no cometen injusticias para nada.

⁷Cf. *Od.*, XIX, 395-6.

—¡De ninguna manera, Sócrates! —exclamó— El argumento parece estar mal.

—¿Entonces —pregunté— es justo dañar al injusto, mientras que al justo ayudarlo?

—Este argumento parece mejor que aquél.

e —Pues, Polemarco, a muchos, a cuantos se equivocaron completamente sobre sus hombres, resultará que sea justo dañar a los amigos, pues para ellos son perversos, y ayudar a los enemigos, pues son buenos. Y, así, estaremos diciendo lo contrario de lo que afirmábamos que dijo Simónides.

—Y ciertamente —dijo— así resulta. Pero retractémonos, pues es probable que no hayamos considerado correctamente al amigo y al enemigo.

—¿Cómo los hemos considerado, Polemarco?

—Como amigo al que parece ser virtuoso.

—¿Y ahora —pregunté—, cómo nos retractaríamos?

335a —El que parece —dijo él— y también es virtuoso, es amigo; en cambio, el que parece pero no lo es, parece pero no es amigo. Y sobre el enemigo la misma consideración.

—Entonces, como parece, según este argumento, amigo será el bueno, en tanto que enemigo será el perverso.

—Sí.

—¿Aconsejas, pues, que añadamos a la idea de lo justo, es decir que, como decíamos al principio, al hablar de que es justo hacer bien al amigo y mal al enemigo, ahora, además de esto, digamos así: hacer bien al amigo que es bueno y hacer daño al enemigo que es malo?

b —Sin duda —respondió— me parece que así estaría bien dicho.

IX. —¿Entonces —continué— es propio del hombre justo dañar también a cualquier hombre?

—Por supuesto —dijo—: es necesario dañar al que es perverso y enemigo.

—Pero, al dañar a los caballos, ¿se vuelven éstos mejores o peores?

—Peores.

—¿Con respecto a la virtud de los perros, o con respecto a la de los caballos?

—A la de los caballos.

—¿Y, acaso no, también al dañar a los perros se vuelven peores con respecto a la virtud de los perros, pero no con respecto a la de los caballos?

—Por fuerza.

—¿Y de los hombres, compañero, no diremos, por consiguiente, que, al ser dañados, se vuelven peores con respecto a la virtud humana?

—Sin duda.

—¿Y acaso la justicia no es virtud humana?

—También esto es necesario.

—Entonces también, amigo, los que reciben daño de los hombres necesariamente se vuelven injustos.

—Eso parece.

—¿Acaso con música los músicos pueden hacer personas sin sentido musical?

—Imposible.

—¿Y con equitación los expertos en caballos pueden hacer gente que no sepa montar a caballo?

—No pueden.

—¿Y, entonces, con justicia los justos pueden hacer injustos?

¿Y, en suma, con virtud los buenos pueden hacer malos?

—Imposible.

—Pues no del calor, creo, es función enfriar, sino de su contrario.

—Sí.

—Ni de la aridez humedecer, sino de su contrario.

—Claro.

—Ni tampoco, naturalmente, del bueno dañar, sino del contrario.

—Eso parece.

—¿Pero, el justo es bueno?

—Claro.

—Entonces, Polemarco, dañar, ni al amigo ni a ningún otro, no es trabajo del justo, sino de su contrario, del injusto.

—Me parece que dices la verdad en todo, Sócrates. —exclamó.

—Pues si alguien afirma que lo justo es devolver a cada uno lo que se le debe, y con esto él entiende que a los enemigos se debe daño por

parte del hombre justo, en tanto que, a los amigos, ayuda, entonces no era sabio el que dijo esto, pues no decía la verdad, dado que nos ha sido evidente que de ninguna manera es justo dañar a alguien.

—Estoy de acuerdo —asintió.

—Combatiremos entonces —dije—, asociadamente tú y yo, si alguien afirma que dijeron eso Simónides, o Bías, o Pítaco, o algún otro de esos sabios y bienaventurados hombres.⁸

—Yo, por lo menos —dijo—, resuelto estoy a tomar parte en la batalla.

336a —¿Pero, sabes —pregunté— de quién me parece que es el dicho que afirma que lo justo es ayudar a los amigos y hacer daño a los enemigos?

—¿De quién? —dijo.

—Creo que el dicho es de Periandro, o de Perdicás, o de Jerjes, o de Ismenias el de Tebas, o de algún otro hombre rico que se creía con gran poder.⁹

—Dices toda la verdad —afirmó.

—Bien —dije yo—, ya que ha sido evidente que ni la justicia ni lo justo es esto, ¿quién podría decir qué otra cosa es?

b **X.** Y Trasímaco, quien, mientras nosotros dialogábamos, varias veces había querido apoderarse del discurso, y había sido impedido por los que estaban sentados a su lado, pues querían escucharlo hasta el final, en cuanto hicimos una pausa y yo dije esto último, ya no guardó reposo y, agazapándose a la manera de una fiera, se arrojó contra nosotros como si fuera a despedazarnos. Y tanto yo como Po-

⁸Bías de Priene y Pítaco de Mitilene formaron parte, junto con Tales de Mileto, Cleóbulo de Lindos, Solón de Atenas, Quilón de Esparta y Misón de Quene, del grupo conocido como “los siete sabios” del que Platón nos da testimonio en su *Prt.*, 343a. Simónides, el poeta lírico de la isla de Ceos, al que Platón se ha referido ya en nuestro diálogo, aunque no forme parte del grupo de los sabios, es la primera ‘autoridad’ del argumento, cuya definición de justicia se ha discutido hasta ahora.

⁹Periandro, Perdicás, Jerjes e Ismenias son, a diferencia de los anteriores, antiejesemplos de sabios, es decir, tiranos. Platón cita en *Grg.*, 483d la expedición de Jerjes contra Grecia en conexión con la doctrina del poder del más fuerte. Perdicás II, padre de Arquelao, mostró ser un amigo inconstante y enemigo de los atenienses durante la Guerra del Peloponeso. Ismenias es mencionado en *Men.*, 90a, cuando se está volviendo rico. Periandro está excluido de la lista de “los siete sabios” del *Protágoras* de Platón, aunque sí aparezca en la otra lista de sabios que tenemos por Estobeo, sustituyendo a Misón.

lemarco, tras temer, fuimos presas de pánico. Mientras que él, dando gritos hacia el centro, exclamó:

—¿Qué insignificancia los entretiene desde hace rato, Sócrates? ¿Por qué condescienden uno a otro, complaciéndose entre ustedes? Si en verdad quieres saber lo que es justo, no sólo preguntes ni te ufanes al refutar cuando alguien responde algo, reconoce que es más fácil preguntar que responder, responde tú mismo y dí qué afirmas que es lo justo; y no me vayas a decir que es ‘lo necesario’, ni que ‘lo provechoso’, ni que ‘lo ventajoso’, ni que ‘lo lucrativo’, ni que ‘lo apropiado’, sino dime claramente y con exactitud lo que digas, porque yo no admitiré que digas trivialidades de este tipo.

Y yo, tras haberlo escuchado, quedé estupefacto y, al mirarlo, me llenaba de miedo; y me parece que, si no lo hubiera visto yo antes que él a mí, me habría quedado mudo. Pero un poco antes, cuando empezaba a exasperarse por la conversación, lo había mirado, de manera que resulté capaz de responderle y, temblando un poco, le dije:

—¡Trasímaco, no seas severo con nosotros! Pues, si éste y yo fallamos en el análisis del argumento, sábetelo bien que nos equivocamos sin querer. No creas, pues, que, si buscáramos oro, en momento alguno estaríamos, en la búsqueda, complaciéndonos a propósito y estropeando el hallazgo; ni que, cuando buscamos la justicia —asunto más valioso que muchas piezas de oro—, entonces, así, neciamente, condescendemos entre nosotros, sin esforzarnos lo más posible en revelarla. Créelo, amigo; porque yo lo que creo es que no somos capaces. Por consiguiente, de algún modo es mucho más natural que nosotros seamos tratados con piedad por ustedes, los capaces, a que seamos tratados con severidad.

XI. Y él, después de escucharme, rompió a reír muy sardónicamente, y dijo:

—¡Por Heracles —exclamó—, he aquí la acostumbrada ironía de Sócrates! Y yo sabía esto de cierto y les advertía a éstos que tú no querías responder, pero sí hablarías con ironía y harías todo antes que responder, si alguien te preguntaba algo.

—¡Eres astuto, Trasímaco! —repliqué—. Pues bien sabías que si le preguntabas a alguien cuánto es doce y al preguntar le advertías:

- b “pero no me vayas a decir, hombre, que doce es dos veces seis, ni que tres veces cuatro, ni que seis veces dos, ni que cuatro veces tres, porque no aceptaré que digas este tipo de idioteces”, te era claro, creo, que nadie iba a responder al que inquiriera de este modo. Pero si él te replicara: “¿qué dices, Trasímaco?, ¿que no responda nada de lo que me advertiste?, ¿ni siquiera, oh admirable, aunque algo de esto sea cierto,
- c sino que diga algo distinto de la verdad?, ¿o qué es lo que dices?” ¿Qué le dirías en relación con esto?
- ¡Bien! —exclamó— ¡Como si esto fuera igual que aquello!
- Pues nada lo impide —dije yo—. Y si, en efecto, no fuera igual, pero así le pareciera al interrogado, ¿crees que va a responder algo distinto de lo que le parece, sea que nosotros se lo prohibamos, sea que no?
- ¡Claro que otra cosa! —respondió—. ¿Y tú, así lo harás?, ¿responderás con algo de esto que prohibí?
- No me sorprendería —dije yo— si, tras haberlo reflexionado, así me pareciera.
- d —¿Y qué —replicó—, si yo expusiera una respuesta distinta sobre la justicia, mejor que todas éstas?, ¿qué estimas pertinente sufrir?
- ¿Qué otra cosa —dije yo— que lo que precisamente es natural que sufra el que no sabe? Es natural, pues, tal vez, que aprenda del que sabe. Y yo, ciertamente, estimo pertinente sufrir esto.
- ¡Eres muy divertido! —exclamó— Pero, además de aprender, también pagarás dinero.
- Sin duda, cuando lo tenga —respondí.
- ¡Pero lo tienes! —interrumpió Glaucón— Si es por dinero, habla, Trasímaco; pues todos nosotros aportaremos por Sócrates.¹⁰
- e —Ya lo creo —dijo él—, a fin de que Sócrates consiga lo de siempre: no responder él, pero, cuando otro responda, tomar el argumento y refutarlo.
- ¿Pero cómo podría alguien responder, querido amigo —pregunté—, cuando, primero, no sabe ni afirma saber y, luego, si cree algo, un hombre no insignificante le prohíbe decir algo sobre eso que cree conveniente?
- 338a Es más natural que tú hables, pues tú afirmas saber y tener qué decir.

¹⁰ Platón hace una metáfora de un banquete en el cual cada quien contribuye con algo de su parte. Cf. *Smp.*, 177c.

No hagas otra cosa y compláceme, respondiendo, y no veas con malos ojos enseñar esto a Glaucón y a los demás.

XII. Cuando dije esto, tanto Glaucón como los demás le pidieron que no hiciera otra cosa. Y era evidente que Trasímaco deseaba hablar para quedar bien, creyendo tener una respuesta excelente, pero fingía que disputaba para que fuera yo el que respondiera. Al fin aceptó y, en seguida, dijo:

—¡He aquí la sabiduría de Sócrates! No quiere enseñar, sino aprender de los demás, yendo por todas partes, sin siquiera corresponderles con agradecimiento.

—En que aprendo de los demás, dijiste la verdad, Trasímaco —repliqué—; pero, en que no correspondo con agradecimiento, mientes; pues correspondo con lo que puedo. Y sólo puedo aplaudir, pues dinero no tengo. De qué buen talante lo hago, si me parece que alguien habla bien, bien lo sabrás, de inmediato y en gran medida, cuando respondas, pues pienso que tú vas a hablar bien.

—Escucha, entonces —dijo él—: yo afirmo, pues, que lo justo no es otra cosa que lo conveniente para el más fuerte. ¡Pero qué!, ¿no aplaudes? Seguro no quieres.

—Si llego primero a entender —afirmé— qué quieres decir, pues ahora todavía no lo sé. Dices que lo justo es lo conveniente para el más fuerte. ¿Y, con esto, Trasímaco, qué quieres decir? Pues de ninguna manera afirmas que si a Polidamante,¹¹ el pancraciasta, que es más fuerte que nosotros, le es conveniente la carne de res para el cuerpo, este alimento será, también para nosotros, más débiles que aquél, conveniente y, al mismo tiempo, justo.

—¡Eres un sinvergüenza, Sócrates! —exclamó—. Tomas el argumento de la manera en que más puedas corromperlo.

—En lo absoluto, querido amigo —dije yo—; pero dí más claramente a qué te refieres.

¹¹ Se refiere a Polidamante de Escotusa, ciudad de Tesalia, quien fuera un distinguidísimo pancraciasta, extremadamente difícil de vencer en el combate en el que casi todo era permitido. Fue vencedor en los juegos olímpicos nonagésimo terceros, en 408 a. C. Refiere Pausanias (VI, 5) las maravillosas historias de sus proezas. Se sabe también que fue muy famosa una estatua en Olimpia que Lisipo esculpió en su honor.

—¿Quieres decir —dijo— que no sabes que, de las ciudades, unas se rigen con tiranía, otras con democracia y otras con aristocracia?

—¿Pues, cómo no?

—¿Y no es cierto que en cada ciudad lo que detenta el poder es lo que gobierna?

—Sin duda.

e —Cada gobierno, entonces, establece las leyes en favor de su propia conveniencia: la democracia, democráticas; la tiranía, tiránicas, y asimismo las demás; al establecerlas, muestran que lo justo para los gobernados es lo que es conveniente para ellos; y al que se sale de esto lo castigan como transgresor de las leyes y cometedor de injusticias.

339a Esto es, pues, querido amigo, lo que quiero decir, que en todas las ciudades es justo lo mismo: lo conveniente para el gobierno constituido; éste, de algún modo, detenta el poder, de manera que al que piensa correctamente sucede que en todas partes es justo lo mismo: lo conveniente para el más fuerte.

—Ahora —dije yo— he comprendido lo que quieres decir; si es verdad o no, intentaré saberlo. Entonces, Trasímaco, has respondido que lo conveniente es también justo; sin embargo, me habías prohibido que respondiera esto; si bien añades ahora lo “del más fuerte”.

b —Acaso una insignificante adición —replicó.

—Aún no es claro ni siquiera si es grande; pero sí es claro que hay que considerar si lo que dices es cierto, ya que también yo concuerdo en que lo justo es algo conveniente, aunque tú añades y afirmas que lo es para el más fuerte, pero yo no lo sé. Hay que examinar.

—Examina —dijo.

XIII. —Así se hará —dije yo—. Y, dime: seguramente también afirmas que es justo obedecer a los gobernantes, ¿no es así?

—Lo afirmo.

c —¿Y los gobernantes son infalibles en cada una de las ciudades, o también fallan en algo?

—Sin duda —dijo—, también ellos fallan en algo.

—¿Y no es cierto que, al intentar establecer leyes, unas las establecen correctamente y otras incorrectamente?

—Eso creo.

—¿Entonces, establecerlas correctamente es establecer lo conveniente para ellos mismos, mientras que el establecerlas incorrectamente, lo que no es conveniente? ¿O qué es lo que dices?

—Eso.

—¿Y lo que establecen, ha de ser hecho por los gobernados, y esto es lo justo?

—¿Pues, cómo no?

—Entonces, según tu argumento, no sólo es justo hacer lo conveniente para el más fuerte, sino también lo contrario: lo no conveniente.

—¿Qué dices? —exclamó.

—Lo que tú dices, me parece; pero examinémoslo mejor: ¿no hemos concordado en que los gobernantes, cuando ordenan a los gobernados hacer algo, algunas veces se equivocan en lo que es mejor para ellos, y que es justo que los gobernados hagan lo que ordenan los gobernantes? ¿No hemos concordado en esto?

—Eso creo —asintió.

—Cree, además —dije yo—, que también has estado de acuerdo en que es justo hacer lo no conveniente para los gobernantes —que son también más fuertes—, ya que éstos, sin querer, ordenan cosas malas para sí mismos, pues dices que justo es que los gobernados hagan eso que aquéllos han ordenado. ¿Acaso entonces, sapientísimo Trasímaco, no resulta forzoso, por lo tanto, esto: que es justo hacer lo contrario de lo que tú dices? Pues, sin duda, se ordena que los menos fuertes hagan lo que no es conveniente al más fuerte.

—¡Sí, por Zeus; pues es clarísimo, Sócrates! —dijo Polemarco.

—Si es que tú atestigüas en favor de Sócrates —dijo Clitofonte, replicando.

—¿Y qué necesidad tiene de testigo? —respondió Polemarco—. Pues el mismo Trasímaco está de acuerdo en que los gobernantes a veces ordenan cosas malas para sí mismos, y en que es justo que los otros hagan esas mismas cosas.

—Lo que Trasímaco determinó, Polemarco, es que es justo hacer las cosas ordenadas por los gobernantes.

b —Pero también determinó, Clitofonte, que lo conveniente para el más fuerte es justo. Y, al haber determinado estas dos cosas, estuvo de acuerdo, a su vez, en que los más fuertes a veces ordenan que los menos fuertes —que son los gobernados— hagan cosas que no les son convenientes a aquéllos. Según este acuerdo, para nada sería más justo lo conveniente para el más fuerte que lo que no es conveniente.

—Pero —respondió Clitofonte— con lo conveniente para el más fuerte se refería a lo que el más fuerte pudiera llegar a considerar que le es conveniente; esto ha de ser hecho por el menos fuerte y esto determinó como lo justo.

—Pero no dijo eso —replicó Polemarco.

c —No importa, Polemarco —dije yo—, pues si ahora Trasímaco dice eso, aceptémoselo.

XIV. Y dime, Trasímaco, ¿era esto lo que querías decir con lo justo: lo que al más fuerte parece ser lo conveniente para el más fuerte, ya convenga, ya no? ¿Afirmaremos que te referías a eso?

—De ningún modo —respondió. ¿Crees que llamo yo más fuerte al que falla, cuando falla?

d —Pues yo creía que a eso te referías cuando estabas de acuerdo en que los gobernantes no son infalibles, sino que también en algo fallan.

e —Eres un sicofanta¹² en tus argumentos, Sócrates —exclamó—; pues, por ejemplo, ¿llamas tú ‘médico’ al que falla con respecto a los enfermos en cuanto falla en eso mismo?, ¿o ‘calculador’ al que se equivoca en el cálculo, en el momento en que se equivoca, y en cuanto a la misma equivocación? Más bien, creo que decimos que “el médico ha fallado”, y que “el calculador ha fallado”, y que el gramático; pero realmente, creo, cada uno de éstos, en tanto que es eso por lo que lo designamos así, nunca se equivoca. De manera que, según el exacto argumento, ya que también tú examinas con exactitud, ninguno de los profesionales se equivoca. Pues si el que se equivoca lo hace descuidando su conocimiento, entonces no es un profesional de eso; de suerte que ni el

¹²Según Aristóteles, el *sicofanta*, como el *erístico*, es el que refuta hablando de “probabilidad” e “improbabilidad”, pero no dice cómo, ni en qué medida, ni con relación a qué. Cf. Arist., *Rh.*, II, 24, 1402a, 14 y *SE*, 15, 174b, 9.

profesional, ni el experto, ni el gobernante se equivoca al momento de ser gobernante, aunque cualquiera pudiera llegar a decir que “el médico se equivocó” y que “el gobernante se equivocó”. Entiende, entonces, que ahora también respondo de esta manera. Pues lo más exacto resulta ser esto: que el gobernante, en tanto es gobernante, no se equivoca, pues al no equivocarse establece lo mejor para él, y esto ha de ser hecho por el gobernado. De manera que, tal como te decía desde el principio, digo que lo justo es hacer lo conveniente para el más fuerte. 341a

XV. —Bien, Trasímaco —pregunté—: ¿te parece que te calumnio?

—Sin duda —respondió.

—¿Entonces crees que te he preguntado como te he preguntado con premeditación, para corromper tu argumento?

—Lo sé muy bien —repliqué—. Pero no habrá nada más para ti, pues no podrías ocultarte de mí mientras corrompes, ni, aunque no te ocultaras, podrías maltratar mi argumento. b

—Ni siquiera lo intentaría, mi buen amigo —dije yo—. Pero, para que no nos ocurra otra vez lo mismo, define cómo llamas al gobernante y, por tanto, más fuerte: ¿como se dice vulgarmente, o con la palabra exacta, cuya conveniencia —decías hace un momento—, al ser más fuerte, será justo que haga el menos fuerte?

—Al que, con la mayor exactitud de la palabra, es gobernante —respondió—. Corrompe y calumnia esto, si puedes; nada más te pido. Pero tampoco has de poder.

—¿Pero, acaso crees que yo —repliqué— me he vuelto tan loco como para intentar rapar al león y calumniar a Trasímaco? c

—Por lo menos ahora lo intentaste —dijo—, aunque fuiste también en esto un don nadie.

—Basta de lo mismo —dije yo—, y dime: ¿el médico, del que hablabas antes, en la exactitud de la palabra, qué es: comerciante, o curador de enfermos? Y habla del que en verdad es médico.

—Curador de enfermos —respondió.

—¿Y qué, el capitán?, ¿el que es verdaderamente capitán, es jefe de navegantes, o navegante?

- d —Jefe de navegantes.
 —No ha de tomarse en cuenta, creo, que navega en la nave, ni ha de ser llamado ‘navegante’, pues no se llama ‘capitán’ por navegar, sino por su habilidad y por su autoridad ante los navegantes.
 —Es verdad —asintió.
 —¿Y acaso no hay algo conveniente para cada uno de éstos?
 —Sin duda.
 —¿Y no también el arte —dije yo— se caracteriza por buscar y procurar lo conveniente para cada uno?
 —Sí, por eso —afirmó.
 —¿Y acaso para cada una de las artes existe algo más conveniente que ser más perfecta?
- e —¿Cómo preguntas esto?
 —Tal como —dije yo— si me preguntaras si basta al cuerpo con ser cuerpo o si tiene necesidad de algo más, diría que “por supuesto que tiene necesidad de más; por eso también hace poco se inventó el arte de la medicina, porque el cuerpo es defectuoso y no le basta con ser como es; para que a éste se le procure lo conveniente es que ha sido hecho el arte”. ¿Te parece que hablo correctamente —pregunté— al decir esto así, o no?
- 342a —Sí, correctamente —asintió.
 —¿Y entonces, qué? ¿La medicina misma es defectuosa, o hay algún otro arte que necesita además de una perfección, tal como los ojos de la vista y las orejas de la audición, y, a causa de esto y para esto mismo, se necesita de un arte que busque y procure lo conveniente para la vista y para la audición?, ¿acaso también en el arte mismo hay alguna imperfección y a cada arte le es necesaria otra que busque lo conveniente para ella, y otra, a su vez, para que atienda a ésta, y así infinitamente? ¿O buscará lo conveniente para sí misma? ¿O no necesita más, ni de sí misma ni de ninguna otra, para buscar lo conveniente para su propia imperfección, pues no existe ni imperfección ni falla alguna en ningún arte, y no interesa al arte otra cosa que buscar lo conveniente para aquello de lo cual es arte, pues ella es incólume y pura en tanto es correcta, y, mientras cada una sea arte en estricto sentido, será íntegra tal cual es? Y examina con aquella exactitud en la palabra: ¿lo entiendes así, o de otra manera?
- b

—Así parece —respondió.

—Entonces —dije yo— la medicina no busca lo conveniente para la medicina, sino para el cuerpo.

—Sí —dijo.

—Y la equitación no busca lo conveniente para la equitación, sino para los caballos; ni ningún otro arte busca para sí mismo —pues no tiene necesidad de más—, sino para aquello de lo cual es arte.

—Eso parece —afirmó.

—Y, en verdad, Trasímaco, las artes gobiernan y dominan aquello de lo cual son precisamente artes.

Estuvo, muy apenas, de acuerdo también en esto.

—Entonces ninguna ciencia busca ni prescribe lo conveniente para el más fuerte, sino lo conveniente para el menos fuerte, quien también es gobernado por ella.

Reconoció también esto, al fin, aunque intentaba disputar sobre ello. Una vez que estuvo de acuerdo, le pregunté:

—¿No es cierto, por tanto, que ningún médico, en cuanto médico, busca ni prescribe lo conveniente para el médico, sino lo conveniente para el enfermo? Pues estuvimos de acuerdo en que el verdadero médico de cuerpos es gobernante y no hombre de negocios. ¿O no estuvimos de acuerdo?

Asintió.

—¿Y no es verdad también que el capitán es el verdadero gobernante de los navegantes, y no el navegante?

—Sí, estuvimos de acuerdo.

—Pues tal capitán —y gobernante— no buscará ni ordenará lo conveniente para el capitán, sino lo conveniente para el navegante —y gobernado—.

Asintió apenas.

—¿Y no es verdad, Trasímaco —pregunté—, que ningún otro en ningún gobierno, en cuanto es gobernante, busca ni prescribe lo conveniente para sí mismo, sino lo conveniente para el gobernado, y trabaja para él, y dice todo lo que dice y hace todo lo que hace viendo por aquél, y lo conveniente y digno para aquél?

343a **XVI.** Cuando estábamos en este punto de la discusión y era claro para todos que su argumento sobre lo justo se dirigía en dirección contraria, en lugar de responder, Trasímaco dijo:

—Dime, Sócrates: ¿tienes nodriza?

—¿Pero, qué? —objeté— ¿No sería más oportuno responder que preguntar este tipo de cosas?

—Es que, en verdad —dijo—, te deja moqueando y no te suena, a ti que lo necesitas, pues, por ella, no reconoces ni lo que es rebaño de ovejas ni lo que es pastor.

—¿Qué quieres decir precisamente? —repliqué.

b —Que crees que los pastores o los boyeros buscan el bien de los rebaños de ovejas o de bueyes, y que los engordan y cuidan viendo por algo distinto que el bien de sus amos y el de sí mismos; y de cierto también crees que los que gobiernan las ciudades —los que verdaderamente las gobiernan— deben pensar, en relación con los gobernados, de un modo distinto al que cualquiera pudiera llegar a disponer en relación con su rebaño de ovejas, y crees que ellos buscan, de noche y c de día, algo más que esto: de dónde habrán de sacar provecho. Y tan adelantado estás en torno a lo justo y a la justicia, y en lo injusto y la injusticia, que desconoces que, por un lado, la justicia y lo justo en realidad son un bien ajeno, conveniente para el más fuerte —y gobernante—, pero perjuicio propio del obediente —y sirviente—; y, por otro lado, desconoces que la injusticia es lo contrario, y gobierna a los que son verdaderamente bondadosos —y justos—, y que los gobernados hacen lo conveniente para el que es más fuerte, y lo hacen feliz, al servirle, d pero en absoluto se hacen felices a sí mismos.

e Es menester, pues, bondadosísimo Sócrates, observar lo siguiente: en todos los casos, el hombre justo tiene menos que el injusto. Primero, en los contratos mutuos, cuando uno y otro se asocian, nunca vas a encontrar que, en la disolución de la asociación, el justo tenga más que el injusto, sino menos; luego, en los contratos con la ciudad, si hubiera algunas contribuciones, de igual manera el justo contribuye más, mientras que el otro, menos; pero cuando hay ingresos, el primero nada gana, y el otro, mucho. Y, cuando alguno de los dos está en el gobierno, al

justo toca —si no es que algún otro castigo— estar en la miseria por el abandono de su patrimonio, sin sacar nada de provecho de lo público a causa de ser justo y, además de esto, hacerse odioso a sus familiares y amigos, cuando no quiera ayudarles en nada que vaya contra lo justo; mientras que, al injusto toca todo lo contrario de esto. Hablo, pues, del mismo del que hablaba hace un momento: del que es capaz de tener grandes cosas; obsérvalo a él, si realmente quieres distinguir cuánto más conviene a sus intereses ser injusto que justo. 344a

De todos aprenderás muy fácilmente, si vas a la injusticia más completa, la que hace tan feliz al que comete injusticias, pero que tan infelices hace a los que las sufren y no quieren cometerlas. Esto es, pues, la tiranía, que no poco a poco, sino de golpe, furtivamente y por la fuerza, quita lo ajeno, y también lo divino y lo sagrado, y lo privado y lo público. Cuando alguien, cometiendo injusticias de a poco, no pasa inadvertido, se le castiga y padece también las más grandes injurias, pues se les llama ‘saqueadores de templos’, ‘secuestradores’, ‘horadores de paredes’, ‘despojadores’ o ‘ladrones’ a los que, con perversidades por el estilo, cometen injusticias parcialmente. Pero, cuando alguien, además de secuestrar a los ciudadanos y sus posesiones, los esclaviza, en lugar de estos deshonrosos nombres, se le dice ‘feliz’ y ‘dichoso’, no sólo por los ciudadanos, sino también por los otros, cuantos se hubieran enterado de la total injusticia que cometió, pues no reprochan, quienes reprochan la injusticia, por temor a que se hagan cosas injustas, sino por temor a sufrirlas. b c

De esta manera, Sócrates, perpetrada en una escala adecuada, la injusticia es más fuerte, más liberal y más poderosa que la justicia y, tal como decía desde el principio, lo justo resulta ser lo conveniente para el más fuerte; en tanto que lo injusto, lo provechoso y conveniente para sí mismo.

XVII. Habiendo dicho esto, Trasímaco tenía en mente irse, tal como un bañero después de habernos vertido en los oídos su copioso y amplio discurso. Pero no se lo permitieron los presentes, sino que lo obligaron a aguardar y ofrecer una explicación sobre lo dicho. Hasta yo mismo mucho lo exhortaba y también le decía: d

—¡Divino Trasímaco! ¿Tienes en mente irte después de haber lanzado un discurso de este tipo, sin antes habernos enseñado suficiente-

e mente y sin haber aprendido tú si es así o de otra manera? ¿O crees que emprendes asunto baladí definiendo, pero sin definir, el curso de la vida, transcurriendo el cual podría vivir una vida más provechosa cada uno de nosotros?

—¿Yo pienso acaso —inquirió Trasímaco— de manera diferente en cuanto a esto?

—Eso parecía —dije yo—, o que todo sobre nosotros te tenía sin cuidado, y que no te interesaba para nada si viviremos peor o mejor al ignorar lo que tú dices saber. ¡Pero, amigo mío, esfuérzate también por darnos a conocer tu opinión! En verdad no te caería mal que a nosotros, que somos tantos, nos hicieras un bien. En cuanto a mí, te digo que no me dejo persuadir ni creo que la injusticia sea más ventajosa que la justicia, ni aunque alguien la permitiera y no le impidiera ejecutar lo que quisiera. Pero, amigo mío, dejemos que el injusto pueda cometer injusticias, ya por pasar inadvertido, ya por luchar abiertamente; sin embargo, al menos yo, no estoy persuadido de que sea más ventajoso que la justicia. Seguramente alguien más de nosotros también ha sufrido esto, no sólo yo; persuádenos satisfactoriamente, entonces, mi buen amigo, de que no determinamos bien a la justicia, al hacerla más grande que a la injusticia.

b —¿Y cómo te persuadiré? —replicó—. Pues si lo que hace un momento te decía no te ha persuadido, ¿qué más te hago?, ¿te encajo el argumento en el alma?

c —¡Por Zeus! —respondí— ¡En lo absoluto! Sólo que, primero, mantente firme en lo que digas; y, si te retractas, retráctate abiertamente, pero no te burles de nosotros. Ahora ves, Trasímaco —si además consideramos lo dicho anteriormente—, que, al definir en primer lugar al verdadero médico, después ya no creíste necesario observar con exactitud al verdadero pastor, pues crees que éste, en tanto que es pastor, engorda al rebaño no por buscar lo mejor para el rebaño, sino, tal como un comensal cualquiera, por pensar en darse un banquete para su propio festín; o, por el contrario, para venderlo, de la misma manera que un comerciante, pero no como pastor. Sin embargo, indudablemente, al arte del pastor le tiene sin cuidado todo aquello que no sea eso con respecto a lo cual está ordenado, de modo que a eso le procurará lo

mejor, pues sin duda contribuyó suficientemente para ser mejor en cuanto a sí mismo, y en tanto no le falte nada para ser arte de pastor. Eso pensaba yo hace un momento: que es necesario que estemos de acuerdo en que todo gobierno, en tanto gobierno, no considera como lo mejor a nada que no sea aquello que es gobernado y atendido por él, tanto en el gobierno de la ciudad como en el de lo privado. ¿Pero, tú crees que los que gobiernan las ciudades —los que en verdad gobiernan— lo hacen voluntariamente?

—¡No lo creo, por Zeus! —exclamó— ¡Sino que bien lo sé!

XVIII. —¿Pero qué, Trasímaco? —repliqué—. ¿No te das cuenta de que en los otros gobiernos nadie quiere gobernar voluntariamente, sino que piden un sueldo, ya que en el gobernar no habrá provecho para sí mismos, sino para los gobernados? Porque, en tal caso, di: ¿no afirmamos siempre que cada una de las artes es distinta, en cuanto que tienen fortalezas distintas? Y no respondas contra tu opinión, mi buen amigo, a fin de que también concluyamos algo.

—Pues en eso —dijo— es distinta.

—¿Acaso no es cierto que, de las artes mencionadas, cada una nos ofrece un provecho particular, mas no común? ¿Tal como la medicina, salud; como la navegación, seguridad al navegar, y así también las demás?

—Sin duda.

—¿Y acaso no también el arte de mercenario ofrece un salario, pues ofrecer salario es la fortaleza de ese arte? ¿O tú llamas igual a la medicina que a la navegación? O si, por otro lado, tal como sugeriste, quieres definir con medida exacta, no más: ¿si algún capitán se volviera saludable por convenirle navegar en el mar, por causa de eso dirás que su arte es más medicina?

—Claro que no —afirmó.

—Creo que tampoco lo dirías del arte de mercenario, si alguien, percibiendo un salario, sanara.

—Tampoco.

—¿Y qué? ¿La medicina será arte del mercenario si alguien, curando, percibe un salario?

No —dijo.

—¿No hemos concordado en que el provecho de cada una de las artes es particular?

—Sí —dijo.

—Pues es evidente que cualquier provecho que obtienen en común todos los profesionales, lo obtienen de algo en común, usando, además, lo particular.

—Eso parece —respondió.

—Decimos, pues, que, al percibir un salario, resulta que los profesionales obtienen provecho del uso del arte del mercenario.

Concedía apenas.

d —Pues no todos obtienen el mismo provecho que obtiene ese arte (la percepción de salario), sino que, si es necesario examinar con exactitud, la medicina causa salud, en tanto que el arte del mercenario, salario; y la construcción, casa, en tanto que el arte del mercenario se acompaña de salario; y así todas las demás artes: cada una trabaja el trabajo de sí misma y saca provecho de aquello en virtud de lo cual está ordenada. ¿Si no le sobreviene salario, será que el profesional saque provecho de su arte?

—No parece —respondió.

e —¿Entonces no saca provecho cuando trabaja gratuitamente?

—Eso creo yo.

347a —¿Y acaso no, Trasímaco, es también evidente que ningún arte ni gobierno procura lo provechoso para sí mismo, sino lo que precisamente hace un momento decíamos: tanto procura como ordena lo provechoso para el gobernado, y busca lo conveniente para aquel que es más débil, pero no para el más fuerte? Por esto, querido Trasímaco, hace poco te decía que nadie quiere gobernar voluntariamente, ni tratar los males ajenos para enderezarlos, sino que quieren salario, porque el que practica bien su arte nunca practica ni ordena, cuando ordena de acuerdo con su oficio, lo mejor para sí mismo, sino lo mejor para el gobernado; precisamente a causa de esto, según parece, es necesario que, para quienes eligen gobernar, haya salario: ya sea dinero, ya sea gloria; o castigo, si no gobernara.

XIX. —¿Por qué dices esto, Sócrates? —intervino Glaucón— Por un lado, comprendo lo de las dos recompensas; pero, por otro, no he entendido el castigo del que hablas ni lo que dijiste sobre que es parte de la recompensa.

—Es que no conoces —respondí— el salario de los mejores, por el cual gobiernan los más virtuosos, cuando eligen gobernar. ¿No sabes que se dice que amar la gloria y el dinero es oprobio, y que en efecto lo es? b

—Lo sé —contestó.

—Pues, por esto —continué—: ni por causa del dinero eligen gobernar los buenos, ni por causa de la gloria; pues, ni quieren ser llamados ‘mercenarios’ a causa del salario por practicar abiertamente su cargo, ni ‘ladrones’ por tomar furtivamente desde su cargo. Ni, tampoco, por causa de la gloria, pues no son amantes de la gloria. Es preciso, entonces, que haya para ellos necesidad y castigo, si han de elegir gobernar: de ahí que se considere deshonroso al que se arriesga a ir a gobernar voluntariamente y que no espera a que haya la necesidad. El castigo más grande es ser gobernado por alguien más perverso, si él no quiere gobernar; me parece que, porque temen este castigo, los virtuosos gobiernan, cuando gobiernan. Y entonces vienen a gobernar, no porque vayan a algo bueno, ni porque vayan a pasarla bien en aquello, sino porque van hacia lo necesario, y porque no tienen a nadie mejor ni igual a ellos a quién encomendar el gobierno. Pues, si llegara a haber una ciudad de hombres buenos, posiblemente el no gobernar sería objeto de combate, tal como hoy lo es el gobernar, y ahí se volvería manifiesto que el que es verdadero gobernante no es propenso a buscar lo conveniente para sí mismo, sino lo conveniente para el gobernado. De manera que, todo aquel que es inteligente, preferiría más ser ayudado por el otro que tener por tarea sacar provecho al otro. Yo no concuerdo en modo alguno con Trasímaco en que lo justo es lo conveniente para el más fuerte. No obstante, también examinaremos esto en otra ocasión, sin duda, pues me parece que es muy importante lo que ahora dice Trasímaco, cuando afirma que la vida del injusto es superior a la del justo. Pero tú, Glaucón —espeté—: ¿cuál de las dos posturas prefieres, y cuál de las dos te parece más verdadera? c

—Yo pienso que la vida del justo es más ventajosa —dijo.

—¿Escuchaste —pregunté— cuántas bondades acaba de exponer Trasímaco para la vida del injusto? d e 348a

—Escuché —respondió—, pero no estoy persuadido.

—¿Quieres que lo persuadamos —si de algún modo podemos descubrirlo— de que no dice la verdad?

—¿Pues cómo no voy a querer? —replicó.

—Bien —dije yo—: pero si, oponiéndonos a él, le expusiéramos un argumento contra el suyo, diciendo cuántas bondades tiene lo justo, y luego él, y luego nosotros, sería preciso contar y medir cuántas bondades le enumeramos el uno al otro, y entonces ya necesitaríamos de algunos jueces que decidieran; pero si, tal como hace poco, examinamos estando de acuerdo unos y otros, seremos, al mismo tiempo, tanto jueces como oradores.

—Es cierto —afirmó.

—¿Cuál de las dos maneras te agrada? —pregunté.

—Ésta —respondió.

XX. —¡Vamos —exclamé—, respóndenos desde el principio, Trasímaco! ¿Dices que la total injusticia es más ventajosa que la total justicia?

—Por supuesto que lo afirmo —respondió—, y también dije por qué.

—Veamos, entonces, qué quieres decir con eso, en lo que respecta a éstas: ¿será que llamas ‘virtud’ a una de ellas, y a la otra, ‘vicio’?

—¿Y de qué otro modo?

—¿Acaso a la justicia, ‘virtud’, y a la injusticia, ‘vicio’?

—¡Ciertamente eso parece, queridísimo! —replicó—. Puesto que incluso también digo que la injusticia es ventajosa, mientras que la justicia no.

—¿Y, entonces, qué más?

—¡Lo contrario! —afirmó.

—¿Acaso a la justicia ‘vicio’?

—No, sino indudablemente una genuina sencillez.

—¿Por lo tanto, llamas ‘maldad’ a la injusticia?

—No, sino prudencia —dijo.

—¿Acaso te parece, Trasímaco, que los injustos son prudentes y virtuosos?

—Sí —respondió—, al menos los que cometen injusticias completamente y son también capaces de someter ciudades y poblaciones hu-

manas. Sin embargo, tal vez tú creas que me refiero a los ladronzuelos que cortan bolsas. Sin duda —afirmó— hacer ese tipo de cosas también es ventajoso, siempre y cuando se pase inadvertido. Pero esto no es digno de consideración, sino lo que te decía hace un momento.

—No desconozco, en verdad, que es eso lo que quieres decir —repliqué—; sin embargo, de lo que he quedado sorprendido es de que pongas a la injusticia como parte de la virtud y de la sabiduría, en tanto que a la justicia como parte de los contrarios.

—Indudablemente las pongo así.

—Esto es aún más rígido, camarada, y ya no es fácil que se pueda responder —dije yo—. Pues, si hubieras establecido que la injusticia aventaja, pero reconocieras que eso es vicio o vergüenza, tal como lo hacen otros, podríamos responder algo de acuerdo a lo que se acostumbra decir. Sin embargo, es evidente que ahora afirmarás que la injusticia es bella y fuerte, y le atribuirás todas las otras cosas que nosotros solíamos atribuirle a lo justo, puesto que te has atrevido a ponerla tanto con la virtud como con la sabiduría.

—¡Adivinas toda la verdad! —exclamó.

—Sin embargo —respondí—, realmente no he de abstenerme de continuar examinando el argumento, mientras suponga que dices lo que piensas. Pues me parece, Trasímaco, que ahora no hablas ligeramente, sino que es lo que tú opinas sobre la verdad.

—¿Y qué te importa —replicó— lo que te parezca o no de mí, si no refutas el argumento?

—Nada —afirmé—. No obstante, además de lo anterior, trata aún de responderme lo siguiente: ¿te parece que el justo podría querer ser superior al justo?

—De ninguna manera —dijo—, pues no sería, tal como ahora, gracioso y bondadoso.

—¿Pero qué?, ¿ni en la acción justa?

—Ni en eso —respondió.

—¿Y, en cuanto al injusto, qué haría el justo: juzgaría recto sacar provecho de él y creería que eso es justo, o no?

—Lo creería —dijo él— y lo juzgaría recto, pero no podría.

- c —Pero no te pregunto eso —repliqué—, sino si el justo, por un lado, no juzgaría recto sacar provecho ni querer obtenerlo del justo, pero, por otro lado, sí del injusto.
 —Así es —respondió.
 —¿Y el injusto qué? ¿Considera recto sacar provecho del justo y de la acción justa?
 —¿Pues, cómo no va a considerar recto sacar provecho de todos?
 —¿Y, entonces, el injusto sacará provecho también del hombre injusto y del hecho injusto, y se esforzará a fin de conseguir más que todos?
 —Eso es.
- d **XXI.** —¿Entonces, diremos que el justo no saca provecho de su igual, pero sí de su diferente; y, el injusto, en cambio, tanto de su igual como de su diferente?
 —¡Muy bien dicho! —exclamó.
 —¿Y el injusto es inteligente y bueno, en tanto que el justo ninguna de las dos? —pregunté.
 —También muy bien.
 —¿Y no es cierto que el injusto se parece al inteligente y al bueno, mientras que el justo no? —cuestioné.
 —¿Pues cómo no va a parecerse a ellos el que es como ellos, y cómo el que no lo es?
 —Bien. ¿Entonces cada uno de ellos es tal como a los que se parece?
 —¿Y qué otra cosa va a ser? —dijo.
 —Bien, Trasímaco: ¿llamas a alguien ‘músico’, en tanto que, a otro, ‘no-músico’?
 —Lo hago.
 —¿A cuál de los dos ‘inteligente’ y a cuál ‘tonto’?
 —Sin duda, ‘inteligente’ al músico, y ‘tonto’ al no-músico.
 —¿Y, no es verdad que para lo que precisamente es inteligente, es también bueno; mientras que, para lo que es tonto, es malo?
 —Sí.
 —¿Y qué en cuanto al médico? ¿No dirías lo mismo?
 —Lo mismo.
 —¿Y te parece, oh excelente, que el músico, cuando afina la lira, quiere sacar provecho de otro músico en lo relacionado a la tensión y la distensión de las cuerdas, o juzga recto tener utilidad de él?

—No, no me parece.

—¿De quién?, ¿del no-músico?

—Necesariamente —respondió.

—¿Y qué el médico? ¿Querría sacar provecho de otro médico 350a
—ya sea del individuo, ya de la profesión misma— cuando receta ali-
mentos o brebajes?

—Desde luego que no.

—¿Y no del médico?

—Así es.

—Revisa ahora, en lo que respecta a todo conocimiento, y también a toda ignorancia, si te parece que haya algún conocedor que quiera llevarse más que otro conocedor en cuanto a lo que practique o a lo que diga, y si, más bien, no quiere llevarse lo mismo al que es igual a él en la misma profesión.

—Tal vez —dijo— sea forzoso que esto último.

—¿Y en cuanto al ignorante? ¿No sacaría provecho lo mismo del conocedor que del ignorante? b

—Tal vez.

—¿Y el conocedor es sabio?

—Claro.

—¿Y el sabio es bueno?

—Desde luego.

—Entonces, el que es bueno y sabio no querrá sacar provecho de su igual, pero sí del que es diferente y contrario.

—Así parece —dijo.

—Y el que es malo e ignorante, tanto de su igual como de su contrario.

—Es manifiesto.

—¿No es verdad, Trasímaco —pregunté—, que para nosotros el injusto saca provecho tanto de su diferente como de su igual? ¿O no decías eso?

—Eso digo —respondió.

—¿Y el justo no sacará provecho de su igual, pero sí de su diferente? c

—Sí.

—Entonces —continué—, el justo se parece al que es sabio y bueno, mientras que el injusto al malo e ignorante.

—Es posible.

—Pero, además, estábamos de acuerdo en que cada uno sería tal y como al que cada uno se parece.

—Estábamos de acuerdo.

—Entonces, se nos hace manifiesto que el justo es bueno y sabio, en tanto que el injusto es ignorante y malo.

d **XXII.** Y Trasímaco estuvo de acuerdo con todo esto, no tan fácilmente como yo cuento ahora, sino arrastrado por la persuasión y con mucho trabajo, en medio de un sudor sorprendente, puesto que además era verano; entonces, también vi lo que nunca antes: a Trasímaco sonrojado. Una vez que convinimos en que la justicia es virtud y sabiduría, y que la injusticia, vicio e ignorancia, le dije:

—¡Bien! Que lo anterior quede así establecido por nosotros; sin embargo, por otro lado, también decíamos que la injusticia es fuerte. ¿O no te acuerdas, Trasímaco?

e —Me acuerdo —replicó—, sin embargo no me satisface lo que acabas de exponer, y tengo qué decir sobre eso. Pero, si lo dijera, bien sé que afirmarías que hablo como demagogo. Así que, o déjame decir cuanto quiero, o, si quieres preguntar, pregunta; pero yo, de la misma manera que a las ancianas que cuentan cuentos, ‘¡bien!’ te diré, y asentiré y disientiré con la cabeza.

—¡Pero de ninguna manera —exclamé— lo hagas contra tu propia opinión!

—De la manera que a ti te satisfaga, puesto que no dejas hablar —respondió—. ¿Qué más quieres decir, todavía?

—¡Nada, por Zeus! —dije yo—. Pero, si es esto lo que harás, hazlo. En cambio, yo preguntaré.

—Entonces pregunta.

351a —Pues bien, te pregunto lo mismo que hace un momento, a fin de que estudiemos en orden el argumento: qué acierta a ser la justicia en relación con la injusticia. Pues se ha dicho, más o menos, que la injusticia sería más capaz y más fuerte que la justicia; pero ahora —dije—, si realmente la justicia es sabiduría y virtud, creo que fácilmente se

hará manifiesto que es también algo más fuerte que la injusticia, puesto que la injusticia es ignorancia. Ya nadie podría ignorar esto. Sin embargo, yo no deseo examinar algo tan simple, Trasímaco, sino, de algún modo, lo siguiente: ¿afirmarías que existe una ciudad injusta que intenta someter injustamente a otras ciudades, y que las ha subyugado, y que mantiene sometidas también a otras muchas bajo su poder?

b

—¿Cómo no voy a afirmarlo? —respondió—. Y especialmente esto hará la mejor ciudad, y la más perfecta, que es la injusta.

—Lo entiendo —repliqué—, porque éste era tu argumento. Pero lo que busco en tu argumento es esto: ¿la ciudad que se vuelve más poderosa que otra tendrá la misma fuerza si prescinde de la justicia? ¿O le será necesaria la ayuda de la justicia?

—Si se entiende a la justicia como sabiduría —como decías tú hace un momento—, con la ayuda de la justicia; pero, si se la entiende como yo decía, con la ayuda de la injusticia.

c

—¡Trasímaco! —exclamé— ¡Mucho me admira que no sólo asientas y disientas con la cabeza, sino que además respondas muy bien!

—Ya ves que te doy gusto. —dijo él.

XXIII. —Y realmente lo haces; pero también dame gusto con esto y dime: ¿te parece que una ciudad, o un ejército, o un pirata, o un ladrón, o algún otro grupo cualquiera que, en común, va injustamente hacia algo, tendría éxito al detentar el poder, si se cometieran injusticias los unos a los otros?

—Pues no —dijo él.

—¿Y qué, si no se cometieran injusticias? ¿No tendrían más éxito?

d

—Ciertamente.

—Por lo tanto, Trasímaco, quizá establecerás que la injusticia ocasiona odios y luchas entre unos y otros, y la justicia, en cambio, concordia y amistad. ¿O no?

—Que así sea —respondió—, con tal de no discutir.

—Y en verdad lo haces bien, oh excelente. No obstante, dime esto: si el trabajo propio de la injusticia es producir odio en donde esté insembrada, ¿acaso no, al generarse entre hombres libres y entre esclavos, hará

e que los unos a los otros se odien y se subleven, y sean incapaces de trabajar en común entre ellos?

—Desde luego.

—¿Y, entonces, qué generará entre dos? ¿No pelearán y se odiarán, y serán enemigos entre sí, y lo serán además para los justos?

— Lo serán —afirmó.

—Y si, ¡oh admirable!, se genera injusticia en un solo hombre, ¿perderá la fuerza que le es propia, o ésta en nada aminorará?

—En nada aminorará —replicó.

352a —¿Entonces la injusticia se nos manifiesta como poseedora de una fuerza tal que, a todo en lo que nazca —ya sea en una ciudad, ya en una familia, ya en un ejército, ya en cualquier otro lugar—, en primer lugar lo volverá incapaz de trabajar consigo mismo, a causa de las sublevaciones y de las disputas; y, en segundo lugar, lo volverá enemigo tanto de sí mismo como de su entero adversario y, además, del justo? ¿Es así?

—Por supuesto.

—Y creo que, al ser la misma, sin duda también hará en un solo hombre todo aquello que es propensa a realizar por naturaleza: primero, lo volverá incapaz de trabajar, al sublevarse contra sí mismo y no estar en concordia consigo; y, luego, lo volverá enemigo tanto de sí mismo como de los justos. ¿No es verdad?

—Sí.

—¿Y, amigo, son también justos los dioses?

b —Que así sea —respondió.

—Por tanto, Trasímaco, también para los dioses será enemigo el injusto, mientras que el justo, amigo.

—Deléitate con la confianza en tu argumento —replicó—, pues no me opondré a ti, a fin de no volverme enemigo de éstos.

c —Anda y completa —dije yo— lo que aún me falta del festín, respondiendo tal como hasta ahora; porque los justos se nos manifiestan como más sabios, más buenos y más capaces de trabajar, en tanto que los injustos como incapaces de lograr nada entre sí; pero, ciertamente, si dijéramos que, incluso siendo injustos, alguna vez logran algo entre sí,

en común y a la fuerza, entonces no estaríamos diciendo toda la verdad, pues, de ser completamente injustos, no se habrían perdonado entre sí, ya que entre ellos había algún tipo de justicia que les impedía ir a cometerse injusticias tanto entre sí como a los demás; y, por causa de ella, han logrado lo que han logrado, pues se han precipitado hacia lo injusto siendo parcialmente malvados en la injusticia, puesto que, los que son totalmente perversos y completamente injustos, son también completamente incapaces de lograr algo. Pienso que esto se entiende así, y no como tú decías al principio. Lo que habíamos propuesto analizar más tarde, sobre si los justos viven mejor y si son más prósperos que los injustos, hay que analizarlo ahora. En verdad, me parece que ya desde este momento también se nos manifiestan a partir de lo que hemos dicho; sin embargo, hay que analizarlo aún mejor. Pues nuestra discusión no es sobre un asunto cualquiera, sino sobre la forma en que es preciso vivir.

—Analízalo con exactitud, entonces —dijo.

—Lo haré. Pero dime: ¿te parece que hay alguna función propia del caballo?

—Claro.

—¿Y qué considerarías como ‘función propia’, tanto del caballo como de cualquier otro: la que sólo haga él, o la que mejor haga?

—No entiendo —respondió.

—Sea así: ¿podrías ver con otra cosa que con los ojos?

—Por supuesto que no.

—¿Y qué? ¿Podrías oír con otra cosa que con los oídos?

—De ninguna manera.

—¿Habláramos justamente si dijéramos que ver y oír son funciones propias de los ojos y los oídos?

—Desde luego.

—¿Y, entonces, podrías cortar la ramilla de la vid con la espada, y con una navaja, y con otras muchas herramientas?

—Claro.

—Pero con ninguna, creo, lo harías tan bien como con la hoz, que fue fabricada para eso.

—Es verdad.

—¿Acaso no estableceremos esta función como propia de aquello?

—La estableceremos, desde luego.

XXIV. —Creo que ya puedes haber entendido mejor lo que te preguntaba hace un momento, al inquirir sobre qué función es propia de cada cosa: si la que es la única que lo realiza, o si es la que, entre todas, lo realiza de la mejor manera.

b —Lo entiendo —respondió—, y también me parece que es esta última función la que es propia de cada ocupación.

—¡Bien! —continuó—. ¿Y no te parece que también hay una virtud de cada ocupación, a la cual precisamente también se asignó alguna función? Vayamos de nuevo, pues, sobre lo mismo: ¿decíamos que hay alguna función propia de los ojos?

—Hay.

—¿Y esa función no es también virtud de los ojos?

—Sí, también es virtud.

—¿Y, entonces, había alguna función propia de los oídos?

—Sí.

—¿Y acaso no es también su virtud?

—También es su virtud.

—¿Y en cuanto a todo lo demás? ¿No será igual?

—Así es.

c —¡Ea, pues! ¿Acaso los ojos podrían realizar bien la función que les es propia si no tienen la virtud que les es propia, sino, en lugar de ella, vicio?

—¿Y cómo podrían? —dijo—. Pues tal vez hablas de la ceguera en lugar de la vista.

—Hablo —repliqué— de cualquiera que sea su virtud, pues todavía no pregunto eso; sino si, con la virtud que les es propia, cumplirá bien su función lo que tenga que cumplir, y si lo cumplirá mal con el vicio.

—Es verdad —afirmó— lo que dices.

—¿Y no será que también los oídos cumplan mal su función si están privados de su virtud?

—Es cierto.

d —¿Entonces, también dirigimos todas las demás cosas hacia el mismo razonamiento?

—Me parece.

—¡Venga, pues! Además de lo anterior, analiza lo siguiente: ¿hay alguna función propia del alma que no puedas hacer con ninguna otra cosa de las que existen? Por ejemplo, ¿funciones como dirigir, gobernar, deliberar y todas las funciones de ese tipo, se las podríamos conferir a alguna otra cosa que al alma y afirmar que son propias de ella?

—A ninguna otra cosa.

—¿Y qué diremos, por otro lado, del vivir? ¿No afirmaremos que es función propia del alma?

—Completamente —respondió.

—¿Y no afirmamos que también hay una virtud propia del alma?

—Lo afirmamos.

—¿Y habrá alguna vez, Trasímaco, que el alma realice bien sus funciones estando privada de la virtud que le es propia, o será imposible?

—Imposible.

—Por lo tanto, es forzoso que el alma viciosa gobierne y dirija mal, en tanto que el alma virtuosa hará bien todo esto.

—Es forzoso.

—¿Acaso no estuvimos de acuerdo en que la virtud del alma es la justicia, y su vicio la injusticia?

—Sí, estuvimos de acuerdo.

—Por tanto, el alma justa y el hombre justo vivirán bien, en tanto que, el injusto, mal.

—Eso parece —respondió—, según tu argumento.

—Y el que vive bien es feliz y próspero; pero, el que no, lo contrario. 354a

—¿Pues cómo no?

—Entonces, el justo es próspero y el injusto es desgraciado.

—Sea —dijo.

—Y no es ventajoso ser desgraciado, pero ser próspero sí lo es.

—¿Pues cómo no?

—Por lo tanto, oh dichoso Trasímaco, la injusticia nunca es más ventajosa que la justicia.

—Ya con esto, Sócrates, date un banquete en las fiestas de Bendis —replicó.¹³

¹³Vuelve Trasímaco a donde inició el diálogo, en que se habla de la celebración 'a la diosa', quien, a juzgar por este pasaje, seguramente es Bendis.

—En verdad te lo debo a ti, Trasímaco, puesto que te me has vuelto manso y has cesado en tu violencia. Sin embargo no comí bien, no por tu culpa, sino por la mía, pues igual que los golosos que comen siempre el manjar ávidamente, sin antes disfrutar de forma mesurada, así también me parece que yo, antes de descubrir qué es lo justo —que buscábamos al principio—, apartándome de ello, me precipité al análisis sobre si es vicio e ignorancia, y si sabiduría y virtud. Y, a su vez, presentándose de pronto lo último del argumento, en cuanto a si es más ventajosa la injusticia que la justicia, no me detuve para llegar a esto, lejos de aquello. De manera que ahora, después del diálogo, me resulta que no sé nada. Puesto que no sé qué es lo justo, menos aún sé si acierta a ser alguna virtud, ni si no; ni si el que lo posee es o no feliz.

DIÁLOGO DE POETAS

ESTACIO, *LA VÍA DOMICIANA*

Cómo se construye (poéticamente) un camino

En el Libro VI de la *Eneida* (vv. 847-53), cuando Anquises presenta a su hijo las maravillas del pueblo que fundará, termina su elogio a los romanos señalando la hazaña que, según él, es la más característicamente romana: “regir con imperio los pueblos, imponer de la paz la costumbre, perdonar a sujetos y domar a soberbios”. A Virgilio no se le ocurre, quizá porque no es adecuado a un poema épico, mencionar lo que quizá fue la mayor hazaña romana: sus obras de ingeniería. Todos sabemos que los romanos fueron soberbios constructores, y que, de todas esas obras, las que han pervivido por más tiempo, además de sus puentes y acueductos, son sus carreteras: aún existe un trecho de la *Via Appia*, la más antigua, que empezó a construirse alrededor del 312 a.C.; en el vasto territorio de lo que fue el Imperio Romano, hay muchos restos de calzadas: pensemos en Italia, naturalmente, pero también en España, en Francia, en Alemania, en Inglaterra, Escocia e Irlanda; algunas de esas calzadas aún siguen funcionando como caminos.

Me he propuesto bosquejar algunos aspectos de la construcción de una carretera (hablando en latín, de una *via*), en un fragmento del poema de Estacio que describe ese proceso. No se trata de un tema muy atractivo para los estudiantes de literatura: la ingeniería vial es algo arduo y, sin duda, poco poético; sin embargo, los poetas se han enfrentado siempre a temas semejantes, cuando quieren cantar circunstancias específicas, propias de la vida cotidiana de su época; recuérdese, por ejemplo, cómo

describe Homero, en el libro V de la *Odisea*, la construcción de la balsa en que Odiseo deja la isla de Calipso.

Estacio fue un poeta de la ciudad de Nápoles, al sur de Italia, que vivió a finales del siglo I d.C., y que escribió la *Tebaida* y la *Aquileida*, poemas épicos, además de una colección de poemas de tema y metro variado, que son las *Silvas*. El poema a que me voy a referir pertenece al libro IV de las mismas (*Silv.* IV.III)

A lo largo de su historia, los romanos desarrollaron un sistema de carreteras de unos ochenta mil kilómetros: veintinueve calzadas salían de la Urbe y cada una de las ciudades consideradas importantes se enlazaba con las otras en trechos de carreteras que equivalían a una jornada de distancia (*mansio*), de manera que existía una red que cubría todas las provincias; las calzadas tenían mojones (*lapis miliaris*) que señalaban las millas (*milia passuum*). Vitruvio, en su tratado sobre arquitectura (*De arch.* X.9) describe el procedimiento para medir esas distancias.

Según la ley romana, toda persona tenía derecho a usar las calzadas y éstas se trazaban pensando en el tráfico de carros. Hay que recordar que los romanos tenían un sistema de transporte bastante variado: para transportar personas, había vehículos rápidos y eficaces, tirados por dos caballos (*bigae*), vehículos de alquiler de cuatro ruedas (*raedae*) y transportes colectivos, a la manera de diligencias, generalmente tirados por bueyes y que podían transportar personas en el interior y en el exterior. Para transportar mercancías, los romanos tenían carretas de muy diversa índole, e incluso carretas para transportar líquidos, como nuestras pipas. Pensando en estos carros se trazaban las calzadas romanas; por ello, por ejemplo, se evitaban pendientes demasiado abruptas, para evitar accidentes.

Los caminos romanos se diseñaban para perdurar con un mínimo de mantenimiento; por ejemplo, se construían en terrenos altos, que no pudieran inundarse, y se construían puentes para cruzar los ríos. Los responsables del mantenimiento eran los habitantes del distrito por el que pasaba el camino; para ello, se nombraba a un encargado de cada camino (*curator viae*), que era un cargo importante durante el Imperio.

Según Isidoro (*Orig.* XV.16, 6), la técnica de construcción de las vías romanas había sido inventada por los cartagineses; Varrón dice que por ellas circulaban caballos, carros y peatones (*L.L.* V, 35). Una *via* romana puede estar dentro de una ciudad, como la *Via Sacra* en Roma, por donde paseaba Horacio (*Sat.* 9.1.), y como las que, según Marcial, se veían convertidas en simples senderos por el comercio ambulante (VII. 61); sin embargo, la palabra designa, fundamentalmente, las carreteras, las principales vías de comunicación entre los distintos puntos del imperio (*Cic., Phil.* XII. 9).

En el año 95 de nuestra era, al final del reinado del emperador Domiciano, se terminó y se inauguró una carretera que continuaba la *Via Appia* a partir de la localidad de Sinuesa y llegaba hasta Cumas, Bayas y Puteoli, cerca de Nápoles. El camino reemplazaba una vieja ruta que era muy pesada y atravesaba arenales y pantanos.

El tercer poema del libro IV de las *Silvas* de Estacio lleva por título *Via Domitiana*.^{*} En la carta que sirve de prefacio a este libro, el poeta comenta a su amigo Vitorio Marcelo (nombrado *curator viae Latinae* en el año 95) que, en este poema, “admiró la vía Domiciana, con la cual ha terminado la gravísima demora que se provocaba por las arenas” y que, gracias a ella, él “recibirá más pronto su epístola, que [...] escribe desde Nápoles”. Se trata de la descripción (*ecphrasis*), en endecasílabos faleucos, del proceso de construcción de esa vía. Como todas las *Silvas*, el poema es un encomio: en él se alaba a Domiciano, en forma directa, sin duda, pero también de manera sesgada, mediante la identificación de la construcción de la vía con su gobierno. El poema está formado por tres partes: un exordio (vv. 1-39), la *ecphrasis* (vv. 40-113) y la conclusión (vv. 114-163).

En el exordio hay tres secciones; la primera se inicia con una interrogación retórica (¿... qué sonido ha llenado, enorme, el lado cercano al mar de la Apia peñascosa?) que sirve para captar la atención del auditorio e introducir directamente el tema del poema: la construcción del camino. La pregunta es significativa: no hay que extrañarse de las molestias y ruidos que provocan actualmente las obras viales; el ruido debió haber sido infernal, como el de una guerra o una invasión, nos dice

^{*} Mi versión se basa en la edición de E. Courtney: P. Papini Statii, *Silvae*, 1990, Oxford, Clarendon Press, Oxford Classical Texts.

Estacio, al responder la pregunta negativamente en los versos 4-8 (no es Aníbal, ni Nerón) y positivamente, a manera de elogio, en los versos 9-19: es Domiciano. Luego se da el motivo de la construcción: el emperador se ha compadecido de su pueblo, que tiene que transportarse por caminos malos (vv. 20-26):

aquí, al sentir las tardas vías del pueblo
y los campos que frenan todo viaje,
largos rodeos quita, y consolida
con nueva capa las arenas graves.

El exordio termina con la descripción de los males que antes (*quondam* “un día”) afligían a los viajeros en la antigua vía y con los beneficios del nuevo camino (*at nunc* “mas ahora”):

Aquí, en un eje, un día...
vacilante el timón, dudó el viajero
y la maligna tierra sorbió ruedas,
y la plebe latina, a medio campo,
de la navegación temió los males;
...y ...tenaces
huellas al viaje estorban y retardan...
Mas la vía que gastaba un día entero,
de dos horas apenas se hizo ahora.
No por los astros, tensas plumas de aves,
iréis, ni naves, más ligeramente.

Del verso 40 al 66 se encuentra la descripción de las labores de la construcción. De estos versos me ocuparé en detalle, pero antes quisiera dar un rápido vistazo al resto del poema. La *ecphrasis* culmina con un discurso que pronuncia un dios (vv. 69-94): Vulturno, la personificación del río sobre el cual cruza el puente con que comienza la *Via Domitiana*, y con la descripción de ese puente (vv. 95-113):

El río dijo esto, y a la par se alzaba,
con dorso ingente, una región marmórea.
Su puerta y el umbral feliz: un arco,

con bélicos trofeos del jefe, nítido,
y con las minas todas ligurinas,
como el que, entre el llover, corona nubes.

La conclusión del poema es otro largo discurso, puesto en boca de la Sibila de Cumas, toda blanca (vv. 114-163); el poeta calla:

Cedamos; lira, repón ya tus cantos:
más santo, un vate empieza, hay que callarse.

Y el discurso, junto con el poema, termina con votos para una larga vida tanto al constructor como al camino:

mientras más que la añosa Apia, esta vía,
rigiendo tú las tierras, envejezca.

Volvamos a la construcción de la carretera. La *ecphrasis* de este proceso se inicia con la enumeración (vv. 40-48), casi técnica, de las tareas para esa construcción. La primera (*primus*) labor es hacer las dos zanjas paralelas, que limitaban la anchura del espacio que ocuparía el camino (de quince a veinte pies romanos, esto es, entre 4.50 y 6 m), y, luego, abrir la tierra hasta encontrar una capa sólida de terreno sobre la cual se afirme el piso:

Primer trabajo, aquí, iniciar los surcos
y los lindes cortar y con profunda
extracción, cavar tierras hasta el fondo;

La segunda tarea (*mox*) es rellenar esos huecos cavados con el material de construcción:

pronto, otramete henchir las huecas fosas
y a lo sumo del dorso aprestar forro:
no oscile el suelo, no, maligno, el sitio,
dé lecho incierto a las opresas piedras;

El poeta se refiere a las capas que tenía un camino romano: sobre la parte dura de la tierra se colocaba el *gremium* (“forro”), que estaba formado por tres capas: la capa inferior era el *statumen*, un cimiento de piedra gruesa; la capa intermedia se llamaba *rudus* y estaba hecha con un cimiento de escombros (cascotes) o de piedras machacadas, empotradas en cal. La capa superior era el *nucleus*, de tierra o de fragmentos de ladrillos y de cerámica, mezclados con cemento. Estas tres capas sostenían el *dorsum* o capa superior (“dorso”), que normalmente estaba hecha de grava cementada con cal (*summa crusta*) o pavimentada con losas. En total, una calzada romana tenía un espesor mínimo de tres pies romanos, es decir, de noventa a ciento veinte centímetros.

La tercera tarea (*tunc*) es asegurar el pavimento de la calzada (vv. 47-48) mediante la construcción de una acera:

luego, con combas de ambos lados juntas,
y muchas cuñas, líguese el camino.

Esta acera, o banqueta (*crepido*), se extendía a cada lado de la calzada; se trataba de un corredor elevado, flanqueado en toda su longitud por piedras de borde (*umbones*) que, en algunos casos, estaban unidas de vez en cuando por grandes bloques cuneiformes (*gomphi*) que, a manera de clavijas, apretaban y consolidaban la masa. Las aceras estaban hechas para los peatones; en las ciudades, o en ciertas partes de las carreteras, se pavimentaban con mortero de cal, arena y ladrillo molido, que producía una textura lisa, uniforme e impermeable.

Hay que señalar que, en estos versos, la palabra *iter* (“camino”) reemplaza al vocablo técnico *agger* o terraplén, que Estacio menciona en otro lugar (*Silv.* IV.IV.3: “y el sólido terraplén muelles arenas oprime”). Este término designa lo que probablemente sea la característica fundamental de la durabilidad de las carreteras romanas: la calzada estaba ligeramente elevada en el centro, de manera que el agua no se estancara; el terraplén servía para proteger la calzada de los perniciosos efectos del agua.

En seguida, Estacio profiere una exclamación: “Oh, cuántas manos a la par laboran!”, que enlaza la enumeración de las tareas con la de los obreros y sus trabajos (vv. 50-55):

Bosque éstas cortan y desnudan montes,
 éstas, traveses y escollos con hierro alzan;
 éstas ligan las piedras y urden la obra
 con polvo recocado y toba sórdida;
 a mano éstas, bebientes charcos secan,
 y lejos llevan los menores ríos.

Es interesante notar que aquí, para construir el camino, se utiliza material local, aunque sabemos que a veces era necesario transportarlo desde lugares lejanos; la “toba sórdida” es el *tofus niger*, propio de la Campania, que menciona Vitruvio (II.VII.1). Los versos describen el acopio y el armado de la cimbra de madera y piedra para erigir, además del pavimento de la calzada, sus puentes y sus arcos, así como el trabajo de desalojar el agua de la calzada y desecarla.

Esta sección termina con una hipérbole (vv. 56-60) y una personificación que dan énfasis a la enormidad de esas tareas (vv. 61-66):

Podrían cavar el Atos estas diestras
 y, de Hele gemebunda, el triste piélagos
 encerrar con un puente no nadante.
 Con éstas (si algún dios la vía no veda,
 parvo), mares mezclara el istmo de Ino.
 Hierven las costas y las selvas móviles,
 va un fragor largo en medio de las urbes,
 y, a una, de aquí y de allí quebrado el eco,
 remite al Gauro el Másico vitícola.
 El son admiran la tranquila Cime
 y el literno trampal, y el Safo pigre.

Me parece necesario decir que Estacio no es un poeta que se preocupe por la precisión en los detalles; todas sus descripciones son, por llamarlas de alguna manera, “impresionistas”. Sin duda, la descripción

de la *Via Domitiana* nos deja la impresión de un camino cómodo, rápido y bello, pero no podemos saber si se trataba de un camino enlosado (*stratus lapidibus*), un camino afirmado (*iniecta glareae*) o un simple camino de terracería (*terrenae*). Todos siguen las mismas reglas en su construcción y sólo cambia la capa externa del pavimento. Probablemente la *Via Domitiana* pertenecía al segundo tipo, aunque quisiéramos imaginarla del tipo de la *Via Appia*, una calzada enlosada, de lujo, propia de las urbes y sus alrededores, nada práctica para el tráfico intenso de los carros romanos.

Para concluir, tendríamos que preguntarnos cuál era la intención del poeta al componer esta silva: el tema es arduo y la forma, peculiar. Sin duda, Estacio no suele evitar los asuntos difíciles y casi podríamos decir que los procura. En cuanto a la forma, el metro es lírico; el tono y las palabras, épicas.

¿Qué pretendía, pues, el poeta con esta silva? La respuesta inmediata es obvia: Estacio quiere quedar bien con sus patronos, con Domiciano, su emperador, el constructor de la carretera, y con Marcelo Vitorio, curador de caminos. Sin embargo, el poeta quiere algo más: presentar el objeto de su encomio como un héroe capaz de realizar hazañas semejantes a las de los personajes épicos, como un héroe digno de ser cantado en un himno. Y finalmente, aún más allá de todo eso, Estacio logró que su silva, tal como lo hicieron los camineros con las vías romanas, perviviera a lo largo de los siglos y trascendiera las circunstancias particulares de su momento.

Patricia Villaseñor Cuspinera

SILVAS

P. Papinio Estacio

LIBRO CUARTO

III

La vía domiciana

¿Del duro sílex y del grave hierro,
qué sonido ha llenado, enorme, el lado
cercano al mar de la Apia peñascosa?
No, en verdad, suenan líbicas catervas,
ni el extranjero jefe, en guerra pérfida, 5
golpea los campos de Campania, inquieto;
ni Nerón quiebra vados, ni en cortados
montes mete los sórdidos pantanos,
mas quien de Jano los umbrales bélicos
corona con un Foro y leyes justas 10
con que, negadas mucho, a Ceres casta,
yugadas le devuelve, y sobrias tierras,
con que veda que el sexo fuerte muera
y prohíbe, censor, que adultos machos
la pena de su hermosa forma teman; 15
quien devuelve al Tonante al Capitolio
y repone a la Paz en casa propia;
quien a la gente de su padre, umbrales
que han de ser siempre otorga, y flavio cielo,
aquí, al sentir las tardas vías del pueblo 20
y los campos que frenan todo viaje,
largos rodeos quita, y consolida
con nueva capa las arenas graves,
gozando en acercar, de la Sibila
de Eubea la casa, y los gauranos golfos, 25
y, ardiente, Bayas, a los siete montes.

Aquí, en un eje, un día, pigre llevado,
 oscilaba el viajero en lanza incierta,
 y la maligna tierra sorbía ruedas,
 y la plebe latina, a medio campo, 30
 de la navegación temía los males;
 y no ágiles, los cursos, mas al viaje
 molesto las tenaces huellas frenan,
 mientras reptá, gimiendo al peso ingente,
 bajo alto yugo, lánguido el cuadrúpedo. 35
 Mas la vía que gastaba un día entero,
 de dos horas apenas se hizo ahora.
 No por los astros, tensas plumas de aves,
 iréis, ni quillas, más ligeramente.

Primer trabajo, aquí, iniciar los surcos 40
 y los lindes cortar y con profunda
 extracción, cavar tierras hasta el fondo;
 pronto, otramente henchir las huecas fosas
 y a lo sumo del dorso aprestar forro:
 no oscile el suelo, no, maligno, el sitio, 45
 dé lecho incierto a las opresas piedras;
 luego, con combas de ambos lados juntas,
 y muchas cuñas, sujetar la vía.
 ¡Oh, cuántas manos a la par laboran!
 Bosque éstas cortan y desnudan montes, 50
 éstas, trabes y escollos con hierro alzan;
 ésas ligan las piedras y urden la obra
 con polvo recocado y toba sórdida;
 a mano éstas, bebientes charcos secan,
 y lejos llevan los menores ríos. 55
 Podrían cavar el Atos estas diestras
 y, de Hele gemebunda, el triste piélagos
 encerrar con un puente no nadante.
 Con éstas (si algún dios la vía no veda,
 parvo), el istmo de Ino mares mezclara. 60

Hierven las costas y las selvas móviles,
 va un fragor largo en medio de las urbes,
 y, a una, de aquí y de allí quebrado el eco,
 remite al Gauro el Másico vitícola.
 El son admiran la tranquila Cime 65
 y el literno trampal y, pigre, el Safon.

Mas, ceñido ampliamente la cabeza
 flava y la húmeda crin con muelles juncos,
 Vulturno alza su rostro y, reclinado
 so el máximo arco del cesáreo puente, 70
 esto desborda de sus roncadas fauces:

“Buen guardián de mis campos, que me ataste,
 a mí que me vertí en ocultos valles,
 y que ignoraba el habitar riberas,
 con las leyes de un cauce fluvial recto. 75

Y hoy yo, aquel turbido y amenazante,
 que antes dudosas quillas sufrió apenas,
 un puente llevo ya, y me pisan franco;
 que halar tierras y echar a rodar selvas
 solía (¡vergüenza!), comencé a ser río. 80

Mas gracias doy, y que yo sirva es válido,
 pues cedí a ti, mi jefe; a ti, que mandas,
 pues tú serás leído árbitro máximo
 y de mi borde vencedor perpetuo. 85

Y hoy me cultivas con dichoso linde;
 no dejas que me ensucie y ampliamente
 limpias el mal pudor del suelo estéril,
 por que, polvoso y por el cieno grave,
 del mar Tirreno no me cubra el golfo
 (cual, desde el borde tático, el cinifio 90
 Bágrada repta entre fenicios campos),
 mas tal me llevarán que, en curso nítido,
 al mar tranquilo y al cercano Liris
 yo pueda provocar con puro abismo”.

El río, esto, y a la par se alzaba, 95
 con dorso ingente, una región marmórea.
 Su puerta y el umbral feliz, un arco,
 con bélicos trofeos del jefe, nítido,
 y con las minas todas de ligures,
 como el que, entre el llover, corona nubes. 100
 Dobla el camino, allí, el viajero rápido,
 Apia se duele, allí, de ser dejada.
 Más veloz y más ágil, luego, el curso,
 luego, a las bestias mismas place el ímpetu,
 tal cuando, hartos los brazos del remero, 105
 primeras, ventiláis los linos, auras.
 Ea, pues, todas las gentes que del padre
 romano honráis la fe, so el primer cielo,
 id y venid por el camino fácil,
 venid más pronto, lauros aurorales: 110
 nada obsta, nada tarda a los ansiosos.
 Aquel que de mañana dejó el Tíber,
 el Lucrino navegue, al caer la tarde.

132

Mas, de la nueva vía en el fin último,
 donde Apolo la antigua Cumas muestra, 115
 ¿a quién contemplo, blanca en crines e ínfulas?
 ¿Nos engaña la vista o, de antros sacros,
 lauros de Calcis la Sibila saca?
 Cedamos; lira, repón ya tus cantos:
 más santo, un vate empieza, hay que callarse. 120
 Ved: gira el cuello y en espacios nuevos
 latamente se inspira, y la vía colma.
 Con boca virginal, así habla entonces:
 “Decía yo: va a venir (quedad, los campos
 y el río), va a venir, propicio el cielo, 125
 quien el feo bosque y las arenas pútridas
 con altos puentes y una vía aligere.
 Éste es un dios, mirad; ordena Júpiter
 que éste, en la tierra alegre, en vez de él mande;

nadie más digno que él tiene estas riendas, 130
 desde que Eneas, siendo guía yo, ávido
 indagando el futuro, entró en los bosques
 prescientes del Averno, y los dejó.
 Éste, bueno en la paz, temible en armas;
 si éste tuviera los ejes flamígeros, 135
 mejor que la natura y más potente,
 con largas nubes, India, te mojaras,
 ondeara Libia, el Hemo se entibiara.

Salve, guía de hombres, padre de los dioses,
 numen por mí previsto e instaurado. 140
 Ya no, de hojas podridas desenvueltos,
 con altas preces de quindecenviros,
 mis dichos leas, sino a mí cantándolos
 de cerca, tal como mereces, óyeme.
 Yo vi qué serie de una edad florida 145
 te entretejen las cándidas hermanas:
 te queda el orden magno de los siglos,
 más largo que tus hijos y tus nietos;
 de eterna juventud tendrás los años
 a que Néstor llegó, se dice, plácidos, 150
 los que la senectud titonia cuenta
 y tantos cuantos exigí yo al delio.
 Ya se te sometió la Osa nevada,
 hoy magnos triunfos te dará el Oriente.
 Irás do el vago Hércules y Eván, 155
 más allá de los astros y el sol flámeo
 y la fuente del Nilo y nieves de Atlas,
 y, alegre en todo el cúmulo de loas,
 tendrás y rehusarás los carros, bélico,
 mientras de Troya el fuego, y el tarpeyo 160
 padre del aula renacida truene,
 mientras más que la añosa Apia, esta vía,
 rigiendo tú las tierras, envejezca”.

UNA PERÍFRASIS MUY BREVE

*Mauricio López Noriega**

Una tarde muy caliente en Monterrey lo cargaron hasta el techo; él podía mirar la ciudad desde lo alto. Humaredas en el cielo. Después de un rato oscureció, pero no se encendieron las luces. Los otros bajaron y se llevaron consigo las botellas. Lucha y él podían escucharlos debajo del balcón. Lucha estaba fría y fresca en la noche caliente; se sentó sobre la cama.

Durante tres meses, Lucha siguió con guardias nocturnas. A ellos les alegraba darle chance; cuando lo operaron, ella lo preparó para el quirófano; bromearon sobre un amigo o un enemigo. Él cayó bajo los anestésicos manteniendo el control de sí mismo, para no revelar nada durante ese tonto instante parlanchín. Antes de andar en muletas, solía tomarse la medicina, de manera que Lucha no tuviera que levantarse de la cama. Sólo había algunos pacientes y todos sabían. Todos querían a Lucha. Mientras regresaba caminando por las salas pensó en Lucha sobre su cama.

Antes de que él se reincorporara al cártel fueron a la Catedral y rezaron. Estaba tranquilo, a media luz, había otras personas orando. Querían casarse, pero no había tiempo suficiente para que se corrieran las amonestaciones y ninguno de los dos tenía acta de nacimiento. Sentían como si estuvieran casados, pero querían que todos lo supieran, y hacerlo de forma tal, que nadie dejara de enterarse.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

Lucha le escribió muchos correos electrónicos que él nunca pudo leer antes de las elecciones; de golpe entraron quince a su buzón y los leyó de un tirón, completamente. Todos hablaban del hospital, y de cuánto lo amaba y cuán imposible era vivir sin él y de qué terrible era extrañarlo por la noche.

Después de las elecciones convinieron en que él se iría a Chicago y encontraría trabajo para que se pudieran casar; Lucha no lo alcanzaría hasta que tuviera una buena chamba y pudiera ir a recogerla a Nuevo Laredo. Se entendía que él no bebería y que no querría ver a sus amigos ni a nadie en el Gabacho: sólo encontrar chamba y casarse. En la terminal de autobuses discutieron, porque ella no decidió irse con él de una vez. Cuando hubo que decirse adiós en Autobuses del Noreste, se dieron un beso, pero no concluyeron el altercado. Él se sintió mal por decir adiós así.

Llegó a Chicago en autobús desde Laredo. Lucha regresó a Saltillo para abrir una clínica. Era solitario allá, y muy frío, y había un comando de Los Zetas apostado en la ciudad. Viviendo en esa polvorienta y gélida ciudad en invierno, el jefe de plaza se tiró a Lucha, que nunca antes había estado con un zeta, y finalmente escribió a los Estados Unidos que lo suyo había sido simplemente una tontería de muchachos; lo sentía y sabía que él, probablemente, no sería capaz de entenderla, pero quizá un día la perdonaría, y le agradecería, y esperaba —de manera completamente inesperada—, casarse en primavera. Lo quería como siempre, pero ahora se daba cuenta de que había sido sólo un amor de juventud. Tenía la esperanza de que triunfaría, creía en él totalmente. Sabía que todo sería para bien.

El jefe de plaza no se casó con ella, ni en primavera ni nunca. Lucha jamás recibió respuesta al mail que envió a Chicago. Poco tiempo después, una vendedora lo contagió de gonorrea mientras iban en un taxi a lo largo de Lincoln Park.

IGNACIO RAMÍREZ O EL AMOR /
ODIO ROMÁNTICO A
LA AUTORIDAD

*Andreas Kurz**

RESUMEN: Ignacio Ramírez, *el Nigromante*, es una *rara avis* en el México decimonónico: ateo y materialista radical, contestatario por naturaleza, individualista; su pensamiento es peligroso: hay que neutralizarlo. Por otro lado, su confianza en ciertos “hombres fuertes” y su conservadurismo literario resultan contradictorios; el autor propone entender esto debido al carácter *romántico* del pensamiento de Ramírez.

PALABRAS CLAVE: Ignacio Ramírez, *el Nigromante*, romanticismo, autoridad, ateísmo.

ABSTRACT: Ignacio Ramírez, *el Nigromante* or *Necromancer*, in nineteenth century Mexico, is a *rara avis* (an exceptional person): atheist and radical materialist, non-conformist by nature, and individualist. His ideas are dangerous and must be neutralized. In sharp contrast, his confidence in “strong men” and his literary conservatism are contradictory. The author attributes the latter to the romantic nature of Ramírez’s thought.

KEYWORDS: Ignacio Ramírez, *el Nigromante* (*Necromancer*), romanticism, authority, atheism.

RECEPCIÓN: 18 de octubre de 2012.
ACEPTACIÓN: 30 de octubre de 2013.

* Universidad de Guanajuato.

IGNACIO RAMÍREZ O EL AMOR /
ODIO ROMÁNTICO A
LA AUTORIDAD

138

En el México decimonónico hay pocos pensadores liberales que se distancian claramente de la fe religiosa. De la necesidad de creer e implorar a Dios ni siquiera Benito Juárez escapa. El presidente antepone a su *Manifiesto justificativo de los castigos nacionales en Querétaro* las siguientes palabras: “Caiga el pueblo mexicano de rodillas ante Dios, que se ha dignado coronar nuestras armas con triunfo. // Gracias a su divina voluntad, nos ha sido concedido recuperar el tesoro inestimable de nuestra independencia. // Ha afligido al extranjero que nos oprimía y ultrajaba lleno de soberbia. // Ha afirmado en su santo lugar a éste, su pueblo”.¹ No se trata

sólo de la retórica triunfalista de un jefe de Estado que acaba de ganar una guerra y presenta a su nación como el pueblo favorecido por Dios; se trata también de una catarsis auténtica, basada en una fe religiosa inquebrantable, en medio de circunstancias adversas: México venció porque Dios así lo quería, porque los mexicanos siguen creyendo en él. En esta constelación, las formas visibles de la fe son secundarias, ella misma surge como uno de los ingredientes más característicos del ser de la nueva nación.

Posiblemente Ignacio Ramírez sea la excepción a la regla. *El Nigromante* propaga abiertamente su ateísmo, con el que no sólo provoca a los conservadores, sino también a

¹ Benito Juárez, *Manifiesto justificativo de los castigos nacionales en Querétaro*, 2010, México, H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura, p. 31.

sus correligionarios liberales. En “El año nuevo”, poema de 1874, Ramírez expresa claramente su convicción atea:

Y esto, existencia se llama?
Roto, empañado cristal,
Que fué espejo, manantial
Que en la arena se derrama;
Fuego que humea sin llama;
¡Cómo mi polvo no alfombra
La sepultura, me asombra!
Pero no opondré á la suerte
El escudo de la muerte;
Para qué? Soy una sombra.²

El materialismo del poema es patente. El alma es una sombra que con mi cuerpo desaparecerá: la religión, la fe y el espiritualismo no tienen cabida en el pensamiento de Ramírez. De manera metódica, estas convicciones se expresan en “Espiritismo y materialismo”, un discurso de 1875. El Nigromante descalifica el cristianismo como falso y a-histórico; al mismo tiempo extiende esta crítica a cualquier religión y sistema metafísico:

Toda religión, históricamente considerada, es falsa, porque refiere hechos increíbles; porque lo increíble para hacerse creíble necesita no solamente pruebas concluyentes, sino además, que el hecho no pueda explicarse por las leyes comunes de la naturaleza; y porque en lo increíble

²Ignacio Ramírez, “El año nuevo”, *Obras de Ignacio Ramírez*, 1889, México, t. 1, Secretaría de Fomento, p. 36. Respetamos ortografía y puntuación del original.

basta que las pruebas sean dudosas para que no sean pruebas.³

Incluso Manuel Acuña, 30 años menor que el Nigromante y educado en la tradición liberal, se aferra a cierta esperanza metafísica, especula con la posibilidad de la metempsicosis: la materia sólo aparentemente muere, en realidad se transforma. Su famoso poema “Ante un cadáver” (1872) termina con una estrofa hasta cierto punto alentadora:

Que al fin de esta existencia transitoria
Á la que tanto nuestro afán se adhiere,
La materia, inmortal como la gloria,
Cambia de formas; pero nunca muere.⁴

Su ateísmo y materialismo marginan el pensamiento de Ramírez, en medio de las luchas por la independencia política e idiosincrásica de México. Los protagonistas liberales del conflicto suelen oponerse a la institución eclesiástica, pero no a las necesidades espirituales de la población. Para la gran mayoría de los padres de la patria, el ateísmo sigue siendo un tabú: del valor ontológico de una fe no se duda.

El carácter excepcional de la figura de Ignacio Ramírez justifica este ensayo sobre los rasgos románticos

³Ramírez, “Espiritismo y materialismo”, *op. cit.*, p. 280.

⁴Manuel Acuña, “Ante un cadáver”, *Poesías de Manuel Acuña*, 1890, París, Librería de Garnier Hermanos, p. 131.

de su quehacer vital y literario, un ensayo que, sin embargo, no pretende explorar el complejo edificio de sus opiniones políticas, ideológicas, literarias y filosóficas, sino que se concentra en algunos textos de índole privada y en postulados casi de propiedad común, que han sido analizados por la historiografía moderna. Daniel y Boris Rosen Jélomer editaron las *Obras completas de Ignacio Ramírez “El Nigromante”* en 1987. Remito a esta edición como base para un análisis más exhaustivo de las ideas provocadoras de uno de los escritores liberales mexicanos más radicales. De mi parte prefiero, para los propósitos de este ensayo, recurrir a la primera edición de las *Obras del Nigromante*, publicada en 1889, que refleja de manera más inmediata el carácter polémico de su pensar.

140

I.

El pensamiento de Ignacio Ramírez, en el contexto del México decimonónico, es radical, clarividente –profético en ocasiones– e incorruptible. Si también es liberal, es una cuestión discutible y bastante dudosa. En las escuelas, Ramírez se presenta, aunque a la sombra de figuras como Benito Juárez e Ignacio Manuel Altamirano, como pieza política central en medio de la formación dolorosa de

una nueva república. En un país de fervor católico, que se manifestó aún en 2012 incluso frente a un papa poco carismático, su ateísmo se acepta como curiosidad histórica, como excepción a la regla. Guillermo Prieto, amigo no siempre incondicional del Nigromante, le escribe en mayo de 1864, “bien sabes que no soy ateísta como tú”.⁵ Prieto parece disculparse ante la irrevocable radicalidad de Ramírez en asuntos religiosos. El liberalismo mexicano del siglo XIX se opone a las instituciones clericales, a la Iglesia como propietaria de tierras y de la educación nacional: no se opone a la fe, la creencia religiosa es asunto íntimo, fuera del alcance de instituciones e ideologías. El Nigromante es, en este sentido, efectivamente la excepción a la regla. Lo es, a pesar de que en 1871 afirme: “Un gobierno no puede ser ateo, como no puede ser cristiano ni judío; la religiosidad consiste en la creencia, que es puramente personal”.⁶ Ramírez no pretende imponer su ateísmo que sólo puede ser su “creencia” personal; sin embargo, sí pretende alejar la cuestión religiosa del gobierno y de cualquier asunto cívico. Ella no debe formar parte de la idiosincrasia na-

⁵ Ignacio Ramírez (El Nigromante), *Las Cartas Nigrománticas*, 2009, Culiacán, Creativos editorial, p. 15.

⁶ Ignacio Ramírez, “La enseñanza religiosa”, *Obras de Ignacio Ramírez*, 1889, México, t. II, Secretaría de Fomento, p. 202.

cional, como sí lo hace en los sistemas nacionalistas de Altamirano, Prieto, Justo Sierra, *et al.* Éstos, Altamirano en primera fila, ni siquiera descartan el potencial social y político de la Iglesia para el futuro de México. Diez años después de la proclamación de las Leyes de Reforma, Altamirano publica *La navidad en las montañas*, novela que presenta a un cura español que realiza una utopía social y humanitaria en la provincia mexicana, un sacerdote que representa el verdadero cristianismo, sus valores de perdón, reconciliación y piedad que, según David A. Brading, lo convierten en el ideal liberal definitivo anhelado por Altamirano.⁷

Superada la intromisión francesa y el tragicómico imperio de Maximiliano de Habsburgo; superados sus propios rencores, que lo incitaban a exigir la pena de muerte para todos los traidores, colaboradores de los franceses; superada también la primera fase inestable de la república, Altamirano pretende equilibrar los contrastes, reunir amigos y enemigos, liberales y conservadores, seguidores y oponentes de Benito Juárez, para poder terminar el ambicioso proyecto de una nueva patria, una nación política y culturalmente bien definida. Ignacio Ramírez no

necesariamente se integra en este proyecto de su antiguo alumno en el Instituto Literario de Toluca. Demasiado radical y utópico resulta el pensamiento del Nigromante, un pensamiento que siempre se orienta hacia el futuro, que siempre es testamentario, que no acepta autoridad alguna, ni siquiera la que procura ordenar el caos. En 1868 escribe:

Todas esas autoridades, en lugar de bienes positivos, inventan palabras como *orden, legalidad, justicia, honor, patria y gloria*, alimentando así con fantasmas de pan y de habitación y de abrigo á la multitud, condenada pérfida é irrevocablemente á la miseria. Todas las teorías, todas las instituciones, todas las leyes del sistema administrativo no tienen sino un objeto visible; alucinar a los párias con poesía, consolarlos con el estoicismo, contenerlos y escarmentarlos con seguras é *inhumanas* penas.⁸

Todas las autoridades mienten, aunque lo hagan con propósitos nobles. Víctor Manuel Torres resume el credo político del Nigromante como estrictamente individualista: ante los derechos y libertades del individuo la autoridad debe ceder, pierde sus propios derechos y privi-

⁷ David A. Brading, "Liberal Patriotism and the Mexican Reforma", *Journal of Latin American Studies*, 1988, vol. 20, núm. 1, p. 46.

⁸ Ignacio Ramírez, "Principios sociales y principios administrativos", *Obras de Ignacio Ramírez*, 1889, México, t. II, Secretaría de Fomento, p. 6. Subrayado en el original.

legios. Los individuos (el pueblo) otorgan la autoridad y ésta siempre debe regresar al individuo. Si se separa de él, el individuo recurre a su obligación cívica más importante: la rebelión contra las autoridades.⁹ Torres rechaza interpretaciones que resaltan lo anárquico en esta idea; la lee por su parte como el principio básico de cualquier democracia; sin embargo, este credo político de Ramírez necesariamente entra en conflicto con programas que buscan establecer un *statu quo*, como sin duda pretende hacerlo el proyecto nacionalista de Altamirano. A pesar de lo postulado por Torres, entonces, el pensamiento político del Nigromante es anárquico, dado que opone las necesidades de una sociedad en perenne movimiento a los intentos estabilizadores de los fundadores de una nación, cuyo objetivo final consiste en la construcción de una imagen fija (aunque falsa) inscrita sobre todo en la producción cultural y artística de esta nación. En otras palabras: el pensamiento del Nigromante sigue siendo, a 194 años del nacimiento de Ignacio Ramírez, peligroso o, por lo menos, incómodo.

La rebelión y la desobediencia se ubican en el centro de sus actos y escritos; una actitud que lo acerca, de

⁹Víctor Manuel Torres, “El pensamiento político de Ignacio Ramírez”, *Historia Mexicana*, 1962, vol. 12, núm. 2, p. 216.

manera curiosa y anacrónica, a lo postulado por Elias Canetti en su gran ensayo *Masa y poder* (1960). Canetti parte de un inviolable derecho a la vida cuyo oponente más peligroso es una autoridad que da órdenes para garantizar el *statu quo*. El Premio Nobel de 1981 simboliza las órdenes como agujones que se clavan en el individuo que las recibe; para limitar el daño y el dolor, éste arranca el agujón y trata de clavarlo en un prójimo. Así, se genera un círculo vicioso, una cadena ininterrumpida de mandatos que hiere letalmente a los individuos, a cuyo origen se encuentra —ella misma invulnerable e inmune ante las órdenes— la autoridad. Sólo hay un remedio: la desobediencia. Escribe Canetti:

Hay que tener el valor de enfrentarse [a la orden] y sacudir su reino. Hay que encontrar maneras y medidas para liberar la mayor parte del hombre de ella. No se le debe permitir que rasguñe más que la superficie de la piel. Sus agujones deben convertirse en lampazos que pueden quitarse con un movimiento leve.¹⁰

Propaga la anarquía, no la anarquía teorizada por pensadores rusos y franceses sino, sencillamente, la anarquía en su sentido original, que reporta Corominas: “sin jefe”, que de

¹⁰Elias Canetti, *Masse und Macht*, 1960, Munich, Carl Hanser, p. 393. La traducción es mía.

su parte deriva de un verbo griego que expresa “yo mando, gobierno”. Este “yo gobierno” forma igualmente el núcleo del pensamiento cívico de Ignacio Ramírez: el individuo ante todo, el individuo en lucha perpetua con una autoridad que quiere imponerse, establecer la superioridad intelectual y política de sus opiniones e intereses en contra de los del individuo, que sólo le ha prestado temporalmente el poder. Repito: se trata de un pensamiento peligroso, sobre todo en sistemas democráticos, cuyos representantes políticos interpretan su papel de gobernantes como adquirido gracias a la superioridad de sus facultades personales o por un derecho cuasi divino. Dado que es peligroso, es necesario neutralizarlo.

La manera más eficiente de “quitar hierro” a un pensamiento consistente en su petrificación: el Nigromante no molesta si nos enfrentamos a él como estatua o nombre de una calle, si lo reducimos a un número calculable de dichos y citas bien encajonadas, si lo etiquetamos. Ignacio Ramírez, entonces, que solicitó su ingreso a la Academia de San Juan de Letrán con un discurso que dio inicio con las palabras “No hay Dios. Los seres de la naturaleza se sostienen por sí mismos”. Ignacio Ramírez, entonces, el primer verdadero socialista mexicano, como lo denomina Lóyzaga de la Cueva, ya que

había exigido, en 1857, el justo reparto de utilidades entre la clase mexicana asalariada.¹¹ Ignacio Ramírez, entonces, el “liberal entre los liberales de México del siglo XIX”,¹² como lo caracteriza, entre varios otros, Noé Murillo, en la revista *Academia, Ciencia y Cultura* de la Asociación Autónoma del Personal Académico de la UNAM, es decir, revista de una organización forzosamente autoritaria. Ignacio Ramírez, entonces, reducido a ser un artículo relativamente extenso de Wikipedia: fácilmente digerible, una lectura que no se resiste al lector ni requiere resistencia de parte del lector. Ignacio Ramírez, entonces, sentenciado a ser el Nigromante, pseudónimo taquillero, pero semánticamente inofensivo desde hace muchos años.

Sé que mi queja es vana y hasta cierto grado superflua, ya que el mecanismo descrito opera con todos los pensadores cuyas ideas hasta la

¹¹ Octavio Fabián Lóyzaga de la Cueva, “Reparto de utilidades, su naturaleza y formas de cómo los patronos eluden su cumplimiento”, *Alegatos*, núm. 76, septiembre-diciembre 2010, p. 819. Lóyzaga prefiere no tomar en cuenta posturas críticas del Nigromante ante el socialismo de su tiempo. Por ejemplo, en “Cómo se hace al pueblo soberano?”, texto de 1871, Ramírez admira a los comuneros parisinos, pero se opone a su socialismo, ya que éste le parece irreconciliable con el individualismo. *Cfr. Obras de Ignacio Ramírez*, 1889, México, t. II, Secretaría de Fomento, p. 539-45.

¹² Miguel J. Noé Murillo, “Memorias laicas prohibidas”, *Academia, Ciencia y Cultura*, 2011, vol. 3, núm. 3, p. 227.

fecha contienen un potencial revoltoso preocupante: las ideas se transforman en citas y referencias cultas, incluso en preguntas difíciles que hacen sudar a los candidatos en programas televisivos mediocres; el contenido de las ideas se vacía en receptáculos insignificantes; de la misma manera, las ideas de Canetti se han neutralizado, a más tardar a raíz del premio Nobel, en notas a pie de página que no agitan a nadie, excepto quizás la paciencia de editores y lectores. Lo específico del “caso” Ramírez reside en dos factores: el primero, más bien superficial y cómico, la densidad de la malla neutralizadora construida alrededor de su pensamiento; el segundo, más bien preocupante y trágico, la inadaptabilidad de sus ideas en época histórica alguna, su impracticabilidad intrínseca; se trata de ideas que se neutralizan desde su origen, dado que una serie de contradicciones las vuelve muy vulnerables e inestables en la práctica política y cultural, a pesar de que aciertan la mayoría de las veces.

II.

El primer factor se puede ilustrar fácilmente mediante el artículo sobre *el Nigromante* en Wikipedia, sin duda la fuente de información más consultada por preparatorianos y aun aca-

démicos que quieren saber algo sobre las ideas de Ramírez. El artículo ha sido modificado la última vez el 21 de marzo de 2012,¹³ muy probablemente a raíz de la publicación de *La nueva República*, segundo libro de Emilio Arellano sobre su antepasado.¹⁴ Pocos meses antes, se había publicado el texto ya mencionado de Noé Murillo en *Academia, Ciencia y Cultura*. Su título: “Memorias laicas prohibidas”, extrañamente parecido al título del primer libro de Arellano sobre Ramírez. Wikipedia y Murillo usan por lo menos un párrafo idéntico que va de “La honradez de Ignacio Ramírez fue acrisolada...” hasta “...para pasar holgadamente el resto de sus días” (p. 226 en Murillo). Sin embargo, denunciar un plagio en este caso sería absurdo. ¿Quién copió a quién? Excluyo la posibilidad de que Arellano, sin duda el experto en la temática más honesto y meritorio, haya copiado; pero si Murillo dio *copy paste* al artículo de Wikipedia, o si el autor anónimo de la enciclopedia electrónica hizo lo mismo con el texto de Murillo, es irrelevante. Se manifiesta de manera clara el mecanismo de la neutralización: el pensamiento de Ramírez se reduce a pocos párrafos que subrayan, en primer lugar, su hones-

¹³ Escribo esto en octubre de 2013.

¹⁴ Se puede consultar una reseña publicada en *Milenio*, el 20 de marzo de 2012, p. 43, curiosamente un día antes de la modificación del artículo en Wikipedia.

tividad, su liberalismo radical y su ateísmo (perdonable en este contexto): nos hallamos ante una estatua, materia muerta.

Es mucho más complejo y trascendental el segundo factor mencionado; como cualquier pensamiento dinámico, siempre cambiante, el de Ramírez es contradictorio: no hay hilo conductor que permita resumir sus ideas; el que se intente genera precisamente su neutralización. No hay desarrollo orgánico en este pensamiento. Se trata mucho más de una construcción “rizomática”, para recurrir a uno de los términos de moda en la teoría literaria francesa: un pensamiento interrelacionado que se bifurca continuamente hacia rumbos no previsible, que permite al receptor entrar en este edificio por cualquier puerta, aunque sea la más escondida. Cada nuevo acceso cambiará la construcción del edificio entero: pensamiento inefable y escurridizo, no muy apto para la práctica.

David A. Brading, en un artículo canónico de 1988, trató de analizar y, en lo posible, armonizar algunas de las contradicciones insertas en las propuestas, tesis, exigencias y acciones del Nigromante.¹⁵ El historiador inglés detecta una contradicción inicial en los pensadores y políticos liberales

¹⁵ Hay que agregar que el texto de Brading intenta, en primer lugar, analizar las contradicciones del liberalismo mexicano decimonónico en general.

del México de la segunda mitad del siglo XIX: los liberales quieren reducir los poderes del presidente; sin embargo, Benito Juárez logra obtener un poder político casi absoluto. ¿Por qué los liberales mexicanos aceptaron este desarrollo? ¿Por qué no hubo rebelión abierta contra el presidente desde muy temprano? Así pregunta Brading, y contesta casi inmediatamente: porque ni Ramírez ni Altamirano han sido liberales en un sentido clásico, sino mucho más republicanos convencidos de que el individuo se realiza luchando no por sus propios intereses, sino por los del Estado, si es necesario sacrificando su vida por el Estado, la República.¹⁶ Parece equivocarse el brillante investigador: como hemos constatado, el credo político de Ramírez se centra en la soberanía del individuo, que tiene el derecho, si no la obligación, de oponerse al Estado si éste, mediante sus autoridades, atenta contra sus intereses. No creo que este credo se pueda poner en tela de juicio: la contradicción –tanto la inherente al postulado de Brading, como la que parece inscribirse en las ideas de Ramírez– permanece. Sin embargo, es necesario y posible matizarla.

Como el mismo Brading afirma, tanto Ramírez como Altamirano se oponían a Juárez cuando las tendencias dictatoriales de éste se volvieron

¹⁶ Brading, *op. cit.*, p. 28 ss.

innegables. El Nigromante, como era de esperarse, se muestra más contundente al respecto que Altamirano. En *Las Cartas Nigrománticas*, remitidas a Guillermo Prieto (alias Fidel), se encuentra una afirmación tajante formulada en medio de la guerra contra los invasores franceses, es decir, años antes de que las tendencias absolutistas de Juárez se acentuaran: “por eso te espeto la nueva sin preámbulos ni exordios, y aquí la tienes: conspiro. // Sí, Fidel, conspiro con todas mis fuerzas. ¿Contra los franceses? No, hombre; conspiro contra don Benito, que se ha empeñado en salvarnos de la invasión y que se porta, por sí y por apoderado, con una poltronería que da grima”.¹⁷ Se trata de una conspiración no militar, sino diplomática: Ramírez sustituye a Jesús García Morales (hombre fiel a Juárez) por Antonio Rosales (su hombre de confianza) como gobernador de Sinaloa, en medio de los ataques franceses al puerto de Mazatlán. Conspiración poco eficiente, se podría argumentar cínicamente, dado que Rosales moriría menos de un año después en Álamos, Sonora. Conspiración muy significativa, no obstante, si vemos cómo Rosales ha sido introducido en las cartas del Nigromante. Vale la pena citar el pasaje extensamente:

Pero El Nigromante no descansa en su tarea de buscarle un caudillo a la

¹⁷Ramírez, 2009, *op. cit.*, p. 43.

patria; debo de tener trasconejado, entre la escasísima sangre española que me tocó en suerte, alguna gotita de sangre vizcaína de la más reconcentrada y esa maldita gota me obliga a ser tan terco y tan posma como tú me conoces. Por eso he inventado un jefe que, o lleva nuestros ejércitos a la victoria, o me obliga a quitarme el nombre, el apellido y el remoquete. [...] Ya me figuro, estarás pensando que mi hombre es algún homúnculo que como Wagner en el poema de Goethe,¹⁸ acaba de salir de la retorta diciéndome: Quiero andar, quiero moverme. // No hay tal: el hombre estaba ya inventado; ya había nacido y yo no tengo más que presentártelo: se llama Antonio Rosales.¹⁹

Ignacio Ramírez describe a Rosales como “corajudo”: su valor bélico y cívico, la falta de miedo ante el enemigo, el desprecio ante la muerte que siempre amenaza, cierto rasgo picaresco y astuto de su carácter, un toque de Sancho Panza tanto en su físico como en sus actos, lo predeterminan a ser líder en tiempos de guerra.

¹⁸Hago notar de paso que la referencia al *Fausto* de Goethe sorprende. Como mostró Udo Rukser en un estudio detallado, la recepción del clásico alemán en el mundo hispánico inició muy tarde, más tarde aún en América Latina que en España. En México, en buena medida es mérito de Altamirano y Justo Sierra presentar a Goethe, en las páginas de *El Renacimiento* (1869), a un público más amplio. *Cfr.* Udo Rukser, *Goethe en el mundo hispánico*, 1977, México, trad. Carlos Gerhard, FCE.

¹⁹Ramírez, 2009, *op. cit.*, p. 7 ss.

Agrego: también en tiempos de paz, si tiene la suerte de sobrevivir la guerra.

Se nota claramente, en dos pasajes más de las *Cartas*, esta predilección de Ramírez por figuras populares (surgidos del pueblo y siempre en relación estrecha con él) que –así parece pensar ingenuamente– podrían asegurar el futuro espléndido del país; al mismo tiempo, su oposición a figuras que teorizan e intelectualizan en demasía los preceptos liberales y republicanos en medio de la guerra. El Nigromante admira a Porfirio Díaz; lo admira porque, cuando las circunstancias así lo requieren, no muestra ni piedad ni se retracta de decisiones incómodas tomadas. Irónicamente, Ramírez se incluye en este pasaje al grupo de los rebeldes vagamente románticos, los que permiten la influencia de sus sentimientos débiles: “Porfirio mandó fusilar a unos pocos insubordinados, y aunque le rogamos a favor de los reos algunos humanitaristas que hemos leído a Víctor Hugo, él se estuvo firme, y a nosotros nos mandó a paseo y a los rebeldes a la eternidad”.²⁰ Así lo formula el Nigromante y hace entender claramente que, a escala mayor, Porfirio Díaz podría ser el líder fuerte que la nación necesitaba y que Antonio Rosales representa a nivel local.

²⁰ Ramírez, 2009, *op. cit.*, p. 6.

Inicialmente, Ramírez incluye también a Ignacio Manuel Altamirano en este grupo; describe a su alumno como hombre inteligente y, sobre todo, valiente, que “se ha alistado en las filas y anda disparando tiros donde quiera que hay ocasión de enviarlos a un pecho francés o a un rostro tiznado de traidor”.²¹ Sin embargo, esta opinión favorable cambia cuando el Nigromante se enfrenta al orador y político Altamirano. Anota en carta a Prieto (y un dejo de amargura no puede negarse): “Nacho, que es grandilocuente y bien hablado como tú le conoces, me dijo con trágico ademán”.²² Altamirano deja a los compañeros que acaban de pasar por una situación peligrosa para dirigirse rumbo a la tribuna política, un acto que Ramírez ha de rechazar, aunque lo haga de manera sutil y entre líneas.

Los episodios descritos muestran inequívocamente la predilección de Ramírez por los líderes natos, predilección que entra en contradicción evidente con su rechazo de cualquier autoridad política o administrativa. Es cierto que estas afirmaciones se hicieron en medio de la guerra, en una situación extrema que requiere actos extremos; mas este argumento tiene poca validez si consideramos que los postulados del Nigromante suelen dirigirse hacia el futuro de la nación,

²¹ *Ibid.*, p. 47.

²² *Ibid.*, p. 57.

que raras veces piensa y actúa sólo en aras del presente inmediato. De este modo, es posible matizar los argumentos de Brading que habían formado el inicio de nuestras reflexiones: Ramírez se opone a Juárez no porque le parece demasiado autoritario, sino porque no puede ver en él al líder nato que sí representan Díaz y Rosales. Se trata de gobernantes que se abstienen de formular teorías políticas e ideológicas peccederas, sino que, sencillamente, actúan y nunca cuestionan sus actos; se trata, en otras palabras, de líderes mesiánicos y populistas.

En textos escritos hacia el final del gobierno juarista, el Nigromante no esconde su decepción frente a las tendencias dictatoriales del presidente. En 1871, apunta irónicamente que Don Benito “mata a todos sus enemigos, y de ese modo hace soberano al pueblo”.²³ El mismo año, en “Trabajos electorales”, Ignacio Ramírez se burla de Juárez y de su consejo de ministros. Los presenta como dependientes de los grandes comerciantes, corruptos y ajenos a los intereses del pueblo.²⁴ Juárez ya no es el

líder carismático que trabaja para el futuro de la nación, sino un político dedicado a resolver problemas nimios y preservar su poder.

La contradicción entre desconfianza en la autoridad y confianza en ciertos hombres fuertes (necesariamente autoritarios) no se resuelve de esta manera: al contrario, se resalta. No obstante, el recurso a las *Cartas Nigrománticas* nos permite agregar un elemento explicativo válido y hasta cierto grado ignorado por los exégetas del pensamiento de Ramírez: su carácter eminentemente romántico.

III.

Es inevitable, al inicio de este apartado, agregar otro elemento contradictorio: Ramírez se queja de su propio romanticismo ante el fusilamiento de unos reos; se burla de sí mismo por ser lector sentimental de Hugo. El antídoto lo ofrece Porfirio Díaz y su posición implacable ante lo necesario de este acto de guerra. La admiración del Nigromante frente a la actitud del militar es, no obstante, genuinamente romántica, refleja el culto al “gran hombre”.

En *La coronación del escritor 1750-1830*, Paul Bénichou describe el origen de este culto como pieza clave del romanticismo francés. La

²³ Ignacio Ramírez, “Cómo se hace al pueblo soberano?”, *Obras de Ignacio Ramírez*, t. II, 1889, México, Secretaría de Fomento, p. 539-45, aquí: p. 540.

²⁴ Ramírez, “Trabajos electorales”, *op. cit.*, p. 545-551. Se puede detectar otra coincidencia curiosa con las ideas de Elias Canetti quien interpreta el poder dictatorial como el deseo del tirano de ser el último sobreviviente en un mundo devastado.

ilustración, la revolución de 1789 y los años del gobierno napoleónico, según el crítico, se caracterizan por un vacío espiritual, en cuya raíz se encuentra el ateísmo de los revolucionarios más radicales; sin embargo, una vida sin asideros espirituales de ninguna índole es impensable. El culto al “gran hombre” sustituye, consecuentemente, la veneración de los santos cristianos; las grandes fiestas cívicas y patrióticas reemplazan la misa y los ritos religiosos. Napoleón, sin duda, puede aprovechar esta constelación: se corona a sí mismo, pero el pueblo francés no venera a un emperador, sino a un hombre cuyas cualidades carismáticas retoman las funciones con las que antaño habían cumplido santos y sacerdotes, que habían sido artículos de fe tranquilizadores. Después de la caída del imperio napoleónico, los filósofos, poetas y artistas se presentan como los nuevos grandes hombres, capaces de llenar el vacío espiritual. “Antigüedad, felicidad, pureza: todo eso es nosotros y algo más que nosotros, que habiendo sido nuestro, debe serlo todavía”.²⁵ Bénichou formula el anhelo existencial que subyace al culto profesado ante la aparición del “gran hombre”. Poetas y artistas románticos aceptan fácilmente el papel. La inspiración, base de la estética ro-

mántica, les otorga un derecho divino que los capacita para ser líderes populares: puede ser que el “vulgo” no entienda su arte, pero cualquiera sabe que hablan y actúan a través de una divinidad que la revolución sólo aparentemente había destituido: “El escritor inspirado reemplaza, como sucesor del sacerdote, al Filósofo de la época precedente”.²⁶ Las palabras de Victor Hugo y Lamartine, incluso las locuras del nada confiable Alfred de Musset, se convierten en artículos de fe porque provienen de seres inspirados. La religión y muy pronto hasta los dogmas cristianos recuperan, por medio del culto al “gran hombre”, sus derechos y vuelven a formar parte constituyente de la vida espiritual del pueblo francés.

Ignacio Ramírez, por otro lado, no es de manera exclusiva ni filósofo ni poeta inspirado ni artista, pero sabe mucho de todos esos quehaceres; es, en otras palabras, un intelectual orgánico educado en el romanticismo; un intelectual preocupado por el destino de su pueblo y de la humanidad en general. Esta preocupación justifica su propio anhelo por un hombre cuyos actos de liderazgo político deben ser artículos de fe inquestionables; un hombre que, hasta cuando se equivoca, opera con miras hacia el futuro, hacia el bienestar de su pueblo. No voy a discutir la inge-

²⁵ Paul Bénichou, *La coronación del escritor 1750-1830*, 1981, México, FCE, trad. Aurelio Garzón del Camino, p. 54.

²⁶ *Ibid.*, p. 254.

nidad de esta posición, tampoco el riesgo que conlleva y que ha tenido como consecuencia una serie de líderes mesiánicos (equivale a tiránicos) en América Latina a lo largo de los siglos XIX y XX. Ingenuidad y riesgo son claros. Igualmente, sin embargo, es la fatal y existencial necesidad de esta postura en las circunstancias vitales del Nigromante.

Víctor Manuel Torres reproduce una cita de Ramírez que indica más bien un escepticismo profundo ante los grandes hombres: “Los partidos personistas –escribía en 1871– humillan al individuo y son la mayor injuria para el pueblo [...] Nosotros dejaríamos de ser demócratas si consintiéramos por un momento en la teoría de los hombres necesarios”.²⁷ Hombres necesarios, no hombres grandes. Ramírez se refiere a necesidad y grandeza auto proclamadas y fundadas en teorías y programas partidarios, no a la grandeza que había visto en los actos de Porfirio Díaz y Antonio Rosales durante la intervención francesa que, efectivamente, garantizaba un liderazgo basado en la inspiración romántica.

IV.

Una vez más, de manera paradójica y contradictoria, el culto profesado por el Nigromante trae consigo un

²⁷ *Apud.* Torres, *op. cit.*, p. 201.

conservadurismo marcado en asuntos culturales y literarios. El clasicismo que se basa en autoridades y postula su propia superioridad proveniente de la tradición, de un origen cuasi divino, es la corriente artística preferida de Ramírez. David A. Brading sabe que rechaza tajantemente arte y literatura coloniales, a Sor Juana Inés de la Cruz sobre todo.²⁸ El rechazo sólo en segundo lugar tiene que ver con la naturaleza de la literatura colonial como supuesto subproducto de la literatura del antiguo amo, España. En primer lugar, se relaciona con el carácter innovador y sumamente intelectual del arte de Sor Juana o Sigüenza y Góngora; innovación y hallazgos intelectuales se logran por derecho propio, no por el cuasi divino. Por ende, Sor Juana y el arte colonial no pueden reclamar un liderazgo cultural natural en la nueva cultura mexicana, como sí pueden hacerlo los poetas neoclasicistas españoles y portugueses, los románticos franceses y alemanes, es decir, los dos polos opuestos: artistas inspirados y artistas anclados en la autoridad sempiterna de la tradición.²⁹

²⁸ Brading, *op. cit.*, p. 36.

²⁹ La misma postura se nota incluso en un tema marginal tratado por el Nigromante: la lingüística. “Estudios sobre literatura” se llama el único artículo que Ramírez publica (en tres partes) en *El Renacimiento*, la ambiciosa revista de su alumno Altamirano. Literatura, para el Nigromante, es lenguaje. El texto busca, por ende, establecer las

A final de cuentas, el anti-autoritarismo radical de Ramírez en cuestiones políticas lo guía, por caminos laberínticos, hacia una creencia firme en la autoridad cuando de temas culturales y ontológicos se trata. Su ateísmo sin compromiso lo lleva hacia opiniones francamente religiosas—casi místicas— cuando pretende evaluar y propagar las cualidades de un líder político a la altura de los problemas de una nación en ciernes. Se trata de contradicciones, no cabe duda. Pero también se trata de las consecuencias inevitables de un pensamiento siempre en movimiento y anclado en una época que se caracteriza por cambios filosóficos, políticos e ideológicos que se precipitan uno tras otro.

V.

Quiero hablar de otro aspecto del romanticismo de Ignacio Ramírez al fi-

bases de un discurso exacto sobre la naturaleza del lenguaje. Hay, en este contexto, intuiciones sorprendentes que prefiguran los hallazgos de la lingüística moderna, por ejemplo, la idea del lenguaje como sistema, formulada a comienzos del siglo XX por los estructuralistas de la escuela de Praga. Sin embargo, el meollo de las ideas de Ramírez lo forma de nuevo el arraigo del lenguaje en una tradición milenaria, que le otorga un poder incuestionable, es decir, una capacidad de guiar por dones naturales a sus súbditos, a los usuarios del lenguaje. *Cfr.*: “Estudios sobre literatura”, *El Renacimiento* (1869), 1993, México, UNAM, edición facsimilar, pp. 56-8; 110-3; 205-7.

nal de este ensayo. La política, la formación de una patria nueva y un sentido innato por la justicia social constituyen, sin duda, el objetivo principal de la vida del Nigromante. A pesar de ello—¿o a causa de ello?— se trata de una vida romántica: está en juego el ser completo de un hombre. Este ser se manifiesta también por medio de sentimientos, dudas y miedos; sus amores y odios, sus fracasos y logros. *Las Cartas Nigrománticas* nos permiten ver a este ser completo. Su inicio es marcadamente poético; se inscribe en la tradición del Quijote, de los viajeros románticos, de los diaristas íntimos; finalmente, en la de una novela de educación, sin que el Nigromante renuncie a un tono humorístico y paródico: “Y así, caballero en mi matalón, salí del Distrito Federal decidido a defender la patria. Mis aventuras, mis penas, las gentes con quien me encontré y los riesgos que corrí, materia será de otra carta que no tardará en escribirte tu amigo”.³⁰

En medio de la guerra, de muerte y sufrimiento, el Nigromante no olvida comunicar sus amoríos al amigo Prieto.³¹ La cuarta carta describe el

³⁰ Ramírez, 2009, *op. cit.*, p. 4.

³¹ De manera mucho más consecuente, esta paradoja se usa en *Rosas caídas*, las memorias de Manuel M. Flores. Casi coetáneo de Ramírez y compañero político suyo, combatiente en la Guerra de Reforma y prisionero durante la intervención francesa, Flores sólo parece acordarse de sus nu-

ataque de un buque francés. Pero a pesar de los disparos y cañonazos, Ramírez de pronto se deja distraer por unas piernas femeninas y agrega un elogio general de las bellezas de Mazatlán: “¡ay, qué piernas, como las que sólo se ven en este Mazatlán de mis culpas!”.³²

Las *Cartas* cierran con un episodio pastoril. En Guaymas, y lejos de la escena bélica, escribe a Prieto: “Viejo muy querido: basta ya de hazañas épicas (no hípicas como las de ustedes); ya no quiero diferirte triunfos, vergüenzas, rasgos de valor, desfallecimientos y cobardías; todo eso está de más, ya que poco se consigue con ello”.³³ Sigue la narración de un amor naciente, de una muchacha bella y enigmática, inalcanzable a primera vista, pero una posible novia

a segunda: “Yo voy a ver si le quiebro el ojo al diablo y si dedicándome a amar a tan bella criatura, consigo que ella me quiera un poco. // Esas esperanzas sostienen a tu amigo”.³⁴ La última frase de la correspondencia apunta hacia una vida más allá de las grandes preocupaciones, más allá, también, del peso de las obligaciones y de la racionalidad; apunta hacia una existencia quizás más peligrosa aún, pero sin la que la primera vida no sería vivible: la existencia de las pasiones y de la irracionalidad, del amor alocado y cercano a la muerte que tan brillantemente ha descrito Georges Bataille en *El erotismo*. Una vida que, finalmente, armoniza todas las contradicciones inherentes en los actos y pensamientos de los seres humanos. Y humano, demasiado humano, ha sido Ignacio Ramírez.

merosas amantes en Puebla y otras ciudades de la República. La esfera privada y pasional, el mundo irracional del erotismo, es idéntica o la esfera política y racional, y posiblemente genera la actuación cívica apasionada del poeta romántico. *Cfr.* Manuel M. Flores, *Rosas caídas*, 1999, México, Factoría Ediciones.

³² Ramírez, 2009, *op. cit.*, p. 29.

³³ *Ibid.*, p. 65.

³⁴ *Ibid.*, p. 70.

LOS VERDADEROS “TRAIDORES”
EN EL PENSAMIENTO
DE ADOLFO GILLY.
UN COMENTARIO EN TORNO
A SUS IDEAS SOBRE
LA DECENA TRÁGICA

*Servando Ortoll**

RESUMEN: Un comentario en torno a las ideas que el historiador Adolfo Gilly sostiene en su obra, a propósito del asesinato de Francisco I. Madero; el autor sostiene una tesis diferente, según la cual hay que revalorar varias figuras –Huerta, Félix Díaz, el mismo Madero, Lascuráin, León de la Barra, Cologan–, para interpretar correctamente –fuera de la historiografía oficial– los sucesos de la Decena Trágica.

PALABRAS CLAVE: Decena trágica, Victoriano Huerta, Francisco Madero, Félix Díaz, Adolfo Gilly.

ABSTRACT: This article is a commentary regarding historian Adolfo Gilly’s ideas in his work on the murder of Francisco I. Madero. The author proposes reconsidering the roles of Huerta, Félix Díaz, Madero himself, Lascuráin, León de la Barra, and Cologan, in order to accurately interpret the events of Ten Tragic Days, aside from the official historical account.

KEYWORDS: Ten Tragic Days, Victoriano Huerta, Francisco Madero, Félix Díaz, Adolfo Gilly.

RECEPCIÓN: 12 de septiembre de 2013.
ACEPTACIÓN: 12 de noviembre de 2013.

* Instituto de Investigaciones Culturales-Museo.
Universidad Autónoma de Baja California, campus
Mexicali.

LOS VERDADEROS “TRAIDORES”
 EN EL PENSAMIENTO
 DE ADOLFO GILLY.
 UN COMENTARIO EN TORNO
 A SUS IDEAS SOBRE
 LA DECENA TRÁGICA

154

A primera vista, *Cada quien morirá por su lado: una historia militar de la Decena Trágica*¹ semeja un complejo reloj de péndulo completo con su frontón, cuadrante de fases lunares, aguja de horas, minutero, caja, pesas y, por supuesto, péndulo. Pero una segunda y más cuidadosa mirada muestra una imagen totalmente distinta: el reloj de péndulo ha sido reconstruido con piezas de muchas otras maquinarias; su sonido es sordo, las pesas pertenecen a otra caja, el péndulo está abollado y, cuando se le activa manualmente, avanza con tropezos. La diferencia entre lo que semeja ser esta nueva obra del profesor

Adolfo Gilly y lo que es, sorprenderá –y tal vez también desilusione– a todo lector cuidadoso. Los capítulos de este libro, al igual que el reloj de péndulo imaginario que he descrito, no siempre embonan y, aunque como libro este texto da la apariencia de erguirse solo, aparecen en él contradicciones (tanto de hecho como de interpretación) que debilitan irremediablemente el trabajo del autor, más interesado en aferrarse a la vieja historia oficial –o la que él mismo llamó en una ocasión “historiografía pragmáticamente impregnada de ideología estatal”– que en proponer nuevas e inéditas interpretaciones.²

¹Adolfo Gilly, *Cada quien morirá por su lado: una historia militar de la Decena Trágica*, 2013, México, Ediciones Era, 198 pp.

²“Prefacio a la edición en inglés”, Adolfo Guilly, *La revolución interrumpida*, 1994, México, Ediciones Era, p. 11.

Acabado de imprimir real o simbólicamente el 9 de febrero de 2013 —es decir, a cien años justos del golpe de Estado iniciado por los generales Félix Díaz y Manuel Mondragón en contra del gobierno de Francisco I. Madero—, el libro de Adolfo Gilly retoma viejas y maniqueas tesis carrancistas: Madero era bueno, pero incumplió sus promesas; era cándido e indeciso; estaba mal aconsejado y se dejaba llevar por la conmoción del momento, más que por el juicio sereno y premeditado; lo rodeaban hombres malos, con el traidor general Victoriano Huerta a la cabeza, quien era víctima de atávicos rencores indios (no son palabras de Gilly, pero se infieren a lo largo de su escrito). Sólo así se entiende que este último traicionara al hombre bueno, aunque un tanto despistado, que a los pocos meses de asumir la presidencia se había enemistado con sus más leales e incondicionales seguidores.

Extraña la postura actual de Gilly, porque en su afamada *La revolución interrumpida*, publicada por primera vez en 1971, se expresa así de Victoriano Huerta:

Victoriano Huerta no era el militar inepto y el borracho consuetudinario que presentan las historias oficiales, [*sic*] que han convertido a su figura en el villano de un cuento donde todos los demás jefes burgueses aparecen como héroes sin miedo

y sin mancha. Si bien su afición a la bebida es un dato seguro, no era ése el rasgo que definía su carácter [...]. Era un militar que había mostrado condiciones en el campo de batalla y un político enérgico, capaz y despiadado, que debía ser tomado seriamente [*sic*] como en efecto lo hicieron sus enemigos de entonces. Esto lo demostró tanto al organizar la represión contrarrevolucionaria como al enfrentar las presiones del gobierno de [Woodrow] Wilson, que se fueron haciendo más fuertes y amenazantes en la medida en que Huerta buscaba apoyo en las potencias europeas, y en especial en Gran Bretaña.³

La descripción de Huerta que hizo en 1971 se distancia de la que aparece en *Cada quien morirá por su lado*. Como decía arriba, contrasta el carácter del traidor general Victoriano Huerta, con el del bonachón de Madero, a quien lo acompañaba —al menos de palabra— el tranquilo y pausado general Felipe Ángeles. Fue a Ángeles a quien el presidente envió a la campaña en Morelos, para pacificar, de la manera más digna y prudente para ambos lados, a los zapattistas. Pero si Ángeles era cauto con el fusil, era ingenuo con la pluma, y Gilly retoma sus escritos precursores sobre el general (una de las varias piezas del reloj de péndulo que pro-

³Gilly, *op. cit.*, p. 130.

vienen de otro mecanismo) para remachar en la mente de sus lectores lo que ha repetido en incontables ocasiones: era obvio que el resentido y malintencionado de Huerta traicionara a Madero puesto que —¡la evidencia lo demuestra!— habían entrado ambos en graves desacuerdos sobre política militar y Huerta no se lo perdonaría jamás.⁴

Gilly se equivoca. Victoriano Huerta tenía un gran sentido práctico de la vida y era de memoria corta. Diferencias e intercambios antiguos con Madero le resultaban indiferentes: a él le importaba el presente y resolver las condiciones según se presentaban. A su sentido práctico —y no a ese odio atávico que Gilly le atribuye— debe imputarse que se adhirió a los sublevados, cuando vio lo fútil que sería continuar una lucha callejera en contra de la inexpugnable fortaleza (que no ratonera sin salida) en la que se habían alojado Félix y Mondragón, a poco de rebelarse contra del gobierno de Madero, el 9 de febrero de 1913.

Más allá de la visión simplista y predecible de Gilly, su libro adolece

⁴En *La revolución interrumpida*, Gilly se arriesga todavía más: “Cuando en ese mes [de febrero de 1913] Huerta, General en Jefe del Ejército de Operaciones, derribó al gobierno, hizo asesinar [sic] al presidente Francisco I. Madero y a su vicepresidente José María Pino Suárez, y ocupó la presidencia, era natural [sic] que contara con el apoyo y la aprobación del embajador norteamericano”, *op. cit.*, p. 120.

de una gran debilidad, resultado de la tendencia, consciente o no del autor, por acallar a la oposición. Entristece que Gilly —ex militante de la IV Internacional y, como tal, conocedor en carne propia de lo significativo que es escuchar a las voces disidentes— enmudezca la de Félix Díaz para repetir una vez más cuánto se debe mantener en alto la personalidad heroica de Felipe Ángeles, general pronunciadamente antifelicista y antihuertista.⁵ La historiografía “revolucionaria”, es decir, carrancista, ha minimizado la figura de Félix Díaz. Ciertamente se desempeñó en puestos que quizá no estuvieran a la altura de su alcurnia; pero nadie negará —al menos desde Fouché— que cualquiera con el puesto de jefe de la policía, en una ciudad como la de México, tiene acceso a información

⁵El 5 de marzo de 1915, Felipe Ángeles escribió: “Si he dicho que estoy dispuesto a estrechar contra mi pecho a todos los buenos mexicanos que no estén manchados por el crimen [sic], no puede ser más clara mi idea: para los que no tomaron participación en las atrocidades del felicismo y del huertismo no abrigo prevención alguna, aunque hayan sido mis enemigos y con tal [de] que se plieguen a las leyes emanadas de la Constitución política del país. A los responsables de los asesinatos y persecuciones que caracterizaron la tiranía de Huerta es indudable que no podré favorecerles [con] la impunidad, si bien desearía que se les juzgase con la Ley y ésta solamente fuera la que se les aplicara”, Nueva York. New York Public Library (en adelante NYPL). Enrique Llorente Papers (ELLP). Carta del general Felipe Ángeles al licenciado Enrique C. Llorente. Monterrey, Nuevo León, 5 de marzo de 1915.

que otros muchos desconocen. El apodado “sobrino de su tío” tenía razones para disentir: unas, por supuesto, personales; pero otras más basadas en lo que, él entendía, era el malestar que experimentaba el común de los mexicanos —y con esto me refiero a buena parte de la población de las ciudades, que no alcanzó ni la fama ni el renombre de rebeldes, como Pascual Orozco o Emiliano Zapata— bajo la férula de la familia Madero.⁶

⁶ El miércoles 12 de febrero de 1913, en el transcurso de una conversación que el general Félix Díaz sostuvo en la Ciudadela con el embajador norteamericano y los ministros plenipotenciarios de España, Alemania e Inglaterra en torno al bombardeo de la ciudad, Díaz dijo: “que el derrocar este gobierno [de Madero] no era cuestión de ambición personal para él mismo, pero que [si se sublevó] fue con el deseo de expresar los sentimientos de toda la nación”, Madrid. Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación (en adelante MAEC). Archivo General (AG). Signatura H 2558. “Memorandum of Conference Between the American Ambassador and the Ministers of Great Britain, Germany and [Spain] and General Felix Diaz, Held at the Ciudadela in the City of Mexico at 2:30 p.m., February 12, 1913”. Desde el 15 de septiembre de 2012, este archivo fue “cerrado a la investigación”. Doña Pilar Casado Liso, ex Jefa de Sala del Archivo General del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación, me explicó: “En un proceso de colaboración entre los ministerios de Asuntos Exteriores y de Cooperación y el de Educación, Cultura y Deportes, se está llevando a cabo el traslado de nuestros fondos históricos a archivos dependientes de la Secretaría de Estado de Cultura. El fondo histórico ya ha sido trasladado al Archivo Histórico Nacional, y el fondo renovado (desde 1930), está siendo trasladado, actualmente, al Archivo General de la Administración de Alcalá de Henares”, Pilar Casado Liso, Jefa de Servicio de la Vicesecretaría General Técnica, Servicio de Archivo General, a Servando Ortoll. Madrid, 1 de julio de 2013. Para

Es una pena que, en vez de profundizar en la personalidad de Félix Díaz y sus razones para discrepar con el Madero que lo llevó a iniciar uno de los muchos levantamientos que se planeaban en contra del presidente, Gilly nos hable una vez más de Ángeles. Si insisto en escribir sobre las personalidades de Huerta y Ángeles es que, como lector e historiador, creo que las grandes plumas del gremio deberían esforzarse por salir del gabinete y escrutar *personalmente* los archivos, en vez de hacerlo por medio de experiencias vicarias; por buenos o sinceros que sean nuestros asistentes de investigación, nunca verán con nuestros ojos las huellas de temas verdaderamente innovadores y que pueden refrescar el escenario historiográfico de México.

En vez de esto, *Cada quien morirá por su lado* repite el camino andado y avanza y retrocede constantemente, pues el historiador Adolfo Gilly profesa una preferencia inexplicable —patente en el primero de sus capítulos y presente en los demás— por andar y recular: utiliza constantes y cansados *flashbacks* para, al parecer, explicar en mini-instantáneas por qué ciertos eventos desembocaron en lo que fueron. Más agradable y descansado hubiera sido para el lector —hablo en particular

las citas, utilizo la información que tomé del propio Archivo General del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación.

de mi persona— encontrarse con una narrativa que fluyera, que contara todos los antecedentes importantes al inicio y que permitiera al lector entender enseguida los acontecimientos posteriores, según se fueron dando.

No olvido que ese primer capítulo, una vieja pieza de relojería supuestamente ajustada a la nueva maquinaria, no acaba por embonar con el resto de las piezas como debiera. Que no apaguen mis palabras la curiosidad del lector: conforme avanza en su relato, la obra se aligera; el autor abandona las trilladas tesis sobre la prensa opositora y cómo influyó en la caída de Madero, y se enfoca más en los acontecimientos cercanos al 9 de febrero de 1913. Para ello, se basa en testimonios publicados tiempo después de los eventos, aunque algunos de ellos, pocos, tienen la frescura de lo inmediato: se trata de cartas o memorias escritas al poco de ocurridos los hechos sangrientos de la Decena Trágica, que los narradores vieron o en los que participaron.

Sin embargo, otros escritos más, y que nutren numerosas páginas de *Cada quien morirá por su lado*, fueron redactados mucho tiempo después de los sucesos de febrero de 1913 y se basaron en otras fuentes que, incluso (lo informa el propio Gilly), olvida citar. En particular, la obra de Martín Luis Guzmán, publicada a los 50 años de ocurridos los eventos, es

fuerza de constante uso para Gilly en varios de sus capítulos, si bien Martín Luis Guzmán al parecer no estuvo presente en los acontecimientos que narra y se basó, como insisto, en los informes de otros autores y no en su propio testimonio.⁷ Sin que lo diga de manera explícita, Gilly se propone complementar el texto de Martín Luis Guzmán con una añadidura: donde este último simplemente narra los hechos, Gilly los recoge y los usa para acusar de traidores a Huerta o, como lo discutiré abajo, al propio Pedro Lascuráin.

Lo interesante del caso —o lamentable, según se vea— es que Adolfo Gilly, quien reproduce con detenimiento los eventos del domingo 9 de

⁷Es fundamental recordar el peso que un testimonio tiene en su relación entre el lapso transcurrido del instante en que ocurrieron los hechos al momento en que el “testigo” (o al menos el contemporáneo a esos hechos), los consignó en el papel. En términos generales, entre más tiempo pasa entre los hechos y el relato escrito de esos hechos, menos confiable es su contenido. Fred Morrow Fling dice: “Entre más largo el intervalo de tiempo, menos fidedigno es el registro escrito; se trata de un problema de memoria. Entre más remoto el evento descrito por un testigo, menos puede recordar acerca de éste y más inseguro se encuentra en cuanto a la verdad de lo que puede recordar”. Esto se relaciona directamente con el texto de Martín Luis Guzmán, puesto que uno se pregunta —al menos yo lo hice— qué tanto de lo que reporta en realidad ocurrió o se debe a diferentes versiones que leyó o escuchó, sin contar los 50 años transcurridos cuando describió los acontecimientos de la Decena Trágica. Véase Fred Morrow Fling, *The Writing of History*, 1920, New Haven, Yale University Press, p. 69.

febrero, tiene una hipótesis definida de antemano y, en cada caso en el que asoma más de una lectura de los hechos, se decide por una postura tomada *a priori*, a saber: en las contadas ocasiones en que Victoriano Huerta expresó su parecer respecto a participar (o no) en un levantamiento en contra de Madero, el general siempre se mostró distante y a lo sumo recalcó la necesidad de encontrar el momento preciso para cualquier tipo de asonada. ¿Significa esto que Huerta mentía, como asume Gilly, o que el general simplemente expresaba lo que cualquier otro militar diría cuando se le invitara abierta o encubiertamente a participar en una rebelión en contra de las fuerzas establecidas?

Gilly, gracias a un empeñamiento inexplicable por no apartarse un ápice de la historia oficial, decide que todas son pruebas irrefutables de que Huerta, *el conspirador* por antonomasia, mentía: *era él y nadie más* quien preparaba desde tiempo atrás su gran traición. Pero, ¿por qué no permitir que surja otra hipótesis? Esto es, ¿en efecto a Huerta no le interesaba involucrarse en complot alguno y cuando participó fue por razones absolutamente prácticas y en respuesta a las circunstancias del momento? Pese a que los documentos que cita Gilly permiten desarrollar esta segunda hipótesis, el autor la puso a un lado porque no coincidía con lo que

ya esperaba encontrar en esos mismos documentos. Huerta, lo repito, era un hombre extraordinariamente práctico; lo fue hasta el final de su vida, si bien en ocasiones se dejó llevar por “consejeros” cercanos y cometió errores de todo tipo (el peor de todos: planear, en 1915, su regreso de España a México, vía Estados Unidos).⁸

Como hombre práctico —y los documentos que usa Gilly permiten ampliamente establecer esta hipótesis—, Huerta era un oportunista. No

⁸Según George J. Raush, a Huerta lo convenció un oficial del almirantazgo alemán para que regresara a México: “En febrero de 1915 [...] el capitán Franz von Rintelin, visitó a Huerta en Barcelona y ofreció apoyar un golpe militar a favor del general que lo restauraría en el poder en México. [...] Aunque parece que Huerta no llegó a un acuerdo definitivo con Rintelin, él se sintió indudablemente intrigado con las posibilidades tendidas por el [militar] alemán. Ahora Huerta tenía tanta esperanza de retornar exitosamente a México como para convencerlo de que debía esforzarse. El 31 de marzo [de 1915] Huerta zarpó de Cádiz en el vapor *Antonio López* de la compañía naviera española con destino [a] Nueva York”, George J. Raush, “Victoriano Huerta: A Political Biography”, 1960, University of Illinois, tesis de doctorado, p. 235. Mark Wasserman, por su parte, en su artículo sobre Enrique C. Creel, escribe: “Creel viajó a España en 1915 para persuadir al depuesto Huerta de que participara en una revuelta planeada y patrocinada por la inteligencia alemana. El complot se derrumbó cuando Huerta y [Pascual] Orozco, sus cómplices, fueron capturados [...] en Estados Unidos”, Mark Wasserman, “Enrique C. Creel: Business and Politics in Mexico, 1880-1930”, *The Business History Review* 1985, 59.4, pp. 645-62, en especial p. 659. Aunque Raush no menciona a Creel, ni Wasserman a Rintelin, ambos coinciden con que había una presencia alemana clave como parte del complot.

se preocupó en momento alguno por conspirar, es cierto; pero cuando vio que una conspiración podía funcionar, se vinculó a ella. Mi punto en discordia con el profesor Gilly y con todos quienes coinciden con su postura (o con quienes Gilly coincide) es cuándo decidió Huerta unirse a la conjura y con ello traicionar, como repiten los oficialistas, a Madero. ¿Sucedió esto el 9 de febrero de 1913, cuando bajó del coche de alquiler en el momento justo en que el presidente se acercaba a Palacio, para simbólicamente reafirmar su poderío? O, como yo propongo, ¿se decidió por unirse a los sublevados días más tarde, cuando vio la imposibilidad de tomar la Ciudadela?

Para Gilly esta última puede ser una pregunta inocua, y quizá lo sea, pero dista de ser retórica. Importa saber cuándo decidió Huerta unirse a uno de los muchos complots que ya se urdían en contra de Madero y del maderismo. Si el 9 de febrero y antes de bajarse del automóvil para ofrecer sus servicios incondicionales a Madero el general ya había decidido tomar el gobierno, entonces concuerdo con Gilly en cuanto a que Huerta era un traidor; si, por el contrario, éste esperó hasta el último momento para unirse a la conjura, cuando se convenció de lo inútil que era continuar una guerra en el centro de la ciudad, entonces fue

más un oportunista que un traidor. Ciertamente, y dependiendo de cómo se conteste a mi pregunta, el asesinato de Madero —cuya orden se ha achacado insistentemente a Huerta y que Gilly asume como cierta, a partir de las palabras de Manuel Márquez Sterling, a quien él llama erróneamente “embajador” cubano⁹ pudo haber sido o no maquinado por el propio Huerta. En este punto, el lector habrá adivinado que me pronuncio en contra de toda teoría de la conspiración; que creo que a Huerta se le ha acusado injusta, aunque no gratuitamente, de traicionar a Madero, y que me opongo a adjudicar a Huerta la muerte del presidente a partir de pruebas circunstanciales. Hasta ahora, nadie ha probado de manera irrefutable que Huerta ordenara el asesinato de Madero y el profesor Gilly no ha aportado en

⁹ *Cfr. op. cit.*, p. 65. Aunque el profesor Adolfo Gilly escribe con acierto y determinación en la p. 92 de su obra que “embajador hay uno solo” —y con esto se refiere al representante diplomático de Estados Unidos— en varias páginas de su libro olvida sus palabras y llama embajadores a otros miembros del cuerpo diplomático que eran solo ministros plenipotenciarios. Embajada había una y, salvo los casos de consulados generales como el suizo, el resto lo conformaban legaciones. En la pp. 132-133, Gilly repite: “esa mañana del sábado 15, cuatro embajadores [*sic*] primero por conducto de [Bernardo de] Cologan, y una representación de veinticinco senadores, habían ido a Palacio Nacional a pedir la renuncia lisa y llana del presidente”. Estos yerros, de consecuencia para la historia diplomática de nuestro país, revelan cuán poco cuidadoso fue el autor en el desarrollo de su obra.

esta obra documento alguno que corrobore esa hipótesis carrancista.¹⁰

La secuencia de los hechos importa poco a Gilly (p. 79) cuando dicha secuencia —trátese de cuándo Madero nombró a Huerta comandante militar de la plaza o de cualquier otro hecho— es crucial. A Huerta le interesaba y convenía el puesto de comandante y no lo iba a abandonar por una *aventura militar*; si no fuera por razones fundamentales. Dejar el puesto recién adquirido por unirse a una banda de rebeldes no era parte de su estilo; a menos, claro, que viera la situación perdida, como quizá la vislumbraba cuando se percató de las dificultades reales que implicaba la toma de la Ciudadela, en donde se encontraban atrincherados Díaz y Mondragón. Lo que es seguro es que Gilly se apresura en sus conclusiones: basándose en el testimonio de un individuo que vio en retirada las tropas de Mondragón y Díaz, Gilly

¹⁰ Es irónico que Gilly perpetúe en esta obra las tesis de los seguidores de Carranza, el mismo que se negó a impedir que un pelotón fusilara a su héroe, el general Felipe Ángeles. En marzo de 1915, Ángeles escribió de la lucha armada que ellos, los convencionalistas, sostenían “desde que el señor Carranza y sus partidarios se declararon, públicamente, ‘preconstitucionalistas’ o amigos de un nuevo género de dictadura con don Venustiano, hombre incapaz de gobernar de cualquier modo, a la cabeza”. Carranza, incapaz de gobernar, tal vez; capaz de ordenar fusilamientos y asesinatos, seguramente. Para las palabras de Ángeles véase NYPL ELLP. Carta del general Felipe Ángeles al licenciado Enrique C. Llorente. Monterrey, Nuevo León, 5 de marzo de 1915.

concluye que ambos generales ¡“estaban derrotados”! ¿En dónde está escrito, me pregunto, que un ejército que retrocede está *necesariamente* vencido?

En el párrafo que cito, Gilly alude de manera indirecta a una forma peculiar de escribir historia: la basada en hechos puros y discernibles. Puede funcionar y ser creíble esta forma de historiar, lo fue durante siglos; pero en otras partes de su obra, Gilly transgrede esta norma y llega a veces a conclusiones basadas en su sentir y no en los documentos que cita para espantar al neófito lector. De ahí que su postura confunda, cuando acusa (como quienes defienden la versión oficialista del pasado mexicano) a Huerta de conspirar y de haberlo planeado todo desde el inicio: visión simplista, que carece de todo el fundamento que Gilly le pretende otorgar.

Un capítulo en particular, el más original de todos, pero que no embona por sus detalles con el resto de la obra, refuta la teoría de la conspiración de Gilly. Basado en las memorias de la señora inglesa Rosa E. King y en materiales provenientes de los archivos de la Secretaría de la Defensa Nacional, el capítulo pormenoriza el viaje relámpago de Madero a Cuernavaca, para encontrarse con el “único” militar fiel a su causa: el protagonista de décadas de Gilly,

el general Felipe Ángeles. Según los datos que Gilly presenta, Madero permaneció en el hotel de la señora King la noche de su arribo a Cuernavaca e hizo otro tanto en Churubusco a su retorno (p. 89). De ser esto cierto, y a pesar de que Madero dejó dicho antes de partir que iría a Toluca y no a Cuernavaca, es demasiado cándido pensar que Huerta no estuviera enterado del paradero de su presidente; pero lo es más asumir que, si como lo afirma Gilly, Huerta estaba conspirando, no se aprovechara de la ausencia de más de 48 horas de Madero para asumir la presidencia con un verdadero segundo golpe de Estado. Si ya complotaba Huerta, ¿cómo se explica que, ausente Madero, no asumiera el poder? La teoría de la conjura que asume Gilly recuerda a un diálogo famoso entre Groucho y Chico Marx:

“El cuadro que buscan se encuentra escondido en la casa de al lado”, asegura Groucho.

Su hermano Chico descorre la cortina, mira por la ventana y replica alarmado: “¡No hay casa de al lado!”

“Entonces edificaremos una”, concluye Groucho.¹¹

¹¹ Para otra reconstrucción del diálogo entre los hermanos Marx, véase, por ejemplo, <http://downwithranny.blogspot.mx/2010/12/thurber-tonight-let-your-mind-alone.html> (fecha de acceso: 17 de junio de 2013).

Una y otra vez los historiadores oficialistas han acudido a la teoría de la conspiración para explicar el ascenso vertiginoso de Huerta a la presidencia, seguida (o acompañada) del asesinato de Madero y José María Pino Suárez. Pregunta: ¿en qué basan estos autores dicha teoría, más allá de presentar pruebas circunstanciales? Huerta se descuidó y, contrario a lo que había ofrecido, no protegió de los otros generales y civiles complotistas las vidas de Madero y Pino Suárez; esto es irrefutable. Pero una cosa es que un general, entre otros (con su poder e influencia coartados por quienes lo rodeaban), tratara de mantenerse en el poder por encima de estos últimos, y otra que, en febrero de 1913, Huerta tuviera el poder absoluto que asumió meses más tarde (sobre todo, como asegura Gilly, para ordenar el asesinato de dos personas que, alejadas del poder, habían dejado de interesar a Huerta.¹² Presidente durante los primeros días después del cuartelazo, no era el Huerta presidente de octubre

¹² “La evidencia de que Huerta ordenara matar a Madero y Pino Suárez”, escribieron los historiadores estadounidenses William L. Sherman y Richard E. Greenleaf, “no es nada más que circunstancial”. Para apoyar sus palabras, ambos autores recogieron, a su vez, las opiniones de otros historiadores mexicanos. Véase William L. Sherman y Richard E. Greenleaf, *Victoriano Huerta: A Reappraisal*, 1960, México, Mexico City College, p. 84.

de 1913.¹³ Esta “sutil” diferencia la obvia Gilly, para quien la clave de la conjura se encuentra literalmente en una ubicación inexistente, por inventada: *la casa de al lado*.

Para apoyar su tesis, Gilly privilegia memorias y otros documentos publicados al menos meses después de que Venustiano Carranza —otro personaje que no olvidaba humillaciones ni “traiciones”— asumiera el poder absoluto, gracias al apoyo político y castrense de Woodrow Wilson desde su llegada a la Casa Blanca. Todo lo que muchos de los autores publicaron *después* de que Carranza ocupara la presidencia, lo hicieron

¹³ En el primero de sus libros sobre el gobierno del general Victoriano Huerta, Edith O’Shaughnessy, esposa del agregado de asuntos de la embajada estadounidense y confidente del general mexicano, escribió: “Él [Huerta] insiste siempre en que no asesinó a Madero”, Edith O’Shaughnessy, *A Diplomat’s Wife in Mexico*, 1916, Nueva York, Harper & Brothers, p. 215. En varias entrevistas que concedió a la prensa norteamericana, Huerta aseguró su inocencia tocante al asesinato de Madero; ante el *Boston Daily Globe*, el ex presidente provisional, tras afirmar “con vehemencia” que no había tenido “nada que ver con la muerte de Francisco Madero”, declaró que “él sabía quién fue responsable de la muerte de Madero, pero que se lo guardaba en calidad de ‘secreto profesional’”, *Boston Daily Globe*, 16 de abril de 1915. Justo un año más tarde, Huerta aseguró frente a un reportero del *New York Times*, que conocía al asesino de Madero. Aseveró, además, que “pronto” se conocería la verdad de lo acontecido (*New York Times*, 16 de abril de 1916). Aunque ese “pronto” nunca llegó, no hay razón alguna (más allá de las que esgrime la postura oficialista de la historia) para desconfiar, *a priori*, de las palabras de Huerta.

para distanciarse de Huerta y, de ser posible asumir un papel protagónico, en particular en lo que tocaba a sus intentos, todos ellos fallidos, por alertar a Madero del “traidor” Huerta y así salvar la vida del presidente. Gilly se preocupa poco por cuestionar estos “testimonios” y toma al pie de la letra sus aseveraciones: ¿debo añadir que lo hace porque dichas aseveraciones concuerdan con su visión y versión de la conjura encabezada por Huerta en contra de Madero?

Uno de los testimonios en que el autor se apoya es el del ministro plenipotenciario español de origen canario, Bernardo de Cóloman y Cóloman. La declaración, cuyo original se encuentra en el Archivo Histórico Genaro Estrada de la ciudad de México, la mecanografió cuando Huerta había abandonado el país y dista mucho de su postura inicial frente al general, a quien apoyó ante su gobierno en varias ocasiones. Gilly cita la transcripción publicada de este documento e ignora la historia detrás de él. Por considerar a Madero incapaz de gobernar, Cóloman apoyó la presidencia de Huerta desde el inicio; en lo que tocaba a elegir entre Huerta y Félix Díaz, el representante español no tenía ningún inconveniente en que Huerta permaneciera en el poder. Así relató Cóloman lo acontecido en un banquete

en “el elegante Jockey Club” dedicado a los generales Díaz y Mondragón, que presidió el propio Huerta a fines de abril de 1913:

Asistimos los representantes extranjeros, aunque hubo algún refunfuño. El General Félix Díaz, hombre de muy pocas palabras, contestó brevemente el brindis que un miembro del Club le dirigió, por la concordia de los mexicanos, por la paz y la justicia, que fue su lema. Luego habló profusamente el General Huerta con su humorismo campechano, en que nos dijo no entendía de cosas de Gobierno, ni de sociedad, sino de soldados, y que Dios lo hizo feo pero sin miedo y completo. Hizo declaraciones sustanciosas que impresionaron: que por encima de las leyes está la necesidad de vivir [...]; [que] dentro de dos meses habría pacificado al país, y se verificarían las elecciones; [que] no tenía sino una cabeza y dos brazos, y necesitaba la cooperación incondicional de quienes, como los miembros del elegante Club, tenían intereses y propiedades por qué velar, y haría la paz al precio de su vida, y cueste lo que cueste.¹⁴

¿A qué se debe la gran diferencia de tonos entre ésta y la carta que rescata Gilly? Al menos durante la primera mitad de 1913, Huerta para

¹⁴MAEC AG. Signatura H 16159. Bernardo J. de Cologan al ministro de Estado. México, 28 de abril de 1913.

Cologan era un hombre capaz y divertido. Por su parte, Huerta hacía hasta lo imposible por complacerlo; cierto que Cologan fue cambiando su postura ante el general conforme avanzó el tiempo y el gobierno de Huerta enfrentó situaciones más difíciles y complicadas. Cologan se impacientaba. Para septiembre ya hablaba del general como “indio avisado”.¹⁵ Huerta iba perdiendo sus favores; pero la situación llegó a su punto de ebullición cuando, en una reunión, Cologan, a espaldas de Huerta, escuchó decir al general que “ningún español era de fiar”. A partir de ese instante, Cologan guardó hacia Huerta un gran resentimiento, sin volverlo público.

De ahí a que Cologan escribiera *motu proprio* la carta que cita Gilly, hay una gran distancia. Añado otro antecedente inmediato a esa carta y que explica mejor el tenor en el que está escrita: Cologan, como ministro plenipotenciario español, ansiaba convertirse en embajador, y sabía que México era el lugar en donde podría alcanzar el puesto. Al distanciarse de Huerta y acusarlo de asesino y traidor —como después muchos otros también lo hicieron—, Cologan buscaba que Carranza reconsiderara

¹⁵MAEC AG. Signatura H 16159. Despacho 152. Bernardo J. de Cologan al ministro de Estado. México, 17 de septiembre de 1913.

ra su decisión de echar del país a todo diplomático que hubiese tratado personalmente con el general. Esa carta “confidencial” que cita Gilly representó el esfuerzo postrero (y desesperado) del ministro español por permanecer en el país y convertirse a la larga en embajador de España en México. Carranza guardó su carta pero, como hizo con la mayoría de los ministros europeos, obligó a Cologan a marcharse del país. La validez de ese documento es, por tanto, limitada, y muchas de sus afirmaciones deben tomarse con cuidado.

Otro apartado original en la obra se basa en informes rendidos por el ministro chileno, Anselmo Hevia, que permite reconstruir lo que aconteció con la renuncia a la presidencia y vicepresidencia que firmaron Madero y Pino Suárez. Originalmente, dicha dimisión firmada debía quedar protegida en manos de Hevia y entregada a Huerta en Veracruz, cuando ya estuvieran Madero y los suyos a bordo del buque que los transportaría a La Habana. Pedro Lascuráin, sin embargo, insistió en guardar la renuncia; pero, por razones desconocidas, entregó la dimisión firmada a Huerta para que éste acelerara los pasos para llegar —mediante Lascuráin— a la presidencia. Lo anterior, para Gilly, convierte a este último en traidor y demuestra, una vez más,

que Huerta planeaba desde un inicio deshacerse de Madero y Pino Suárez. Como ocurrencia tardía, queda una gran pregunta: ¿“En qué momento y hora decidió Huerta la ejecución” de ambos? La respuesta de Gilly: “no lo sabemos”.

Al término de mi lectura de *Cada quien morirá por su lado* —palabras tomadas de una publicación del general Felipe Ángeles (p. 182)— me percaté que este libro lo escribió Adolfo Gilly con los testimonios de los amigos (como el ministro chileno Hevia) o seguidores de Madero. Las fuentes de Gilly (pese a la buena bibliografía que aparece antes del índice de su obra) lo revelan: Felipe Ángeles, militar, protagonista de batallas legendarias y cuya figura aparece en esta obra con persistencia; el una vez villista Martín Luis Guzmán, quien reconstruyó con ayuda del testimonio de otros lo ocurrido en febrero de 1913; el ministro cubano Manuel Márquez Sterling, ex periodista y retratista que pinta de manera extraordinaria a los personajes que introduce en sus memorias; fue quien pasó una noche en la intendencia de Palacio junto con Madero, Ángeles y Pino Suárez... Gilly se apoya también en autores más recientes como el finado Friedrich Katz —a quien Gilly dedica su obra— y Antonio Saborit, quien compartió con el autor de *Cada quien morirá por su lado*

muchos documentos (poemas incluso) e ideas clave.¹⁶

Gilly no leyó a autores críticos de Madero (aunque es cierto que no alaba tanto al ex presidente en estas páginas), mucho menos examinó la obra de autoras como Edith O’Shaughnessy, quien además de vivir bajo las presidencias de Madero y Huerta junto con su marido (encargado de la embajada estadounidense, después de que a Henry Lane Wilson lo removiera el presidente de su país), se volvió amiga cercana y admiradora del general Victoriano Huerta. Agregó que, en casos como el de la inglesa Rosa E. King —dueña de una ex hacienda convertida en hotel—, Gilly no citó los halagos de King a Huerta. El partidismo político del profesor Gilly, sus preferencias ideológicas, cerraron el paso a una obra que pudo aportar mucho a lo que ignoramos sobre la Decena Trágica.

Yo retorno a mi símil del comienzo: el afán por utilizar viejas piezas para reconstruir un reloj de péndulo fue un acto fallido. Poco encontrará

de novedoso el lector de esta obra, más allá de descubrir que, al lado del de Huerta, se deben colgar en el muro de los acusados, también los cuadros de los traidores Pedro Lascuráin y el “elegante” Francisco León de la Barra y, ¿por qué no?, del propio ministro plenipotenciario de España en México, Bernardo J. de Cologan y Cologan. El libro de Gilly contiene innumerables aseveraciones que no respalda autor o documento alguno; afirmaciones que posteriormente desarrolla y toma como verdades irrefutables. Encontré también notas al calce que no correspondían al texto que supuestamente apoyaban. Escrita de prisa —salvo por la ya mencionada bibliografía que proporciona pistas novedosas—, ayudará poco al interesado en conocer más de los sangrientos acontecimientos de febrero de 1913 que, contra toda esperanza de sus coetáneos y para desazón de los historiadores oficialistas, permitieron a Victoriano Huerta tomar el poder.

¹⁶ Uno de dichos poemas, de Alfonso Reyes, que aparece en la p. 82 de la obra de Gilly, contiene la frase que sirvió a Saborit de título para su compilación más reciente sobre la Decena Trágica: “Febrero de Caín y de metralla”, véase Antonio Saborit, *Febrero de Caín y de metralla: la Decena Trágica, una antología*, 2013, México, Cal y Arena.

LOS VENENOS DE BAROJA

*Aslan Cohen**

RESUMEN: La relación de Pío Baroja con los venenos llegó a ser profunda; el suicidio de su personaje en *El árbol de la ciencia* será culminación de su pensamiento sobre los fluidos materiales, como el sabor del fruto prohibido que trajo la muerte al mundo: toda la vida un *a pesar* de la muerte.

PALABRAS CLAVE: Baroja, *El árbol de la vida*, anti-vitalismo, veneno, muerte.

ABSTRACT: The acquaintance of Pío Baroja with poisons was indeed deep. The suicide of his character in the *Tree of Knowledge* would be the apex of his ideas regarding material fluids, as the taste of the forbidden fruit that brought death to the world: all life occurs *despite* death.

KEYWORDS: Baroja, *The Tree Of Life*, anti-vitality, poison, death.

167

RECEPCIÓN: 14 de mayo de 2013.
ACEPTACIÓN: 14 de noviembre de 2013.

* Economista por el ITAM. Estudiante de filosofía en la UNAM.

Obnubilado, esperando como parásito las palabras, me siento a escribir sobre Baroja. Frente a mí están abiertos su novela *El árbol de la ciencia* y mi cuaderno con notas sobre ella; más lejos, cerrado, el noveno tomo de las *Obras completas* de Ortega, donde he leído las páginas venerables sobre el vasco: *Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa*. Un aforismo de Kafka, escrito en enero de 1918 —cuando Kafka pensó mucho sobre la expulsión del Paraíso—, gira alrededor de mis ideas vaporosas con tediosa gravedad, y es apenas lo único planetario en mi nebuloso estupor. Vacilo. En fin, las notas que he

* Sir Thomas Browne, *Religio Medici*, 1909, Nueva York, The Harvard Classics, ed. by Charles W. Eliot, p. 274.

LOS VENENOS DE BAROJA

*...for who can speak of Eternity without a solæcism,
or think thereof without an Extasie?*

Sir Thomas Browne*

hecho me han resultado chocantes y más me vale empezar por algo.

No sólo estamos en pecado por haber comido del árbol del conocimiento, sino también por no haber comido aún del árbol de la vida. Nuestro ostracismo, justificado tradicionalmente por una acción, se debe también a una omisión. La condena humana supone haber comido del fruto de la ciencia, sí; pero también el haber ignorado el vástago de la vida. Enigmática abstención, porque el inmortal no se abstiene: aplaza. En ningún lugar se nos dio a elegir entre un árbol y otro; sólo uno estaba proscrito. ¿Por qué no, entonces, comer antes del árbol de la vida, si teníamos la eternidad? Pero el hombre, ya desde entonces un tanto heteróclito y bifur-

cado, valora, excluye, decide. Es como si ya en su andar hacia el árbol del conocimiento se fuera haciendo consciente; y ya en el jardín de su inmortalidad aprendiera a ser mortal.

Atendiendo a su contenido moral, lo que extraemos de esta sentencia kafkaiana es que una misma consecuencia (el pecado) se encuentra doblemente determinada por un hacer y por un no-haber-hecho; cosa, por lo demás, bastante común para nosotros. Padece una existencia finita significa que al elegir debemos rechazar. Los mortales debemos responder por lo que decimos y por aquello que, al decir, callamos. Lo desconcertante de la afirmación radica en que, para Kafka, dicha condición se remonte al estado paradisíaco. Aún no éramos mortales, nos dice, y ya éramos libres. Parece una paradoja imposible: la liberación de la voluntad sólo puede entenderse si está circunscrita a la temporalidad, pues así como el espacio tensa las cosas hasta fisurarlas en contornos que nos entregan formas, así el tiempo aturde al tallo de la voluntad en una fugaz explosión de brotes imaginados, hasta que, con el acto, ella, madurando en la única flor a la que cede el duro instante, nos cristaliza el rostro en esta mirada.

Pero Kafka ve más lejos; para él, la condición de posibilidad de la libertad humana no es el tiempo, sino que el tiempo es engendrado necesariamente de una condición humana

que no puede entenderse sin la libertad. El hombre y la libertad nacen simultáneamente en el momento de rebelión en contra de *lo* eterno y *del* Eterno; es, por lo tanto, una rebelión *anárquica* en su sentido etimológico, pues ocurre *más allá del principio* del tiempo que engendra, y *más allá del principio* de autoridad que niega. Con esto, el acto de afirmación de la libertad humana es la utopía del tiempo, su no-lugar, pues aún no se encuentra en la finitud, pero ya no sucede en la eternidad.

La eternidad, por otra parte, está hecha de una materia que no admite proyecto. Una línea antes del aforismo que hemos comentado, en la misma página del diario, Kafka condensa preciosamente esta idea. *El lamento: cuando yo sea eterno, ¿cómo seré mañana?* Verdaderamente, esta pregunta debió estar siempre en fondo del corazón del hombre, cohabitando con el terror punzante de la muerte, en cuyos ojos hemos creído encontrar la imposibilidad radical de volvernos a hacer. Y qué, sino la negativa a renunciar a esta pregunta dispuso las doctrinas de los hinduistas, quienes supusieron pacientemente una cadena indefinida de esta y otras vidas, aunque no menos empeñosamente que los pitagóricos, para quienes los eslabones de esa cadena son cuerpos variables que el alma penetra, sin alcanzar nunca la estación definitiva. De todo ello, se sigue que los

hombres queremos retener no este o aquel objeto, sino la posibilidad misma de seguir queriendo; y aun si no bastaran esos ejemplos para probarlo, Estrabón, en el libro XV de su *Geografía*, hablando de las regiones orientales que están después del río Hipanis, dice que por ignorancia, o debido a su remota situación, todo lo narrado acerca de esas lejanas tierras deviene hipérbole, o al menos colinda con la fantasía, como lo prueban historias de hormigas escaradoras de oro,¹ y relatos de hombres y bestias de extraña figura que, gracias a ciertos poderes, adquirieron extraordinarias facultades, como los habitantes de Scitia, cuyas vidas alcanzaban a durar más de doscientos años: pero cómo podría soportarse una tal longevidad sin secarse el ánimo de la vida, no podemos saberlo; aunque es posible que, al haber sido Scitia el lugar originario de la seda, donde por generaciones enteras se observó y cultivó al gusano de seda, sus longevas gentes hayan logrado emular, en su anhelo transubstancial, el misterioso mecanismo por el que este animal teje a un tiempo el sepulcro en que se da a una muerte instantánea y el

¹Dice Covarrubias s.v. 'hormiga' que "en la Etiopía Occidental se crían hormigas tan grandes como un gran perro; con los pies sacan las arenas de oro y persiguen hasta la muerte al que intenta robar su tesoro, y bien se verifica lo que dice Plinio, que la hormiga es animal sólo provechoso para sí", Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, 2003, Barcelona, Alta Fulla, ed. de Martín de Riquer, p. 700.

suave vientre de donde saldrá a una vida nueva, encontrándolo como una magnífica alegoría del instante: angosto capullo en que se hiela la máscara del que fuimos e irrumpe la polifónica promesa de la siguiente mirada. Mas, a diferencia del precioso *Bombyx mori*, capullo tras capullo, nosotros escapamos inútilmente de un cuerpo que nos resiste y que va languideciendo con cada oscilación del espíritu, hasta que regresa vulnerado a la tierra y allí concluye, engendrando de su carne putrefacta, gusanos y pudrición.²

A menos que otros símbolos nos den la vida eterna. No la seda, sino la roca, cuyo imperturbable estatismo es reflejo de la inmortalidad, que otros han querido ver en el despreocupado pájaro que espulga su plumaje, en el perro que descansa indiferente, en el pez ingenuo.³ La eternidad podría estar entre nosotros, en la inconsciencia toda del mundo natural, de la que Borges deriva su insigne conclusión: *ser inmortal es baladí; menos el hombre, todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte.*⁴ Y es que, aunque fuera duradera, aquella permanencia es una eternidad baldía, de lo cual es emblema el laurel infecundo en que fue tornada Dafne; sus tiernos miembros, de los que habló

² *Ibid.*, p. 671.

³ Charles Wright, *Black Zodiac*, 2002, Valencia, Pre-Textos, pp. 62-3.

⁴ Jorge Luis Borges, "El inmortal" en *El Aleph*, 2004, Madrid, Alianza, p. 23.

Garcilaso,⁵ para siempre petrificados, e impedidos para amar, no sólo a Apolo. Y me remito a Ovidio, quien parece estar observando cómo la corteza va envolviéndole a la ninfa los senos delicados, cómo sus cabellos verdean, alargándose en follaje, igual que sus manos en ramas, mientras que los pies ligeros son raptados por el letargo vegetal con el que los absuelve finalmente la humedad de la tierra; mas cómo la sangre de la dríade o ninfa de los árboles fue transmutándose en savia, lo calla. Debió espesarse y volverse cetrina, formando los coágulos viscosos que avanzan a borbotones por las paredes interiores de los tallos, lo cual sucedería luego de haberse acumulado un exceso de sangre en algunas partes de su cuerpo, sufriendo eso que los médicos llaman hiperemia, padecimiento que, por otra parte, sobreviene notoriamente al contacto con un fármaco extraído del perenne acónito, que al entrar en contacto con el torrente circulatorio produce uno de los más curiosos envenenamientos de que se tenga noticia, y que recuerda misteriosamente la transformación de Dafne, no sólo porque “obtunde” la sensibilidad cutánea, sino porque produce una sensación de aspereza que se extiende desde la boca hasta el estómago, disminuye la temperatura y apaga la

voz, desacelera la respiración y el pulso, y, al intoxicar los músculos, ocurre primero que se va haciendo difícil la marcha, hasta dejarlos paralizados en un espasmo que concluye con la suspensión en diástole de los latidos cardíacos.⁶

Además de esta descripción fisiológica, que reproduzco sólo fragmentariamente del *Tratado de terapéutica* de un Josep Antoni Massó i Llorens, leo que fue Brandes quien, en 1819, descubrió en la raíz del *aconitum* una sustancia llamada aconitina, de la cual, nos dice, el comercio de su tiempo admitía las variantes de Morson y Hottot, fármacos ambos amorfos, incoloros e incristalizables. Sin embargo, escribe Massó, hasta 1870 Duquesnel obtuvo la aconitina pura, cristizable en prismas y casi completamente insoluble en agua, pero soluble en benzina, éter, glicerina, cloroformo y alcohol; sería éste lo que probablemente había en la copa que, en la novela de Baroja, el tío Iturrioz encuentra al lado de un frasco con veneno de Duquesnel y del cuerpo intoxicado de su sobrino Andrés Hurtado; suscitando, a su vez, la especulación no infundada de que acaso Baroja haya escuchado por primera vez sobre este tipo específico de aconitina en la facultad de medicina de la Universidad de Valencia, donde

⁵ Garcilaso de la Vega, *Obra poética y textos en prosa*, 2007, Barcelona, Crítica, ed. de Bienvenido Moros, pp. 100-1.

⁶ Josep Antoni Massó i Llorens, *Tratado de terapéutica*, 1876, Establ. tip. de Narciso Ramirez, pp. 552-3.

estudiaba en 1891, y donde, a comienzos de ese mismo año, Massó i Llorens impartía cursos sobre “terapéutica y materia médica”.⁷

Como quiera que sea, la relación de Baroja y los venenos se volvió profunda, y el suicidio de su personaje será la culminación de una larga meditación sobre los fluidos materiales que se intercambian en los ciclos vitales de la Tierra. Agua o savia, o sangre o miel o miasma: para Baroja todo es veneno. Todo lo natural se reduce a la sustancia que las cosas inyectan o succionan a las cosas para satisfacer el impulso mezquino de la vida. La hiena que monda los huesos de un cadáver, nos dice Baroja, la araña que sorbe una mosca, no hace ni más ni menos que el árbol bondadoso llevándose de la tierra el agua

y las sales necesarias para su vida.⁸ Ni siquiera el hombre escapa a este estado lacerante de usurpaciones continuas, porque está inscrito en los modos funcionales de lo orgánico: y llevando este determinismo al extremo de la simplificación, Baroja sugiere una especie de entomología humana que reconocerá cada tipo psicológico en el mecanismo insecto, o de cualquier otra entidad diminuta —el microbio, el hongo.

Ese usurero [...] ¡qué de avatares no tiene en la zoología! Ahí están los acinétidos chupadores que absorben la sustancia protoplasmática de otros infusorios; ahí están todas las especies de aspergilos que viven sobre las sustancias en descomposición. Estas antipatías de gente maleante, ¿no están admirablemente representadas en ese antagonismo irreductible del bacilo de pus azul con la bacteridia carbuncosa?

Así sigue Baroja a lo largo de una página, acosándonos con ejemplos de brutalidad minuciosa; lanzándonos a nuestra cara con esa agresividad de la que está plagada su escritura: Ahí tienes el *ichneumon*... ahí están las avispas... ahí está el *estafilino*... ahí está el *meloe*...⁹ Como si nos dijera: ahí está el ladrón, el adulador, el

⁷ De haber ocurrido directamente —porque Baroja pudo haber escuchado sobre el trabajo del catalán también a través de sus compañeros—, el encuentro de Baroja con Llorens sucedió entre enero y febrero de 1891. Pese a que nuestro autor estudió casi toda la licenciatura en medicina en Madrid, a comienzos de ese año el trabajo de su padre le obliga a mudarse a Valencia, y allí obtiene el título. Paralelamente, Massó y Llorens, quien en 1888 enseñaba en Granada, obtiene el traslado a la universidad valenciana en 1889, institución que deja en febrero de 1891 para irse a Barcelona. Sobre este particular dato biográfico de Baroja, véase: Pío Caro Baroja, “Un Baroja extravagante” [en línea]. *El correo digital*. <<http://info.elcorreo.com/territorios/articulo/literatura/1002394/unbarojaextravagante.html>>. Consulta: [24 de mayo, 2012]. Para una biografía comprensiva de Massó y Llorens: J. L. Austin Hervella y J. M. Calbet Camarasa, “Noticia biográfica del metge Josep Antoni Massó Llorens”, *Gimbernat*, núm. 42, 2004, pp. 167-81.

⁸ Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, 2008, Barcelona, Caro Raggio/Cátedra, p. 26.

⁹ *Ibid.*, p. 129.

traicionero, el oportunista, el mendigo, el parásito. Toda la escoria humana es localizable en la más diminuta entidad natural, y es que, como dice Iturriz, todo lo natural, todo lo espontáneo es malo; sólo lo artificial salva.¹⁰ Parco formulismo de maniqueo dogmático que pretende resolver la existencia del hombre con una ecuación aplicable al escarabajo. Y llamo a Baroja maniqueo en el sentido original, porque como maniqueo cree en la realidad material del mal, en que sus partículas andan dispersas por todo aquello que está corrompido. Basta un párrafo para demostrarlo: esta vez es Hurtado mismo quien afirma que la situación de miseria de las mujeres del burdel se debe a:

lo que queda de moro y de judío en el español; el considerar a la mujer como una presa, la tendencia al engaño, a la mentira... Es la consecuencia de la impostura semítica; tenemos la religión semítica, tenemos sangre semita. De este fermento malsano, complicado con nuestra pobreza, nuestra ignorancia y nuestra vanidad, vienen todos los males.

Este racismo no puede tomarnos por sorpresa, pues es sólo el paso siguiente de las doctrinas que, a fuerza de una antropología inverosímil y torcida, pretenden anular la libertad para expiar las culpas propias. Y en

¹⁰ *Ibidem*.

esto no difiere el aserto de Andrés Hurtado del desvarío fascista de un Alfred Rosenberg, o de las elucubraciones de la criminología de un Cesare Lombroso, quienes se empeñaron en reducir las dimensiones anímicas a las delineaciones del cráneo. En efecto, como dice Ortega, esa concepción de Baroja del pueblo como anatomía está en línea con un determinismo materialista tan ridículo como el que se lee en el libro de Hammon, y que afirma “que el cráneo del *homo alpinus*, es decir, del honrado suizo, produce una enorme capacidad tributaria y una gran afición a montar en bicicleta”.¹¹ Esta digresión podría fácilmente desviar nuestra atención hacia las ideas políticas del propio Baroja; pero, como aquí nos ocuparemos de su escritura, dejemos eso ahí y consideremos, hablando de cráneos y humores, el curioso mote con el que Hipócrates designaba el cerebro: metrópolis de la humedad.¹²

La medicina hipocrática veía en el cuerpo humano una composición de cuatro sustancias: la sangre, la bilis, la melancolía y la flema. El estómago, al recibir los alimentos que la boca ingiere, se vuelve una fuente

¹¹ José Ortega y Gasset, “Anatomía de un alma perdida” en *Obras Completas*, 1989, Madrid, Alianza, vol. 9, p. 487.

¹² *Apud* Sir Thomas Browne, “Hydriotaphia: Urn Burial”, *Sir Thomas Browne's Works*, 1835, London, Josiah Fletcher, vol. III, ed. by Simon Wilkin, p. 477.

de calor que al contacto con los cuatro humores, hace que éstos vayan evaporándose y alcancen así el cerebro.¹³ Estos néctares han viajado por los sentidos interiores y han recogido ahí las sensaciones exteriores que los primeros asimilaron; y ahora, sublimados y congregados en el cerebro, traducen en imágenes las sensaciones aprehendidas, que muestran luego al alma para que ésta las considere, las piense y las contemple.¹⁴ Ahora, es cierto, nuestra medicina moderna niega estos procederes; mas pruébese científicamente todo lo que se quiera, y aún nuestros pensamientos seguirán siendo las intangibles y vaporosas entidades donde se lee el mensaje ascendente de nuestras células. La pervivencia milenaria de la doctrina de los humores se explica por la verdad fundamental de la que partía en sus especulaciones: la experiencia mental es inconcebible por sí sola: ella depende en gran medida de una sensación general de nuestro cuerpo. La imaginación, la razón, el juicio son aconteceres emotivos, anímicos, vitales. Un pensamiento puede ser melancólico, y esa es la prueba.

¹³El estómago, dice Sor Juana, “templada hoguera del calor humano, / al cerebro enviaba / húmedos, más tan claros los vapores / de los atemperados cuatro humores”, Sor Juana Inés de la Cruz, “El sueño” en *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz*: vol. I, Lirica personal, 2004, México, FCE, ed. de Alfonso Méndez Plancarte, vv. 253-6.

¹⁴Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, 2010, México, FCE, p. 488.

Es la higiénica pretensión de Baroja querer negar esta verdad y dissociar así al conocimiento de la vida. Mientras lo que sepamos no se parezca a las verdades matemáticas, hay que abstenerse de vivir, de afirmar; debemos esperar hasta que la Ciencia, fuerza impersonal, dicte.¹⁵ Las ideas, entonces, se dibujan para el vasco como absolutamente exteriores y artificiales; ellas no provienen del alma, sino que se limitan a ser despersonalizadas entidades incompatibles con lo orgánico, de modo que quien busca la verdad la busca no sólo a pesar de la vida, sino en contra de ella. De ahí le viene la heroicidad a Andrés Hurtado: del sacrificio de su vida en nombre de la verdad muerta que defiende; y hasta tal punto llega esto a fraguar en la totalidad de la novela, que ese profundo antivitalismo no deja de exponérsenos: tanto en la forma conceptualista de su adusta, parca, lacónica, prosa, como en su contenido esquemático, frío, confuso. Porque aunque a Baroja le aqueja el prurito de llamar a las cosas por su nombre, no suele ser claro.¹⁶ Y si la escritura es, en sí misma, una realidad presencial, *hierba separadamente escrita*, entonces el libro de Baroja es un páramo chamuscado, dominado por el insecto y por la hiena. Mas un páramo que no es paisaje, que no logra siquiera comunicarnos el senti-

¹⁵Baroja, *op. cit.*, p. 172.

¹⁶Ortega, *op. cit.*, p. 479.

miento de la sed, de la amargura. Sí, *El árbol de la ciencia* no es ni siquiera una novela amarga, porque su narrador y su protagonista odian el sabor de la literatura; la precisión científica de las palabras de Baroja declaran, a cada paso, un funesto anatema a la poesía. Excomulgar a la poesía de una obra literaria es condenarla al fracaso, porque es arrebatárle la sustancia de vida al mundo que se pretende fundar: en palabras de Ortega, significa fracasar en la creación de un “ambiente espiritual”, en la “aspiración esencial del arte novelesco: suscitar en torno a unas figuras el medio de que espiritualmente viven, en que se personalizan”.¹⁷

Pero este fracaso, creo, no se debe a la ineptitud de Baroja, sino a una convicción; cada vez que se acerca a lo literario y está a punto de transmitirnos esa indecible materia que permite que nos identifiquemos con los personajes, se detiene; y aunque a ratos quisiéramos que Baroja “nos trajera saltando por lo conceptual más cerca de la sensibilidad”,¹⁸ se limita a las fórmulas filosóficas, a los dictámenes opacos. Se limita, por ejemplo, a decirnos que la muerte de su hermano Luisito, le produjo a Andrés “un gran estupor”. ¿No sintió Andrés, o no quiso Baroja que sintiéramos con él? Tal vez ambas: porque sabemos, por notas biográficas en

común, y por similares antipatías y simpatías filosóficas y políticas, que Baroja pensaba en él mismo cuando escribía de Andrés Hurtado. ¿Puede querer conmovernos un defensor acérrimo y radical de la ciencia, un partidario de la completa escisión de la mente y el cuerpo?¹⁹ Bajo esa concepción, la pasión, aun la intelectual, se encuentra anulada. ¿Pero qué es el pensamiento sin el ímpetu de pensar? La médula espinal, decía Sir Thomas Browne, no es más que cerebro prolongado.²⁰ Pero –para hacer una metáfora anatómica–, los huesos de la novela de Baroja carecen de médula, o, como él diría, están “purificados”; son, de nuevo, una verdad muerta.

Ahora bien, no deja de ser curioso que esta verdad muerta se encuentre simbolizada en la novela, como ya apuntaba el título, con el árbol del conocimiento. En este sentido, y en contra de Kafka, para Baroja la desgracia de los hombres es no haber comido suficiente del árbol de la ciencia y desear el de la vida. Baroja está consciente de que, como dice Kafka, el conocimiento es, sin más, voluntad de eternidad;²¹ pero sostiene que lo eterno y lo vivo se excluyen inevitablemente.²² Si después de la

¹⁹ Baroja, *op. cit.*, p. 171.

²⁰ Sir Thomas Browne, “Pseudodoxia epidemica”, *op. cit.*, p. 17.

²¹ Kafka, *op. cit.*, p. 68.

²² Para expresiones explícitas sobre esta oposición en la novela, véase sobre todo su cuarta

¹⁷ *Ibid.*, p. 484.

¹⁸ *Ibid.*, p. 483-4.

Caída, Dios cercó con espadas de fuego el jardín del Edén y su localización se perdió para siempre en los mapas que nos es dado trazar, debemos renunciar absolutamente a la vida. “¿Qué se hace con la vida? —nos pregunta Andrés Hurtado— ¿Qué dirección se le da? Si la vida fuera [...]; pero la vida es estúpida”²³. Podemos decir entonces, que la filosofía del personaje es menos una negación que una resignación por adelantado: no hay en ella ningún principio activo, ninguna gesticulación, salvo aquella que conducirá a la pasividad inamovible, al suicidio. Pero en Kafka se trata siempre de resistir, a pesar de todo, y más allá de lo imposible. Porque si el milagro de nuestra libertad se sitúa a caballo entre el tiempo y la eternidad, quizás pueda trascender también la sangrienta oposición entre el conocimiento y la vida. Finalmente, esa fe pertinaz, esa paciencia arrogante, están ya inscritas en la condición ambivalente de nuestra duración; y si, como dice Milton, el sabor del fruto que colgaba del árbol prohibido trajo la muerte al mundo,²⁴ sólo

parte: *Inquisiciones*, donde se dice, por ejemplo: “Yo estoy convencido de que la verdad en bloque es mala para la vida. Esa anomalía de la naturaleza que se llama la vida necesita estar basada en el capricho, quizá en la mentira”, *op. cit.*, p. 166.

²³ Baroja, *op. cit.*, p. 159.

²⁴ “Of Man’s first disobedience and the fruit / Of that forbidden tree whose mortal taste / Brought death into the world and all our woe / With loss of Eden till one greater Man / Restore us and regain the

la trajo lentamente; pues, aunque el indefinido tósigo nos entrega a final unánime, inyecta también la fuerza para mirarlo a los ojos y dilatarlo. Porque todo lo de la vida es un *a pesar de* la muerte. ¡Anónimo, doble, discordante veneno! Reveló la desnudez de nuestros cuerpos y ocultó la extensión de nuestros días; acortó los goces del ocio, agudizó la resistencia a los trabajos.

No sólo estamos en pecado por haber comido del árbol del conocimiento, sino también por no haber comido aún del árbol de la vida. El simple trazo de este pensamiento parece el de una curva que se busca a sí misma, como si el relato de la Biblia hubiera esperado milenios para que Kafka, más descosíendolo que comentándolo, completara su circunferencia en un anillo incorruptible. Un anillo en el que anverso y reverso están mostrándose simultáneamente, como una banda de Möbius, que por una paradójica magia del espacio, perpetúa la segunda dimensión en la tercera y se sustrae a las leyes del este y el otro lado. Este anillo es el lazo místico de la libertad, que todos los hombres llevamos en el dedo del corazón y que lleva sobre sí la doble significación de realización e impedimento, de pasión y atadura: aire y cristal; aldaba, zaguán.

blissful Seat, / Sing Heav’nly Muse”, John Milton, *Paradise Lost*, 2005, Nueva York, Norton, ed. by Gordon Teskey, vv. 1-5.

Andreas Kurz (ed.), *Literatura y locura*, 2012, México, Universidad de Guanajuato, 250 pp.

RECEPCIÓN: 8 de noviembre de 2012.

ACEPTACIÓN: 6 de agosto de 2013.

Nos encontramos ante una compilación de ensayos sobre la locura y la literatura. Sin embargo, el título es engañoso: no se trata de saber por qué los grandes poetas son locos, ni si los locos son poetas; tampoco es una serie de estudios centrados en los personajes locos de la literatura, como Don Quijote. En el volumen que se presenta hay ensayos sobre la idea de la melancolía en Aristóteles, las memorias del juez Schreber, la idea del suicidio y el Ateneo de la Juventud en México; encontramos estudios sobre poetas que hablan de la locura o cuyos poemas contienen elementos de la melancolía. De paso, como una suerte de intromisión, ensayos donde se habla de los pensadores que tocan el tema de la locura y las historias del encierro, como Foucault, la polémica de Jacques Derrida en torno a una “Historia de la locura” como proyecto imposible, y que encima pone en cuestión la idea del *cogito* cartesiano como una preocupación en torno a la locura. En realidad, dice Derrida, la historia de la locura no tiene sentido, porque no podemos escribir sobre algo que no conocemos: la locura no es accesible. A menos que pensemos que el loco produce una forma propia de escribir, se podría hacer una historia de esa escritura. Lo que no es posible hallar es el momento en que comienza la distinción entre locos y no locos, el significado de loco dicho por el loco y la historia de los locos. El proyecto de describir el encierro y los sistemas de control sobre los considerados “anormales”, es diferente; lo que Foucault pretende no es hacer la historia de la entidad mórbida llamada “locura”, sino de cómo los llamados normales separan de su entorno a los que consideran “anormales”, por ejemplo, al enclaustrarlos. Esa historia nada tiene

que ver con la idea cartesiana del “pienso, existo”, cuya finalidad es fundar el conocimiento en lo evidente y no hablar de la locura.

El libro es hermoso; la selección atinada. Pienso que el libro en sí aporta algo fascinante: en general, los grandes hombres que han creado visiones de mundo son seres atormentados por lo que ahora llamaríamos neurosis graves, depresiones, angustias, pánico, y en algunos casos, psicosis. La lista presenta a esos “locos”, dentro y fuera de la literatura: Hölderlin, Nerval, Strindberg, Schumann, Nietzsche, Van Gogh, Maupassant, Artaud, y los que el lector desee agregar. De hecho, todo creador tiene que pasar por estados de excitación que lo llevan a ser otro, diverso, ajeno a lo social, antipático, metafórico, metonímico, amante de palabras que, de nombre en nombre o de texto en texto, van configurando visiones del mundo y de la vida que no son las de todos los hombres: la experiencia estética como actividad de creación que libera al hombre tenso en extremo.

Los poetas cantan sus imágenes del mundo, buscan analogías, mimetizan, porque son melancólicos o maníacos; lo más extravagante es que esos hombres y mujeres geniales finalmente escriben en un lenguaje coherente. Decimos que, por ser ‘locos’, son incoherentes, pero ¿cómo puede la incoherencia ser coherente? O mejor, ¿cómo puede un loco escribir? La respuesta aristotélica es que el melancólico padece de bilis negra y la fisiología del cuerpo determina que alguien sea, por naturaleza, inconstante o propenso a enfermar de tristeza. Carlos Mc Cadden escribe “La melancolía en Aristóteles” y nos hace ver que esa bilis predispone a una enfermedad que permite al poeta ser polimorfo, mimetizarse con otros personajes y, así, en momentos de pulsión intensa, crea. La enfermedad subyace a la creación; por naturaleza todos somos melancólicos, todos pretendemos ser el personaje que decimos ser, procuramos actuar bien nuestro papel –ser médicos, guerreros, estrategas, poetas; pero los poetas pueden ser muchas cosas: en ellos estriba la creación; la bilis negra, causante de la melancolía, permite comprender los estados del alma: hay eutímicos, atímicos y distímicos; la distimia es una de las entidades psiquiátricas clasificadas en el DSM-IV como afección depresiva grave; en el DSM-V, la distimia ha desaparecido, reemplazada por algo llamado “desorden depresivo persistente”; en Aristóteles tiene que ver más bien con una desviación del hombre tímico, integrado a la vida; el eutímico quiere alejarse de la vida y renuncia a ella; el atímico llega a la desesperación y angustia, como consecuencia de su renuncia a la gana de vivir; y el distímico es el que desea la muerte o el suicidio.

La melancolía es el motor de la creación; tiene que ver con una afectación de la personalidad, similar a la que produce el vino; del entusiasmo a la confianza en sí mismo, de la alegría a la manía y la locura, el vino nos transforma de la misma manera que lo hace la bilis negra; la melancolía, como renuncia a la vida o deseo de morir, puede llevar a la necesidad de crear, porque mediante la creación, *póiesis*, se libera el dolor. Regularmente, todos somos irregulares, pero en la melancolía se es irregularmente inconstante, lo que suele ser una inconstancia normal se torna exceso. El poeta melancólico es creativo porque hace metáforas, “en eso consiste precisamente ser metáfora, en revelar el ser de las cosas y sus relaciones. Si no fuera por el poeta, las relaciones entre las cosas nos quedarían ocultas” (p. 39). En conclusión, para Aristóteles el “disparo de la metáfora es una función de la fuerza del humor bilis negra”, pues por ella los hombres tienen las ideas más bizarras, que son las meditaciones más profundas.

El ensayo de Andreas Kurz, editor del libro, es brillante pero polémico. Recupera la historia del juez Paul Schreber, el gran jurista y magistrado prusiano que sufría ataques de pánico; en 1884 consulta al doctor Paul Emil Flechsig, eminente psiquiatra pre-freudiano. Luego de dos meses, se reintegra a su trabajo, pero en 1893 recae y el psiquiatra decide internar al jurista porque está loco, bajo la clasificación de ‘paranoico’. A principios del siglo XX, Schreber decide escribir su historia en el libro titulado *Memorias de un enfermo de nervios* para demostrar su cordura (si escribe y sabe de su problema, entonces no puede estar loco). De hecho, obtiene su licencia de practicante y retoma su cargo, pues sus derechos habían sido conculcados; aunque evidentemente estaba loco, su texto lo liberó del encierro y lo reenvió, loco, al mundo.

Es interesante retomar la historia: hijo de un padre duro que educaba a sus hijos de forma violenta y los castigaba con torturas brutales; Schreber cree que su enemigo es el psiquiatra Flechsig, cuya alma destruirá la suya. Habrá un almicidio: Dios emite rayos, especie de almas, que irradian hacia Schreber; para evitar el almicidio toda la raza humana morirá; pero, en el delirio de Schreber, Dios se vale del juez como catalizador para renovar la vida. Dios es macho y Schreber es hembra, de modo que el juez será emasculado por Dios, quien depositará sus rayos seminales en aquél, que como mujer (aunque conserva su masculinidad) engendra a la humanidad de nuevo. Freud describe el caso y lo estudia en un texto memorable: “Puntualizaciones sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente”; afirma que hay

una homosexualidad encubierta en el juez, provocada por la identificación con la figura de la madre y por la muerte de su padre. Para Kurz, Freud se equivoca, porque Schreber odiaba al padre que lo maltrató: la causa de su delirio es la persecución asesina de su padre, desplazada hacia la imagen de Dios; él, Schreber, salva el mundo. Elías Canetti piensa que, en el fondo de esas memorias, se gesta la idea redentora previa al fascismo de Hitler, donde la humanidad renacerá del holocausto. Como quiera, el caso Schreber se sigue analizando hasta nuestros días. Lo que le interesa a Kurz es hacer notar que las *Memorias* describen una paranoia que libera a un juez del internamiento y lo reincorpora a la vida social estando loco. Canetti compone su gran novela *Die Blendung*, de 1935, sobre la base de ese texto, de la misma forma que lo hizo Freud. Se escribe desde la locura, sobre ella, y se denuncia una política de exterminio que deriva de ese precedente. Schreber-Hitler. ¿Será? Kurz cree que la educación protestante, la rigidez del deber, el carácter redentor del juez que tiene que ver por todos, están tras su colapso; y que la salida literaria es liberadora de su conflicto, aunque su paranoia fue real. ¿Se curó escribiendo? Al menos escribió buscando el lenguaje que le permitiera salir del sufrimiento en que se encontraba y eso prefigura lo que la poesía universal pretende: ser un instrumento demiúrgico.

Elba Sánchez escribe “El genio maligno: Foucault y la encarnación del mal”, que invita a comprender el proyecto de Michel Foucault. Más allá de *Historia de la locura* y la polémica con Jacques Derrida, que es memorable, ella prefiere comprender lo que Foucault entiende por ‘ficción’. Los discursos se insertan en tramas y prácticas diversas que esconden estrategias de poder; en este sentido, los discursos, textos, palabras, son cosas que interactúan con conductas, sistemas de control, normalizaciones y regimien- tos de poder. No hay distancia entre las palabras y las cosas; el significado de una palabra se configura en el contexto de la trama que subyace a su praxis, de la misma forma que la palabra misma modifica todas las tramas; luego, la ficción crea cosas, da paso a un ser en la ausencia, que produce nuevas interacciones. Entonces, la verdad de las cosas sí tiene que ver con discursos y experiencias: Foucault no niega la verdad de una proposición, pero frente a la realidad misma hay discursos que la modifican y la misma realidad modifica los discursos. Así, la ficción crea algo en la ausencia y ese ser también modifica la realidad: aparece el *fantasma como palabra, como acontecimiento en la ausencia, habla en el desierto, que cambia lo real y amaga, sueño de algo posible que evoca al genio maligno*.

En la creación se esconde un fantasma y se transgrede lo real. Descartes habla del *genio maligno* y sufre porque sus sueños pueden engañarlo respecto de lo real (¿qué es sueño y qué es real? Hoy diremos: ¿qué es verdad en los sueños?) y hacerlo sentir loco; Foucault sostiene que la meditación sobre el engaño del genio maligno salva de la locura. El hombre que sueña medita sobre si lo que sueña es real y por eso no está loco; suponemos que el loco cree que lo que sueña es lo real. La distinción entre *genio maligno* y locura es fundamental, dice Sánchez Rolón. Pues el loco no medita y el que medita requiere de las potencias de la duda para rencontrar lo real; por eso, se invocan los demonios, lo que nos mantiene al borde de la sinrazón, meditando, y del fondo de la ficción surgen nuevas realidades. Es el don del artista: lo Mismo y lo Otro son una diferencia aparente, un simulacro; al esgrimirse la forma como Mismo, deviene Otro, se metaforiza, disimula, simula, juega. Nos liberamos de la dicotomía radical *verdadero-falso* y entramos en la *lógica del fantasma o filosofía del fantasma que acopla ser-no ser, verdadero-falso, simulacro y copia, para que seres posibles pueblen la ausencia*. La literatura de Foucault es moderna, como Bukowski o Beckett, de modo que la mancuerna Dios-Demonio es el simulacro en el espacio de la escritura: simular lo divino demoníaco en la vida, el fantasma que nos asedia. Eso es literatura como locura, literatura de *genio maligno*, que no está realmente loco pues medita. El escritor medita.

Ana Laura Zavala nos habla de lecturas del modernismo en el México de fin de siglo. Los escritores del siglo XIX, influidos por el positivismo, buscaban homogeneizar a los mexicanos, crear una visión universal y moderna que unificara a la comunidad; la escritura cumplía una función social. Después del triunfo de Juárez sobre Maximiliano, con la República restaurada y el Porfiriato se busca unificar y desarrollar la conciencia pensante del mexicano. Los maestros son Comte y Spencer; hay una medicalización de la sociedad porfiriana que piensa que otra escritura enfermaría al organismo social. Así, la literatura forja ficciones, metáforas, que pueden verse como síntomas de una patología donde se pierde el sentido positivo y spenceriano de lo social; es decir, los literatos están locos; sin embargo, los poetas escriben y dejan a los enfermos su lectura. De cara al orden, la razón y la higiene mental porfirianas, los mares poéticos —como dice Manuel Gutiérrez Nájera— dejan entrever “olas de éter, olas de morfina, olas de ajeno, brumas de tabaco”, donde los poetas se quejan y son neuróticos epilépticos que crean cosas bellas, pero morbosas. Poco a poco, el mismo duque Job, de la mano de Carlos Díaz Dufoo,

rechazan desde 1896 que la poesía represente un desequilibrio mental y que los lectores sean histéricos. A pesar de la disciplina de “orden y progreso”, poetas como Couto Castillo, Alberto Leduc, Manuel de Olaguíbel y José Juan Tablada, se abrieron paso y los dolores mentales se expresaron en piezas de creación cuya belleza desafió al régimen. Poetas locos y enamorados en el mundo de una sociedad que precisa de enfermos que escriben e histéricos que leen: el orden se desordena por la creación. Hermosa idea.

El libro sigue con “El Ateneo de la juventud” por donde aparecen Vasconcelos, Reyes, Caso: buscan la experiencia estética como forma en que la intuición encuentra la vida, y por la misma, la posibilidad de una raza mestiza nueva y soberbia. Un camino que exalta la sensibilidad sobre la razón, la entrega sobre el cálculo material y la utilidad; en suma, la caridad amorosa frente a la disciplina de la rigidez. Son el antipositivismo total, como ideario de libertad en un México de convulsiones. La creación de la Escuela Nacional Preparatoria, la Universidad y su autonomía, demandaban una nueva convivencia en el espíritu. La poesía, la imaginación, la creatividad, la pintura, se convierten en vehículo para crear una nueva sociedad. Hubo también excesos: la bohemia, la marihuana, la pasión por la vida ante el suicidio exaltado por Camus; hubo en el exceso loco un afán de libertad, una pesquisa en pos de la nueva raza.

Los ensayos restantes rebasan el espacio de mi escritura. Sería un insensato si pretendiera resumir el libro todo. Solamente recomiendo a los locos que escriben, a los fantasmas que habitan a quienes leen, o a los lectores habitados por fantasmas, que echen a andar su *genio maligno creador, su melancolía polimorfa hija de la bilis negra, su intuición desordenadora, su grito ante el orden rígido*, y lean el libro, para luego abocarse a la tarea de escribir: que también se a-voca, pues la vocación es ir en pos de lo indecible.

JOSÉ MANUEL OROZCO GARIBAY
Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

Carlos Pereda, *La filosofía en México en el siglo XX (Apuntes de un participante)*, 2013, México, CONACULTA, 440 pp.

RECEPCIÓN: 28 de octubre de 2013.

ACEPTACIÓN: 12 de noviembre de 2013.

Carlos Pereda: una guía de lectura de la filosofía mexicana

El libro es uno de aquellos cuyos lectores no especializados en la materia agradecen enormemente. Lo primero que hay que señalar es que no se trata, como lo matiza el subtítulo, de una historia de la filosofía en México en ese lapso, pero que sí apunta en ese sentido, pues establece mapas colectivos, zonas de acción y retratos individuales; también que, al no plantearse como una historia, no responde a un impulso didáctico, pero sí de divulgación; no busca, en nombre de esa función divulgativa, rebajar el nivel de lo que se escribe para facilitar su consumo. El volumen reúne textos de muy diversa índole y aliento, desde breves reseñas de libros, hasta mapas y panoramas de cierta ambición, escritos a lo largo de muchos años, al menos 30; sin embargo, guarda una enorme coherencia, a la vez que convierte lo que podrían ser defectos –dispersión, diferencias de tono, diversidad de los objetivos de cada texto– en virtudes; por ejemplo, su heterogeneidad funciona al ensamblarse en libro como un abanico de posibilidades de lectura de la filosofía mexicana, como una guía de viaje por ese territorio, sin imponer sugerencias, pero con la necesaria información, de modo que facilita al viajero la elección de su itinerario.

Carlos Pereda es un filósofo de origen uruguayo afincado en México desde hace ya muchos años y es, en efecto, un participante del viaje reflexivo mexicano e hispanoamericano, participante –hay que decirlo– con un pensamiento propio, una voluntad de claridad y una saludable postura no dogmática. Es decir, reúne cualidades no tan frecuentes en el pensamiento

iberoamericano; además, es un hombre culto, que en su ejercicio reflexivo no sólo atiende a la filosofía en sí, sino a lo que se piensa desde la literatura, el arte y otras disciplinas humanísticas. Tiene una visión secuencial de la tradición reflexiva y valora las individualidades; a esto habría que agregar que es un filósofo con buena prosa y atento a la poesía.

Su libro no es un texto pensado metódicamente; si bien no es dogmático ni juega sus fichas en un tablero ideológico, sino construido por el tiempo y el azar al reunir los textos y reseñas por encargo, las entrevistas y los panoramas históricos acumulados en la carpeta del escritor durante años, reúne también las páginas de un diario de lector. Él mismo señala en la introducción que no buscó hacer una historia ni unificó los textos en estilo y tono, salvo las minucias al uso en la recopilación de ensayos diversos, muy bien organizados y que cumplen una función histórica; para el lector no especializado se puede leer sin dificultad, incluso en sus pasajes más técnicos, y ofrece una interesante visión personal de lo sucedido en la filosofía mexicana; para el especializado, es una visión sintética del rostro filosófico que le permite reconocerse. Creo que será un libro muy útil tanto para los estudiantes de filosofía (o de carreras humanísticas) como para aquellos lectores que buscan, sin ser especialistas, orientarse en ese campo.

Establece primero una etapa ya clásica, la de los fundadores o refundadores del pensamiento mexicano a principios del siglo XX: Vasconcelos, Caso, Ramos; una segunda etapa con la llegada vivificadora de los filósofos del exilio español, Joaquín Xirau, María Zambrano, Eduardo Nicol y varios más con José Gaos a la cabeza; una tercera que él llama de los grandes bloques, y que se podría entender como el desarrollo de las escuelas: Leopoldo Zea, el grupo Hiperión, los positivistas lógicos y el marxismo. Si bien las dos primeras miradas y sus respectivos mapas son claros e ilustrativos, tal vez sean un tanto parcos, mientras que la tercera reviste un interés incluso polémico, en la que el autor se asume más como participante, pues no sólo describe, sino que discute algunos puntos y se muestra deudor en otros. La impresión que yo tenía de ese grupo, en el que están Luis Villoro, Alejandro Rossi y Fernando Salmerón, es que la influencia mayor era la del existencialismo sartreano y en estas páginas esa presencia se modifica al apoyarse, para su taxonomía, más en los parentescos metodológicos que en las elecciones existenciales.

La oposición o polaridad entre Vasconcelos—hombre político y de acción, extraordinario memorialista y filósofo un tanto delirante y poco riguroso— se contrapone a la sobriedad y mayor rigor de Caso, que representa la imagen

y labor del filósofo profesional, vinculado a las aulas universitarias y no a la plaza pública; en Ramos se puede encontrar cierta síntesis dialéctica de ambos fundadores, ya con una visión más específica, como la psicología del mexicano, línea de desarrollo muy importante y que, sin embargo, Pereda deja de lado, pues sin negar su importancia, se ha vuelto ya un lugar común de nuestras descripciones históricas y artísticas y a veces produce un hecho nada aconsejable: el tema justifica el argumento y no a la inversa. Eso se traduce en que Pereda diluye las falsificaciones nacionalistas en el recorrido integral –esta u otra filosofía es importante porque la piensa un mexicano–, con la estrategia de subrayar el contenido que importa por su argumentación y no por su nacionalidad. Así hay que entender la expresión “La filosofía en México”, del título, diferente a “La filosofía mexicana”.

En lo que se refiere a los filósofos transterrados se respeta un hecho que parece ya incontrovertible: el magisterio de José Gaos. Creo que, sin negarlo, valdría la pena buscar otro enfoque: la filosofía y la actividad docente del autor de *Orígenes de la filosofía* es sin duda la más influyente, pero no pienso que sea el pensamiento con mayor importancia ni el más leído hoy día (en lo primero, situaría la filosofía de Nicol; en lo segundo, la de María Zambrano). El universo de la filosofía de los transterrados es muy amplio y diverso, y cuando se le ha estudiado se suele adoptar un punto de vista español y no mexicano; Pereda, en vez, establece los parámetros extremos: el pensamiento de Gaos, que ha dado sobre todo una escuela histórica de reflexión e investigación, y el de Zambrano, vinculado a la idea de revelación y a su manifestación en la poesía. Es probable también que estos polos los escoja porque en su opuesta diversidad son los dos transterrados que encuentra más cercanos a su propio pensamiento.

A lo largo de los textos reunidos, Pereda deja pistas de lo que considera la opción y el deber de la filosofía; cuando se ocupa de los grandes bloques y retrata a algunos de los filósofos de la generación de medio siglo, a la vez que elige un interlocutor privilegiado –Luis Villoro, sin excluir su admiración por otros pensadores–, afirma el valor de la duda, una especie de principio de incertidumbre metodológico, similar al formulado por la ciencia y con raíces en el pensamiento clásico, de Descartes y de Platón. Tal vez en la lectura de diferentes textos de Villoro muestra Pereda mejor su talante crítico, a la par de su pertenencia a una tradición; creo que Villoro es el pensador frente al cual se define el pensamiento mexicano posterior al 68, en el último medio siglo, y que si bien la obra y la enseñanza de Zea son históricamente

incontrovertibles, no son sus imperativos reflexivos los que ahora nos interesan. Villoro, en su preocupación por la historia, realiza la crítica del nacionalismo convertido en demagogia y retórica, y desde la historia regresa a la filosofía, restituyendo el camino que se había apartado de ella en las enseñanzas de Gaos; en Villoro, la pertenencia a un proceso reflexivo duro, ligado a la academia, no impide pensar, también y de forma simultánea, políticamente. Las veces que tanto Salmerón como Rossi y el propio Villoro se ocupan de formas filosóficas más técnicas –hay que recordar que Rossi, después de su primer libro, *Lenguaje y significado*, de filosofía dura, se pasa con éxito notable a la literatura–, permite a esa generación apoyarse en la metodología histórica y en la sistematización conceptual; Pereda les reprocha, sin embargo, la de vincularse a escuelas o corrientes del pensamiento. Ramón Xirau, por su lado, aporta un elemento muy importante: el pensamiento religioso, presente en los refundadores y en muchos de los exiliados, mientras Adolfo Sánchez Vázquez lo hace con el marxismo como sistema y no únicamente como ideología; a su vez, ambos, desde muy distintos puntos de vista, configuran una estética y se vinculan a la poesía, género expresivo que también practican.

Sin que Pereda lo señale explícitamente, los trabajos de Juliana González, tanto su aproximación a Nietzsche como su interés posterior por la bioética, sitúan a la filósofa en un momento de cambio clave: el tránsito de la generación marcada por Gaos y la disolución, casi se diría que el derrumbe, de la presencia del marxismo, así como la aparición de una variedad de inflexiones de la filosofía, a la que se suman reflexiones de las ciencias duras, de la historia, de la medicina y de ciencias humanas, como la lingüística. Pereda la llama “La irrupción del archipiélago”. No hay que dejar de señalar que Juliana González es una golondrina que sí hace verano, por la aparición de importantes aportes de mujeres a nuestra filosofía.

Por razones naturales, entre otras la propia diversidad y cantidad de islas que forman el archipiélago, Pereda describe con trazos más rápidos las características de algunos autores, muchos de ellos contemporáneos suyos o más jóvenes, y el término participante del subtítulo vuelve a cobrar importancia: en esa dispersión o diseminación me parece sintomático de las estrategias de lectura de Pereda que aparezca poco el pensador francés Michel Foucault; en parte, eso también provoca que se atienda poco al pensamiento histórico, una de las ramas más ricas de la influencia de Gaos que, a partir del autor de *Vigilar y castigar*, sufre un fuerte giro conceptual.

En parte, esto se explica por el apartado tres, dedicado a “La recepción de la filosofía alemana en México”, en colaboración con Gustavo Leyva, uno de los capítulos más interesantes del libro. No sé si alguien ha hecho algo similar sobre el pensamiento francés o anglosajón; desde luego, es interesantísimo ver cómo fluye la influencia germana, ya sea triangulada por medio de Francia o de España, gracias a Ortega, o cuando se realiza una lectura más directa, ya no en traducciones. Las denuncias de los defectos “sucursaleros” de nuestra reflexión toman allí un cuerpo tangible; el texto sobre la influencia alemana responde precisamente a esa idea de mapa que mencioné, y permite entender ciertas cosas de detalle al proporcionar una visión de conjunto: la presencia de Hegel, por ejemplo. Pereda conoce directamente el pensamiento alemán y recibe su influencia sin rendirle una pleitesía escolar, pero es innegable que lo influye más que otros; por otro lado, el pensamiento francés llegó a un cierto callejón sin salida, no después de Foucault, sino ya en la misma obra del autor galo. Estrictamente, en el terreno de la historia pareció haber un divorcio entre las metodologías compiladoras y las interpretativas, en las que el dato duro se encontraba con la explicación blanda, y la interpretación dura, casi siempre ideológica, acomodaba los datos a su conveniencia. Otro autor francés poco presente es Deleuze; en buena medida, se debe a que su lectura se realiza sobre todo en una generación posterior al archipiélago y que, junto a otros pensadores como Roland Barthes, influye tal vez más en la literatura que en la filosofía.

El libro da cuenta, sin detallarlo, de dos derrumbes claros: por un lado, el de la filosofía de índole escolástica, a partir del medio siglo mexicano; por otro, el de la filosofía marxista, a partir de los setenta. Sin embargo, creo que ambos derrumbes no impiden que dichas corrientes, de manera subterránea, tengan una deriva muy interesante en autores que ya no alcanza a tocar el texto; en el terreno del marxismo hay que estudiar, por ejemplo, las obras de Adolfo Gilly, de carácter claramente político, y las de Roger Bartra, que se adscribe a la corriente hasta *La jaula de la melancolía* y, tal vez, su díptico sobre *El salvaje* —ya no, en cambio, en su obra más reciente, sobre cuestiones biológicas, el exocerebro y las prótesis.

Al abrir la sección cuatro del libro, con un apartado sobre “Los bordes de la filosofía”, Pereda se adentra en el cambio sustancial que marca los últimos años: la práctica del ensayo. México tiene una tradición importante en ese género, que vivió una época dorada desde el siglo XIX pero, particularmente, entre la Generación del Ateneo y la de Medio siglo; después, tuvo un

fuerte descenso cualitativo, al sufrir tanto la esclerosis académica como la verborrea del nuevo periodismo, encabezada por Carlos Monsiváis, y el fuerte golpe de la represión en 1968. La tradición tardó en recuperarse, pero nuevamente fue la vena literaria, mediante escritores como Hugo Hiriart o Federico Campbell, que retomó el camino; en el terreno filosófico, con nuevos bríos precisamente en sus bordes o márgenes. La propia generación de Pereda retoma la reflexión sobre el género, al plantearlo como tema y al aplicar su dinámica a perspectivas diferentes; autores como Liliana Weinberg, Luis Fernando Lara y Claudio Lomnitz representan esos bordes, a los que se debería dar más atención debido a que se han desbordado ya en autores más jóvenes, como Salvador Gallardo, Francisco Segovia y Daniel González Dueñas.

Liliana Weinberg ha hecho una especie de fenomenología ensayística del ensayo, sin restringirse a una obligación genérica definitiva (y, además, imposible), que permite retomar la labor de Reyes, Paz, Fuentes y Tomás Segovia, cuyos textos, más allá de su filiación literaria en un sentido amplio, o incluso en un sentido estricto, plantean una crítica del poder y del sentido, una transformación de los bordes—expresión que hace pensar en una filosofía concebida a la manera precopernicana— en márgenes. La expresión misma, si la tomamos en sentido cartográfico, tiene algo de terreno de nadie, sin propietario; de allí que el estudio de un caso localizado y concreto, muy especializado, como ejemplifica Luis Fernando Lara al hablar del diccionario monolingüe, le permite a Pereda plantear sin formularla explícitamente la propuesta de que todo ensayo es la puesta en escena de la disyuntiva hermenéutica entre descripción y normatividad, y que el ensayo como género elude ambas al situarse, no en la otra orilla, sino en el río mismo. Por eso, el ensayo no es dogmático y quiere (y debe) ser crítico.

En la página 336 del libro, aparece plenamente lo que es un lugar común de la filosofía mexicana: el dilema entre Ariel y Calibán, mismo que Pereda mediante su comentario sobre *Modernidad indiana* de Lomnitz, señala como una falsa polaridad, o mejor dicho, una polaridad entre posiciones equívocas. Los Méxicos profundos se revelan tan superficiales como sus contrapartes cosmopolitas, cien años después de Darío. Pereda apunta hacia una “razón porosa” (el término aparece varias veces a lo largo del libro) dejando atrás las *razones metafísicas* (no se me escapa la contradicción de ese término), las lógicas, las matemáticas, las económicas y hasta las históricas. Pero no las éticas. Por eso la saludable inmersión, que no regreso, a Spinoza y a Leibniz. El desafío es pensar libremente. Las trabas para ese pensar libre y en libertad no suelen ser sólo metodológicas o de elección entre la tendencia a repetir discursos

de las grandes figuras o el afán de novedad que obtiene su valoración en la novedad misma, vuelta obsoleta al día siguiente. Tal vez sea cierto el reproche que Pereda hace a los críticos literarios –lo tonto de su antiteoricismo–, pero también es cierto que el problema es que se han quedado, como antes los filósofos, sin lectores, y eso –además de la tristeza individual– provoca estancamiento colectivo; esa falta de diálogo que Pereda denuncia una y otra vez, y que sin embargo la fluidez de su libro parece desmentir.

En el diálogo con Josu Landa parece plasmarse algo claramente: la diferencia entre razón y razones. El plural es aquí un salto de nivel, no una diferencia cuantitativa. Josu Landa, que se define como un filósofo que se interesa en la literatura, pero que yo describiría a la inversa, un escritor con preocupaciones filosóficas, nos describe con claridad la postura “correcta” en el pensamiento actual. No basta esa ecuanimidad, pues parece un tanto pasteurizada de sus factores bárbaros; Ariel descubre su mejor arma en la condescendencia hacia Calibán. El vigor no depende de su condición austera o enfática; por ejemplo, en Nietzsche es evidente que hay un énfasis austero, al hacer uso de algo que llamaría la razón confesional, en un sentido muy distinto de lo que se entiende comúnmente, y que tendría sus raíces en María Zambrano y en Rosa Chacel (la gran novelista española es autora de un peculiar y olvidado libro: *La confesión*). Y también en ese diálogo aparece un subrayado genérico: ese tránsito de la escritura ensayística hacia el fragmento en sus diversas modalidades. Pero este es un tema que excede el marco de esta reseña. Al igual que la excede la idea de establecer un mapa más actual del pensamiento contemporáneo, en el que se acepte ya sin reticencias el entretenero destino de la filosofía y la literatura en los años por venir. En ese diálogo aparece un subrayado genérico: ese tránsito de la escritura ensayística hacia el fragmento en sus diversas modalidades. La razón porosa se erige como alternativa frente a la razón arrogante. Esta última se define por su incapacidad para escuchar; en la línea que sea, su discurso se impone por sí mismo, no por su argumento. Pero esa razón no sólo no escucha, sino que no deja que otras argumentaciones se oigan, y para ello sube el volumen, habla fuerte, grita. Y también controla foros de discusión –revistas, editoriales, congresos–, y acaba por convertirse en una burocracia y/o una iglesia.

La expresión ambigua e incluso confusa de “pensar en español” es, sin embargo, bien entendida: pensar, aquí y ahora, sin complejos, sin fervores sucursaleros y sin afán de novedades, y también (ya se ha agregado este tercer vértice) sin afanes nacionalistas. Pensar tiene lugar, no nacionalidad, tiempo, horario. *La filosofía en México en el siglo XX* es un libro que debería tener

muchos lectores y que debería facilitar nuevos contextos reflexivos, no porque encontremos en él nuevos gurús ni tendencias reafirmadas en sí mismas. Pereda pone en el centro de su quehacer y de su historiar la duda (él la llama incertidumbre). Las certezas son un virus que corroe al pensamiento, incluso cuando aceptamos que esa es su labor: buscar certezas, pero buscarlas, no encontrarlas, y mucho menos imponerlas. Insisto en que eso está ocurriendo ya en el terreno más estrictamente literario, pero que ya se aprecia también en el terreno de la estética y la filosofía (menos en el de la filosofía de la ciencia).

JOSÉ MARÍA ESPINASA
Poeta y editor

Zygmunt Bauman, *Sobre la educación en un mundo líquido*, 2013, Barcelona, Paidós, 151 pp.

RECEPCIÓN: 22 de octubre de 2013.

ACEPTACIÓN: 12 de noviembre de 2013.

Si ya nos habíamos referido anteriormente a las interesantes posiciones tomadas por Zygmunt Bauman respecto a las características que presenta la educación en un mundo líquido,¹ en la presente obra dialoga con Ricardo Mazzeo en torno al tema que había sido objeto de aquella conferencia sostenida en Barcelona en 2007; además, profundiza en el tema y lo relaciona con otros fenómenos de la sociedad líquida, sobre todo el aspecto económico. La conversación con Mazzeo se inicia con algunas reflexiones suscitadas por el intenso auge que guardan los movimientos de las personas en nuestro mundo; el fenómeno que presenta Londres —señala el periodista— en el cual existen casi ciento ochenta grupos étnicos que hablan lenguas diferentes, además de no ser único, hace comprender la dificultad para crear un sentimiento de solidaridad real entre esas personas que viven juntas. Aparecen con facilidad dos reacciones opuestas: la mixofobia o temor a verse involucrado con extranjeros, y la misofilia o alegría al experimentarse en un entorno diferente y estimulante.

Bauman señala que el fenómeno de los migrantes es imposible de detener, además de que es muy improbable que las puertas de tales países puedan mantenerse cerradas: a pesar de los esfuerzos de los “dos pirómanos más activos de Europa: Berlusconi y Sarkozy” (p. 11), el hecho es que “Europa necesita inmigrantes” (Massimo d’Alema, presidente de la Fundación Europea de Estudios Progresistas), debido a la debilidad que presenta todo el continente en

¹ Ver “Los Retos de la educación en la modernidad líquida”, *Estudios*, vol. XI, núm. 105, verano 2013, pp. 211-5.

su crecimiento poblacional. Pero es preciso ver que “una mezcla de diversas inspiraciones culturales es también una fuente de enriquecimiento y un motor que activa la creatividad” (*ibidem*). En estas circunstancias, mantener la identidad cultural es un desafío real y el tema es crucial para el mundo futuro: o bien realizar un esfuerzo para integrar en verdad a los extranjeros, que son el salvavidas para una Europa que envejece rápidamente, o bien el crecimiento de reacciones xenófobas que tienden a hacer imposible tal integración; en este sentido, es interesante ver cómo las actitudes del antiguo presidente de Francia, Nicolás Sarkozy, son repetidas por François Hollande, nuevo presidente y antiguo dirigente del Partido Socialista. Tales posiciones son idénticas a las mantenidas por la derecha francesa radical, representada por Jean-Marie Le Pen y su hija Marine. Esto permite ver hasta qué punto los extremos se tocan.

Lo que interesa es, sin embargo, ver que en esta importante decisión política —que vale no sólo para los países europeos— la educación jugará un papel fundamental, considerada en tres niveles diferentes: ante todo, la más elemental, que consiste en ejercitar la memoria, repetir con detalle lo escuchado o leído (en esto tiene analogía con los proyectiles dirigidos a objetivos inmóviles y precisos); el segundo nivel capacita para moverse en un entorno no conocido, pero al que se responde de manera nueva y creativa (continuyendo con el símil, los proyectiles “inteligentes”); el tercer nivel representa una revisión radical del marco del conocimiento, propio del tiempo líquido en el cual vivimos, que capacita a la persona para moverse en marcos siempre nuevos y cambiantes, de modo que permite “enseñar unas aptitudes que permitieran desmembrar y volver a organizar el marco cognitivo predominante, o bien desecharlo por completo sin sustituirlo por un elemento nuevo de reemplazo” (p. 21). Los proyectiles se dirigen a objetivos en continuo movimiento, que cambian de dirección y velocidad: “los objetivos son seleccionados mientras el misil se desplaza, y son los medios disponibles los que deciden cuál será el objetivo finalmente seleccionado” (p. 25). La educación, en este nivel, no tiene mucho apego a la información recabada y de ninguna manera se permite actuar conforme a la “costumbre de actuar”, que sugiere la información adquirida; los conocimientos se vuelven rápidamente “desechables”, válidos sólo “hasta nuevo aviso”. Como se había observado en el ensayo anterior, y conforme a lo señalado por el profesor John Kotter de la Harvard Business School, “el diseño de los productos, la capacidad del competidor, los instrumentos

del capital y toda clase de conocimientos tienen un alcance de vida creíble más corto” (p. 27): nada está destinado a durar, mucho menos para siempre:

Cualquier punto de referencia o directriz que hoy parece fiable y merecedora de atención, con toda seguridad mañana será desenmascarada y definida como engañosa y corrupta. Compañías que se suponían sólidas como rocas gigantes resultan ser ficciones salidas de la imaginación de los contables. Lo que hoy es “bueno para ti” mañana puede ser reclasificado como un veneno. Compromisos que, en apariencia, son firmes, y acuerdos rubricados con solemnidad, pueden derrumbarse de la noche a la mañana” (p. 29).

En otras palabras, es la confirmación de lo afirmado en la antigüedad por Heráclito de Éfeso: *panta rei*. El problema filosófico, debemos observar, no parece del todo nuevo.

Este hecho, dice Bauman, no debe conducir a la desesperación: más bien debe abrir la posibilidad de numerosas oportunidades. Ello requerirá de una verdadera “revolución cultural” (p. 39) que implique poner un freno al insaciable apetito por la novedad, propiciado por una sociedad de consumo que lleva a actuar de manera egocéntrica y materialista. Esta “revolución cultural” se opone a un “mercado de consumo”, que propone objetos en continua renovación, caracterizados por requerir consumo inmediato y destinados a no perdurar; tal mentalidad no puede menos que manifestar un “descorazonador menosprecio hacia la escuela” (p. 41). El “mercado de consumo” tiene como propio el exceso y el despilfarro, que se mantienen y perduran gracias al crédito, en “el disfrute ahora, pague más tarde”. Así, “los mercados pudieron transformar a consumistas inactivos que no servían para nada en una masa de acreedores (generadores de lucro)” (p. 51). Hasta que esto terminó estallando, para desgracia y castigo no de quienes alimentaban tales ilusiones, sino de quienes eran sus esclavos. Se castiga –brutal ironía– a cientos de miles de jóvenes que estaban convencidos de que la posesión de un título universitario era la llave que daba acceso al mundo de quienes se encontraban en lo alto del escalafón social. Pero, al poseer finalmente el ansiado título, descubrieron que era imposible incluso encontrar *trabajo*, o trabajos inestables y frágiles, muy lejanos de sus aspiraciones.

En nuestro mundo líquido numerosos sueños tocan a su fin, entre ellos el de generaciones que soñaron que sus hijos, gracias al acceso a estudios superiores, podrían ascender en la escala social; la realidad es que las nuevas generaciones se enfrentan, por el contrario, a un mundo duro e inhóspito, poco

acogedor, en el que las puertas se cierran y los méritos alcanzados se menosprecian.

Ahora las multitudes de seducidos se están convirtiendo en masa y casi de la noche a la mañana, en multitudes de frustrados. Es la primera vez de la que tengamos noticia, en que “toda una generación de graduados” se enfrenta a una alta probabilidad, casi a la certeza, de conseguir unos empleos que serán *ad hoc* –temporales, inseguros y de tiempo parcial–. O a unos pseudo-empleos impagados de “adiestramiento” que han sido recalificados, de modo engañoso, como de prácticas (p. 56).

Y mientras los poderosos defienden celosamente sus privilegios, el acceso a los estudios superiores se vuelve cada vez más difícil: las matrículas aumentan, son admitidos a tales estudios en número cada vez más restringido y las mismas universidades se arrojan en los brazos de los mercados de consumo. “Se trata de la suspensión o abandono de los proyectos de investigación, de su devenir superfluo. Y, con toda probabilidad, de un futuro empeoramiento de los porcentajes entre el número de maestros y de alumnos, y por lo tanto de un empeoramiento en las condiciones del aprendizaje y su calidad” (p. 61).

El análisis de Bauman adquiere proporciones de un realismo casi aterrador. Desde esta perspectiva, los jóvenes aparecen en un horizonte de desechabilidad que sólo se mantiene por su capacidad consumista (cada vez más intenso) y no por constituir el futuro político de una nación; los propios estudios universitarios tienden a presentar una visión mecánica y simplificada de las relaciones entre la escuela y el desarrollo económico, privando a tales estudios –sobre todo en el mundo occidental y “económicamente desarrollado”– de una base humanista y crítica. Como observa atinadamente Mazzeo:

La persecución de un aprendizaje meramente técnico-científico, olvidando el horizonte crítico más amplio y más rico, que sólo ofrece una educación histórica y filosófica, es [...] ‘incompleto e infructuoso’, al igual que es estéril y peligroso hacer creer que uno domina el mundo entero gracias al Internet, cuando no se tiene la cultura suficiente que permite filtrar la información buena de la mala (p. 76).

Entretanto, aumenta peligrosamente el número de jóvenes que son incapaces de acceder a estudios superiores, o que habiendo accedido a ellos son incapaces de hallar un trabajo adecuado; esto sucede en los puntos más

diversos del planeta y Bauman cita casos concretos situados en Polonia, Estados Unidos y México mismo. “De los veintiocho millones de mexicanos que están en edades comprendidas entre los quince y los veinticinco años, diecinueve millones no asisten a ninguna institución educacional, mientras que siete y medio buscan en vano un empleo” (p. 81). Son datos que, al considerar las capacidades del Internet y de los medios electrónicos, pueden fácilmente convertirse en detonadores sociales que manifiesten la ira y desesperación de la población. Todo esto se ve impulsado por una sociedad en la que todos somos consumidores, “por derecho y por deber” (p. 99); en la cual las tiendas y los centros comerciales dan la impresión de ser farmacias llenas de drogas que sanan o, cuando menos, suavizan todos nuestros dolores y preocupaciones personales. “Los supermercados son nuestros templos [...] y la lista de compras es nuestro breviario, mientras que los paseos por los centros comerciales se han convertido en nuestros peregrinajes. Nuestras emociones más intensas consisten en comprar de forma impulsiva y luego librarnos de las posesiones que ya no son lo suficientemente atractivas, para en su lugar colocar unas que nos resultan más atractivas” (p. 100). Bauman señala que “la plena satisfacción del placer del consumidor significa la plenitud vital. Compró luego soy. Comprar o no comprar, esta es la cuestión” (*ibidem*).

La sociedad contemporánea, en la cual las desigualdades se acentúan, desecha a numerosas personas que han quedado excluidas del círculo consumista. El número de insatisfechos aumenta, a la vez que disminuye el de quienes detentan la mayor parte de los bienes económicos. Pocos, muy pocos (el ya famoso 1%), tienen mucho; muchos, cada vez más, tienen menos. Esto lleva naturalmente a una “revolución social”, que debe conducir al esfuerzo para hacer partícipe a toda la comunidad de los beneficios logrados, a hacer que los gobiernos generen los estímulos económicos que lleven a las personas a realizar su perfección de un modo que no sea sólo el materialista. El progreso no debe consistir fundamentalmente, tal como lo ha señalado Amartya Sen, en el aumento del PIB, sino en una serie de beneficios sociales y culturales de los cuales participen todos los miembros de la sociedad. Todo ello no es fácil de ser aceptado, sobre todo por las personas y los países ricos que, por el contrario, tienden a enclaustrarse cada vez más y la seguridad es un imperativo creciente frente al exterior amenazante.

Lo anterior es más claro en el tema de las migraciones: los sistemas y leyes que los países producen para detener la inmigración y el derecho de asilo se vuelven cada vez más estrictos. Quienes están fuera de las fronteras —o los extranjeros que se encuentran ya en el interior—, adquieren de pronto el rostro de sospechosos y de elementos amenazantes; la apertura a los demás, la integración de quienes llegan del exterior y la cooperación con los mismos se vuelve cada vez más irrealizable. “De este modo —afirma Bauman— todos perdemos” (p. 119).

Para lograr bienes que se distribuyan a todos; para evitar los riesgos a los que conduce una sociedad consumista desenfrenada; para ver en el otro la posibilidad de enriquecimiento personal y comunitario; para superar los graves peligros de una visión puramente materialista, “se requerirá una enorme cantidad, quizás una cantidad sin precedentes, de auto-restricción y de disposición para el sacrificio” (p. 129). Todo esto sin hacernos creer que las promesas del consumo carecen de atractivos: todo lo contrario, razón por la cual “la sumisión a las tentaciones de consumo es un acto de servidumbre voluntaria” (p. 137). A su vez, una vida entregada al consumo desperdicia la mejor energía vital de las personas, la que podría destinarse a otras inquietudes humanas como el compromiso, la entrega personal y más efectiva a las personas a las cuales amamos, a la responsabilidad y a la vida comunitaria.

Los análisis anteriores desembocan en el hecho de que el malestar creciente, creado por políticas egoístas que han conducido a la exclusión y a privilegiar a un grupo reducido de sujetos beneficiados (personas/países), se mueve ahora a velocidades enormes en el ciberespacio y en la subordinación a la lógica *on line* o de transmisión en directo, lo que permite entender los acontecimientos en países del Oriente medio. Estas experiencias deben alertar y hacer recordar que el día de hoy las distancias geográficas ya no tienen importancia (p. 147), que las pautas de imitación transitan por los espacios extraterritoriales casi de forma azarosa y que “nunca se puede asegurar de antemano en qué pista aterrizarán, o cuál de las innumerables torres de control las detectará, interceptará o lanzará hacia el espacio aéreo local, y cuántos aterrizajes forzosos se verán forzados a hacer y dónde” (p. 148).

La obra de Bauman posee, como muchas otras del autor, una importancia fundamental para comprender muchos de los fenómenos que aparecen en nuestros días. Sus tesis llevan a reflexionar sobre los efectos de una pretendida educación que se quiere sólo al servicio de lo práctico, de las ganancias, de lo perecedero; sobre los riesgos de políticas que toman como parámetro

solamente criterios financieros y materiales; sobre el peligro de opiniones que, quizás para lograr un aumento de votos, impulsan la xenofobia, la desconfianza y la condena de los “otros”; sobre la necesidad que existe para actuar cuanto antes en hacer prevalecer actitudes de responsabilidad, de participación e inclusión de los bienes sociales, materiales y espirituales, para lograr posiciones de auto-dominio y auto restricción, a fin de evitar ser esclavizados por aquellos bienes que la misma sociedad produce. Para tener tiempo y disponibilidad de abrirnos a los demás; para poder disfrutar con-los-demás de los bienes esenciales para el ser humano, y también de los materiales; y para que en el rostro propio y en el de los demás se pueda leer un carácter solidario y no más solitario.

JAIME RUIZ DE SANTIAGO

Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México