NUEVA REVISTA DE FILOSOFIA Y LETRAS

THESIS

1

- Federico Patán
- Leopoldo Zea
- Juliana González
- Edmundo O'Gorman
- Abelardo Villegas
- Sergio Fernández
- Carlos Bosch García
- Eduardo Nicol

Abril / 1979

THESIS

Nueva Revista de Filosofía y Letras.

Año I, Número 1
abril / 1979

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

***Rector*: Dr. Guillermo Soberón Acevedo**
Secretario General Administrativo:
Ing. Gerardo Ferrando Bravo

Secretario General Académico:
Dr. Fernando Pérez Correa

THESIS. NUEVA REVISTA DE FILOSOFIA Y LETRAS

***Director*: Abelardo Villegas.**
***Editor*: José Antonio Matesanz.**
***Consejo de Redacción*: José Pascual Buxó, Juliana González, José Antonio Matesanz**

***Secretaria de Redacción*: Elsa Cross.**

INDICE

Presentación 5

***La Tradición Presente.* EDMUNDO O'GORMAN:**
Sobre la naturaleza bestial del indio americano. 7

EDUARDO NICOL:
El filósofo, artífice de la palabra 21

LEOPOLDO ZEA:
Crisis del sentido de la historia occidental 24

SERGIO FERNANDEZ:
El neófito y el monstruo 31

CARLOS BOSCH GARCIA:
México frente al mar 33

JULIANA GONZALEZ:
Spinoza y la libertad 40 ***Anatema a Spinoza*** 51

FEDERICO PATAN:
La ciencia ficción mira al futuro 52

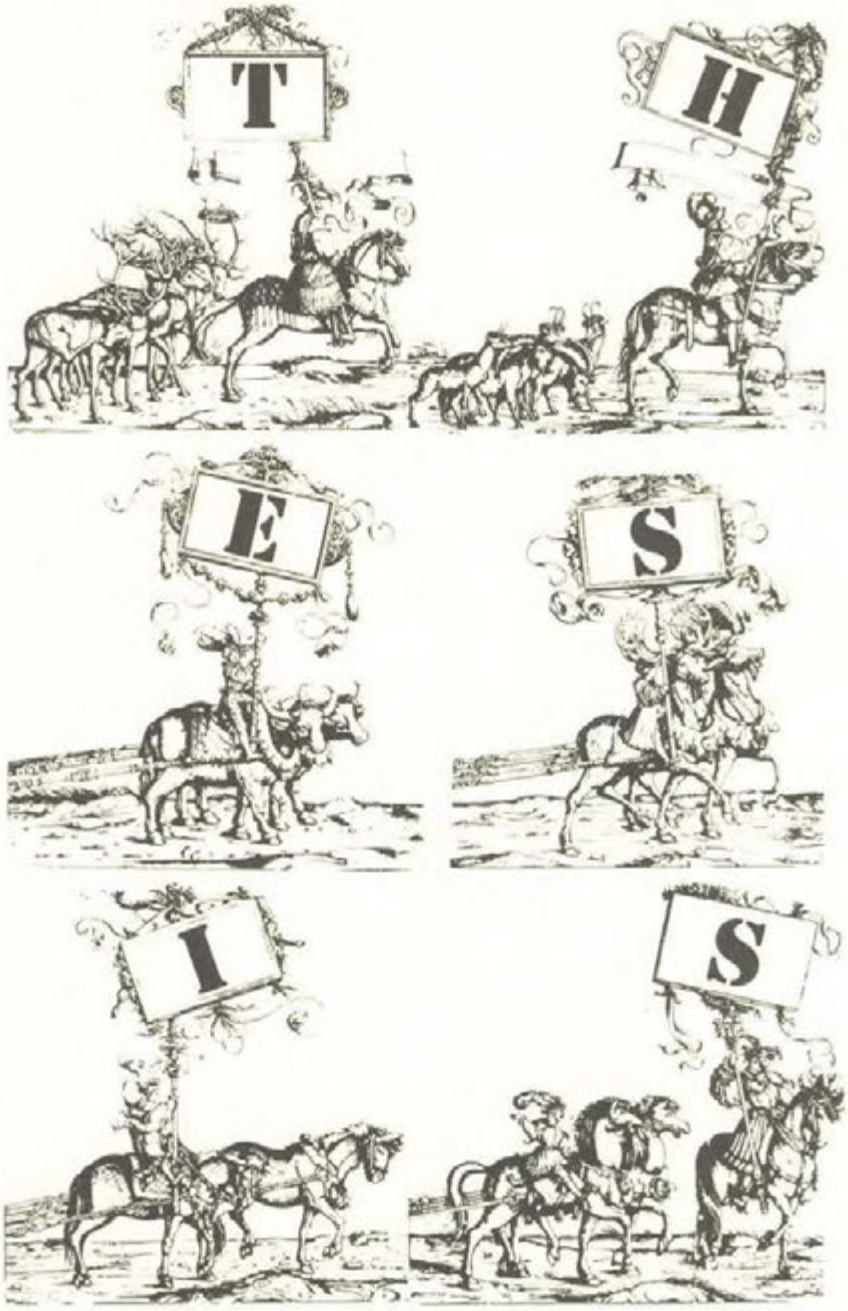
ABELARDO VILLEGAS:
La ideología política de Octavio Paz 58

Notas y Reseñas: 65

María Andueza sobre *Ungaretti y Góngora*, de José Pascual Buxó 66

Roberto Heredia Correa, sobre las *Elegías de Tibulo* 72

Gustavo Escobar sobre *Cultura y política en América Latina*, de Abelardo Villegas. 75


T
H
E
S
I
S

PRESENTACION

Thesis. Nueva Revista de Filosofía y Letras, reanuda una tradición interrumpida. La Facultad de Filosofía y Letras durante muchos años publicó una revista con trabajos de sus profesores y de figuras relevantes de la cultura mexicana. Muchos de esos trabajos formaron parte de otros más amplios que constituyeron verdaderas aportaciones a las humanidades en México.

Las Facultades universitarias, y en especial ésta, requieren de un foro donde discutir los temas que preocupan a sus miembros. Estos temas no tiene un interés meramente escolar; son cuestiones humanísticas que importan a un público más amplio. Esa es la razón por la cual esta revista adopta un carácter y un formato que permitan el acceso del público a los problemas que se discuten en la Universidad. La Facultad de Filosofía y Letras pretende así trascender sus muros, no sólo como creadora de profesionistas sino como emisora de ideas.

El lector encontrará en estas páginas una pluralidad de ideas y de tendencias, una confrontación o un contraste de las mismas, porque consideramos que la esencia de la Universidad es justamente el diálogo de posiciones encontradas. La unanimidad siempre nos parecerá sospechosa, porque siendo la cultura contraste, enfrentamiento, diálogo, no se puede alcanzar la unanimidad sino como una forma de imposición o exclusión. La variedad de tendencias y posiciones en estas páginas será signo de que en ellas se pretende manifestar el espíritu propio de la Universidad.

Abelardo Villegas

LA TRADICION PRESENTE

Donde se recogerán los mejores trabajos publicados en *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México*, 1941-1958. *THESIS* rinde así homenaje a los que nos precedieron en el empeño de cultivar y difundir los estudios humanísticos; establece nuestras ligas con una tradición rica y prestigiada que constituye a la vez cimiento para nuestros trabajos y estímulo para enriquecerla y pone al alcance del lector textos poco accesibles, de gran importancia para la cultura en México.

EDMUNDO O'GORMAN

Sobre la Naturaleza Bestial del Indio Americano

*Humanismo y Humanidad. Indagación en torno a una polémica del siglo XVI**

Para el Dr. José Gaos

I

He aquí una paradoja singular: no todo hombre es hombre. Con cuánta frecuencia decimos y leemos de alguno que es inhumano, que no es hombre; que es un animal, una bestia. Se trata de un ser a quien, pese a todas las apariencias, le falta algo para que sea hombre. A ese tal no le tributamos todos los signos usuales de reconocimiento de la condición humana. Con ocasión de, por ejemplo, su muerte, lo enterramos "como a un perro". Es decir, como a un animal cuyos despojos sólo por una necesidad profiláctica hacemos desaparecer en las entrañas de la tierra. Pero a la inversa, y en nuestra época con especialidad entre ciertos pueblos de los llamados sajones, es alarmante la manera "humana" con que son tratados los animales. Las sociedades protectoras de animales pueden muy bien ser filiales del *Salvation Army*. En ciertas grandes ciudades norteamericanas hay hospitales, comedores, parques de recreación y hasta peluquerías y casas de modas para los perros. No es infrecuente, como recientemente aconteció en los Estados Unidos del Norte, que al morir un caballo del equipo militar de equitación se le rindan honores militares como si se tratase de uno de los oficiales del equipo. Hombres bestiales, y bestias humanales. Este doble fenómeno nos advierte que hay una cierta indeterminación y vaguedad en el concepto de lo humano. Que, por extraño que parezca, no es tan fácil trazar el límite entre la bestia y el hombre. Claro está que ni los neoyorkinos confunden a un pequinés con un porter de pullman, ni los oficiales de un equipo de equitación son vistos como centauros; pero lo esencial del fenómeno queda en pie: la propensión de pensar a un hombre como bestia, o a una bestia como hombre.

Mas si abandonamos estos extremos que por cierto tienen venerables antecedentes en la antigüedad romana, y nos limitamos a la esfera de lo que tradicionalmente y al parecer sin equívoco, viene considerándose como la propia de lo humano, veremos que el problema no se esfuma; por lo contrario, subsiste,

exigiendo, imperativo, la más cuidadosa atención. ¿Realmente todos los hombres son hombres? ¿Qué hombres merecen este dictado? Esta pregunta por lo pronto hace un llamado al sentimiento, experimentado con más o menos agudeza por mayor o menor número de individuos, de enormes diferencias reales y positivas entre seres que una visión abstracta y niveladora rotula con el nombre de hombres. Si el historiador moderno ve entre hombres de distintas épocas diferencias substanciales de tal manera que se siente autorizado para concluir que son distintos tipos de hombres, ¿acaso no se podrá con mayor razón encontrar entre coetáneos, diferencias tan radicales que justifiquen la exclusión de algunos del cuadro de lo propiamente humano? ¿Hay o no, una diferencia substantiva entre, por ejemplo, Erasmo y el negro perdido en la maleza africana? Y esta otra pregunta: ¿por qué y de dónde esa visión de raja tabla que quiere ver detrás de cada nariz un fondo espiritual constitutivamente idéntico?

* *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México*, No. 1, enero-marzo, 1941. pp. 141-158. No. 2, abril-junio, 1941. pp. 305-315.

II

El doctor José Gaos, mi maestro y amigo, en un reciente artículo (*Sobre Sociedad e Historia.* Rev. Mex. Sociología, II, II, 1), que con pasar casi inadvertido añade una prueba indirecta sobre la validez de las sugestiones que contiene, ha planteado con la agudeza y claridad que le son peculiares el problema a que hemos aludido. Después de despejar con rigor los equívocos que encierra la palabra *humanidad*, determinando previamente dos acepciones, la primera que corresponde a *naturaleza humana* y la segunda a *conjunto de individuos del género o especie humana*, llega a una tercera, restringida y propia, por la cual el término humanidad toma un *sentido valorativo o selectivo*, fundado en un concepto de lo histórico como definitorio del hombre. "La historia —dice— acaba por parecer cosa privativa de los hombres cultos de las ciudades"; no toda la Humanidad (2a. acepción) sería histórica; "de muy pequeñas porciones de la Humanidad resultaría propia la historicidad".

Pero como "la humanidad (1a. acepción) se definiría por la historicidad", humanidad tendrá ese tercer sentido valorativo o selectivo. Y en seguida viene este párrafo capital: "O ser propiamente *hombre* consistiría exclusivamente en los actos propios del culto y urbano, y de la personalidad histórica, o el sólo urbano culto, la sola personalidad histórica, sería propiamente *hombre*: consistiría exclusivamente en los actos propios del culto y urbano, y de la personalidad histórica, o el sólo urbano culto, la sola personalidad histórica, sería propiamente *hombre:* fracciones francamente mayoritarias de la Humanidad, en el sentido corriente y lato (2a. acepción), no serían humanas, no realizarían en sí la humanidad, en el sentido restringido y propio (3a. acepción)." Y a continuación el autor se pregunta: "Mas si fuese como insinúan estas últimas conclusiones, qué problemas —filosóficos, metafísicos! Qué, por caso, del dogma cristiano y revolucionario de la igualdad de todos los hombres."

Otra pregunta se imponía: "¿en qué medida es lo humano histórico?" El autor descubre una respuesta "en el hecho de la incorporación de la humanidad a la sociedad culta, y aun urbana"; se refiere a "lo que se llama la incorporación a la civilización". Pero "el sentido íntimo y último de este movimiento de la historia ¿no será la *realización* del hombre? Los movimientos de catolización y urbanización ¿no lo serán de *humanización?... ¿humanización*, potencia y movimiento que *se va haciendo*, todavía no acto, algo que es?"

Será de un enorme interés situar dentro del marco que forman estas sugestiones algunos hechos históricos positivos. Porque es el caso que este gran problema de si todo hombre es hombre, ha surgido en el pasado, ya no con el carácter especulativo con que hasta aquí lo hemos visto, sino con toda la violencia apasionada de una experiencia salida de las entrañas mismas de la vida.

El descubrimiento de América, vasto continente hasta entonces sepultado tras el infranqueable mar tenebroso, surge repentinamente en el horizonte histórico de la cultura cristiana occidental: Las Indias están pobladas de unos seres diferentes al europeo. ¿Son o no son hombres?, o bien, ¿hasta qué punto lo son? Y en definitiva, ¿qué concepto se tenía entonces del hombre y de lo humano?

Toda la primera mitad del siglo XVI resuena con las agrias discusiones de esta gran polémica en torno al indio americano. Es uno de los muchos problemas fundamentales de la historia de Indias que aún están por elaborarse. De la solución que a ellos se les dé, dependerá la forma de entender los grandes fenómenos históricos (de aquí y de allá) en torno de América. Abandonando el lastre de las técnicas para no errar jamás; con una sistemática e imaginativa elaboración de temas de la índole del que aquí apenas vamos a esbozar, se desembocará en la posibilidad de tener una rica y palpitante visión del mundo de entonces, que substituya el aparatoso y aburrido edificio levantado por ese tipo de historia que, como la moderna guerra, está totalmente mecanizada.

III

La polémica acerca de la verdadera naturaleza del indio americano no fue una discusión de puro interés teórico. Se encuentra tejida en el fondo de un complejo de cuestiones religiosas, políticas y económicas. En efecto, del concepto que se tuviera del indio, dependía todo el programa misionero de la evangelización americana y muy agudamente la urgente cuestión de la

capacidad o incapacidad de los naturales para recibir los sacramentos de la Iglesia. También dependía de la solución que a aquel primer problema se diera, el encontrar un justo título para fundar en derecho la conquista y posesión de las tierras del Nuevo Mundo. Y, por último, el régimen jurídico a que quedarían sujetos los indios en sus personas y bienes, forzosamente estaba condicionado por el concepto que de ellos se formaran los europeos. Lo más relevante a este respecto era, sin duda, la justificación o, por el contrario, el rechazo de la esclavitud.

Adviértase, pues, la enorme importancia que revestía el problema. Por eso, nada de sorprendente tiene que en la polémica tercien los nombres de todos los más eminentes representantes de la intelectualidad española de la época.

Salta a la vista que no puede ser éste el lugar apropiado para tratar *in extenso* tan amplio tema. Ni siquiera será posible narrar con cierto detalle los altibajos de la polémica considerada objetivamente. Deberemos limitarnos, pues, a citar lo indispensable de los textos para documentar los puntos de vista que hoy en día, vacíos ya de un interés vital los problemas de entonces, resultan fundamentales para una antropología filosófica.

La cuestión de si los indios eran o no hombres, surgió a temprana hora en la historia indiana como un brote anónimo y espontáneo de la *convivencia* de los europeos con los indios de las islas del Caribe. Los contactos iniciales no sugirieron a los españoles la posibilidad de negarles a los naturales la condición humana. Cuando Colón escribe al regreso de su primer viaje al tesorero Rafael Sánchez[1] informándole del descubrimiento de las islas, no pone la menor duda acerca de si sus habitantes son hombres. "Ni son perezosos ni rudos, dice, sino de un grande y perspicaz ingenio"; "son amables y benignos" y añade "no encontré entre ellos, como se presumía, monstruo alguno, sino gentes de mucho obsequio y benignidad". Habla de los caribes que "se alimentan de carne humana"; "pero, dice, yo formo el mismo concepto de ellos que de los demás". Mas una vez instalados los europeos entre los indios, la cosa cambia. Bartolomé de las Casas, que tan prominente lugar ocupa en la polémica, atribuye el origen de la duda a unos colonos de la Española. "Todos éstos, o algunos de ellos, fueron los primeros, según yo entendí y siempre tengo entendido, que infamaron los indios en la Corte de no saberse regir, e que habían menester tutores, y *fue siempre creciendo esta maldad*, que los apocaron hasta decir que no eran capaces de la fe, que no es chica herejía, y *hacellos iguales de bestias*."[2] Según esto, el origen de la opinión contraria a la humanidad de los indios fue el considerarlos incapaces políticamente. Adviértase, además, que el asimilarlos a bestias parece ser una consecuencia de su incapacidad para recibir la fe. Un paso más. El antiguo cronista de la Orden de Predicadores de México, el maestro Fr. Agustín Dávila Padilla, al tratar de la vida del P. Betanzos, da cuenta del caso con las siguientes palabras: "Sucedió en esta tierra (ya se trata de la Nueva España), un cosa notable, y que ofrece varia consideración. Hubo gente, y no sin letras, que puso duda en si los indios eran verdaderamente hombres, *de la misma naturaleza que nosotros;* y no faltó quien afirmase que no lo eran, sino (afirmaron que eran) incapaces de recibir los Santos Sacramentos de la Iglesia".[3] El problema se plantea con más agudeza: se trata de saber si los indios son de la misma naturaleza de los europeos. También aquí encontramos la conexión entre la condición humana y la capacidad de recibir la fe. Además, el cronista hace alusión a letrados y no ya, como Las Casas, a unos colonos. Pronto veremos quiénes fueron esos letrados. El mismo autor atribuye el origen de la duda a la mucha "rudeza de algunos de estos indios"; es decir, en términos generales a su incultura e in capacidad política, sólo que la admite sin extenderla a todos los indios. Claramente se ve, pues, que el concepto fundamental en torno al cual se articula toda la cuestión, va a ser el de barbarie. Qué cosa sea barbarie; sus especies, sus grados; si los indios son o no bárbaros; hasta qué punto son o dejan de serlo, y si todos o solamente algunos deben ser así considerados, serán los principales temas de la polémica, y según las soluciones que a ellos se les den resultarán posiciones extremas e intermedias.

El estado de barbarie que algunos europeos creyeron, bien o mal, encontrar en los indios, fue lo que suscitó la cuestión de su incapacidad política y religiosa y en último término de su condición bestial como

[1] Cristóbal Colón. Carta a Rafael Sánchez. Conocida en la versión latina de Leandro de Cozco. Publicada en Roma en 1893. Véase edición facsímil y traducción. Universidad Nacional de México. 1939.

[2] Las Casas, *Historia de las Indias*. lib. III., cap. 8.

[3] Agustín Dávila Padilla. *Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, lib. I. cap. 30.

opuesta a la humana. Pero aquellos que se levantaron contra esa opinión negando su aplicación a los indios, no solamente hubieron de combatirla, sino fuéles necesario buscar otra causa que explicara el origen de tesis tan nefasta a sus defensos. En la "muy elegante" carta latina que en 1536 escribió a Paulo III el primer obispo de Tlaxcala, Fr. Julián Garcés, se apuntan dos motivos que a los defensores de la humanidad de los indios debieron parecer muy suficientes. Se trata, según el obispo, de una "falsa doctrina" debida a "sugestiones del demonio" por ser "voz que es realmente de Satanás, afligido de que su culto y honra se destruye"; pero, además, también "es voz que sale de las avarientas gargantas de los cristianos, cuya cudicia es tanta que, por poder hartar su sed, quieren porfiar que las *criaturas racionales hechas a imagen de Dios, son bestias y jumentos;* no a otro fin de que los que las tienen a cargo, no tengan cuidados de librarlas de las rabiosas manos de su cudicia, sino que se las dejen usar en su servicio conforme a su antojo".[4] Sugestiones satánicas y codicia de los españoles, son, pues, las causas aducidas para explicar la existencia misma de la duda acerca de la humanidad de los indios. Del párrafo que acabamos de transcribir retengamos como importante la definición que allí se da del hombre: "Criatura racional hecha a imagen de Dios."

Hasta ahora se ha venido hablando de los indios americanos con absoluta indistinción de la gran variedad que hay y había en la época del descubrimiento y colonización. Esto levantaría una objeción seria, pues tal parece que lo que se pensó de algunos no era aplicable a todos. Sin embargo, la cosa no es así, porque es el caso que las enormes diferencias culturales entre los indios no influyeron notablemente en la elaboración conceptual que venimos examinando. El problema nunca se salió de la consideración de los indios en bloque, puesto que el debate que, como hemos visto, gira en torno al concepto de barbarie, se redujo para unos a una simple cuestión de grado, y para otros al rechazo definitivo de esa condición. El P. Joseph de Acosta es quien con más puntualidad intenta una clasificación de los indios, dividiéndolos en tres tipos: a) Los chinos, japoneses y orientales, que son los más civilizados; b) Los peruanos, mexicanos y chilenos, semibárbaros, y c) Los restantes que son de condición silvestre y forman la gran mayoría.[5] Este intento de clasificación no tuvo resonancia en la discusión general, porque el problema se extiende también a los de la segunda clase.

Así introducidos en el tema, vengamos ahora a una rápida exploración de los textos más fundamentales para quedarnos con el meollo conceptual antropológico.[6]

Como indicamos al principio de este apartado, el tema se planteó en torno a problemas jurídicos y religiosos que el contacto de los europeos con los naturales necesariamente provocó. Los juristas y teólogos de la época echaron mano de conceptos del repertorio cultural de entonces para aplicarlos como soluciones al caso de los indios de América. La posición que pronto privó en el planteamiento fue la derivada de la idea del Derecho Natural y de Gentes, en oposición a la puramente política de la universalidad jurisdiccional del Papa o Emperador. En términos generales se pregunta si los indios, aunque infieles, gozan de derechos políticos y privados y señaladamente si se les debe reconocer el derecho de la libre disposición de sus personas y bienes. Si los indios son verdaderamente hombres, será necesario otorgarles tal reconocimiento, no así, en caso contrario. Y aquí es donde se inserta el problema de una teoría general de la barbarie. El bárbaro (condición que implica infidelidad y que, a su vez, según las distinciones de ella, califica el grado de barbarie), puede o no ser considerado como verdadero hombre. El problema consiste en determinar las relaciones entre Barbarie y Humanidad.

El teórico más distinguido y extremoso que levantó la voz contra la condición humana de los indios, fue el famoso humanista Juan Ginés de Sepúlveda. Afirmó y sos-

[4] Fr. Julián Garcés. *Carta latina a Paulo III.* Texto latino y traducción castellana en Dávila Padilla, op. cit., lib. I, cap. 42, págs. 132-148 de la segunda edición. Una carta escrita por los franciscanos en Huejotzingo en 6 de mayo de 1533 es muy semejante en argumentos y conceptos a la de Garcés. Véase Cartas de Indias, t. II, p. 62.

[5] José de Acosta. *De Procuranda Indorum Salute. Proemio.* En la *Historia Natural de las Indias,* alude a esta clasificación y añade que de los indios del tercer grupo es de quien "es necesario enseñarlos primero a ser hombres, y después a ser cristianos", lib. VII. cap. 2.

[6] Para quienes no quieran recurrir directamente a las fuentes que son muy voluminosas y no siempre asequibles, recomendamos la bien ordenada revisión, que en parte aprovechamos, del señor Silvio A. Zavala. *Las Instituciones Jurídicas en la Conquista de América,* caps. I, II y IV.

tuvo que los indios eran "bárbaros, amentes u siervos por natura"; alegó que los europeos tenían derecho para imponerles un gobierno despótico, y ellos obligación de sujetarse; de donde los gananciosos resultarían los indios, "porque la virtud, *la humanidad* y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata".[7] El P. Las Casas se opuso a este modo de pensar y sostuvo con Sepúlveda una polémica de que más adelante daremos cuenta.

No solamente Sepúlveda pensó que los indios eran siervos *a natura;* utilizando al igual que el humanista las doctrinas expuestas en la *Política* de Aristóteles, Fr. Bernardo de Mesa en un *Parecer* que dio a la Corte, expuso su opinión de ser los indios de condición servil por naturaleza. Ante la cuestión de si eran incapaces para recibir la fe, el fraile se detiene. "Yo creo —afirma— que ninguno de sano entendimiento podrá decir que en estos indios no haya capacidad para recibir la nuestra fe y virtud que baste para salvarse... Mas yo oso decir que hay en ellos tan pequeña disposición de naturaleza y habituación, que, para traerlos a recibir la fe y buenas costumbres es menester tomar mucho trabajo."[8] Según el fraile, esta mala condición de los indios proviene de "ser insulares, que naturalmente tienen menos constancia, por ser la luna señora de las aguas, en medio de las cuales moran". Las Casas se indignó, y en su impugnación a Mesa, dice: "No imaginó aquel padre, sino que las gentes desta isla (la Española), debían ser algunas manadas de salvajes de hasta tres o cuatro mil, como ganado en alguna dehesa."[9]

Ante las injusticias y crueldad con que los colonos trataban a los indios, los religiosos dominicos de la Española emprendieron una campaña de oposición, y al efecto encomendaron a un fraile de su Orden llamado Antón de Montesinos que predicara un sermón contra aquellos excesos. Así se hizo. Fr. Antón de Montesinos echó en cara a los españoles su falta de cristiandad;"¿Estos (los indios) no son hombres?" —preguntaba el predicador—. "¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis, esto no sentís?"[10] El sermón produjo un efecto explosivo. Los colonos acordaron enviar a un franciscano, Fr. Alonso del Espinal, a la metrópoli a informar al rey; a su vez los dominicos enviaron a Montesinos. El P. Las Casas refiere con detalle el curso y resultado de estas misiones que a la postre se resolvieron en que Montesinos, convenció al franciscano de su error, y ambos trabajaron en la Corte para mejorar la triste condición en que estaban los indios.[11]

En 1517 hubo una junta de trece maestros teólogos en el Convento de San Esteban de Salamanca, en la que se trató la cuestión de la capacidad de los indios para recibir la fe. La solución les fue favorable.[12]

Por la misma época, estando la Corte en Barcelona, se debatió en presencia del Emperador don Carlos el problema de los indios. Intervinieron Fr. Juan Quevedo, obispo del Darién; un franciscano cuyo nombre no se conoce y Bartolomé de las Casas. El obispo habló primero. Al referirse a los indios dijo: "según la noticia que de los de la tierra donde vengo tengo, y de los de las otras tierras, que viniendo camino vide, aquellas gentes son siervos *a natura*". Concedida la palabra a Las Casas, habló largo refutando al obispo. Su argumento para combatir la opinión de éste, respecto a la condición servil de los naturales es el siguiente: "Allende desto, aquellas gentes, señor muy poderoso, de que todo aquel mundo nuevo está lleno y hierve, son gentes capacísimas de la fe cristiana, y a toda virtud y buenas costumbres por razón y doctrina traibles, y de su *natura* son libres, y tienen sus reyes y señores naturales que gobiernan sus policías; y a lo que dijo el reverendísimo obispo, que son siervos *a natura* por lo que el Filósofo dice en el principio de su Política que *vigentes ingenio naturalites sunt rectores et domini aliorum*, y *deficientes a rationes naturaliter sunt servi*, de la intención del Filósofo a lo que el reverendo obispo dice hay tanta diferencia como del cielo a la tierra, y que fuese así como el reverendo obispo afirma, el Filósofo era gentil, y está ardiendo en los infiernos."[13]

[7] *Demócrates Alter*. Citas tomadas de Zavala, op. cit., págs. 15 y 16.
[8] Las Casas, *Historia*, lib. III, cap. IX.
[9] Las Casas, *Historia*, lib. III, cap. X.
[10] Las Casas, *Historia*, lib. III, cap. IV.
[11] Las Casas, *Historia*, lib. III, caps. VI y VII.
[12] Las Casas, *Historia*, lib. III, cap. XCIX.
[13] La descripción muy detallada y circunstancial del debate puede verse en Las Casas, *Historia*, lib. III, caps. CXLVIII y CXLIX. También en Herrera, *Historia General*, Dec., II, lib. IV, cap. 4.

El ambiente en la Corte era generalmente favorable al reconocimiento de la humanidad y capacidad de los indios. Las Casas nos habla de una junta de Consejos celebrada en 1520, en la que tomó la defensa de los indios "el cardenal Adriano que después fue Papa". No obstante, encontramos que cinco años más tarde, por gestión del obispo de Osma Fr. García de Loaysa, presidente del Consejo de Indias, Fr. Tomás Ortiz informó al Consejo sobre "las causas que le movían para defender que los indios fuesen esclavos". Es muy interesante la descripción que hace. Refiriéndose a los caribes, dijo: que "comían carne humana, que eran sométicos más que generación alguna, y que ninguna justicia había entre ellos; que andaban desnudos y no tenían vergüenza; eran como asnos, abobados, alocados y insensatos y que no tenían en nada matarse, ni matar; ni guardaban verdad, sino era en su provecho; eran inconstantes; no sabían qué cosa era consejos; ingratísimos y amigos de novedades. Que se preciaban de borrachos... Eran bestiales en los vicios. Ninguna obediencia ni cortesía tenían mozos a viejos, ni hijos a padres; que no eran capaces de doctrina ni castigo. Eran traidores, crueles y vengativos; inimicísimos de religión, y que nunca perdonaban. Eran haraganes, ladrones, mentirosos y *de juicios bajos y apocados;* no guardaban fe ni orden; ni guardaban lealtad maridos a mujeres, ni mujeres a maridos. Eran hechiceros, agoreros y nigrománticos. Que eran cobardes como liebres, sucios como puercos; comían piojos, arañas y gusanos crudos doquiera que los hallaban. *No tenían arte, ni maña de hombre...* Cuanto más crecían, se hacían peores. Hasta diez o doce años, parecía que habían de salir con alguna crianza y virtud, y de allí adelante se *volvían como brutos animales.* Y en fin, que nunca crió Dios gente más cocida en vicios y bestialidades, *sin mezcla de bondad o política,* y que se juzgase para qué podían ser capaces *hombres* de tan malas mañas y artes".[14]

En Nueva España la discusión sobre la condición humana de los indios, tomó un sesgo muy apasionado en torno a la figura del prominente dominico Fr. Domingo de Betanzos, fundador de la Provincia del Apóstol Santiago en Nueva España. El Presidente de la Audiencia de México, don Sebastián Ramírez de Fuenleal escribió al rey, primero en 11 de mayo de 1533 y después el 15 del mismo mes, informándole que se tenían noticias en México de la Relación que Betanzos había presentado sobre los naturales, afirmando que eran incapaces "para entender las cosas de nuestra fe" y que estaba conforme con "lo que dicen los que quieren tener a éstos para bestias". Ramírez de Fuenleal combate la doctrina atribuida a Betanzos: "no sólo son capaces para lo moral —dice— pero para lo especulativo, y de ellos ha de haber grandes cristianos si los hay. Si por las obras exteriores se ha de juzgar el entendimiento, exceden a los españoles... Su religión y obras humanas han de ser de grande admiración".[15]

[14] Herrera, op cit. Década III, lib. VIII, cap. 10.

[15] Cuevas, Mariano. *Documentos*, págs. 229-231. El mismo autor en su *Historia de la Iglesia*, emprende la defensa de Betanzos. I. pp. 226-237. Robert Ricard, *Conquête Spirituelle*, p. 110, sigue en todo a Cuevas, planteando el problema desde el punto de vista de la administración de los sacramentos a los indios. Para mejor conocer la posición personal de Betanzos, véase Carreño, Fray Domingo de Betanzos O. P., cap. VII.

Tal parece que Ramírez de Fuenleal estuvo mal informado o bien que al expresarse así de Betanzos procedió por enemistad y de mala fe, porque lo cierto es que el Dominico intervino indirectamente en las gestiones que se hicieron para que la Santa Sede dirimiera el debate por autoridad apostólica. Según el cronista Dávila Padilla, Betanzos envió a Roma al padre Fr. Bernardino de Minaya para obtener de Paulo III una declaración favorable a la opinión de quienes sostenían la humanidad de los indios y su capacidad para recibir la fe.[16] Minaya hizo el viaje llevando consigo la celebrada carta latina del Obispo de Tlaxcala, de que ya hicimos mención, y obtuvo un sonado triunfo para la Orden de Predicadores, puesto que no fueron vanas sus negociaciones ante Roma.

Ha habido alguna confusión a este respecto. Generalmente se piensa que el pontífice expidió una sola bula que se cita de tres modos distintos. O bien se la llama *Universis Christi fidelibus*, o bien *Veritas ipsa*, o por último *Sublimis Deus*. La verdad es que se trata de dos bulas distintas. La *Veritas ipsa* y la *Sublimis Deus*. La otra, la *Universis Christi fidelibus*, puede ser cualquiera de las dos, porque en ambas aparecen esas tres palabras iniciales en el preámbulo. Además de las dos bulas, hay el breve *Pastorale officium* dirigido al cardenal Tavera con fecha 29 de mayo de 1537. Las bulas son de principios de

[16] Dávila Padilla, op. cit., lib. I, cap. XXX.

junio del mismo año.[17] La diferencia entre las dos bulas es que la *Sublimis Deus* se refiere especialmente a la aptitud de los indios para recibir la fe; en tanto que la *Veritas ipsa* es particular para la cuestión de la ilicitud de hacerlos esclavos. La confusión proviene de que la primera bula inserta textualmente la segunda, después de un extenso párrafo inicial en que se afirma la capacidad de cristianización de los naturales.

No siendo posible aquí transcribir por entero estos importantes documentos, conformémonos con algunos pasajes capitales. En la *Sublimis Deus* dice el pontífice: Dios "hizo al hombre de tal condición que no sólo fuese participante del bien, como las demás criaturas, sino que pudiese alcanzar y ver cara a cara el Bien sumo inaccesible", y como el hombre fue creado para la vida eterna, que únicamente mediante la fe puede lograrse, "es necesario confesar que *el hombre es de tal condición y naturaleza que pueda recibir la fe de Cristo*, y que quien quiera que tenga la naturaleza humana es hábil para recibir la misma fe".[18] En seguida el texto de la bula se uniforma con la *Veritas ipsa*, por lo que las subsecuentes transcripciones corresponden a ambas.

Después de declarar la obligación que tiene la Iglesia de adoctrinar a todos los pueblos, prosigue diciendo el pontífice que el demonio ha procurado estorbar la predicación, escogiendo "un modo hasta hoy nunca oído" que consiste excitar "a algunos de sus satélites, que deseosos de conocer su codicia, se atreven a andar diciendo que los indios occidentales o meridionales *deben reducirse a nuestro servicio como brutos animales, poniendo por pretexto que son incapaces de la fe católica*, y los reducen a esclavitud apretándolos con tantas aflicciones cuantas apenas usarían con los brutos animales de que se sirven". Por lo tanto, "teniendo en cuenta que aquellos, *como verdaderos hombres que son*, no solamente son capaces de la fe cristiana, sino que se acercan a ella con muchísimo deseo;... con autoridad apostólica por las presentes letras determinamos y declaramos,... que los dichos indios y todas las otras naciones que en lo futuro vendrán a conocimiento de los cristianos aun cuando estén fuera de fe, no están sin embargo privados, ni hábiles para ser privados de su libertad ni del dominio de sus cosas... y no se les debe reducir a esclavitud, etc."[19]

La partida estaba decididamente ganada para el bando favorable a los indios. Junto con Las Casas y los otros que ya hemos visto, habían intervenido en el debate personalidades como Vitoria, Domingo de Soto y Suárez. Estos tres hombres eminentes rechazaron, cual más cual menos, los argumentos de quienes sostenían el derecho de reducir a servidumbre a los indios y también negaron la pretensión de fundar justo título para la Corona en la barbarie e infidelidad de los habitantes del Nuevo Orbe.[20] En cambio, por la tesis de la servidumbre *a natura* de los indios se pronunció en un *Parecer* el famoso licenciado Gregorio López de Tovar, glosador de las Siete Partidas. El rey le pidió su opinión sobre si los españoles podían servirse de los indios, a lo cual entre otras cosas contestó, apoyándose en la distinción que hace Aristóteles de gobierno real para los hombres libres y despótico o tiránico para los siervos (*Política* Lib. I cap. I. 2), que este último tipo de gobierno era el que convenía en América y era justo, puesto que se aplica a "aquellos que *naturalmente son siervos y bárbaros, que son aquellos que faltan en el juicio y entendimiento, como son estos indios, que según todos dicen, son como animales que hablan*". Añade que a los siervos por natura y a "los bárbaros y hombres silvestres que del todo les falta razón, les es provechoso servir a su señor sin ninguna merced ni galardón".[21]

Las letras apostólicas tan decididamente favorables a los indios no lograron acallar del todo la disputa, puesto que en 1550 encontramos a Las Casas y a Sepúlveda envueltos en una polémica sobre el tema de la condición del indio. Este es, sin embargo, el último gran incidente del debate.

La parte positiva de la tesis sostenida por Sepúlveda puede resumirse, para nuestro intento, de la siguiente manera: Los indios americanos son bárbaros, lo que se prueba por su vida y costumbres depravadas. Esta bar-

[17] La bula *Veritas ipsa* en Dávila Padilla, op. cit., lib. I, cap. 30, texto latino y traducción. También en F.H. Vera, *Colección de Documentos*, II, pp. 237-8, texto latino y extracto castellano. *La bula Sublimis Deus* en Cuevas, *Documentos*, p. 84, facsímil y traducción castellana. El breve *Pastorle officium* en F. H. Vera, op. cit., t. II, p. 235, texto latino y extracto castellano.

[18] Sigo la traducción publicada por Cuevas.

[19] En el breve *Pastorale officium*, se dijo: "Nos igitur attendentes Indos ipsos (los occidentales y meridionales) licet extra gremium Ecclesiae rerum existant, non tamen sua libertate, aut suarum dominio privatos, vel privando esse. *Et cum homines ideoque fidei et salutis capaces sint.*"

[20] Véase Zavala, op. cit., cap. I, págs. 7-9.

[21] Las Casas, *Historia*, lib. III, cap. XII.

barie consiste fundamentalmente en que carecen de razón y por lo tanto son incapaces para la vida política y urbana. Su barbarie e incapacidad es de tal grado que autoriza incluirlos dentro del tipo aristotélico de siervos *a natura*. Todo esto justifica considerarlos como si fueran bestias, parecidos más bien a los animales que no a los hombres. Por tanto, no puede decirse que sean propiamente humanos. La infidelidad por sí sola no es causa bastante para tenerlos por bárbaros. No afirma que sean constitutivamente incapaces para recibir la fe, pues estima que sujetos a un régimen como conviene a siervos por naturaleza, resultarán beneficiados, toda vez que así se les comunicará "la virtud, la humanidad y *la verdadera religión*". En definitiva, provisionalmente podemos concluir, a reserva de precisar el concepto de humanidad implícito en esas afirmaciones, que para Sepúlveda los indios americanos no eran hombres.

El P. Las Casas se opone a ese modo de pensar. Sus argumentos, siempre muy extensos y difusos, se encuentran un poco por todas partes de su obra. Veamos lo que nos dice en el prólogo o "Argumento" de su *Apologética Historia*. El libro lo escribe con el propósito de combatir la errónea opinión de quienes publicaron "que (los indios) no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas". En seguida expone el plan de la obra, mediante cuyo desarrollo se propone comprobar que las gentes indianas son todas, "hablando a *toto genere*, algunas más y otros muy poco menos, y ningunas expertes dello, de muy buenos, sotiles y naturales ingenios y capacísimos entendimientos". Insiste muy especialmente en que los indios están dotados de todas las condiciones para llevar una vida política perfecta, que tiene por base la familia y la vida urbana, pues, dice, todo esto "presupone haberse ya las gentes ayuntado, y de barrios o vivos que solían ser o vecindades de linajes, constituido lugares grandes y pueblos que llamamos ciudades".[22] Toda la argumentación de la *Apologética* está basada en descripciones históricas de la vida social y cultural de los indios antes de la venida de los europeos; y a lo largo de todo el libro hace un cotejo con la cultura pagana de la Antigüedad, que por cierto nada bien librada sale en la comparación.

La consecuencia lógica de esta manera de ver, es la rotunda negativa de la condición servil por naturaleza de los indios, que sostenía Sepúlveda y otros. En su impugnación al obispo del Darién, Las Casas se ocupa extensamente de este problema. Los argumentos principales son: 1. Los indios viven en pueblos y ciudades "que es señal y argumento grande de razón". Tenían señores poderosos que los regían y constituían repúblicas pacíficas y ordenadas. 2. Son de muy buenas disposiciones de miembros y órganos de las potencias, proporcionados y delicados, y de rostros de buen parecer. 3. No es admisible considerar a los indios todos como siervos *a natura*, porque sería un defecto grave de la Creación, imputable a Dios, toda vez que los siervos por naturaleza son monstruosos y lo monstruoso siempre es excepcional. El argumento está basado en que los siervos *a natura* son como gente loca o mentecata, "y esto —dice— es la mayor monstruosidad que puede acaecer, *como el ser de la naturaleza humana consista, y principalmente, en ser racional*". Trae dos argumentos más, que en rigor son secundarios.[23]

Con el rechazo de la condición de siervos por naturaleza, como consecuencia de la negación de la barbarie de los indios, Las Casas se indigna con quienes los asimilan a bestias. Para el fogoso dominico se trata de una gruesa herejía, porque, y esto es importante, estima que se les priva del beneficio del dogma cristiano de la igualdad de todos los hombres. De allí que esa opinión se considere de origen satánico. Ya veremos lo que hay en esto. Lo cierto es que la argumentación de Las Casas no es doctrinalmente congruente, aunque por apasionada muy persuasiva. En materia de prueba, el punto más vulnerable era la defensa contra la alegada barbarie de los indios. En realidad no todos lo hechos estaban a su favor. Ciertamente la organización política de los Aztecas e Incas serviale admirablemente para defender la plena capacidad racional del indio americano; pero de muchas partes y con molesta frecuencia llegaban noticias de actos cometidos por los indios en que era innegable la crueldad y bestialidad con que se comportaban. Además, no era fácil borrar la impresión del terrible espectáculo de los sacrificios humanos, que no solamente presenciaron los castellanos, sino que de hecho sufrieron algunos en sus personas. ¿Y qué decir de la antropofagia que siempre acompañaba los sacrificios? Ciertamente hoy la explicamos como un acto ritual, pero en aquella época

[22] Las Casas. *Apologética*, cap. XLVI. Véase Aristóteles, *La Política*, lib. I. cap. I, párrafos 7 y 8.

[23] Las Casas, *Historia*, cap. CLI.

debió parecer monstruoso y de la más calificada barbarie. También la sodomía, el *pecado nefando* de los teólogos medievales, era muy común y extendida costumbre entre los naturales del Nuevo Mundo, y no olvidemos que los hombres de entonces estaban ayunos de las matizadas teorías modernas de los "estados intersexuales". El P. Las Casas seguramente comprendió la necesidad de reforzar el edificio de su argumentación, y por eso, ya al final de su *Apologética Historia* y de una manera supletoria, desarrolló una teoría general de la barbarie.[24]

Distingue cuatro especies de bárbaros: 1a. Bárbaros "tomando el término larga e impropiamente", que se dice de cualquier persona o personas que tienen alguna extrañeza, desorden, degeneración de justicia, costumbres o benignidad, o bien que sostienen opiniones confusas, tumultuosas o furiosas. Por ejemplo, los que siguen con pasión una parcialidad. 2a. Bárbaros en un sentido más estrecho. A saber: los que carecen de "ejercicio y estudio de letras" o carecen "de literal locución que responda a su lenguaje como responde a la nuestra la lengua latina". Por ejemplo, eran bárbaros para los griegos todos los que no hablaban griego. 3a. Bárbaros en un sentido muy propio. Los que por malas costumbres son crueles, y no se rigen por razón, ni tienen ley, ni pueblo, ni amistad, ni ciudades, ni señores, ni tratos con otros hombres y andan como animales por los montes. Estos son verdaderamente los siervos *a natura*. 4a. Bárbaros son todos los infieles por más sabios que sean, pues la razón es que sin la religión de Cristo necesariamente tienen defectos y barbarizan en sus leyes y costumbres. Cita en su apoyo a San Agustín y a San Jerónimo para afirmar que "todos los que carecen de la verdadera fe no del todo hombres, sino bestias son y llamarse pueden".

A continuación hace una distinción de infieles:

a) Los que propiamente son gentiles que nunca oyeron nuevas de Cristo ni de su fe y doctrina (infidelidad negativa); y

b) Los que oído el Evangelio se resisten y lo combaten (infidelidad contraria). Estos son los que verdaderamente cometen el pecado de infidelidad.

Solamente la tercera especie de bárbaros es *simpliciter*; las otras tres son *secundum quid*. Las dos primeras pueden comprender naciones cristianas. En los de la cuarta clase generalmente concurren los defectos de las dos primeras.

Aplicando su sistema, Las Casas concluye que los indios son bárbaros en la cuarta acepción, es decir, por infidelidad; pero que es negativa. También son bárbaros en la segunda acepción; más por lo que toca a no hablar bien el castellano, "tan bárbaros como ellos nos son, somos nosotros a ellos". Va de suyo que el P. Las Casas sostuvo la plena capacidad de los indios para recibir la fe.[25]

En suma, de esta breve exposición de las ideas de Las Casas resulta que los indios no son bárbaros propiamente hablando, pues son racionales y capaces para la vida política y urbana. No son siervos *a natura;* por lo contrario, son libres y nada autoriza el atropello de sus derechos a esa libertad. El dominio que tienen sobre sus bienes debe ser respetado. Son capaces para recibir la fe de Cristo. En ningún sentido se acepta la asimilación del indio con la bestia. La verdadera barbarie es una monstruosidad y es excepción en la Naturaleza. Por más crueles y feroces que sean los hombres tienen *almas racionales e innata disposición para la vida humana perfecta.*[26] Todos los hombres en lo esencial de su ser, que es la humanidad, son iguales.

Será interesante, para concluir esta breve revisión de textos, compulsar lo que dice un cronista del siglo XVIII sobre el tema de que nos venimos ocupando. Servirá para ver la forma drástica en que la tesis de Sepúlveda y los de su bando se malinterpretó por las generaciones posteriores. Utilizamos para esto la obra del dominico Fr. Juan José de la Cruz y Moya.[27] "El demonio —dice el cronista— sugirió a no pocos españoles y aun a algunas personas tenidas del vulgo por sabias, que los indios americanos *no eran verdaderamente hombres, con alma racional, sino una tercera especie de animal entre hombre y mono,* criada de Dios para el mejor servicio del hombre". Alude, sin duda, a la tesis de Sepúlveda; pero lo calumnia cuando habla de una tercera especie de animal en que jamás pensó el humanista. En el apartado que sigue, intentaremos descubrir el alcance y fondo de la doctrina de Sepúlveda, por ahora retengamos como inte-

[24] Las Casas, *Apologética*, los cuatro últimos capítulos y el Epílogo.

[25] Las Casas, *Apologética*, cap. CCLXIII.

[26] Las Casas, *Historia*, Prólogo.

[27] *Historia de la Santa y Apostólica Provincia de Santiago de la Orden de Predicadores en la Nueva España.* Ms. inédito, citado por Carreño, op. cit. Nota 2.

resante, la transcripción del cronista porque ilustra la forma exagerada en que el debate pasó a la posteridad.

Cruz y Moya tomó al pie de la letra su interpretación. Es por eso que, acto seguido, pone de su cosecha una objeción original. "Inconsecuentísimos procedieron en esta infernal doctrina; pues no podían negar que si los indios eran bestias, también lo habían de ser sus mujeres y que mezclarse con ellas era bestialidad digna de muerte. Mas esto no concedían, para ser en esto igualmente inicuos."[28]

Estúpido habriales parecido este reparo a Sepúlveda, a Fr. Juan Quevedo, a Fr. Tomás Ortiz y tantos otros. ¿Qué, pues, hay detrás de la idea un tanto polémica que asimiló al indio con la bestia? ¿De qué concepto de *humanidad* se trata? Estas y otras cuestiones motivan el siguiente y último apartado.

IV

Apretemos los conceptos. Primero esta pregunta: ¿Hubo realmente quien sostuviera que los indios eran animales? Me parece que, atentos a los textos examinados, puede contestarse negativamente. En efecto, nótese que las frases en que los indios son considerados bestias de un modo absoluto, aparecen en boca de sus defensores, quienes atribuyen ese concepto a los del bando contrario. Las Casas, Julián Garcés, Dávila Padilla y Cruz y Moya, son los que hacen tal afirmacón. Los que más lejos van en este sentido son Dávila Padilla y Cruz y Moya. El primero al decir que hubo quien "puso en duda si los indios eran verdaderamente hombres de la *misma naturaleza que nosotros*"; y el segundo cuando asienta que, en opinión de algunas personas, los indios *"no eran verdaderamente hombres, con alma racional, sino una tercera especie de animal entre hombre y mono"*. Las Casas y las bulas *Sublimis Deus* y *Veritas ipsa* se concretan, con más exactitud, a decir que los indios fueron *tenidos como brutos* animales. Se trata de una asimilación, no de una identificación. Ninguno de los autores que escribieron en contra de los indios llegaron al extremo que se les atribuye. La completa y absoluta identificación del indio americano con el animal es, pues, un concepto exagerado e inexacto.

Despejada esta cuestión inicial, veamos qué fue lo que en verdad se dijo. Tanto Juan Ginés de Sepúlveda como Gregorio López afirmaron que los indios eran como animales y que parecían bestias. Esta es una metáfora que resultó del verdadero concepto que de ellos se formaron. Tanto el uno como el otro, y también Fr. Bernardo de Mesa, el obispo del Darién, y Fr. Tomás Ortiz, sostuvieron la condición servil por naturaleza de los indios. Este concepto es el meollo de la cuestión. Quizá el más extremoso de todos es Fr. Tomás Ortiz, porque fue quien dificultó en mayor grado la posibilidad de cristianización. Recordemos, sin embargo, que la vehemente descripción de los indios que se le atribuye por el cronista Herrera, se refiere únicamente a los caribes.

[28] Citas tomadas de Carreño, op. cit., págs. 151-2.

Sentemos una conclusión importante aprovechando los distingos del término humanidad que hace el Dr. Gaos. Si los indios americanos fueron considerados *siervos por naturaleza*, es evidente que no se les niega la condición de humanidad en la segunda acepción, o sea, la de "conjunto de individuos del género o especie humana", porque ya el concepto de siervo lleva implícita esa condición. Esto va de suyo; sin embargo, para mayor ilustración conviene recordar que el concepto de servidumbre o esclavitud por naturaleza fue tomando de las doctrinas políticas de Aristóteles[29], quien sin lugar a duda y hasta de un modo expreso pone a los siervos *a natura* como formando parte de la especie humana.[30] Para el Estagirita se trata de *hombres* inferiores destinados por la naturaleza a ser esclavos.

Pero inmediatamente se plantea este segundo problema. La consideración de los indios americanos como siervos por naturaleza, ¿implica o no negarles la condición de hombres, tomando el término humanidad en el sentido de "naturaleza humana"? (1a. acepción del distingo de Gaos). En otros términos, ¿hasta qué punto la inferioridad de esos seres condiciona la "naturaleza humana"? Porque es plausible pensar que eso que se llama "naturaleza humana" requiera un cierto grado de perfección natural de la que carecerían los siervos *a natura* o en nuestro caso, los indios. Sería entonces cuestión de espe-

[29] Aristóteles, *La Política*, señaladamente lib. I, cap. II. § 2.

[30] Aristóteles, op. cit., I, cap. II § 13. "Il y a dans l'espèce humaine des individus aussi inférieurs aux autres que le corps l'est à l'âme, ou que la bête l'est à l'homme." (Traducción de la edición Garnier.)

cificiar cuál es el concepto que en aquella época se tenía del hombre, y también, en qué consiste esa inferioridad que hace que algunos miembros de la especie sean vistos como naturalmente esclavos.

Cuando el obispo de Tlaxcala, Fr. Julián Garcés, defiende a los indios y dice que son hombres, los define como "criaturas racionales hechas a imagen de Dios". He aquí una definición del hombre. Fr. Antón de Montesinos se pregunta: ¿Estos (los indios) no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? Evidentemente que para el predicador, ser hombre consiste en tener ánima racional. Paulo III en la bula *Sublimis Deus*, define al hombre como criatura susceptible de "alcanzar y ver cara a cara el Bien sumo inaccesible". Va implícito el concepto de racionalidad, como condición esencial para el último y supremo fin del hombre que es su salvación eterna. Finalmente, el P. Las Casas, explica en el *Argumento* de su *Apologética Historia*, que escribe con el objeto de impugnar a quienes opinan que los indios no son hombres, proponiéndose demostrar que son "de muy buenos, sotiles y naturales ingenios y capacísimos entendimientos". En otras palabras, que están dotados de razón. Por otra parte, los autores que sostienen la natural condición servil de los naturales del Nuevo Mundo, argumentan en el sentido de que son "amentes", de "poca razón", "mentecatos", de "bajos juicios", etc. Es decir, fundamentalmente se trata de impugnar la condición racional de los indios. Parece, pues, fuera de duda que lo que se considera como específico de lo humano es la razón. El hombre es el animal racional. La naturaleza humana se define por la racionalidad. Topamos, pues, como era de esperarse, con la definición clásica del hombre. Este es un supuesto común a los dos bandos de la polémica sobre la condición de los indios. En consecuencia, resultaba de capital importancia demostrar que los indios eran racionales, para concluir que participaban de la "naturaleza humana". Toda la complicada y minuciosa argumentación de Las Casas se reduce a esa gran cuestión. Pero dentro de este orden de ideas, ¿cómo se sitúa la posición de Sepúlveda? ¿Les niega o no la racionalidad a los indios? Desde luego puede contestarse que en términos absolutos no lo niega, porque ya vimos que la condición servil *a natura* implica pertenencia a la especie humana. Se trata, pues, de una cuestión de grado de la racionalidad. En efecto, Sepúlveda, el gran humanista opositor de Erasmo y sobre todo gran aristotélico, conocedor como el que más de la obra del Filósofo, se apega con mucho rigor al pensamiento del Estagirita. Según éste, es siervo *a natura* el hombre (individuo de la especie) que sólo en grado mínimo participa de la razón, y por tanto carece de plenitud racional.[31] Sepúlveda piensa que los indios están en ese caso; de ahí que los considere incapaces para la vida política y urbana de los hombres libres plenamente racionales. Por eso los califica y tiene por bárbaros sólo útiles para trabajos corporales,[32] y exige que sean sometidos a un régimen de servidumbre o despótico, como lo llama Aristóteles. Que los indios sean esclavos de los españoles le parece enteramente debido siempre y cuando se cumpla con el requisito que pone Aristóteles, a saber: que tanto para el amo como para el siervo sea igualmente justo y útil;[33] por eso afirma que en el caso de los indios americanos, éstos serían los gananciosos, pues la "virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata". Las Casas ataca el fondo del argumento de Sepúlveda, o sea el de la barbarie de los indios que, como hemos visto, para el humanista consiste en una racionalidad mínima. Pero la argumentación del dominico es indirecta. Trata de comprobar que los indios no son siervos por naturaleza, probando que son hombres de racionalidad plena. Tal es el sentido de los tres argumentos que en líneas anteriores expusimos al dar cuenta de la impugnación a la tesis del obispo del Darién.

Lo fundamental de todo esto es, pues, que la nota específica de la naturaleza humana es la racionalidad, y que la servidumbre por naturaleza consiste en un grado inferior de esa racionalidad. De aquí podemos concluir, para contestar nuestra pregunta, que tampoco se le niega al siervo *a natura* la condición humana, tomando el término de humanidad en el sentido (1a. acepción), de "naturaleza humana". Lo que acontece es que se trata de una naturaleza humana inferior.

[31] Aristóteles, op. cit., lib. I, cap. II. § 13.

[32] Aristóteles, op cit., I, cap. II, § 14. En un pasaje de este lugar de *La Política* se puede autorizar la asimilación del siervo al animal. "Du reste l'utilité des esclaves et des animaux privés est à peu pres la même: ils nous aident également par les forces du corps à satisfaire les besoins nécessaires de notre existence."

[33] Aristóteles, op cit., lib. I, cap. II, § 20-21.

Podría desarrollarse en este lugar un argumento indirecto comprobatorio que nos limitaremos a indicar. Si se examinan las fuentes desde el punto de vista del "origen de los indios americanos", se verá que todos los cronistas operan bajo el supuesto dogmático de que proceden de la primera pareja bíblica. Es un pie forzado de todas las especulaciones de aquella época suponer que los naturales del Nuevo Orbe descienden de Adán.[34] ¿Qué quiere decir esto? Pues que son hombres. Es decir, que son humanos en las dos acepciones que hasta ahora hemos examinado. Ni Sepúlveda ni ninguno de los otros de su bando les negarían a los indios ese origen.

Bien vistas las cosas, los defensores de la humanidad de los indios se detienen en este punto. Probada la plena racionalidad y, en consecuencia, destruidos los argumentos en que se funda la servidumbre natural, sólo les resta sacar las conclusiones lógicas. Los indios son libres, tienen el dominio de sus bienes y son hábiles para recibir la fe de Cristo. Se aplica a raja tabla el dogma cristiano de la igualdad de todos los hombres. De hecho ésta fue la posición que resultó victoriosa en la polémica. Tradicionalmente se interpreta esto como el triunfo del concepto cristiano acerca del hombre. Mas ocurre preguntar: ¿acaso el concepto de Sepúlveda no era cristiano? O para empezar por lo primero: ¿hay complicado en el tesis de la servidumbre *a natura* un concepto de humanidad distinto a los que se han explicitado?

Fijemos la atención en esto: el humanista cordobés considera que los indios, para él siervos *a natura*, saldrían beneficiados, porque a cambio de su trabajo y de la privación de sus bienes se les comunica "la virtud, *la humanidad* y la verdadera religión". ¿A qué se refiere en esta frase el término de humanidad? Ya pudimos comprobar que no se trata de humanidad en los sentidos de naturaleza humana y de especie o género humano. Necesario es, pues, que se trate de un tercer sentido sobre el que se articula toda la tesis. No será, por otra parte, difícil descubrirlo. Me parece evidente que la humanidad a que alude Sepúlveda responde a una noción de lo humano perfecto. El siervo es humano de naturaleza humana imperfecta o menoscabada; comunicarle la humanidad consistirá precisamente en perfeccionar o completar esa naturaleza deficiente: pero, no debemos confundir gruesamente las cosas: mientras el siervo *sea* ese hombre menoscabado, ese menos-hombre o infrahombre, *no es humano* en el sentido a que se refiere Sepúlveda. He aquí una tercera acepción del vocablo *humanidad*, que, como en el esquema propuesto por Gaos, toma "un sentido valorativo y selectivo".

Intentemos precisar un poco más en qué consiste para Sepúlveda este sentido valorativo y selectivo de humanidad. Desde luego en la racionalidad plena; pero esto únicamente desplaza la pregunta, porque ¿cómo se patentiza y manifiesta la plenitud racional? Para seguir el pensamiento de Sepúlveda tendremos que recurrir de nuevo, pero esta vez sólo en parte, a su ilustre inspirador. A la plenitud racional del hombre corresponde una vida humana perfecta que, según el ideal aristotélico, es la felicidad derivada de la conformidad de la conducta a la virtud, con todo lo que en Aristóteles implica de racional este concepto. Se trata muy fundamentalmente de la percepción de lo útil e inútil, de lo justo e injusto, del bien y del mal y de "todos los otros sentimientos de la misma índole cuya comunicación constituye precisamente la familia y el Estado".[35] La vida perfecta necesariamente presupone la vida social, en cuya base se encuentra la doble asociación de hombre y mujer y de amo y siervo, que constituye la familia. A su vez, la reunión de familias forman el burgo y el conjunto de varios burgos hacen la ciudad perfecta que, de este modo, resulta ser un organismo de la naturaleza que nace de la necesidad de vivir y existe para vivir dichosa. La consecuencia rigurosa es que si la ciudad es algo que está en la naturaleza, el hombre es por natura un animal político y social. Por tanto, el hombre que no vive en la ciudad es un ser degradado, sin familia, sin hogar, sin leyes e incapaz de sujetarse a un yugo.[36] Sepúlveda pliega su pensamiento a este ideal antiguo de la vida perfecta. Se trata en términos generales y por lo pronto, de la vida *urbana* con todo lo que implica. Este es ingrediente esencial de ese tercer sentido de humanidad de que se viene hablando. Pero falta algo. Con sólo estos datos, la personalidad humana resultaría ser una personalidad *a natura*. Sepúlveda es aristotélico, mas es también cristiano-ortodoxo, y la importancia de su figura en el panorama del humanismo español es que marca el punto esencial de la vuelta de espaldas a Erasmo y a su influencia en la península. En un tratado famoso publicado[37] en 1535 se propuso desarrollar un concepto de la sabiduría cristiana compatible con la sabiduría antigua y señaladamente con la representada en Aristóteles. Para esta posición ideológica, la simple personalidad humana por naturaleza era un concepto deficiente o insuficiente: le faltaba el ingrediente específicamente cristiano. Por eso, en la repetida frase donde enumera los beneficios que reportarán los indios bajo la servidumbre de los europeos, incluye la "verdadera religión". La personalidad humana se define no tan sólo por los elementos constitutivos naturales, sino por la fe en Cristo. El verdadero destino del hombre es su salvación eterna que trasciende los fines de la simple vida virtuosa y racional, que no se oponen, por el contrario, se compadecen. El siervo puede aspirar a la salvación; pero sólo le es posible si se sujeta al gobierno despótico bajo el mando de un amo cristiano. *En este sentido y únicamente en ése, se habla de incapacidad del indio americano para recibir la fe.*

Podemos ya precisar ese tercer concepto de humanidad en que piensa Sepúlveda. La verdadera religión es

[34] Véase mi introducción a la edición de la *Historia Natural y Moral de las Indias* del P. Acosta. Fondo de Cultura Económica. México, 1940

[35] Aristóteles, op. cit., I, cap. I. § 10 y lib. IV, cap. I § 5. Naturalmente este problema de la virtud y de la vida perfecta se desarrollan con toda plenitud en la *Etica* a que el mismo Aristóteles envía a su lector. Lib. IV, cap I, § 2.

[36] Aristóteles, op cit., lib. I, cap. I, § 4-9.

[37] *Democrates sive de convenientia militae cum christiana religione*, publicado en Roma en 1535. Véase Bataillon Marcel, *Erasme et l'Espagne*, p. 673.

base esencial de la personalidad humana.[38] Desde este punto de vista, religión puede ser tomada en un sentido equivalente a cultura. Cultura y vida urbana en una recíproca correlación: es lo constitutivo de lo *humano* en la acepción restringida y muy propia con que se usa en la doctrina que defendió el humanista español en su polémica indiana con Bartolomé de Las Casas. En el fondo del pensamiento de Sepúlveda y de los otros que con él sostuvieron la tesis de la servidumbre por naturaleza, se encuentra la idea de que ser *hombre* consiste exclusivamente en (para usar los mismos términos que Gaos) "los actos propios del culto y urbano". Los naturales del Nuevo Mundo no son humanos; no realizan en sí la humanidad.

Esta última afirmación que resulta tan apegada a las sugestiones contenidas en el artículo del Dr. Gaos, podría parecer forzada. Sin embargo, no hay tal; la conclusión se ha desprendido del análisis de los textos. Pero podemos además aducir un pensamiento del jesuita Acosta cuyo verdadero sentido viene a confirmar nuestra aseveración. El P. Acosta ocupa, a mi juicio, un lugar en cierta forma culminante dentro de la primitiva literatura historiográfica indiana: es el humanista empírico. Desde luego Acosta no simpatiza con la doctrina de Sepúlveda entendida como bandería; pero es evidente que aceptaba la noción de lo humano en ese sentido propio que hemos descubierto en Sepúlveda. Para el jesuita como para los de la tesis de la servidumbre *a natura*, no todos los hombres son humanos; no todos realizan en sí la humanidad. Y si no ¿cómo entender esta frase suya? "Es necesario —dice— enseñarlos (a los indios del tercer tipo de su clasificación. Véase nota 5 y el pasaje a que se refiere) primero *a ser hombres*, y después a ser cristianos".[39] Va sin decir que si primero hay que enseñarlos a ser hombres es porque antes *no lo eran*. "Hombres", se refiere aquí al mismo sentido valorativo y selectivo de "humanidad" que en Sepúlveda. La diferencia entre éste y el jesuita es que Acosta, con más sentido crítico y mejor conocimiento de la realidad americana, matiza un poco el alcance práctico de la tesis.

Conclusión capital: el sentido "íntimo y último" de la incorporación del indio americano a la civilización cristiana occidental, es el de realización del hombre. Civilizar a los indios equivale a catolizarlos y urbanizarlos (verdadera religión y vida social europea), y en último y definitivo término significa *humanización*. Ante la peripatética pregunta del Dr. Gaos ¿"humanización", potencia y movimiento que *se va haciendo*, todavía no acto, algo que *es*?, podemos decidirnos, desde las posiciones de esta teoría antropológica indiana, por la afirmativa.

Constituye la verdadera base del pensamiento humanista representado en este caso por Sepúlveda, Acosta y otros, ese sentido propio, valorativo y selectivo, de "humanidad". Es una noción aristocrática del hombre, empero no es anticristiana. Ya va siendo tradicional presentar el debate sobre la condición del indio americano como una pugna entre un concepto puramente pagano del hombre y la posición cristiana que se le enfrenta.[40] Me parece, sin embargo, que esto no es sostenible, porque equivale a desconocer ni más ni menos el gran fondo cristiano del humanismo en general y del de Sepúlveda y Acosta en particular. Todo el pensamiento de Las Casas es fundamentalmente aristotélico, de la misma manera que Sepúlveda y Acosta son tan cristianos como pudo serlo el ilustre Obispo de Chiapas. La diferencia es que Las Casas no admite que los indios sean siervos *a natura*; lo que no significa que no admita que los siervos *a natura* existan.[41] Es más, en el mismo Las Casas aparece ese tercer sentido de lo humano que no es ni naturaleza ni especie. Hablando de los bárbaros, tomando el término en la acepción estrecha y propia, dice que son "extraños de aquello que es *ser hombre en cuanto hombre*, conviene a saber, de la razón de hombre". Y no se crea que piensa en un tipo humano hipotético e inexistente en la naturaleza. En el mismo sitio dice que de estos hombres no hombres estaba poblada "la provincia dicha Barbaria".[42] Por tanto, la verdad es que los pasajes de su *Historia de las Indias* comúnmente citados como definitorios del concepto que se formó del hombre[43] no lo son de un modo completo, porque no se considera ese tercer sentido que, como hemos visto, acepta. Se quiere ver en Las Casas la posición cristiana por excelencia, porque adujo

[38] Ya en San Jerónimo se encuentra esa idea: "Absque noticia enim sui creatoris, omnis homo pecus est." Epístola a Heliodoro.

[39] Acosta, De procuranda, *Hist. Nat. y Moral*, lib. VII, cap. 2. Cristianos aquí tiene el sentido restringido de fieles de la Iglesia Católica.

[40] Por ejemplo, así lo da a entender el señor Silvio A. Zavala. Vid. op cit., cap. I, p. 16 y cap. IV, p. 51-54.

[41] La prueba se puede encontrar en que incluye a los siervos por naturaleza en su clasificación de los bárbaros. *Apologética*, cap. CCLXV.

[42] Las Casas, *Apologética*, cap. CCLXV. Además, para Las Casas los negros eran siervos por naturaleza.

[43] Véase Zavala, op cit., nota 3, pág. 52, y notas 1 y 2, pág. 54.

como argumento expreso el dogma de la igualdad del hombre, como si el propio Las Casas no pusiera tan en peligro ese dogma como Sepúlveda. Me parece que matizando suficientemente, el principio cristiano de la igualdad de todos los hombres se salva dentro de la tesis de Sepúlveda y naturalmente en Las Casas, siempre y cuando no se pierda de vista que el dogma radica esencialmente en el reconocimiento de la posibilidad de la salvación eterna igual a todos los hombres. Recuérdese la bula *Sublimis Deus*: "Dios hizo al hombre de tal condición que no sólo fuese participante del bien, como las demás criaturas, sino que pudiese alcanzar y ver cara a cara el Bien sumo inaccesible." Ya vimos, por otra parte, en qué sentido se habla de incapacidad de los siervos *a natura* para recibir la fe. No es incapacidad absoluta. Sujetos a un régimen de esclavitud se benefician, entre otras cosas, porque se les comunicará "la verdadera religión". La tesis de los siervos por naturaleza no excluye el dogma de la igualdad cristiana; por el contrario, lo acomoda a la realidad de la desigualdad natural.

Todo el debate se reduce, pues, a la inaplicabilidad de la doctrina humanista-cristiana de Sepúlveda a los indios de América. No hay tal lucha entre paganismo y cristianismo. Sólo hay dos posiciones, ambas cristianas, que son como tanteos de acoplamiento de las nociones propias de la cultura occidental de entonces a la realidad antropológica del Nuevo Mundo. No existe, como tradicionalmente se ha pensado, un triunfo doctrinal del padre Las Casas.

El nuevo problema que nos plantean estas consideraciones consistirá en indagar los supuestos que hicieron que una de las posiciones se aceptara en la práctica con rechazo de la otra. Pero esta cuestión amerita un detenido estudio que no puede emprenderse en estas páginas, ya de suyo extensas. Quizá una de las conclusiones resulte ser que habíale sonado su hora al humanismo, no por anticristiano, sino por aristocrático, y que la verdadera pugna fue con las ocultas y poderosas corrientes que, con el tiempo, cuajaron en las democráticas e insensatas declaraciones constitucionales de "los derechos del hombre".

Dentro de este planteamiento cabría relacionar "el punto de vista" de la tesis antropológica del siglo XVI con el "punto de vista" historicista de nuestro tiempo. Esto es posible pensando que se trata de dos coincidentes direcciones conceptuales de distintas épocas. Lo que a este respecto y a primera vista aparece sobremanera sugestivo, es que esa coincidencia podría desembocar en un concepto de "humanismo de nuestro tiempo". Ya el término "humanismo" cobra un volumen y densidad extraordinarios, si reflexionamos sobre el hecho de que básicamente se trata de un concepto que postula un sentido valorativo y selectivo —aristocrático— de "lo humano". Se perfila una reacción contra el degradado concepto que se tiene del hombre y que es lo que ha hecho posibles los sistemas políticos de los Estados Totalitarios de nuestros días. ¿Acaso el historicismo conduce en derechura a una forma aristocrática humanista de la vida? Por todas partes hay síntomas de que esto sea así.

BIBLIOGRAFIA

Acosta, José. *De promulgatione Evangelii apud barbaros sive de procuranda indorum salute*. Guillelmum Foquel Salamanticae. 1598. —*Historia Natural y Moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica. México, 1940. 1 vol.

Aristóteles. *La Politique*. Trad. française de Thurot, Revue par A. Bastien. Garnier. París.

Bataillon, Marcel. *Erasme et L'Espagne*. París, 1937. 1 vol.

Carreño, Alberto María. *Fray Domingo de Betanzos O.P.* México, 1934. 1 vol.

Cartas de Indias. Ministerio de Fomento. Madrid, 1877. 2 vols.

Colección de Documentos Eclesiásticos de México. Compilados por Fortino Hipólito Vera. Amecameca, 1877. 3 vols.

Colón, Cristobal. —*Carta al tesorero Rafael Sánchez*. Conservada en la traducción latina de Leandro de Cozco, publicada en Roma en 1493. Edición facsimilar y traducción castellana. Universidad Nacional de México. México, 1939.

Cruz y Moya, Juan José de la. *Historia de la Santa y Apostólica Provincia de Santiago de la Orden de Predicadores en la Nueva España*. MS. inédito. Citado por Carreño. (Véase este nombre.)

Cuevas, Mariano. *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México*. Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía. México, 1941. 1 vol.

—*Historia de la Iglesia en México*. El Paso, Texas, 1928. 5 vols.

Dávila Padilla, Agustín. *Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores. Madrid*, 1596. Segunda edición. Bruselas, 1625.

Gaos, José. *Sobre Sociedad e Historia*. Artículo publicado en la "Revista Mexicana de Sociología". Año II, t. II, núm. 1.

Garcés, Julián. *Carta Latina a Paulo III*. En Dávila Padilla, Agustín *Historia*. Lib. I. cap. 42.

Herrera, Antonio de. *Historia general de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra firme del Mar Océano*. Amberes, 1728. 4 vols.

Las Casas, Bartolomé de. *Apologética Historia de las Indias*. Nueva Bib. de Autores Españoles. XIII. Madrid, 1909.

—*Historia de las Indias*. Biblioteca Mexicana. Editor José María Vigil. México. 1877. 2 vols.

O'Gorman, Edmundo. *Estudio preliminar* en "Historia Natural y Moral de las Indias", del P. José Acosta. Edición Fondo de Cultura Económica. México, 1940.

Ricard, Robert. *La conquête spirituelle du Mexique*. París, 1933, 1 vol.

Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates alter, sive de justis belli causis apud indos*. Bol. Ac. Historia. T. XXI. Madrid, 1892.

—*Democrates sive de convenientia militiae cum christiana religione*. Roma, 1535.

Vera, Fortino Hipólito. Véase *Colección de Documentos Eclesiásticos*.

Zavala, Silvio A. *Las Instituciones Jurídicas en la Conquista de América*. Centro de Estudios Históricos. Madrid. 1935. 1 vol.

EDUARDO NICOL

El filósofo, artífice de la palabra

Se supone que en esta serie de coloquios que ahora empezamos, los filósofos, como escritores, hablarán de sus respectivas obras. Me adelanto a tranquilizarlos, anunciando que no pienso referirme a mis trabajos escritos. Para iniciar el diálogo con mis colegas presentes, me limitaré a hacer algunas indicaciones sobre el oficio verbal de la filosofía; indicaciones e interrogaciones que sin duda sólo podrán resultar penetrantes por su concisión.

Parto de un hecho que no deja de ser asombroso por conocido de sobra: *el hombre es el único ser que habla del ser*. Podemos preguntarnos: ¿cómo hay que hablar del ser?

Del ser hay que hablar bien. Primero, porque el ser no es nada de lo que se pueda hablar a la ligera. El ser está ahí. Su presencia se impone, que quiere decir: impone respeto. Y segundo, por respeto propio: no podemos degradar la excelencia ontológica que nos distingue, de ser los únicos entes capaces de hablar del ser.

En rigor, no hablamos de otra cosa. El don de hablar lo poseemos con esta restricción: sólo podemos hablar del ser. Hemos inventado muchas maneras de hablar, pero ninguna que no abarque el ser. De suerte que nos asalta la duda de si en verdad se puede hablar mal del ser. ¿Qué quiere decir, en este caso, hablar bien? "En este caso" significa, específicamente, en el caso del filósofo.

El hablar es un hacer. Hay que hacer bien todo lo que se hace. Esto nadie lo pone en duda. Pero ¿qué índole de forzosidad entraña la fórmula "hay que"? No parece que se trate de una obligación impuesta por contrato social, o por una orden superior. ¿Es necesario hacer bien las cosas porque de lo contrario nos va mal? ¿O será tal vez que *la forzosidad del bien* está inserta en el mismo hacer, de tal modo que el hacer mal no es un auténtico hacer? Lo mal hecho está des-hecho; es algo contra-hecho, o sea contrario al hacer: es un acto que no se cumple, pues no alcanza su objetivo natural.

Esa contra-acción parece imposible en el habla. El lenguaje humano, que da nombres al ser, no falla nunca, siempre es certero. El ente llamado mesa es la mesa; el árbol es la realidad que llamamos árbol; el arco iris es el arco iris. Pero si la palabra es infalible ¿qué sentido tiene declarar que del ser hay que hablar bien?

Tiene sentido porque el lenguaje es una exposición, y exponer el ser es algo expuesto. Hablando nos exponemos a nosotros mismos, aunque hablemos de otras cosas; y hablando de nosotros mismos y de otras cosas quedamos además expuestos al error (o a algo peor, como veremos).

En efecto: nombrar el ser es ex-poner lo nombrado, hacer patente una realidad cuya determinación visual se afina y fija con la palabra. Si convenimos en esto, hemos de reparar en que la filosofía no sólo nombra las cosas. Dice Platón que filosofar es *hablar de las cosas como son*.

* Texto leído por el Dr. Nicol en la sesión dedicada a su obra, el 8 de noviembre de 1978, dentro de un ciclo de Coloquios Titulado: "Escritores-Profesores. Profesores-Escritores de Filosofía", que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras.

Este cómo de la cosa no queda enteramente ex-puesto o pro-puesto por la palabra que la nombra. El cómo hay que indagarlo, y para conseguirlo se inventó la ciencia: para que no quedásemos tan expuestos a pensar y decir que algo es de una manera distinta de como es en verdad. *Hablar con verdad es hablar bien del ser.*

Hablar mal es quedar mal. Quedar mal ante el ser es funesto. El ser mismo nos corrige, a veces severamente Como pertenecientes al ser, no podemos ir por la vida extraviados, perdidos entre el ser. Hablar bien es la buena vía. (Recordemos eso de la vía, que reaparecerá más adelante.)

También estamos expuestos a quedar mal ante el prójimo, cuyas correcciones no siempre son benévolas. Los hombres de poco ser disfrutan corrigiéndonos; incluso se dijera que nos corrigen para disfrutar, pues imaginan que su ser menguado puede acrecentarse con el caudal de los errores ajenos.

Sin embargo, me inclino a pensar que la verdad, que es el bien de la palabra, no basta para que ese bien quede bien cumplido. Acaso haya otro bien, más allá de la corrección. Digo más allá, y esto mismo es incorrecto. La verdad envuelve una cualidad o virtud que no está definida por la simple adecuación de la palabra con la cosa. *La verdad es bella.* Tiene la belleza de un misterio, y si no nos percatamos de esto, difícilmente acabamos de entender qué es filosofía.

Corrección, belleza, misterio. ¿Cómo se conjugan estos términos en el austero quehacer científico de la filosofía? Veamos primeramente la corrección. Esta no tiene nada de misteriosa. Ni siquiera podemos estar seguros de que fuera bella, si estuviese sola. Evoquemos, por analogía, la figura de un caballero correcto. Este es un hombre puntual y formal. Quiere decir que sigue al pie de la letra todas las prescripciones impuestas por la lógica formal de la convivencia. Lo cual no impide que pueda ser, al mismo tiempo, un hombre antipático, o anodino y aburrido, incluso un infeliz: incapaz de hacer nada que se aparte de las fomas llamadas buenas maneras, incapaz de dar forma a su vida más allá de los formalismos y formulismos.

La corrección se requiere, pero no es suficiente. Así lo entendemos todos: espontáneamente, apreciamos mejor a quien renueva las formas que a quien sólo se acomoda en ellas. Lo cual se muestra en la punta de ironía que asoma en la caracterización de un hombre, cuando se dice que es un caballero muy correcto. Nos referimos a su corrección porque no se nos ocurre ninguna otra cualidad más saliente y valiosa. La devaluación está en la omisión.

¿Qué le falta entonces al lenguaje verdaderamente correcto, para que pueda considerarse un "hablar bien del ser"? No le falta nada. Nosotros estamos en falta cuando no reconocemos sino su corrección. Debiéramos preguntar más bien en qué consiste la misteriosa belleza de la palabra que es correcta de verdad. Esta no es una índole de belleza estética, que si lo fuera, sería contingente, ocasional, sería un mérito del artífice, de suerte que la ausencia de tal belleza no implicaría un defecto de la verdad misma, y no representaría ninguna mengua en su eficacia vital.

Ustedes pueden pensar, naturalmente, en un filósofo que sea, además de buen pensador de verdades, un verdadero artista del lenguaje. Este se distinguiría, al lado de otros pensadores que expusieran las verdades de manera tosca. No deseo pensar siquiera en ese contraste. Por principio de cuentas, no hay verdades feas, y el exponerlas feamente sólo puede producirse por una insólita degeneración de la filosofía y una degeneración del lenguaje. Tampoco me detendré en estos hechos contemporáneos.

Lo que conviene precisar es que esa belleza de la verdad no es algo sobrepuesto, sino un bien intrínseco de la verdad, algo necesariamente inserto en el hablar bien del ser. Algo que, me atrevo a decir, aparece incluso en la palabra errónea que se pronuncia con intención de verdad. Pues el ser, no lo olvidemos, también está presente en el error; de otro modo, esa palabra no sería errónea, sino ininteligible. Sin la comunicación del ser, el error no podría denunciarse.

Pero sospecho que a ustedes puede quedarles todavía algún recelo. Yo mismo no me siento satisfecho con los anteriores apuntes sobre la verdad, la belleza y el misterio. Decimos: la verdad es bella porque consigue exponer el ser. ¿Por qué? Porque *la verdad se busca*, y se busca con palabras, sólo con palabras, sin artefactos, ni instrumentos, ni otra suerte de recursos. Se busca hablando y hablando siempre de la misma cosa que se desea ex-poner tal como es en realidad, o sea, tal como es en verdad. *La verdad es el ser bien manifestado.* Enseñar filosofía es educar este séptimo sentido que capta la estupenda belleza de tal manifestación.

Y aquí espero que hayamos llegado a tocar el meollo de la cuestión. El filósofo es artífice de la palabra porque es *buscador del ser.* Me doy cuenta de que esto contraviene las nociones admitidas, y me disculpo por ello. Pero les invito a que recapaciten sobre estas admisiones. Tradicionalmente, el itinerario de nuestro quehacer filosófico se presenta con el siguiente esquema. Primero se piensa el pensamiento: la búsqueda sería puramente intelectual. Luego se expresa el pensamiento pensado: la verdad encontrada previamente. Siendo esto así, la belleza sería cuestión de estilo, de arte lingüístico, y la verdad sería indiferente respecto del valor belleza.

Pero esto es un error: la búsqueda es verbal. No existe un pensamiento que sea puro pensamiento, en el sentido de no contaminado por la palabra. Los psicólogos nos lo aseguran, aunque hay una razón más profunda para creer que no existe verdad sin palabra, y es que la verdad es una posesión y es un don al mismo tiempo. Esta posesión no la conseguiría un pensamiento sin palabras. El ser sólo puede poseerse en el acto mismo de ofrecerlo. De hecho, el don del ser por la palabra no termina nunca, porque empieza con la búsqueda. Quiero decir que la búsqueda es ya una posesión.

La apropiación del ser es la auténtica propiedad de la palabra: lo que se llama "hablar con propiedad" es hablar del ser con intención de verdad. Esta es, dialécticamente, una intención a la vez posesiva y generosa. Y como el ser no se da ni se posee con las manos, sino sólo

con el verbo, el buscador de verdades es modelador de palabras, artífice nato de la palabra. Su instrumento no es el arte retórico. Aunque su oficio requiere destreza profesional en la expresión, su vocación misma impide que el artífice sea artificioso, que lo buscado resulte rebuscado. Su recurso es el método. La belleza verbal reside en lo que Descartes llamó "*la recherche de la verité*". La búsqueda, entiéndase bien. Hablar del ser como es debido sería, literalmente, un discurso del método: una palabra metódicamente encauzada hacia el ser. Método significa camino: el curso de ese discurso es la vía que toma el filósofo buscando el ser con palabras.

¿Y qué tiene todo esto de misterioso? A ustedes, como a mí, podrá parecerles diáfano. Lo misterioso es que podamos buscar el ser desde el ser. No podemos situarnos fuera de él, para otearlo, y sin embargo necesitamos buscarlo. Si no me ha descarriado por completo, esto significa que, en el quehacer de la filosofía, *es el ser el que busca el ser.*

El misterio no se resuelve, pero es explicable. A pesar de que la palabra envuelve en su raíz griega la noción de lo oculto, cerrado y secreto, lo misterioso no es siempre tenebroso y temible: puede radicar en lo más patente. Nos puede guiar ahora el misterio del arte. La obra creada por el artista es physis, en el sentido de que posee una materia definida por propiedades intrínsecas. La physis que se emplea es lo que es, ni bella ni fea. Es barro o mármol, es una combinación de pigmentos, es la madera y las cuerdas de un instrumento musical, o el movimiento de la danza, que es la música del cuerpo humano. Damos por convenido que la póiesis artística no se efectúa sin una physis. De la naturaleza no nos despegamos nunca. Muy bien. Pero la obra no es una entidad física. Sin perder sus propiedades naturales la materia ingresa en una categoría ontológica sobre-natural. Por esta metamorfosis, *la materia embellecida* es el misterio del arte.

Algo análogo sucede en el lenguaje, y permite aclarar este otro misterio sin desvanecerlo: *de la physis nace el logos*. Voy a leer ahora ciertos párrafos de un texto que escribí hace unos meses:

> De la physis nace el logos. Pero no nace una primera vez, sino cada vez que se pronuncia una palabra. Esto es inexplicable: la materia es muda, y el hombre habla *por* la materia. El examen de las condiciones materiales del lenguaje (acústicas, fonéticas) no da razón de la razón. Más bien resalta en ellas el misterio. El logos, como palabra y razón, no sería misterioso si no fuese precisamente físico. El misterio, renovado cada día, es la presencia del verbo en un universo material indiferente... No es misterio que la physis esté presente en el ser humano, en su cuerpo, y que a pesar de ello el hombre pueda hablar de la physis como algo ajeno. Lo misterioso es que el habla no sea una verdadera enajenación de la physis, sino al contrario: por el verbo, la physis se ex-pone a sí misma, adquiere por fin su auténtica presencia. La definitiva sapiencia del logos se alcanza reconociendo que, cuando habla un hombre, la *physis se hace explícita*... Verdad es comunicación. Lo comunicado es el ser. La comunicación *del* ser significa la comunidad *con* el ser. La forma suprema de esta comunidad es la verdad. Verdad es apropiación, y en tanto que comunicada, es dádiva. Es en la transparencia de este acto donde aparece el misterio. ¿Cómo puede poseerse y ofrecerse aquello que nos posee, aquello a lo cual pertenecemos y estamos adheridos sin desprendimiento posible? El misterio de la palabra verdadera es que *el ser habla del ser*, por boca de la filosofía. El hecho es que el ser se incrementa a sí mismo por el habla humana.

Acaso ahora podamos entender mejor porqué no hay ningún verdadero filósofo que no posea la pericia de la palabra. No es casualidad que todos hayan sido buenos habladores: éulaloi, como dicen nuestros hermanos los griegos. Son buenos habladores y buenos escritores por mor del ser, no por afán de lucimiento. Una vez más: la técnica del pensador artífice no es mero arte formal, ni mera formalidad lógica. Es algo inherente a una vocación en cuyo ejercicio se expresa una *fidelidad al ser*.

De unas posibles formas de infidelidad al ser no voy a ocuparme ahora; tal vez más adelante, si el tema reaparece en las intervenciones de mis colegas. Ellos *tienen* la palabra.

LEOPOLDO ZEA

Crisis del sentido de la historia occidental

Se viene hablando, con insistencia, de crisis. Crisis en todas las expresiones del hombre, por ende en todo lo que él hace y ha hecho, y el sentido que tiene este hacer. Crisis por ende, del sentido de la historia. De una historia que venia descansando sobre la teoría de un progreso infinito y, de acuerdo con ella del paso de la barbarie a la civilización. Civilización de la que se presentaban como promotores los pueblos autores de la historia, al menos de la historia objeto de esta interpretación. La historia propia del hombre que parecía destinado a actuar como su motor. El progreso, que se creía infinito, se encuentra ahora limitado. Limitado a un conjunto de pueblos que encuentran que el mismo, de continuarse y emplearse, podría ser fatal para la civilización. Se habla por esto, de los límites del crecimiento, es decir, de los límites de un progreso que se perfilaba como el futuro de todos los pueblos y hombres. La civilización no puede ser ya la panacea de todos los pueblos y hombres, no puede ser ya el futuro de toda la humanidad. La historia como progreso debe detenerse pues son ya más los males que acarrea que los bienes que origina. La civilización como meta infinita del progreso sólo ha dado origen a demandas que no pueden ni deben ser satisfechas; y no pueden porque la satisfacción plena de las mismas sólo conduciria a la humanidad a un colapso fatal.

El mundo llamado occidental, arquetipo y meta de los pueblos que, al sufrir su impacto, se vieron a si mismos como primitivos o anacrónicos, encuentra que las metas por él alcanzadas no pueden ser las de todos esos pueblos y hombres. Considera que ya no es posible un crecimiento mayor del hasta ahora alcanzado. Que se ha llegado ya a los límites del mismo. Que más allá sólo está la catástrofe. La catástrofe que plantea el crecimiento indiscriminado de poblaciones cuyas necesidades por minimas que sean, no pueden ser satisfechas sin rebajar lo alcanzado por los pioneros en la marcha hacia un progreso que parecía ser infinito. La catástrofe, que asoma igualmente, en el desperdicio de los bienes consumidos y que lejos de satisfacer a los hombres contamina su ambiente vital. La civilización al abatir enfermedades está creando un mundo en que las insuficiencias aumentan al aumentar las necesidades que tienen que ser satisfechas. Se tendrán que controlar los nacimientos y con ello disminuir las carencias y evitar demandas que no pueden ser ya satisfechas. Habrá que poner fin a la pretensión del resto de los pueblos de la tierra queriendo hacer de sus naciones, naciones semejantes a las que le sirvieran, hasta ahora, de estímulo y modelo. Habrá que detener la industrialización, que sólo podrá estar al alcance de sus promotores originales, los pueblos de las naciones civilizadas. La civilización, en este sentido no está ya al alcance de todos los pueblos. Será menester un reparto de funciones. Reparto de funciones por la que los pueblos que no alcanzaron la meta de la civilización acepten su ya vieja función de donadores de materias primas y de limitados consumidores de los productos con ellas elaborados. Elaborados por quienes seguirán manteniendo el control de la industrialización. El control de los medios de producción, de la tecnología en una sociedad para la cual la historia como progreso ha alcanzado su culminación y límite. El fin de la historia. Salvo que es una historia que no puede ser vista como el fin del hombre, como el fin de un hombre que, de cualquier forma, seguirá haciendo historia. Fin de la historia del mundo occidental.

Es esta la historia cuyo sentido está en crisis. La historia que puede tener como punto de partida el 12 de octubre de 1492 en que Cristóbal Colón da inicio a la expansión de Europa, del mundo occidental, sobre el resto del planeta. Una historia que se cruza con otras historias haciendo de ellas parte de la historia que se considerará como la historia por excelencia. En este cruzamiento con otras historias, éstas van a ser vistas, de acuerdo con la historia propia del hombre que la hace posible, como el pasado o el futuro de su historia, nunca como el presente, como el pasado cuyo control y sentido mantendrá el hombre occidental. En Hegel, el filósofo de la historia por excelencia, se hará expresa esta concepción al juzgar las viejas culturas asiáticas y su historia como el pasado de la historia, lo que fue de una historia que sigue encarnada en el occidente y no podrá repetirse. Historia cuyo control está en el mundo occidental. A las culturas e historia americanas y africanas como lo que puede llegar a ser esa historia. Lo que puede ser posible gracias a la expansión del mundo occidental sobre esos mundos primitivos. Lo anacrónico y lo primitivo ahora como parte de un gran futuro que el hombre occidental ha de hacer posible. Es el progreso infinito cuyo sentido e historia relata Hegel. Historia abierta a toda la humanidad gracias a las peripecias de una historia destinada a posibilitar la universalización. Precisamente, es esta historia, su sentido, lo que está en crisis.

Crisis que le llega de la presencia y acción de pueblos y hombres que, si bien accedieron con su historia a la historia del mundo occidental, están haciendo de la conciencia de este acceso el punto de partida del sentido de su propia y concreta historia. Una historia múltiple que

no pretende por ello ser la historia por excelencia, sino tan sólo parte de una historia que trasciende a todos pero cuyo sentido tiene un carácter plenamente universalista. Universalista, pero a partir de su concreción. De la concreción de un conjunto de pueblos que, en contacto con el mundo occidental han aprendido y hecho suyos valores que parecían ser exclusivos de sus creadores. Y, a partir de esta concepción el reclamo para acceder sin discriminación a la historia universal, a la historia hecha por todos los hombres y para todos los hombres en una relación que no sea ya la instrumental. Pueblos y hombres que, al hacer suyo el sentido de la historia occidental, han tomado conciencia de su marginalidad dentro de ella y de la deshumanización de que han sido objeto. Han tomado conciencia de los límites del humanismo sostenido por los filósofos de la historia occidental y conciencia, también, de la relación que, dentro de este humanismo, guardan los pueblos y hombres no occidentales. Conciencia que impele a universalizar lo que se ha presentado como universal. Esto es, ver al hombre en algo más que una abstracción; a ver al hombre en sus expresiones concretas, con un determinado modo de ver el mundo; una cultura, una historia y una determinada piel. Al hombre con sus múltiples posibilidades y sus múltiples limitaciones, pero por ello al hombre. Al hombre, como ya lo describía Hegel, luchando por realizar al espíritu como libertad. Pero un espíritu encarnado en todos y cada uno de los hombres de la tierra y por el logro de una libertad que represente el pleno triunfo sobre la necesidad, incluyendo la que ha hecho de hombres, instrumentos de otros hombres. Una libertad que no descanse más en el escamoteo de otras libertades, sino la libertad capaz de encontrarse en otras libertades. En la libertad concreta de todos y cada uno de los hombres. Y hombres, a su vez, concretos natural y culturalmente.

Porque la libertad que se enarboló y cuya culminación quiso encontrar Hegel en la Revolución de Francia de 1789, lejos de abrirse a todos los hombres quedó limitada a un tipo especial de hombres; a los que por su acción en la historia en el logro de esta libertad hubiesen mostrado su capacidad para el goce de la misma. Libertad para los mejores, para los más aptos en una lucha que Darwin mostrará ser propia del reino animal. Libertad por ello, limitada a quienes con las acciones de la historia habían mostrado su capacidad para el uso de la misma, pero extraña, por ello, a pueblos y hombres que, como los occidentales no hubiesen alcanzado esa libertad luchando por ello, como expresión de su propio coraje. Libertad así como expresión de un modo de ser expresado en la acción para su logro. Porque no bastaba la conciencia de la libertad, había que realizarla tal y como ya lo hacía el europeo. El hombre occidental que por la trascendencia de su acción saltaba sus limitaciones geográficas. Engels celebrando la aparición de la obra de Darwin decía, "no sabía qué amarga sátira escribía sobre los hombres, y en especial sobre sus compatriotas, cuando señaló que la libre concurrencia, la lucha por la vida, que los economistas celebran como situación histórica superior, es la condición normal del reino animal". El hombre, pese a sus pretenciones humanistas y libertarias, seguirá inmerso en la prehistoria. La prehistoria en la que el más bruto domina al menos bruto, el más fuerte al más débil. Nada importaba que las armas para este dominio hubiesen cambiado. Nada importa ahora que en lugar de la cachiporra se use la bomba atómica o de neutrones. La meta sigue siendo la misma, el predominio de unos hombres sobre otros, dentro de la propia especie, el predominio de los mejores.

El sentido de la historia se da por el proyecto que se tenga sobre lo que ha de ser el futuro del hombre que hace la historia. El proyecto del hombre occidental se presentó como un proyecto libertario. El hombre debería ser libre del mundo natural, pero también del dominio que unos hombres tienden a imponer a otros hombres. El proyecto expresado en la filosofía de Hegel a partir de la lucha del esclavo para liberarse del amo, del siervo para liberarse del señor. Un esclavo y un siervo que acaban triunfando al mostrar ante todo su capacidad para dominar a la naturaleza mediante la técnica, haciendo de la naturaleza el más eficaz de los esclavos y siervos. Los déspotas y los despotismos son arrojados de la historia, lo cual ha de seguir haciéndose. No pueden existir sino hombres libres que no reconozcan a otro señor que a sí mismos. Era esta preocupación la que daba sentido a la historia de la cual se habrían de derivar dos grandes revoluciones, la Revolución de Independencia de los Estados Unidos en 1776 y la ya citada Revolución de Francia en 1789.

Proyecto libertario que harán suyo otros muchos pueblos a lo largo de la tierra. Las dos revoluciones cundirán como ejemplo en la América Latina a partir del siglo XIX y en Asia y Africa en el siglo XX, al término de las dos grandes guerras. Ser como Francia, Inglaterra o los Estados Unidos; ser libres de las necesidades impuestas por la naturaleza mediante la técnica y al mismo tiempo, libres de la manipulación y dominio de otros hombres: será este el proyecto que se propongan también los pueblos al margen de Occidente. Salvo que las naciones tomadas como arquetipo se opondrán a un proyecto que menoscabe sus intereses, convirtiéndose en obstáculo para el logro de la meta libertaria a nivel planetario. Así los pueblos no occidentales tendrán no sólo que volverse sobre sí mismos enfrentándose a los intereses de sus oligarquías que no querían cambio alguno, tendrán, además, que enfrentarse a las naciones que se les presentaban como modelo. Dado que, paradójicamente, las naciones que se presentan ante el mundo como abanderadas del proyecto libertario se resistirán a la realización de tal proyecto en otros pueblos si tal realización implicaba la limitación de sus encontrados intereses. Intereses que eran como el fruto natural de la realización del proyecto libertario occidental. Los pueblos occidentales eran lo que eran, poderosos, y por ello hegemónicos, porque eran libres. Libertad que no podría ser puesta en entredicho. Libertad que no podría ser objeto de limitación por fuerza alguna, aunque esta fuerza estuviese movida por el mismo afán libertario que había mo-

vido a los occidentales. La libertad no puede ser menoscabada por otra libertad. De acuerdo con esta concepción el mundo occidental pondrá al margen del proyecto libertario al resto de los pueblos de la tierra. Cada libertad, quiérase o no, limita las posibilidades de otras libertades. La libertad de unos hombres limita la de otros y viceversa. De allí que no todos los hombres pudieran ser libres. Libres sólo aquellos que hubiesen alcanzado la libertad luchando por ella. Hombres que no estaban por ella dispuestos a limitar las libertades por ellos alcanzadas, que no se sentían obligados a respetar libertades que limitasen las propias. La libertad de los otros, de aceptarse, tendría que ser una libertad condicionada. Condicionada por el tribunal de los hombres que ya eran libres. Los hombres que con sus acciones han hecho posible esa libertad y que no están dispuestos a permitir que la misma fuese afectada o amenazada. Hombres dispuestos a condenar y castigar toda acción que pudiese poner en peligro las libertades alcanzadas. Disposición expresa en una extraordinaria capacidad para la represión. La represión en nombre de la libertad y para la libertad; la represión en defensa de la misma y para mejor preservarla. Represión que, nueva paradoja, se impondrá a lo largo del planeta sobre los pueblos y hombres que insistían en convertirse en naciones semejantes a las que el proyecto libertario había hecho posibles en el Mundo Occidental. Naciones semejantes a Inglaterra, Francia, los Estados Unidos. Pretensión que será considerada como amenaza para la estabilidad del Mundo Occidental.

Aceptar que el proyecto libertario occidental pudiese ser realizado por la totalidad de los pueblos implicaba aceptar otro proyecto, el proyecto igualitario. Si todos los hombres eran o debían ser libres era aceptar que todos los hombres eran iguales. El proyecto tendiente a asegurar la libertad de todos los hombres conducía al reconocimiento de su igualdad. El proyecto igualitario había sido aceptado teóricamente, junto con el libertario.

Ya Descartes, padre de la Modernidad, había sostenido la igualdad de todos los hombres "por la razón o el ingenio". Y la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, diría, posteriormente, "sostenemos como verdades evidentes que todos los hombres nacen iguales; que a todos les confiere su creador ciertos derechos inalienables entre los cuales están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad". La Revolución Francesa, a su vez, ponía al lado de la libertad la igualdad. Se reconocía, en general, que todos los hombres eran por naturaleza iguales, que por ello nacían iguales; el problema sería el mantener esta igualdad al lado de la libertad. El mismo problema que se planteó al primer hombre Adán, según nos lo explicaba San Agustín, el del mantenimiento de la gracia al lado de la libertad. La libertad para poder decidir entre el sostenimiento de esta gracia o su negación. De la misma forma, si bien todos los hombres eran iguales por naturaleza de la libertad dependía el mantenimiento o la disminución de la igualdad. Por ello, por sus acciones, como expresión de la libertad unos hombres acababan siendo distintos de otros. Ya Descartes explicaba que si bien todos los hombres eran iguales por la razón, habían llegado a ser distintos por su biografía, su historia, sus hechos; distinción que si bien no era esencial a la naturaleza del hombre si había dado origen a la desigualdad entre ellos. Era por sus acciones como expresión de la libertad del individuo, que los hombres se distinguían entre sí, se adelantaban o se atrasaban. Vivir era actuar y separarse, diferir, distinguirse entre sí. Distinción originada en el uso de la libertad. Por ello ser libre era elegir, y al elegir el deber era aceptar la responsabilidad de la elección. Tal era la libertad, el proyecto por el cual habían venido luchando los hombres a lo largo de su historia. Dentro de este proyecto, lo igualitario, era sólo un punto de partida, no una meta.

La crisis respecto al sentido de la historia de la que hablamos va a surgir, precisamente, del conflicto que origina el encuentro de estos dos proyectos. Proyectos que si bien deberían ser complementarios, se enfrentan como expresión de intereses encontrados. Intereses cuya conciliación implicaría el menoscabo de los intereses de naciones que han encontrado en el proyecto libertario no sólo la justificación de su libertad en abstracto, sino la libertad para imponer estos intereses a otros intereses, para imponer su libertad a otras libertades. Se habla así de libertad de comercio, libertad de los mares, libertad de contratación para que, dentro de ellas, se beneficien los mejores, esto es, los más aptos. Libertad de la que se originarán formas de poder hegemónico y por ello contrarias a toda expresión igualitaria. Es frente a este proyecto que surge el de pueblos que exigen paridades,

que piden ser incorporados en el orden mundial en otra relación que no sea ya la de dependencia. Piden ser considerados como pares entre pares. Paridad a la que consideran tienen derecho por el aporte de sus riquezas, de materias primas y del trabajo servil de sus hombres para la realización de un mundo cuyos beneficios deberán ser compartidos.

Zbigniew Brzezinski, ideólogo de la llamada Comisión Trilateral y del actual gobierno de los Estados Unidos, al recordar el bicentenario de la independencia de esa nación y de la filosofía libertaria que la animó, hace ver cómo el proyecto libertario, del cual fueran líderes los creadores de esa nación, después de haber sido seguido, emulado, por muchos pueblos a lo largo de la tierra, va siendo abandonado en la actualidad, desplazado por el proyecto igualitario. El proyecto estadounidense no motiva ya a los pueblos al margen del Mundo Occidental, en su lugar esos pueblos están motivados por la URSS, China, Cuba, por el proyecto igualitario que las mismas se han propuesto, por el proyecto socialista. Pero, ¿los pueblos no occidentales han renunciado con esto al proyecto libertario? ¿Han renunciado a hacer suyos los logros de las grandes naciones occidentales? Por supuesto que no. Insisten en ser como esas grandes naciones, también en hacer suyos bienes en cuya realización se consideran participantes. Insisten en ser como Francia, Inglaterra, los Estados Unidos, como el mundo Occidental. Esta insistencia caracteriza, precisamente el proyecto igualitario, en ser pares entre pares, y en no ser ya más instrumentos. No han abandonado las banderas libertarias, simplemente insisten en hacerlas posibles. En otras palabras, insisten en la más auténtica expresión de la universalización de los bienes de la cultura occidental. A esta universalización se refería el primer ministro de Vietman del Norte, Pham Van Dong, en mensaje enviado al pueblo de los Estados Unidos, al mismo pueblo por el que Vietman estaba siendo agredido: "Las proclamas de independencia de la República Democrática de Vietman y de los Estados Unidos —decía— comienzan por estas famosas palabras: Todos los hombres nacen iguales." Vietnam no se enfrentaba a los Estados Unidos como realizador del proyecto libertario, sino de acuerdo con éste, se enfrentaba a una agresión como antes los Estados Unidos se habían enfrentado al imperialismo inglés. Por ello agrega, "Saludos al gran pueblo norteamericano que, en el pasado, luchó valientemente contra la guerra colonial por defender sus derechos nacionales, dando un ejemplo a todos los pueblos del mundo". Ejemplo, emulación, como expresión del proyecto igualitario que permitiría a todos los hombres ser libres.

Brzezinski destaca, al recordar la Independencia de los Estados Unidos la dificultad de su pueblo en comprender un proyecto que, si bien es semejante al suyo por ello mismo amenaza sus logros, sus intereses. Logros e intereses que se consideró son el resultado de los esfuerzos hechos por ese pueblo para alcanzar una hegemonía que no es sino el necesario instrumento para la defensa de las libertades. Hegemonía, poder, que no pueden permitir que les sean arrebatados por pueblos que por determinadas razones han llegado tarde a la historia; pueblos que no han hecho dentro de ella lo que los Estados Unidos hicieron para llegar a ser la poderosa nación que son. Por ello, "esa búsqueda por un mayor bienestar global —dice Brzezinski— parece significar para muchos norteamericanos una reclamación de sus recursos y un presagio de la confiscación de los frutos de su labor". La riqueza, el bienestar alcanzado se considera es producto de un esfuerzo nacional sin importar cómo haya sido conducido este esfuerzo. El imperio, del que tanto se resisten a hablar los estadounidenses, es el resultado de este esfuerzo. ¿Van entonces a disminuir sus ganancias? ¿Van a entregar logros como el Canal de Panamá? ¿Van a dejar de explotar tierras que sus supuestos dueños han sido incapaces de explotar? ¿Van a echar por la borda las realizaciones de los McKinley y los Roosevelt? Sin embargo es este mismo proyecto igualitario que molesta al pueblo de los Estados Unidos y a los del Mundo Occidental, el proyecto por el que también ha luchado este mismo pueblo dentro de su propia nación para posibilitar de esta forma el proyecto libertario propuesto por los padres de sus naciones. Tal fue —dirá Brzezinski— la lucha contra la esclavitud que dividió a los Estados Unidos, la lucha por la extensión del sufragio, la lucha por la aceptación de millones de inmigrantes, la lucha por los derechos sociales y por el surgimiento de los sindicatos, la lucha por los derechos civiles de los negros y la lucha para reafirmar a la mujer. Ya que la desigualdad social,

económica, política y cultural da a su vez origen a la desigualdad en el uso de la libertad. No es igual la libertad del patrón para contratar trabajo, teniendo en sus manos los medios de producción, que la libertad del trabajador para contratar su única mercanía, el trabajo, carente de esos medios. Igual sucede con los pueblos que pretenden hacer suya la bandera de la autodeterminación si carecen, como sucede, de los instrumentos para defenderla, si carecen de los medios para explotar sus propias riquezas, si carecen de la técnica y la tecnología que les permita hacer para sí mismos con su riqueza y trabajo, lo que están haciendo por otros pueblos

Así, lo que está en crisis, decíamos, es el sentido, ya anacrónico de la historia como progreso infinito; está en crisis la interpretación que de la historia hizo el Mundo Occidental al expanderse sobre el resto del mundo. Expansión que ha hecho de valores a los que consideraba valores exclusivos, valores de la Humanidad como totalidad. Ampliación de valores que ha puesto en crisis su exclusividad expresa como progreso infinito de sus intereses. Progreso que el occidente mismo ha considerado terminado una vez que sus beneficios pueden trascender los intereses de los pueblos que los consideran como exclusivos. Así, el progreso al crecer y al extenderse parece volverse contra sus creadores. La sociedad de consumo acaba consumiendo a sus consumidores. Por ello, habrá entonces que frenar un progreso indiscriminado, limitando su extensión y volumen. Habrá que detener al progreso en el momento en que ya puede ser peligroso. Impidiendo ya su crecimiento, pero manteniendo al mismo tiempo la situación alcanzada. Situación con todas sus fallas y errores; la situación con sus discriminaciones. Lo logrado, logrado está y no puede darse marcha atrás. Por ello las desigualdades deben mantenerse, en forma tal que no se afecten los logros alcanzados. De esta manera, el mundo libre podrá ser defendido de su posible destrucción o menoscabo. Por el bien de este mundo, no deberá crecer más, manteniéndose al mismo tiempo lo alcanzado. Por el bien mismo de la humanidad, la sociedad de consumo debe ser limitada, limitando sus consumidores. La contaminación que esta sociedad ha originado, incapaz de asimilar sus propios desperdicios, debe ser ya evitada, impidiendo que pueblos que no han entrado en la industrialización se incorporen a ella y la amplíen. Acaso la industrialización sucia, pero no más. El hambre debe ser evitada, pero no la capacidad de devorar de unos cuantos hombres sino el número de los que han de ser alimentados. Es en este sentido que se plantearán economías que se supone evitarán la posible catástrofe. Instituciones bancarias, de supuesta ayuda para el desarrollo, se encargarán de mantener la situación que se supone ha de satisfacer por igual los intereses de pueblos desarrollados y subdesarrollados. Y, como necesario, el mantenimiento de fuerzas represivas sobre el llamado Tercer Mundo, las cuales se encargarán de mantener el orden propio de una sociedad para la cual la historia como progreso ha terminado.

La historia de la América Latina es, precisamente, la historia en la que con mayor claridad se hace expresa la incompatibilidad entre proyectos históricos que deberían ser compatibles. Esta América sometida a dependencia desde el momento de su descubrimiento, rota esta dependencia inspirándose en el ejemplo de la Revolución estadounidense, haciendo suyas las banderas de la Revolución Francesa y las instituciones liberal-democráticas de Inglaterra, se verá obligada a aceptar nuevas formas de dependencia, formas que supone le van a permitir igualarse a los modelos que le sirven de inspiración. "Ser como los Estados Unidos", "Ser como Inglaterra y Francia", se propone la generación latinoamericana que sigue a la de los libertadores. Pero ser como ellos negándose a sí mismos en lo que tiene el pasado de servil e impuesto por el coloniaje ibero, e igualarse a las potencias, campeonas de la libertad y la democracia. De acuerdo con esta idea se habla de desarrollarse, en relación con tal preocupación. Preocupación por el desarrollo que implica la conciencia del subdesarrollo. El subdesarrollo en relación con la idea de lo que se alcanza. Esto es, conciencia de la propia desigualdad frente a lo que otros pueblos han alcanzado. Pero los posibles logros, aquello que se quiere alcanzar, resulta por ello, extraño, ajeno a los individuos y pueblos que lo anhelan. Lo que se quiere resulta así extraño a la realidad propia. Realidad que por ello ha de ser negada y de ser posible anulada. De aquí se deriva una especial interpretación de la historia, una filosofía de la misma, que parecía ser propia de la América Latina pero que está resultando serlo también, de los pueblos del llamado Tercer Mundo.

El filósofo latinoamericano por adopción, José Gaos, resumía esta interpretación de la historia latinoamericana como el "esfuerzo por deshacerse del pasado y rehacerse según un presente extraño". Interpretación de la historia que estará en las antípodas de la filosofía de la historia europea u occidental. Es lo contrario del *Aufhebung* hegeliano que asume, conserva o devora el pasado haciendo de él instrumento del futuro en una lógica dialéctica que culmina en la idea del progreso: del progreso como meta al infinito. El latinoamericano, por el contrario, nada quiere saber de un pasado al que considera le ha puesto al margen de la historia, de la historia propia del mundo occidental. Nada se quiere con un pasado que es la negación del futuro al que aspira. Este pasado, lejos de servir al futuro a que se aspira, lo impide. Pero ello deber ser negado, pero no dialécticamente mediante su asunción, sino como algo que jamás debió haber existido. El presente no era sino expresión de un pasado servil. El pasado del que hablará el Libertador, Simón Bolívar. El pasado que debe ser enterrado para levantar sobre él el futuro que se anhela y que nada tiene que ver con él. En este pasado está la única realidad que se posee, una realidad servil, pero de la cual habrá que partir, tal y como lo hacía la filosofía de la historia europea, haciendo de la relación amo-esclavo el punto de partida de la liberación del hombre negando al primero, pero dialécticamente, convirtiéndolo en instrumento para el logro de la libertad anhelada. Por el contrario, el latinoamericano se empeñará en *enterrar* este su pasado, lo que es y lo que ha sido, tratando de ser distinto de él.

El poder ser como los Estados Unidos como Inglaterra o Francia, implicará el dejar de ser lo que el latinoamericano ha llegado a ser como resultado después de tres siglos de coloniaje, el coloniaje ibero. Se pretende enterrar la vieja realidad bajo una realidad que nada tenga que ver con ella. Esto es, yuxtaposición en lugar de la asimilación, en lugar del *Aufhebung* que da sentido a la historia del mundo occidental. Yuxtaposición intentada por la misma conquista y el coloniaje europeos, tanto ibero como moderno, impuestos a la América.

Yuxtaposición que le viene al latinoamericano de la forma como se intentó la conquista y dominación de esta América. Europa, el Mundo Occidental, que se realizó dentro de una historia dialéctica, de asimilación de sus propias experiencias haciendo del pasado instrumento de su futuro, pasando dialécticamente del despotismo oriental, a la democracia elitista griega y de aquí al cristianismo igualitario por concluir en la democracia propia de hombres libres expresada en las revoluciones en los Estados Unidos y Francia, nada querrán saber de asimilar lo propio de los pueblos y hombres con los cuales se han encontrado en su expansión. Allende Europa no es ya la Grecia asimilando el mundo bárbaro que le rodea, ni Roma creando panteones en los que todos los dioses y culturas pueden encontrar acomodo. La conquista y expansión de Europa más allá de sí misma, nada quiere saber de pueblos y culturas que considera diabólicas o bárbaras. El cristiano no puede confundirse o mezclarse con lo diabólico, ni la civilización con la barbarie. Por ello los conquistadores españoles tratarán de enterrar las culturas indígenas con las que se encuentran, y los civilizadores occidentales evitar cualquier contaminación con la barbarie. Lo propio de los hombres encontrados y sus culturas, deberá ser enterrado y sobre lo enterrado levantar el mundo cristiano o el mundo civilizado que nada tengan que ver con lo que ha sido su negación. Yuxtaponer, no asimilar, otra idea de la historia que no es ya la historia propia de Europa. El latinoamericano, al liberarse del dominio ibero, no hará sino mantener esta preocupación. Insistirá, ahora, en enterrar el largo pasado impuesto por la conquista y la colonización. Yuxtaponer a lo yuxtapuesto, una cultura en cuyo hacer no ha participado, ocultar el propio pasado en un presente que no es ya el propio. Semejarse a las grandes naciones del mundo occidental será dejar de ser lo que hasta ahora se ha sido. Mantener la negación del viejo pasado indígena, pero también la del coloniaje impuesto a este pasado, para así adoptar, hacer propia, una cultura, un modo de vivir y ver el mundo que hasta entonces le era extraño, pero un mundo que ha alcanzado los máximos logros a que parece llegar la humanidad. Por ello la nueva yuxtaposición implicaría, a su vez, la *libre* adopción de una dependencia para que entierre pasadas independencias. Pero no siendo propias las expresiones culturales y sociales de los modelos propuestos habrá, entonces, que adoptarlas, aprendiendo para su adopción de sus creadores; había así que improvisar asimilando la enseñanza de los mismos.

¿Quién podrá hacer por esta América —preguntan— lo que ya ha sido hecho por Europa y los Estados Unidos? Sólo los hombres, contestan, que tienen experiencia, los que ya la han hecho por sus propias naciones. Por ello la generación latinoamericana que se propone el proyecto civilizador, en la segunda mitad del siglo XIX, propondrá una nueva yuxtaposición. Sobre el pasado primitivo, indígena, y la servidumbre impuesta por la colonización ibera habría de yuxtaponerse la civilización creada por los hombres y naciones que han concebido la historia como un progreso infinito. Tales hombres podrán hacer por la América ibera, lo que ya habían hecho por la del Norte. Lo mismo se proponían hacer por la legendaria Asia y la primitiva Africa. Hacer lo que ya habían hecho por Europa y por los Estados Unidos, lo hecho por el llamado Mundo Occidental. "¿Queremos plantar y aclimatar en América la libertad inglesa, la cultura francesa, la laboriosidad del hombre de Europa y los Estados Unidos? —preguntaba el argentino Juan Bautista Alberdi— Traigámonos pedazos vivos de ellas en las costumbres de sus habitantes y radiquémoslas aquí." "¿Son insuficientes nuestros capitales para esas empresas? Entregadlas entonces a capitales extranjeros. Dejad que los tesoros de fuera se domicilien en nuestros suelos. Rodead de inmunidad y de privilegios al tesoro extranjero, para que se naturalice entre nosotros." "No temáis encadenaros al orden y a la cultura." "No temáis enajenar el porvenir remoto de nuestra industria a la civilización, si hay riesgo de que la arrebaten la barbarie o la tiranía anteriores." Su compatriota, Domingo F. Sarmiento dirá a su vez "réstenos anticiparnos a la más vulgar de las objeciones que se oponen a la realización de estos sueños: sueños, sin embargo, que se realizan hoy a nuestra vista en los Estados Unidos". "Llamaos los Estados Unidos de la América del Sur, y el sentimiento de la dignidad humana y una noble emulación conspirarán en no hacer un baldón del nombre a que se asocian ideas grandes." Así, de esta forma y en relación con el proyecto igualitario, por el afán por semejarse a las grandes naciones del mundo occidental, los latinoamericanos aceptarán nuevas dependencias, intentarán nueva yuxtaposición, la que se sumará a la impuesta por la conquista y el coloniaje iberos.

Esta idea de la historia planteará, no sólo a la América Latina sino al resto de los pueblos del llamado Tercer Mundo, problemas que le serán característicos. Centralmente el problema de la asimilación de su propia historia, como un pasado que no se quisiera existiese, pero del cual habrá de partirse para romper la dependencia e igualarse con el mundo del cual han sido instrumento. Pero no ya igualarse en el sentido equívoco en que lo intentaron los civilizadores latinoamericanos del siglo XIX y que condujo a una nueva dependencia, sino igualarse en la libertad, esto es, decidiendo su propio destino. Ya sin dependencia impuesta o aceptada. Esta asimilación habrá de considerar la experiencia de la dependencia para que ésta no vuelva a repetirse. El sociólogo Joseph Gabel se refiere a esta necesidad que amplía a los pueblos de todo el Tercer Mundo: "La colo-

nización realizó —dice— una yuxtaposición mecánica y despersonalizante de elementos culturales de varios orígenes. Incumbe en adelante a los pueblos que recobran su independencia trascender esta yuxtaposición para concluir en una totalidad histórica concreta, en la que estos elementos no sean ni escotomizados ni convertidos en ídolos, sino superados e integrados dialécticamente, en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana." De lo que se trata es de superar la dependencia asimilándola como ineludible experiencia para que no vuelva a repetirse. Incorporarse, integrarse, a partir de esta asimilación con el resto de los pueblos del Mundo, incluyendo el mundo occidental, pero en una relación que no sea ya la vertical de depedencia sino la horizontal de solidaridad.

Ha sido la conciencia de esta situación, la conciencia de las yuxtaposiciones impuestas o autoimpuestas, la que ha dado origen en América Latina a una interpretación de la historia que tratará, precisamente, de superar esas yuxtaposiciones para integrar su historia en conjunto a las historias que nutren la Historia plenamente universal. José Gaos hizo ya referencia a esta nueva interpretación de la historia: esfuerzos que apuntan, dijo "a una nueva filosofía de la historia hispanoamericana". En esta nueva actitud, agregó, "en vez de deshacerse del pasado, practicar con él una *Aufhebung*... y en vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y el presente más propios con vistas al más propio futuro". Sin embargo, esta postura, este intentar asimilar la historia, el de realizar con ella la *Aufhebung* hegeliana, ha sido vista por sus críticos, en especial por críticos que en los Estados Unidos hacen lo que llaman historia intelectual, como una expresión más de la dependencia de la inteligencia latinoamericana frente a la europea u occidental. Que tal implicaría el querer hacer con la historia de esta América lo que Hegel hizo de la europea.

¿Es justa esta apreciación? No, ya que en este caso lo que se adopta, es una actitud humana y como tal propia de cualquier hombre, y no se trata ya de adoptar, como se hizo hasta ahora, los frutos de tal actitud. La actitud que el europeo ha tomado frente a su historia, frente a su pasado, superarla, puede también ser tomada por hombres de estas partes de la tierra para superar así su propia y concreta historia. Para superar, precisamente, la relación de dependencia expresa en esta historia. Error, para la América Latina y otros pueblos al margen de Occidente, ha sido el pretender hacer propios frutos de una actitud que no ha sido, precisamente, tomada por ellos. Error ha sido el pretender imitar, repetir, los frutos de una cultura o civilización y no la actitud que las hizo posibles. La capacidad de absorción, de asimilación y aprendizaje de la historia no es exclusividad de la mente europea sino una actitud humana y por ello propia del hombre, de todo hombre. Además, el mundo occidental, tiene una ineludible experiencia que debe ser asimilada por los hombres y pueblos que sufrieron su impacto.

De aquí que el pretender hacer propias experiencias y actitudes de una cultura como la occidental y no ya los frutos de la misma, no implique nueva subordinación. De lo que se trata es de hacer de esas experiencias, de esa historia, parte de las experiencias y la historia de los pueblos al margen del mundo occidental. Esto es, de acabar precisamente con esa marginalidad haciendo del centro parte de la periferia. De lo que se trata, para los pueblos del llamado Tercer Mundo, es de asimilar y de no seguir siendo asimilados instrumentalmente. Tal sería el sentido último de una interpretación de la historia que cortaría el nudo gordiano de la interpretación occidental de la historia, la cual abriría brecha al callejón sin salida en que esa historia ha entrado. Salida al conflicto y crisis de una historia pensada como progreso infinito pero que, paradójicamente, se niega a aceptar la presencia de otros pueblos en este progreso. Interpretación que entra en crisis porque se niega a aceptar que el relevo, en esa marcha que se supone infinita, pueda quedar al alcance de otros hombres y pueblos, negándose con ello la dialéctica de la misma historia occidental, la *Aufhebung*, que queda frenada. El progreso, por el contrario, ha de ser continuado en sus múltiples posibilidades, siempre que las mismas no nieguen la esencia de su creador, del hombre. Progreso, pero como tarea común de todos los hombres y pueblos. Y en este sentido el proyecto libertario continuado, ampliado, hasta hacer también posible el proyecto igualitario. Realizar la afirmación de que todos los hombres, por ser hombres, son libres y por libres iguales entre sí.

SERGIO FERNÁNDEZ

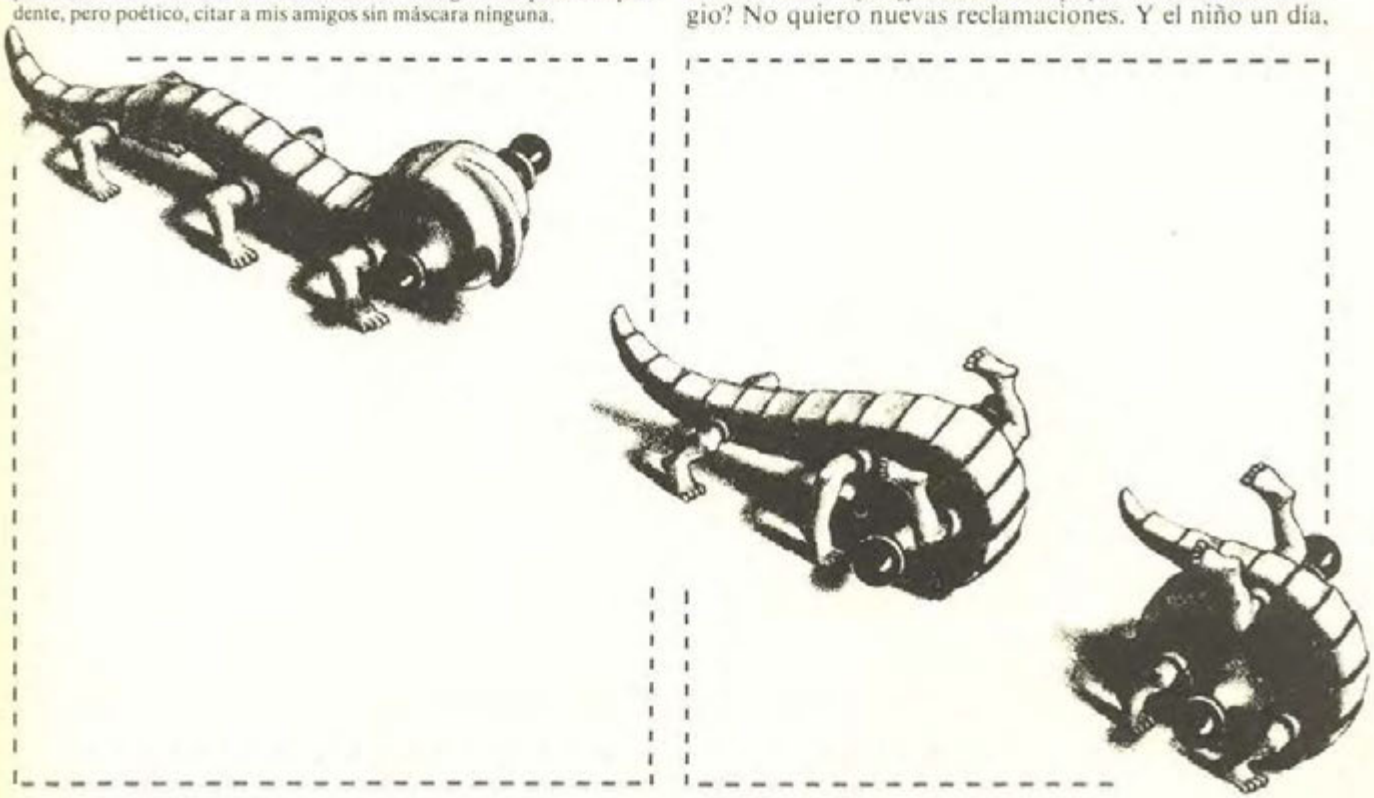
*El neófito y el monstruo (I)**

Ya estoy bien, los pulmones limpísimos. Bastan tres días con estas inhalaciones para que, si dejo de fumar, el enfisema no progrese aunque —¡c'est ignoble!— la salud, Sergio, es un estado transitorio que a nada bueno conduce. ¿Me quieres acercar la escupidera?".

A punto de dejar el *Hospital Inglés*, con un pijama a rombos de colores (entre Brighela y Arlequín), Tita me señaló varias redomas: una verde, con visos morados, una blanca (de la que se desprendía un vapor denso, alquímico, supuestamente benefactor) y otra más, bella como un topacio. Reminiscencias de viejas industrias, las bombillas hervían, explotando en burbujas mientras Tita, remedo inconsciente de una ásana yoga, se sentó con las piernas dobladas en el signo del infinito.

Desesperante lo del tabaco, a fin de cuentas; "no lo sabes por mucho que presumas haberlo dejado así, a raja tabla", pues fumar, en su caso, era —dijo el médico antes de salir; minutos antes— una forma de drogadicción, algo muy, muy serio. Vio el reloj y sonrió. No sabía por qué servían una comida tan insípida en los hospitales, con lo caro que cuestan: una zanahoria, un nabo; pollo hervido, frío, por más señas (una semana después, ya en su casa, me dijo que fumar, con los pulmones ya purificados, era uno de los más refinados placeres de la vida); un pollo con esa costra muerta, un pellejo erizado y amarillento, con estrías púrpura en las coyunturas. Lo apartó con disgusto y volvió a sonreír: "Me recuerda a Sansón", dijo de una manera trascendente, "no sé si te he contado aquello". ¿Me había dicho que a su padre, al nacer ella, se le había ocurrido que tenía que ser niño? Pues varón fue hasta que su madre, harta de tales excentricidades, puso un hasta aquí y a los trece años le dejaron crecer el pelo, una melena rubia, nada fea, lacia, con destellos luminosos; pero mientras, hijo, no hagas esto, siéntate a mi lado, para que no molestes a tu madre. El tenedor no se sostiene así, eso es; no se pasa de una mano a otra: ¡son horribles las costumbres criollas! Hijo, vamos por la tarde a ver a tu tía: te prometo, de paso, unos lindos zapatos de charol... Hijo, ¿ya llevaste el papel de estrasa al colegio? No quiero nuevas reclamaciones. Y el niño un día,

* Este texto es parte de un anecdotario que refiere, también, memorias, epístolas, relatos de viajes; encuentros con gente significativamente capaz de hacerse —como diría Lezama Lima— *imagen*. Me parece imprudente, pero poético, citar a mis amigos sin máscara ninguna.



sin saber por qué, decidió poner un huevo y como lugares apropiados no los había, se acurrucó detrás de la puerta, solito, para ver si salía. "¡Ah, cuánta tortura! ¿Tú crees que desde aquel momento se me agotó mi dosis de paciencia? Mi padre, al principio, no me hizo el menor caso. Mi madre, en cambio, puso el grito en el cielo pues su marido, con tanto chiqueo, con tanto consentimiento, me arruinaba."Cómo era posible estar horas y horas allí, en una actitud tan estúpida, intentando ser una gallina.

En vano fue decirle que no, que ella no quería serlo; que simplemente se trataba de poner un huevo por lo que mi padre, defendiéndome siempre, dijo que no todos los oviparos (¡vaya extraña palabra!) eran gallináceas (otra más) y que ya se me pasaría, pobrecito, acariciándome al pasar por la puerta, ¿no te cansas, hijo? Procura no arrugarte los pantalones, ya ves que son de terciopelo. ¡Cómo odiaba a mi madre por interponerse, en cambio, a mis designios!

Las piernas dormidas, como ahora, dijo; y deshizo la ásana para recostarse en el diván del cuarto No. 312. "No me explico qué tiene uno en el cerebro desde la infancia hasta la vejez, c'est ignoble, una masa confusa, horripilante." Al esperar por el huevo se iba de lado somnolienta; no quería comer para no dejar aquel nido que había fabricado con el ejemplo, en la casa de campo en Cuautla, de lo que hacían las aves de corral. Había sacado trapos y más trapos, calientitos; también ramas pequeñas que su padre le llevaba a escondidas hasta que una vez, al despertar, allí —¡oh milagro!— estaba rosáceo, perfecto, como una gigantesca perla: una verdadera preciosidad. Pero aquello, ideado no sé por quién de los dos para obligarme a abandonar el nido, resultó inoperante porque ¿quién que pone un huevo no desea empollarlo? Su madre levantó los brazos hasta el techo, desesperada porque era fatal tener una criatura así, tan distinta de su hermana, sin el menor problema, tan inteligente, además. Pero, por más ruegos que se le hicieron no cambió de opinión. Cuentos de hadas, juguetes de peluche, un trenecito de cuerda, un hermoso mecano, un navío para armar, todo inútil. Terca (o terco, "ya te he dicho que mi padre me había armado un lío") se sostuvo en sus trece, contando las horas, investigando aquellos veintiún días en que el cascarón iba a empezar a reventar. Tita suspiró. Su padre —no hubo más remedio— consintió.

Ya no recordaba el tiempo transcurrido pero, al cabo de una larga espera, igual procedimiento, o técnica o industria —como tú dirías— la hizo ser madre, o padre, de un pollito al que, no sé si vale la pena confesarlo, adoró. Y ahora sí de aquí para allá, por la cocina, por el patio, por su recámara —la sala no, ay de mí, te echo de la casa aunque tu padre se muera de rabia— la alacena, las dos terrazas: todo quedó invadido. Una caja de cartón con agujeros le sirvió de primera morada. Y creció, creció espléndido, esponjoso, con ojos viciados, siempre de perfil, cínicos, también, por un cremoso parpadeo cuando descuidaba su vigilancia excepcional, amoroso con ella porque le acariciaba plumas y plumones, viendo crecer la cresta, rasposa, gruesa, una carnosidad que más tarde, vencida por su peso, tapó las centellas izquierdas mientras Sansón inventaba raras formas del piar, "como llamándome primero, para protegerse; después (¿con quién me confundiría?) como llamándome para ofrecerme, con el pico, de comer, raspando las alfombras, pues descubría, a qué dudarlo, apetitosos trigos invisibles y ¡qué horror, llévatelo de aquí, al instante, si no lo mato...!"

"¿Ves que tos, la mía? ¿Tú crees que desaparezca en tan poco tiempo? Nada saben los médicos, pero me han dicho que el mal está en uno solo de los pulmones, para mi fortuna. Pero volviendo al gallo, ¡si yo la hubiera visto! Los niños son una de las peores cosas que ha hecho la creación: deformes, grotescos y sabios o imbéciles, pero nunca intermedios. Sansón era blanco, con una gran cola enarcada, vanidosa; era para contemplarse aquel trato viril, contundente, que la seguía a todas partes, cagarrutas por un lado y por otro, verdes, blancuzcas, amarillentas, que ella limpiaba con tal de que no se lo fueran a quitar. Y de noche, había que ver, no, ni se te ocurra acostarte con él, imagínate, las sábanas limpias, a dónde vamos a parar. De noche dormía en el baño, sobre un palo, hasta que llegaron los primeros cantos, desafinados, que ella, Tita misma, oía con la alegría de quien maravillada contempla la creación. Pero cómo podemos soportar a un animal así, ya viste, correteó a Delfina, furioso, y me lo dijo, el gallo o yo, señora, me voy, mire lo que me hizo.

Todo fue por demás. Aquí no pasa nada, como en Bernarda Alba: "ni mi padre ni yo nos dábamos por enterados", de modo que Sansón, ya adulto, salía debajo de la cama; se paraba en medio de las habitaciones, aleteando para cortejarme, espulgándose, cacaraqueando, arroces y maíces desparramados mientras el niño, fascinado, lo amaba más y más hasta que un día, ¡tras!, cayó el ánfora aquella de Lalique, hecha pedazos porque voló a la mesa de la sala y la tiró y algo también a mí se me quebró por dentro pues mi adoración —¿podrás entenderlo?— se fue convirtiendo, insensiblemente, en algo que más tarde supe que era rencor. ¿A qué? ¿A quién? Seguramente al sometimiento, a la sujeción, a las cadenas del amor. No hacía las tareas de la escuela sin él a su lado, atado con el cordelito azul, bien flojo para que no lo lastimara. ¡Cuánta queja de Madame Charbonelle! No veía a sus amigos porque o se reían de la pareja o se llevaban alguna pluma de recuerdo. No iba a la *matinée* porque la entrada les estaba prohibida. Por eso un día, aliada de Delfina, lo estranguló. Cloqueó un poco, es verdad, "pero nuestro odio, sumado, acumulado, era muy fuerte, de modo que hubo pataleos, estertores, una pierna al aire, acalambrada; después, hay que decirlo, la cresta, enrojecida, aún con cierta dignidad, fue perdiendo el color". Qué deprimentes eran los hospitales. Tita sonrió de nuevo e intentó la ásana inicial. "Una amiga de Renza, ya sabes, está en coma, dos cuartos más allá, todo porque le pusieron una transfusión con el tipo de sangre equivocado. En fin, aquello fue una delicia de plato pues mi madre, lo sabes, es una especialista para hacer *Coq au vin*, como todos los Casasús. ¿No quieres tocar el timbre para que la enfermera, o quien sea, recoja la charola?"

Septiembre de 1978, "Los empeños", San Angel, D. F.

CARLOS BOSCH GARCÍA

México frente al mar

El presente texto es una primicia del libro: *México frente al mar: el conflicto entre la novedad marinera y la tradición terrestre*, que se encuentra en proceso. Por supuesto mi interés en el tema surgió por haber nacido junto al mar y por la familiaridad adquirida en su contemplación, manejo y uso. A quien así se formó no podía dejar de llamar la atención esa característica nacional mexicana, ya típica, que consiste en carecer de una conciencia sobre la existencia del mar.

* * *

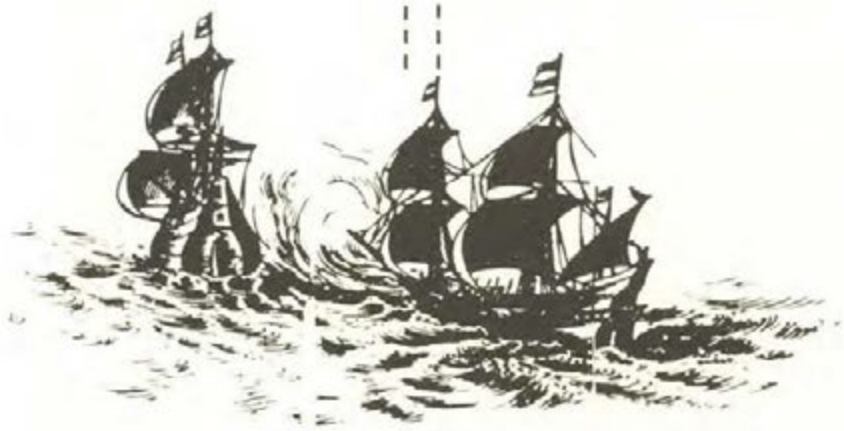
Los estudios de historia de México han llegado al punto en que debemos plantearnos si se han aprovechado a fondo los materiales que están a mano, si las conclusiones derivadas de ellos nos permiten elaborar un saber suficientemente satisfactorio, aun cuando no sea total sobre nuestro propio país.

Pocos historiadores, entre aquellos que se han ocupado de la historia de México, han tendido a estudiar su historia *interna*. Ya es hora de revalorar la temática que nos ofrece la historia de las costas nacionales —enorme extensión que nos envuelve—, de la zona que nos sirvió para establecer nuestro contacto con el mundo; ya es horas de discutir la postura que el mexicano ha tenido ante el mar.

Sorprende por ejemplo la cantidad de información derivada de las tan leídas crónicas de la Conquista: la de Bernal Díaz del Castillo o las propias *Cartas de Relación* de Cortés —para hablar sólo de obras muy conocidas— que nos ilumina sobre la íntima relación mantenida al principio de la colonia con las costas, y que en su mayor parte no ha sido aprovechada por los investigadores que tanto la han manejado.

Contar o no con las costas y el mar imprime de por sí un carácter específico a la vida nacional. La amalgama de esas dos posturas —positiva y negativa— debería ofrecer sellos específicos para calibrar la actuación total del país.

Por un lado se tiene interés en el tema, pero sólo como fenómeno local que surge por necesidad en las zonas periféricas costeras nacionales. Por el otro, en el interior del país falta conciencia sobre la existencia de la costa y su significado; sin embargo, es desde el interior que se proyectó y se proyecta, se produjo y produce la política y las normas que afectan el ámbito total del territorio nacional, incluyendo las costas.



Que hay interacción entre lo que sucede en las costas y la historia general de la nación es indudable. Pero ¿en qué consiste esa relación y qué se derivó de ella? Debe haber alguna razón profunda para que los temas relacionados con las costas y con el mar hayan sido mencionados en la bibliografía histórica solamente de paso. No es que se desconozcan los temas marinos, simplemente se les ignora al montar los lineamientos generales que han sostenido a la política nacional. Tal pareciera que la historia de las costas no complementa la historia mexicana. Sin embargo México no podría existir tal cual es si se prescindiera del mar.

La historia de la conquista y de la colonia mexicanas aparece como el producto de una visión mayor, la cual concibió un mundo formado por imperios marítimos cuyo objetivo fundamental se dirigía a otra parte y satisfacía otros intereses. Ese concepto por sí solo genera tal amplitud en el pensamiento histórico, que podría obligar a revisar la división de la historia nacional, hecha tradicionalmente desde el punto de vista político interno, que da por resultado el establecimiento de los cortes tradicionales: prehispánico, colonial, independiente y nacional. La inclusión del estudio complementario sobre el significado de las costas, las naves y los marinos que a las costas llegaron y de ellas partieron, nos hace vislumbrar de otra forma esa división clásica de la historia de México e incluso de todo el continente americano.

Debe pensarse en que después de provocar la historia interna, las costas reflejaron la historia del interior que ellas mismas ayudaron a hacer, y luego se convirtieron en el punto de contacto del interior con la historia externa general. En el siglo XIX las costas fueron así la zona de fricción con el resto del mundo. La presión que a través de ellas ejerció la historia externa fue, en parte, responsable de que la historia nacional sufriera procesos de asimilación y de alineamiento del país que dieron lugar a los periodos de ruina del siglo XIX que, en gran medida, pueden atribuirse a la falta de realismo con que se enfocaron las cuestiones del mar. Los resultados últimos de esos procesos para la historia moderna y contemporánea de México se traducen en la falta de una tradición marinera, además de una infinidad de consecuencias que se pueden observar en la historia y en el carácter de los mexicanos.

La historia nos muestra que el descubrimiento del continente americano por los españoles se debió al largo antecedente de la búsqueda de las especias, al avance de los métodos de navegación, a la adecuación paulatina de las naves mediterráneas para la alta navegación, en suma a que hubo marinos capaces de perder en sus estelas las tierras europeas y de dirigir sus proas y sus velas en busca del mundo de las especierías. En ese derrotero se interpuso América. Desde el Caribe, impulsadas por ese motivo primordial, tuvieron lugar las exploraciones que los llevaron a Tierra Firme. Las noticias sobre los nuevos reinos y las riquezas que prometían, y también los compromisos de conciencia ante pueblos gentiles, los llevaron a plantear la necesidad de la conquista del territorio mexicano, encabezada por Cortés. Ahí se deformó y detuvo, pero no se abandonó, el proyecto marino inicial. De hecho, aquel primer proyecto de los españoles hubo de adaptarse a la nueva situación planteada por la existencia del continente americano; para amoldarse a ella se requirió un tipo de hombre adecuado para llevar las empresas a buen fin.

La controversia histórica entre el hombre de mar y el hombre de tierra iniciada en España entre Colón y los Reyes Católicos, que no comprendían—sobre todo Isabel la mentalidad del marino y su juego continuo con lo indefinido del mar (lo muestran al exigir ofertas concretas, comprobadas, sin aventura y sin quizás)— llegó al continente americano y tomó bríos al deslindarse las funciones de la sección marítima de la terrestre, y al contraponerse devaluando la del marino y exaltando la del conquistador.

Si se comparan los caracteres del marino y del conquistador en esta empresa, resultan dos tipos de hombre con valores muy distintos. Los marinos fueron los responsables de hacer los viajes y de mantener las comunicaciones en apoyo de la colonia. Para ello tuvieron que moverse en un elemento incierto y de zozobra, como el mar desconocido, que requiere de tolerancia, de habilidad y de liberalidad, características especiales de quienes a los quehaceres navales se dedican. A esta mentalidad se le contrapuso la del hombre de tierra, cuya vida se desarrolla en un ambiente más sólido, menos incierto que el del mar; en un ámbito donde pudieron imponerse sin demasiados problemas las instituciones, los reglamentos, la esclavitud, la religión, etc.

La contraposición entre estas dos actitudes en el siglo XVI, y la preponderancia lograda por los hombres de tierra sobre los marinos, explica que éstos no pudieran prolongar su tipo especial de quehacer hacia la conquista de las tierras americanas.

La historia de lo sucedido en América es básicamente el resultado del quehacer y la mentalidad de los conquis-

tadores; los marinos quedaron limitados a mantener el nexo entre Europa y América, pero también a extenderlo hacia el mundo asiático en continuación del proyecto español original. El divorcio, y a la vez la unión entre marinos y conquistadores en la erección de las colonias españolas del mundo americano resultó en que, por un lado, se continuara la conquista y la colonización como especialidad y responsabilidad de los hombres de tierra; y que, por otro, se establecieran los derroteros para la llegada a Oriente, y aún para la circunnavegación del globo, empresas que la Corona primero toleró solamente y luego impulsó, al comprobar que podían ayudar a extender las posibilidades de la colonización. La dinámica humana de estas dos hazañas se encuentra en la base de la historia general moderna. Vale decir que poco se ha insistido en ello.

El periodo que podríamos llamar de establecimiento de la historia novohispana es de confusión entre el proyecto marino y el proyecto terrestre. A pesar de haberse dividido los quehaceres, éstos se superpusieron en sus intereses. Los hombres de tierra, en persecución de su propio anhelo, ayudaron al propósito del proyecto marítimo moviéndose en busca del Pacífico a través de las tierras americanas, y cooperaron a lanzar de nuevo las naves al océano recién descubierto. Así, a la par que ampliaron el territorio de su conquista, abrieron la posibilidad de navegación por las aguas del Pacífico desde México hacia el Oriente.

Si en un principio los marinos ayudaron a los hombres de tierra a que llevaran su conquistas a cabo, éstos a su vez, con sus expediciones y exploraciones, posibilitaron que los marinos continuaran con la realización de su proyecto marítimo desde México. La colonia americana fue así convertida en el pontón de apoyo de la gran línea de navegación que unió a España con el Oriente a través de México.

Los puntos de contacto y de penetración fueron los primeros que se determinaron en las costas mexicanas orientales. A ellos se acarrearon los hombres de tierra, que procedieron a la conquista desde su concentración en la Veracruz —el puerto que mayores facilidades proporcionaba para la penetración al interior de México—, incitados por las noticias llegadas del interior. El puerto quedó siempre comunicado con la isla de Cuba, convertida en el centro de la navegación del Caribe y a su vez ligada con España. Esos nexos no se interrumpieron ni con la destrucción de las naves de Cortés.

Huestes y pertrechos, órdenes políticas e intrigas se dirigieron hacia México para determinar poco a poco su política. Todo fue conducido por las naves hacia Veracruz. A través de Veracruz, a pesar de los problemas de seguridad que presentaba, llegó también la concepción colonial, con su política militar, administrativa y religiosa. Las naves llevaron a los puertos el nuevo modo de la vida colonial que se impondría en el interior del país por los hombres de tierra. El gran proyecto marino tuvo que detenerse para dar lugar al acoplamiento que suponía la existencia de la nueva empresa terrestre, representada por el descubrimiento y la conquista de las tierras americanas con que no se había contado.

Esa interrupción y la espectacularidad de la conquista, justifica el que políticos, cronistas e historiadores se detuvieran a su vez para contemplar el espectáculo y que dirigieran la totalidad de su interés hacia él. Por ello entendieron el paso hacia el Pacífico como un producto de la historia propia de México en vez de considerarlo también como correspondiente al gran proyecto marino inicial.

El nuevo contexto obligó a sistematizar la navegación; la de altura requirió niveles de organización superiores, acordes con su importancia: de ella dependía la vida colonial, gracias a ella pudieron cristalizar la conquista de la Nueva España y su colonización. Surgieron en consecuencia los reglamentos jurídicos; las aduanas y las estructuras administrativas se impusieron, incluso, a la libertad del marino respecto a la forma en que debía navegar. Todo ello era resultado de la mentalidad de la gente de tierra, que concebía el manejo en el mar como una proyección de los ejércitos terrestres.

Los marinos fueron responsables, sin embargo, de perfeccionar las derrotas para adecuarlas a los vientos, a las corrientes marinas y a las estaciones del año. Buscaron en el Atlántico la forma de salir del ámbito tropical para alcanzar los 38 y 40 grados de latitud y facilitar el viaje de retorno. Navegar el Canal de Bahamas y proceder hacia el norte, posibilitó cerrar el ciclo de ida y vuelta, desde entonces rutinario. La Colonia y sus hombres de empresa terrestre quedaron así ligados a la metrópoli, empresa también de tierra, que se entusiasmaba por los nuevos hallazgos marinos, que empujaba al descubrimiento de nuevas tierras y nuevas naves para repetir la experiencia.

Los hombres de la conquista americana respondieron en pocos años, con creces, a los anhelos de la corona, en el sentido de que pronto llegaron al mar y explotaron las costas del otro lado continental. Pronto también las distancias y la lentitud de las expediciones terrestres volvie-

ron a imponer la necesidad de marinos. Sus esfuerzos ya habían perforado el continente hacia el Pacífico por el estrecho de Magallanes —Fernando Magallanes, Juan Sebastián Elcano, García Jofre de Loayza.

Los esfuerzos de Urdaneta por lograr el tornaviaje de Filipinas y la explotación marítima de la costa mexicana, tienen el objetivo de corregir ese largo, peligroso y cansado derrotero hacia la especiería. La aplicación al Pacífico de la solución obtenida en el Atlántico, navegar hacia el norte para elevar el derrotero de vuelta, requirió de una visión de conjunto sobre la línea que, lanzada desde La Rábida hasta las Filipinas, para cuajar tuvo necesidad de las observaciones climáticas y oceánicas brindadas, en gran parte, por las exploraciones de la costa mexicana hacia las Californias y luego hacia el norte, a las costas de lo que hoy son los Estados Unidos. Esa visión general del viaje, interrumpido en México, y de su posible continuación con la segunda parte del puente marino que se apoyó en nuestro país, es precisamente la aportación que se debe al fraile marinero.

El siglo XVI estuvo agobiado por los esfuerzos dirigidos a explorar y navegar las costas mexicanas, pero cabe insistir en los continuados fracasos de su colonización, sobre todo en el tramo del norte. El valor de esa costa estaba en función del viaje al Oriente, pero no se evaluó de acuerdo con las necesidades marítimas. Los hombres de tierra trataron en cambio, por todos los medios, de someterla a sus proyectos típicamente coloniales.

Los viajes en el Pacífico tuvieron un doble sentido. Unos fueron en busca del derrotero de la especiería —entre ellos se incluyó el de Urdaneta—, pero los otros trataron de encontrar el soñado paso entre uno y otro océano en septentrión. Si ese propósito nunca se consiguió, en cambio los esfuerzos abortados llevados a cabo, brindaron un cúmulo de conocimientos sobre la costa occidental, que a partir de Cortés continuó aumentándose durante la colonia. En esta empresa se interesaron tanto las autoridades coloniales como los individuos en particular.

Simplemente el recorrido de esos viajes confirma lo que venimos planteando. Aunque los intentos terrestres para comercializar la colonización de Baja California —Santotis y Vizcaíno— fracasaron con terquedad, el ansia por el saber distinguió sin duda a todos los viajeros. Además de los dos mencionados, deben tenerse en cuenta los nombres de Alvaro Saavedra Cerón, Diego Hurtado de Mendoza, Hernando Grijalva, Diego de Becerra, Fortún Jiménez, Hernando Cortés, Francisco Ulloa, Hernando de Alarcón, Juan Rodríguez Cabrillo y Bartolomé Ferrer. Entre todos ellos decantaron los elementos valiosos que al final del siglo XVI habrían de lograr que la imagen occidental del continente americano quedara plasmada; entre todos ellos ofrecieron el conocimiento necesario para dibujar los mapas y los portulanos en que debía apoyarse la navegación, ya iniciada hacia el Oriente: Ruy López Villalobos, Andrés Urdaneta y Miguel López de Legaspi. Esos viajes costeros ofrecieron, a la vez, las bases necesarias para facilitar la segunda etapa de la colonización de Baja California, que culminó con la fundación de Loreto por el jesuita Salvatierra en 1700.

Los esfuerzos de exploración de las costas pacíficas en los siglos XVII y XVIII no se abandonaron, pues se logró llegar hasta los puntos más remotos, alcanzar Alaska y destruir finalmente el mito del paso entre los dos océanos: Narváez y Malaspina. Todos éstos fueron logros del quehacer de los navieros; los hombres de tierra no pudieron seguirlos con una acción paralela. Como es sabido la exploración terrestre quedó muy atrás y la colonización dejó mucho que desear en estos ámbitos.

Las costas mexicanas, sin embargo, no ofrecen los puertos naturales adecuados. Para la navegación hacia las Filipinas las naves sólo contaron con Acapulco, que proporcionaba un buen puerto en el Pacífico y se convirtió en lugar de partida y de llegada de los galeones. Los demás puertos quedaron reducidos a puntos de protección y refugio por la escasa seguridad que ofrecen. San Diego de California, puerto realmente apropiado, resultaba inútil por la gran distancia a que se encontraba de los accesos a la capital. Mazatlán, San Blas, Puerto Vallarta, Barra de Navidad y Manzanillo, por su naturaleza, no eran puertos verdaderamente protegidos.

Acapulco se convirtió así en el centro nervioso de la costa desde Sonora hasta Guatemala y adquirió, aun cuando fuera temporalmente a la llegada o salida de las flotas, por el comercio que en el puerto se desahogaba, una importancia capital y penetrante en la Nueva España. Además, varió en su derredor la población de una zona amplia debido al intercambio demográfico entre quienes por él salían o entraban, o por los soldados del

fuerte que allí se concentraron. Como era lógico, en punto tan codiciado no podían dejar de aparecer piratas. En su contra se dispuso de una defensa que sólo alcanzó a proteger la entrada del puerto, nunca a la navegación. De hecho, se respondía con un instrumento de concepción terrestre en contra de un posible ataque marino, y nunca se pensó, ello era imposible con la mentalidad de los hombres de tierra, en la necesidad de proteger la navegación con una escuadra, lo que hubiera sido adecuado.

Si el Pacífico contaba por lo menos con un puerto natural de primera como es Acapulco, no sucedió lo mismo con el Golfo, donde Veracruz no pasó de ser el resultado de continuados y prolongados esfuerzos para lograr un puerto artificial, protegido también con mentalidad terrestre; tal era el caso del castillo de San Juan de Ulúa, que fue el primero en la cadena de fortalezas que se extendió hasta la frontera de Guatemala. Esos castillos costaron mucho y sirvieron poco, como se demostró cada vez que los piratas atacaron los puertos a sus anchas. En cambio la efectividad de la defensa marítima, que debió haberse generalizado, quedó comprobada con la persecución de piratas que el marino Eraso llevó a cabo con la escuadra de Barlovento. Esa fue la única vez en el Caribe que las fuerzas marinas extrañas fueron atacadas por una armada española.

En el diálogo entre la mentalidad terrestre y la marina, la primera impuso su propia tradición, y confundiendo los métodos de defensa prefirió convertir naves concebidas como cargueros —que es lo que en el fondo eran los galeones— en castillos flotantes carentes de agilidad y de capacidad de maniobra, de movimientos pesados y lentos, en vez de procurar competir con la ligereza y velocidad de los barcos menores, construidos para la batalla, que usaban los piratas. En esa forma la táctica terrestre de la resistencia se opuso a la táctica marina del ataque, representada por los piratas. Las líneas de navegación se encontraron prácticamente abiertas a cualquier embestida, como también lo estuvieron las costas.

Detrás de todo esto podemos ver las razones económicas surgidas con la aparición de los productos complementarios de la economía europea, puestos en movimiento con la conquista de la Nueva España y con el comercio de las Filipinas, concentrado en Veracruz y en el Caribe donde se establecieron sus derroteros. Pero además estaban los problemas políticos resultantes de la Reforma y de la Contrarreforma, y los intereses de las naciones que no participaron en el reparto inicial del continente.

Los piratas franceses primero, y los ingleses y holandeses después, representaron ese enfrentamiento político y económico contra España y sus posesiones, así como contra la navegación hispana en el mundo. La rivalidad naviera resultante de las luchas en Europa fue el instrumento dedicado a logar un nuevo equilibrio de poder, por medio de compensaciones ganadas fuera de los límites territoriales europeos. El ataque mostró un mayor vigor en el Caribe, porque ahí se concentraron los productos del continente entero además de los del Pacífico.

Por ser el punto de unión con La Habana y también con España en la larga línea de navegación, el Caribe y la costa mexicana del Golfo tuvieron mayor importancia que la costa del Pacífico, no sólo para España sino para los piratas. El avance metódico de la piratería y el provecho que de la situación pudieron sacar los "privateers", planteó a la Nueva España el grave problema de la defensa, que se resolvió con la construcción de las inútiles defensas terrestres arriba mencionadas. El resultado fue que las colonias tuvieran que vivir en un constante estado de guerra y que, todavía en el siglo XVIII, siguieran reformando y adecuando las defensas terrestres junto al mar y concibiendo las tres zonas defensivas: mar, costa e interior, apoyadas en el fuerte de San Carlos de Perote, que no podía estar más tierra adentro.

El monólogo paralelo entre la mentalidad terrestre y la marinera, iniciado por Colón y los Reyes Católicos, parece haberse prolongado indefinidamente a lo largo del periodo colonial novohispano. Se nota claramente que en muy pocas ocasiones hubo verdadero diálogo entre una mentalidad y la otra. Sin embargo, resalta que cuando hubo coincidencia de pareceres se debió a que los intereses de la conquista y del comercio se aunaron. En esas ocasiones hubo colaboración entre unos y otros, como cuando las autoridades virreinales viajaban a Acapulco para apoyar las líneas comerciales filipinas y dar realce al arribo de las flotas. Cabe dudar si fueron las flotas en sí o la comercialización de los productos que acarreaban lo que verdaderamente atraía la atención, pues salidos los productos de Acapulco el interés por el puerto

y por la flota decaía y la villa quedaba prácticamente vacía.

Creemos que se puede afirmar que la Nueva España surgió de una mentalidad terrestre, conquistadora y colonizadora, cuyo recorrido histórico se desarrolló paralelo al de la mentalidad marina que en ella se apoyaba pero que le era ajena. La preocupación por el mar se nota que perteneció a otros, a los marinos; el grupo terrestre no admitió una tradición marinera, y se preocupó sólo de los problemas internos que giraban en torno a la centralización del poder, lo cual prolongaba en América la misma actitud que observó en España la Corona. De ahí que su decadencia se reflejara en la marina, y que los problemas marineros, sin ser entendidos propiamente, trataran de resolverse a punta de reglamentos, de legislación y de lineamientos rígidos. Así se pretendió manejar el carácter y la obra de hombres acostumbrados a enfrentarse a los elementos —como se enfrentaron, por ejemplo, los marinos que conducían la nave de Cubero. La Corona representó una absurda realidad petrificada ante las incertidumbres y las exigencias del mar.

Esa realidad concreta, la herencia terrestre, formada por hombres de mentalidad de tierra, fue lo que se entregó al fin de la Colonia a la nación mexicana. Los novohispanos y los hombres de la independencia fueron en realidad los mismos; lo que recibieron unos de otros fue una herencia y una mentalidad a ras de tierra. Los marinos y su mentalidad no fueron incluidos en la herencia, y la nación mexicana quedó convertida por inercia en nación de mentalidad terrestre. Cayó el tramo de la línea de navegación que ligaba Acapulco con el Pacífico al salir el último galeón, el Magallanes, en 1815, y se liquidó a causa de la independencia, el que ligaba Veracruz con España. Animado y esperanzado en la ayuda que debía llegarle desde Cuba, el castillo de San Juan de Ulúa resistió hasta 1825: lo que no había logrado durante la colonia contra los ataques por mar, lo logró algún tiempo luchando con la nueva soberanía de México que lo atacaba por tierra. El enfrentamiento de la soberanía mexicana con España continuó a pesar de que la caída de San Juan fuera el término físico de la colonia en México. Todavía tuvieron lugar la expedición de Barradas en 1829 y la empresa mexicana en contra de La Habana, llevada a cabo con los barcos en corso de la nueva nación, tripulados por aventureros y corsarios que si bien facilitaron un instrumento marítimo para el logro de la independencia fueron también el principio de la presión externa sobre nuestras costas, y a la larga plantearon otros problemas.

La nación continuó en el siglo XIX manejando sus costas en la forma tradicional heredada de la colonia, es decir, con ausencia total de marinos. Hay que comprender que la mentalidad terrestre quedó en pie en México al retirarse todo el aparato marino español que había rodeado al país durante la época colonial. La política nacional se centró después de la independencia en disputas por el poder, y las continuas luchas que de ello resultaron llevaron al país hacia un proceso ruinoso. De la ruina marítima se trató de salir a punta de legislaciones aduanales e impositivas, poco constructivas, que se aplicaron a los puertos con intención de recabar los medios necesarios para sufragar los gastos nacionales. De hecho se gravó la presencia de las naves extranjeras en los puertos y el poco comercio que en ellos tenía lugar. Así manejadas, las fortalezas portuarias siguieron representando puntos de defensa junto al mar, en vez de focos de apertura y de empresa hacia el exterior.

Los pocos navíos nacionales se dedicaron a quehaceres menores y la falta de marinos para navegarlos se suplió con españoles o con extranjeros. No pudo haber, así, una salida hacia el mundo, sin naves, sin marinos y prácticamente sin puertos propiamente dichos, pues los existentes eran el reflejo de la mentalidad terrestre característica del país.

A punta de leyes no se impidió que el resto del mundo existiera. Tampoco se logró aislar a la nación cuando el mundo se presentaba insistentemente frente a nuestras costas, que reflejaban la situación lamentable del interior de la República. Se chocaba de manera rígida con los lineamientos flexibles del mundo exterior, y ello fue motivo para que las costas se convirtieran en puntos de fricción con el extranjero. Los puertos mexicanos del Caribe y del Golfo se convirtieron otra vez en lugares de acceso hacia el interior del país.

Frente a nuestras costas se presentaron de nuevo las flotas francesa, norteamericana, española, inglesa y otra vez la francesa, todas ellas transportadoras de ejércitos invasores, arma apropiada para atacar al país terrestre. Las escuadras extranjeras no tuvieron otro papel que el de transportar tropas, pues se enfrentaban a un país sin naves y sin marinos; la lucha principiaría a partir del desembarco. Los diversos invasores extranjeros tenían conciencia de la naturaleza terrestre de México: todos ellos entraron por Veracruz repitiendo la hazaña española, y emprendieron paulatinamente el camino hacia la capital; sus batallas fueron todas terrestres, sin otra acción naval que la de los lanchones para el desembarco.

El derrumbe de los puentes marítimos y la desaparición de los marinos fueron reales y funestos. El espíritu marinero quedó reducido a su más mínima dimensión local: costera; se trató de resolver el problema en abstracto, desde el centro, con mente terrena, con resultados negativos.

Conforme avanzó el siglo XIX las necesidades del país fueron cambiando poco a poco. Después del imperio de Maximiliano se hizo más fuerte la presión que sobre México ejercieron los países industrializados y el capital internacional, con la sed de nuevos productos avivada en el resto del mundo. Esta situación se parecía a la planteada en los siglos XVI y XVII, pero con una terminología diferente, típica del XIX. Esta nueva situación provocó un despertar que, iniciado por Juárez, planteó nueva legislación que permitiría en el futuro sentar las bases para un posible desarrollo de los puertos. En ese inicio se apoyó el régimen porfirista al intentar el desarrollo portuario y el adecuamiento de las costas: se trataba de participar en los medios de comunicación establecidos por las demás naciones y abrir el paso al "progreso".

Sin embargo, quedaba en pie, y ello no podía evitarse, la mentalidad terrena, y una vez más los puertos y las costas funcionaron como puntos de entrada de nuevos li-

neamientos de evolución económica ajena. Por esos puertos pasaron la filosofía, la economía y la técnica que habrían de convertir a la nación, como al resto de Latinoamérica, en nueva zona aprovisionadora de materias primas necesarias. De hecho, los puertos y las costas se organizaron en torno a la comunicación con el exterior; en ninguna forma fueron lugares explotables en bien de la propia nación.

Apenas a finales del siglo XIX se dio lugar a nuevos intentos, tímidos todavía, que permitieron poner las bases para un posible desarrollo marítimo que, de hecho, no llegó a su plenitud.

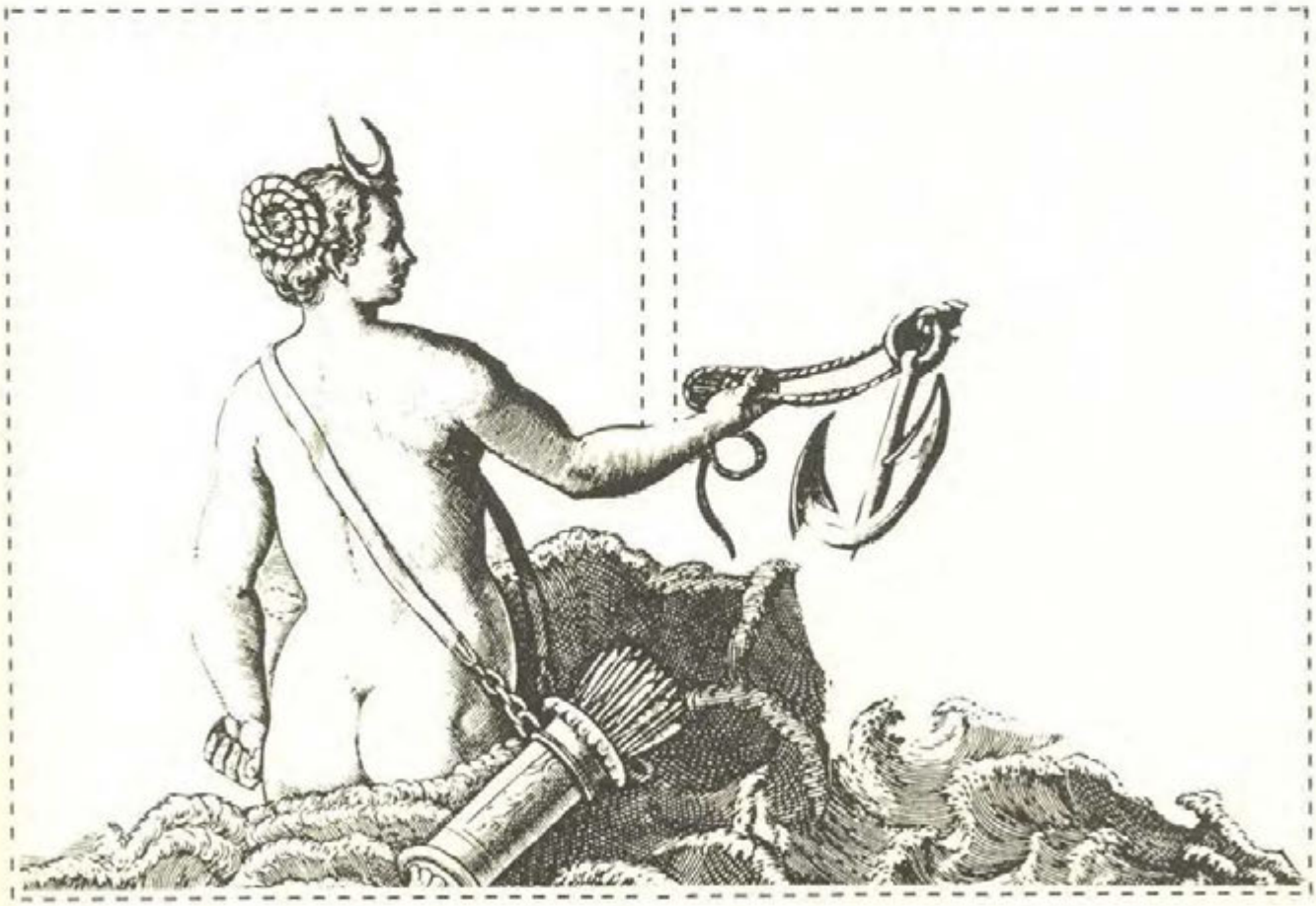
El espíritu terreno nacional no comprendió, ni aun al principio del siglo XX, la necesidad de que la población se volcara en un esfuerzo conjunto para convertir los puertos en puntos de partida que proyectaran el país hacia afuera y lo integraran en las corrientes del mundo contemporáneo. Las costas no se convirtieron en los apoyos necesarios para explotar los recursos económicos que ofrece el mar, ni se creó una industria marítima complementaria de la economía interna. Los esfuerzos de Porfirio Díaz en este sentido se diluyeron en otras direcciones.

El contacto con el mar continuó siendo un fenómeno local, costeño, y la nación no se acostumbró ni se acostumbra a tener presente la existencia de sus dilatadas costas. El mexicano continúa construyendo una nación de espaldas al mar; quedan en pie la mayoría de los problemas.

La nación mexicana es una nación pacífica que no necesita de una gran marina de guerra; en cambio, la creación de una gran marina mercante y la formación de buenos y abundantes marinos están más que justificadas por todo tipo de razones, económicas, políticas y aun sociales. Las costas han estado siempre abiertas al mundo, pero el país, históricamente hablando, ha sido poco consciente de esa apertura. Las costas y el mar significan nuevas formas de vida, nuevos recursos naturales, industriales y económicos que beneficiarían las actividades terrestres nacionales, y que en mucho podrían cambiar la vida del país si se las sabe desarrollar con la atención que, por su importancia, tiene el quehacer del mar.

Empresas nuevas todas ellas, que requieren de la experiencia de los viejos, pero sobre todo de la vitalidad de los jóvenes: son empresas de juventud y exigen espíritu de aventura, firmeza de carácter, liberalidad, tolerancia e iniciativa capaces de enfrentarse con la fuerza natural más aterradora, la de más extrema y sobrecogedora belleza.

Esperamos que el recorrido de este trabajo contribuya a despertar la conciencia de nuestra nación. Por muchos motivos México puede y debe abocarse al mar y fomentar una nueva tradición, mexicana y marinera, que tienda puentes navieros hacia el resto del mundo, con la misma poesía y grandeza que lo hicieron las otras naciones.



JULIANA GONZÁLEZ

Spinoza y la libertad*

Lo que fundamentalmente importa de un filósofo es su *búsqueda*, más que sus hallazgos, más que las verdades que propone. En toda filosofía lo que permanece siempre vivo es el empeño, el caudal de hechos que el filósofo está viendo, las realidades que le preocupan y los problemas que estas realidades le plantean: las *preguntas* que están motivando radicalmente su pensamiento. Es esto lo que en verdad pervive de la filosofía y que hace que los filósofos tengan siempre presencia y vigencia. Sus *respuestas*, en cambio, son necesariamente limitadas, circunscritas a su tiempo y a su situación, y caducan más o menos con la evolución histórica del pensamiento; pero la búsqueda esencial que los impulsa, los problemas que se plantean, las preocupaciones centrales que los determinan constituyen aquello que realmente no muere, que nos es siempre apropiable, que podemos verdaderamente compartir y que, en última instancia, puede fecundar el presente.

Por ello, al conmemorar los 300 años de la muerte de Baruj Spinoza hemos de recaer ante todo en lo que su creación filosófica tiene de vivo, poniendo énfasis justamente en lo que fue y sigue siendo lo esencial de su filosofía: la profundidad y la intensidad con que se empeñó en la búsqueda de la verdad. Sus logros, en cambio, sus propias respuestas a los problemas fundamentales que se planteó nos han de parecer en algunos aspectos todavía válidos, y en otros necesariamente limitados, corregibles, perfectibles y, algunos, inadmisibles en el presente

Spinoza está inmerso en un tiempo de reformas y es, de hecho, él mismo un revolucionario y un reformador. La tendencia reformadora en la filosofía se había centrado de manera eminente en la obra de Descartes. Pero Descartes, el gran re-instaurador de la ciencia y la metafísica había dejado inconclusa (aparte de otros problemas esenciales que planteaba su filosofía) la tarea de una nueva fundamentación de la ética. Spinoza estaba destinado, así, a empeñarse en esta empresa. Sólo que no la podía haber llevado a cabo sino bajo el convencimiento radical de la importancia decisiva de los problemas éticos, sin la clara convicción de que a la ética le incumbe el aspecto primordial de la existencia: el destino moral del hombre. Esta es la estirpe socrática de Spinoza, que se manifiesta no sólo en el hecho de centrar la filosofía en la ética, sino en haber vivido, en verdad, en forma socrática; la biografía de Spinoza es testimonio incuestionable de un vivir en la sabiduría y la entereza moral.

La ética de Spinoza se fundamenta *en una teoría del hombre*, o más precisamente, en una ontología del hombre; la ética misma es, para él ontología: no aborda los problemas de la moralidad, del bien y del mal, del porqué y el para qué de la vida humana sino es sobre la base de una concepción de lo que el hombre *es* en su ser mismo; la existenica moral de los hombres sólo se explica por la *condición* misma del hombre. Hacer ética es, así, para Spinoza, no elaborar una teoría externa de la moralidad sino penetrar en la constitución intrínseca, radical y fundamental de la condición humana, y más aún: una vez que Spinoza advierte el enlace necesario entre el problema de la moral y el problema del ser del hombre, encuentra también que es imposible hablar del hombre si no es dentro del marco de una teoría del *ser en general*. De ahí que su ética no sea solamente una ética, sino que involucre una ontología del hombre y ésta, a su vez, se incluya en una teoría metafísica del ser en su totalidad. Es pues el programa de una *ética ontológica* que a su vez comprende una teoría del ser en total, un programa vigente en la actualidad, que hace de la ética de Spinoza una obra "maestra" en el sentido de una obra en la cual podemos y tenemos que seguir aprendiendo.

Por otra parte, el empeño de Spinoza sigue siendo verdaderamente paradigmático, ejemplar, por otro signo esencial y distintivo: la búsqueda de una *razón* de lo humano. Su ética es el intento decisivo de penetrar con la razón, de *dar razón* de los hechos humanos que suelen (y sobre todo solían en su tiempo) no considerarse susceptibles de una explicación racional, y que son condenados a la pura irracionalidad y a la mera superstición. Particularmente los hechos morales, o sea esto que Spinoza condensará como "las pasiones y las acciones" de los hombres, habían sido, en efecto, considerados como aquel sector de la existencia que escapa a toda comprensión, a todo entendimiento, a toda racionalidad. Resultaba entonces que lo medular para nuestra propia vida era precisamente concebido como la zona oscura, inabordable, inexplicable, a la cual la ciencia y la razón no tenían acceso. El hombre podía interpretarlo todo, conocerlo todo, incluso dominarlo todo, menos a sí mismo. Lo primordial de su vida, que son sus propios actos, en definitiva su verdadero ser, quedaba marginado, fuera de su alcance. Lo propiamente humano sería el universo manejado por cualquier fuerza ajena al hombre y ajena a su propia comprensión.

Y por mucho que, como veremos después, haya cambiado en nuestros días la idea de la razón, de la ciencia,

* Conferencia impartida en la "Casa del Lago" de la UNAM, conmemorando lo 300 años de la muerte de Baruj Spinoza. 13 de noviembre de 1977.

etc.; por mucho que incluso hoy veamos más limitada la posibilidad de una racionalización completa de la existencia, y por mucho que se tenga que modificar *el modo* como Spinoza entendió la racionalidad de la realidad humana, nos parece que este empeño de hacer comprensible, de tornar luminoso y propio nuestro ser moral, es un empeño vivo, legítimo e irrevocable.

Spinoza forma parte activa y decisiva del proceso revolucionario del mundo renacentista y moderno que tiene como signo capital el intento de *reivindicar a la naturaleza*, con todo lo que ello implica. Frente al Medievo y a la concepción religiosa del mundo que pone el comienzo, el corazón y el fin de la vida integral en lo que está *más allá*, en lo celestial, en lo trascendente, el hombre moderno, y Spinoza con él representan este viraje decisivo *hacia la tierra*, hacia una reivindicación del mundo, aquí y ahora, hacia una reconciliación con la naturaleza presente y con todo lo corpóreo. Este cambio en la orientación vital que tiende a recuperar la terrenalidad, la corporeidad, la materia, la naturaleza, que se inicia en el Renacimiento y del cual Spinoza es uno de los pilares principales, implica un proceso que todavía no termina en nuestro tiempo, pues no hemos acabado de logar la genuina reconciliación del hombre con su cuerpo, con su mundo, con su existencia concreta. En este sentido, Spinoza es por necesidad un filósofo de una notable actualidad, en el que hemos de encontrar una enorme resonancia de los temas que hoy nos siguen preocupando, particularmente el de la unidad del hombre con la naturaleza en todas sus direcciones y sus manifestaciones. (En este punto son en verdad muy significativos los contactos que Spinoza guarda, no sólo con Hegel, sino con Nietzsche, con Marx, con Freud, etc.).

La concepción religiosa medieval había establecido una ecuación que todavía hoy no acabamos de destruir del todo: la identidad *demonio-mundo-carne*. El mundo y la "carne", nuestro propio ser natural y corporal, nuestra realidad espacio-temporal, nuestra "materialidad" en suma, habían quedado esencialmente ligados a lo demoníaco, y con ello a la degradación ontológica y a la degradación axiológica. El mundo y la "carne" fueron consagrados como sinónimos del pecado universal. El bien y la salvación del hombre habían sido puestos, entonces, *fuera* del mundo y de su "carne". Spinoza representa uno de los más significativos intentos de destruir esta ecuación y de lograr una verdadera reconciliación con el mundo y con la "carne"; incluso una concordia que a nuestro modo de ver, si la examinamos profundamente tiene en muchos aspectos más de verdad y de autenticidad que la que hemos alcanzado en el presente. El propósito más vigente y fundamental de su filosofía es el de recuperar nuestras raíces vitales, verdaderamente terrenales; de romper con el prejuicio de que el hombre y lo propiamente humano sean algo que está fuera del mundo, fuera de la naturaleza, de que el hombre constituya como él dice "un imperio" *fuera* del imperio natural. Podrá ser discutible y en muchos aspectos es inaceptable la manera específica como Spinoza concibió esta unidad; pero es legítimo su empeño en encontrar la "esencia" del hombre no en una entidad *fuera* del mundo, "extranatura" o "contra-natura", en un orden celestial, sino en sus raíces *naturales*, en la profundidad de la tierra misma.

Estas son, pues, las principales búsquedas de Spinoza: su preocupación por la ética y por el ser del hombre; su afán de encontrar una racionalidad inherente a lo humano; su propósito de reivindicar a la naturaleza y cimentar la unidad del hombre con el mundo natural. Cómo resolvió estos problemas, qué respuesta especial dio él a la ética en general, cómo entendió el ser del hombre y el ser en general, qué idea tuvo de la razón y de la racionalidad de la naturaleza y de lo humano, o sea lo que constituye *el logro*, la respuesta positiva a estas primordiales preocupaciones, al contemplarlo desde nuestro propio tiempo es algo que puede ser juzgado en parte todavía válido y en parte ya superado o superable. En las *respuestas* de Spinoza hemos de encontrar verdades y defectos, hemos de encontrar en suma ideas vivas e ideas muertas (inadmisibles ya para nuestro tiempo); pero ni siquiera los que hoy juzguemos como errores empañan un mínimo la perennidad y la legitimidad de su búsqueda.

En efecto, hoy puede parecernos cuestionable su idea de una moral absoluta y a-histórica que desconoce el hecho de la relatividad de las morales, o su pretensión de una moral completamente racionalista e intelectualista. Pero no por ello se han de cancelar los fundamentos principales de su ética. La ontología contemporánea, sobre todo a raíz de Hegel, habrá de superar la idea del *ser* como algo fuera del tiempo, uniforme e inmutable, que es la idea que Spinoza hereda de la tradición, desde los griegos, y que él mismo consolida. Nos resulta por consiguiente insostenible la noción de un ser, de una esencia o de una "naturaleza" humana uniforme o intemporal, estática e idéntica para todos los hombres. Pero ello no implica que no sigamos empeñados en la búsqueda del ser del hombre y del ser en general precisamente como fundamento de la ética.

Hoy desde luego ha quedado cuestionada la idea de la razón y de la ciencia que prevalecía en tiempos de Spinoza; la idea de una razón "pura" y absoluta, de una razón abstracta, formal y perfecta como mera deducción. Ha quedado invalidada la pretensión de que todas las potencias humanas, la voluntad, la emoción, la imaginación, sean reductibles a una mera razón raciocinante. Asimismo, puede sernos en verdad inaceptable el intento de Spinoza de explicar lo humano, precisamente lo humano, con una razón matemática; nos ha de resultar ilegítimo el proyecto de una "ética de orden geométrico", pues consideramos que lo humano, que las "acciones" de los hombres no se pueden concebir "como si se tratase de líneas, de superficies y de cuerpos sólidos",* como dice el propio Spinoza. Pero insistimos, ello no significa que no compartamos con él el empeño de buscar la razón de ser de los actos humanos; que esta razón no sea geométrica, exacta, matemáticamente cuantificable y definitiva, no significa que no exista.

* Baruj Spinoza, *Ethica ordine geometrico demostrata*, Tercera parte, Guius Lateza e figli, Bari.

Tampoco se puede aceptar sin más una idea de la naturaleza cuya perfección racional esté puesta en su necesidad determinista, ni la imagen del universo como algo sometido a un puro orden mecánico de leyes de causa-efecto absolutas. La propia física en su evolución histórica después de Spinoza superó la imagen mecánica del universo, la ley universal newtoniana de la inercia, la idea del movimiento puramente externo comunicado de unos cuerpos a otros con exactitud matemática, predeterminable de manera absoluta. Hoy sabemos que la materia no es inerte sino que *es* su propia energía, que contiene un dinamismo *interno* propio. No nos parece así mismo, que sea cierta esa identificación de la racionalidad con la causa necesaria y la predeterminación absoluta. Pero ello no implica negar la racionalidad ni la causalidad ni desconocer, en suma, el orden y la perfección de la naturaleza.

Y también, como hemos advertido, resulta en muchos aspectos discutible la forma como Spinoza, dentro de los marcos de su propia idea del ser y de la razón, entendió la unidad de todos los reinos del ser.

La metafísica de Spinoza se inicia con la declaración de que el verdadero ser, absoluto, perfecto, eterno y suficiente, es la *substancia*, y que ésta, por necesidad, tiene que ser *una* y no dos, como había establecido Descartes, y que por tanto substancia sólo es Dios. Pero la substancia, dice Spinoza, tiene atributos o notas esenciales que participan de las mismas características de eternidad, necesidad, infinitud, etc. de la substancia misma. Dios tiene así *infinitos* atributos, de los cuales el hombre desde su propio ser limitado solamente conoce dos: el *pensamiento* y la *extensión*. Estas no son *dos* substancias absolutas e incomunicadas, como eran para Descartes, sino dos atributos de *la misma* substancia: son la misma realidad en dos aspectos diferentes.

La substancia divina puede ser vista en el orden del pensamiento, de la idealidad, o bien puede ser vista atendiendo a la extensión como un atributo suyo. Y a su vez estos dos atributos universales, perfectos y absolutos, se manifiestan concretamente cada uno de ellos como *modos* particulares, contingentes, relativos y finitos. Así los modos concretos del pensamiento son las almas singulares, y los modos de la extensión son todos los cuerpos de la naturaleza. Los atributos son infinitos, universales e intemporales; los modos son finitos, particulares, temporales. Pero *todo en definitiva es Dios:* éste es el panteísmo de Spinoza. Dios es la Naturaleza misma; naturaleza pensante y naturaleza extensa, corpórea; ambas como atributos de la perfección divina. La naturaleza queda así divinizada, y Dios queda "naturalizado". Dios no es el extraño, misterioso objeto de la mística; no es el ser transcendente sino la racionalidad inmanente a todo lo que es y cuya perfección se centra, precisamente, en construir un orden de causalidad necesaria. Con ello Spinoza crea un sistema *monista*: de absoluta *unidad*, de identidad, no sólo entre el pensamiento y la extensión (y con ellos entre el *alma* y el *cuerpo* humanos), sino entre la naturaleza y Dios.

Es en efecto dentro del marco del sistema metafísico global de Spinoza, donde queda comprendida la identidad del hombre con la naturaleza; concepción que desde luego es susceptible de cuestionarse, sobre todo en lo que respecta al problema de *la libertad*. Pues es evidente que sin discutir otros problemas en torno al panteísmo, esta idea spinoziana de la identidad entre el orden humano y el orden natural parece comprometer justamente la existencia de la libertad. El monismo de Spinoza se basa, en efecto, en la idea de un régimen uniforme e inquebrantable de causalidad determinista concebido como el juego puramente mecánico de relaciones de causa-efecto, de estímulo-respuesta de todo con todo, en donde parece que no tiene cabida la libertad. Sólo que de inmediato podemos preguntar: ¿Cómo construye Spinoza una ética sobre la base de una concepción monista y determinista? ¿Puede haber ética si no hay libertad, es decir, si todo es fatal, necesario y puramente natural? ¿Cómo resuelve la ética de Spinoza el problema de la libertad?

Hay en Spinoza una idea compleja, y en realidad ambigua, de la libertad. Por una parte, su ética contiene una negación expresa de la libertad pero, como veremos, se trata más bien de lo que Spinoza entiende por falsa libertad, y que es lo que suele comúnmente entenderse por ella. Pero por otra parte Spinoza propone lo que es para él *la verdadera* libertad. Y es posible que en esta idea suya, positiva de la libertad, pudiera encontrase también y más allá de lo que el mismo Spinoza dice, una idea *implícita* de libertad que no se asume como tal porque el propio sistema lo impide, y lo impiden sobre todo la idea

del ser inmutable y la de una razón necesaria, abstracta y absoluta. Intentaremos pues atender a estos tres aspectos de la idea spinoziana de la libertad: 1o. su negación de la falsa libertad, 2o. la idea que él tiene, expresamente, de la única libertad que existe, y 3o. la concepción tácita o implícita de la libertad que fundamenta la ética.

Así primeramente el pensamiento de Spinoza se centra, como hemos dicho, en la afirmación del régimen causal universal al que están sometidas tanto la naturaleza no humana como la humana. No hay nada para Spinoza que sea incausado y por ende irracional; todo está sometido al dinamismo de causa y efecto. El hombre en sus acciones y en sus pasiones, no es más que un ser inmerso en los juegos de una causalidad necesaria. En este sentido la libertad es simplemente, dice, una mera ilusión que nace de la ignorancia de las causas que nos determinan a obrar. El hombre se cree falsamente libre porque piensa que decide por sí mismo su propia vida de acuerdo con su puro designio o su absoluta inventiva. Pero esta impresión no es más que eso: una mera impresión o la ilusión nacida de que ignoramos los factores determinantes que nos están motivando, manejando, para obrar. O sea, si la libertad consiste, según lo que piensa el hombre común y según lo que entiende el propio Spinoza en un obrar *sin causa* ni razón, porque sí, gratuitamente, entonces la libertad es sinónimo de arbitrariedad y de irracionalidad. Y es obvio que así entendida la *libertad no existe*. Pero, ¿significa esto que todo sea entonces absoluta determinación? Es importante advertir que el propio Spinoza presenta el problema, y así lo deja consagrado para el futuro, en términos de una alternativa o una disyuntiva radical que es la que hoy nos ha de parecer muy discutible: *si somos libres, no hay determinación ni necesidad; si estamos determinados, no somos libres*. ¿Es legítima esta oposición? Porque bien está que el hombre común se la presente en estos términos, como una recíproca exclusión: o total determinación y fatalidad, o absoluta indeterminación, gratuidad y arbitrariedad, pero ¿por qué el filósofo la consagra también, teóricamente, así?

Spinoza, como la mayor parte de los filósofos en la historia de la filosofía, desde Parménides hasta Hegel, se rige por la ley de la no contradicción, de la exclusión de los contrarios absolutos. O más precisamente: se basa en una *absolutización abstracta de los contrarios que trae consigo la necesaria o inevitable incompatibilidad* de los mismos. Pues es un hecho que si los contrarios son puros y absolutos, no son compatibles. Así, en este caso se trata de la abstracta idea de una absoluta *necesidad*, que se contrasta con la abstracta idea de una absoluta *falta de necesidad, de una pura determinación y una pura* indeterminación, que por ser precisamente puras y absolutas se excluyen recíprocamente y no se pueden unificar. Spinoza asume la idea de una absoluta necesidad y, consecuentemente, la libertad es concebida como absoluta indeterminación, que como tal, tiene que ser negada. Luego es cierto que la libertad absoluta no existe; pero podríamos decirle a Spinoza que tampoco

existe la absoluta determinación, o sea no existen los absolutos sino la relativa determinación y la relativa indeterminación, y ambas, por ser relativas, sí son compatibles. Sólo que esto no puede ser comprendido así por Spinoza porque no está abierta para él ni para su época la posibilidad de una comprensión concreta y dialéctica de los hechos, de una razón dialéctica del ser. Su mérito en este punto es por tanto ambiguo; se centra en haber insistido en que no existe una libertad absoluta. Pero al mismo tiempo, aunque la niegue, es él quien configura la idea de una supuesta libertad total como algo en contra de la naturaleza y completamente irracional. Quienes afirmasen la libertad así concebida habrían de tener, dice Spinoza, una concepción de la existencia humana como algo "vano, absurdo y digno de horror".* Con lo cual, curiosamente, pareceria que Spinoza está anticipando esas filosofías de la libertad absoluta, representadas por algunas direcciones del existencialismo contemporáneo, que precisamente por creer en la total indeterminación y en los actos gratuitos,desembocan en una idea de la vida humana como algo que resulta en efecto, "vano, absurdo y digno de horror". En este sentido, la crítica de Spinoza a la falsa idea de libertad como pura gratuidad sería como una crítica anticipada que Spinoza lanzaría (a nuestro modo de ver con gran legitimidad), a estas tendencias de la filosofía existencialista contemporánea.

Sin embargo, como ya hemos dicho, para poder fundamentar la ética Spinoza tiene que establecer un sentido válido de la libertad que pueda compaginarse con su idea

* B. Spinoza, *op. cit.* Tercera parte.

de la racionalidad necesaria y uniforme, que rige por igual a lo humano y a lo natural.

Así, en segundo término encontramos en Spinoza una noción de lo que sería para él la libertad verdadera, que está en íntima relación con la parte central de su *Etica* que es su teoría de las "*pasiones*" y las "*acciones*". La tradición platónico-cristiana había recaído sobre todo en las llamadas pasiones del cuerpo; éstas habían sido consideradas como el pecado, como el mal mismo, como la fuerza demoniaca que mueve al hombre, originadas siempre por el imperativo de las fuerzas más irracionales, aquellas que provienen de su naturaleza mortal, es decir del mundo y de la "carne". Por otra parte para los viejos estoicos griegos todas las diversas pasiones, el placer, el deseo, la lujuria, la ambición, el temor, la ira etc., dependen en definitiva de dos afecciones primordiales: el *placer* y el *dolor*, de los cuales derivan el *deseo* y el *temor*. El placer es la afección, la reacción ante un goce *presente*; y el dolor lo es ante una pena o un sufrimiento actual. El deseo es la reacción del hombre ante un placer *futuro*, así como el temor es nuestra afección ante un dolor por venir. El placer y el deseo por un lado, y el dolor y el temor por el otro constituyen la polaridad básica de las pasiones humanas. Y para los viejos estoicos la fuente de la desdicha y del mal está también en las pasiones, ya sean las de placer y deseo o de dolor y temor. La naturaleza es para ellos, como para Spinoza, racional, perfecta y divina; tiene en ella misma una fuerza imperante que hace que todo lo que existe tienda a su propia conservación y a su propio racional cumplimiento; hay, dicen los estoicos, un *impulso* primordial de la naturaleza hacia la conservación. Pero el hombre, según ellos, por su propia conciencia y sobre todo por su imaginación rompe con la naturaleza y *exagera* su sentido del placer o del dolor racional; se *desvía* del impulso natural y así se engendran las pasiones. El dolor o el placer no son más que una especie de exageración irracional de los goces o de los sufrimientos naturales, reales y racionales; y más aún el deseo o el temor que nacen de la pura imaginación futura. El ideal de vida estoica es así *vivir conforme con la naturaleza* y ello significa, precisamente, extirpar las pasiones; vivir sin dolor, sin temor, sin deseo y sin placer. Alcanzar la verdadera *a-patía* (sin pasión o en el des-apasionamiento total). El ideal del sabio es, eliminando la desviación o exageración pasional, alcanzar la beatitud y la imperturbabilidad ordenada e infalible de la naturaleza.

Spinoza desde luego tiene mucho en común con el viejo estoicismo. Pero en este punto en especial, lo importante es advertir que su *Etica* implica una decisiva revolución en la concepción de las pasiones. Spinoza sostiene con los estoicos que la naturaleza es perfecta y es Dios mismo, porque todo se rige por leyes de necesidad absoluta. Piensa también, y lo formula como la ley primordial de la existencia, que *todo lo que es tiende a perseverar en el ser*; hay también para él un esfuerzo universal de toda la naturaleza hacia la conservación. La naturaleza no conlleva en su seno la nihilidad, como creían las concepciones tradicionales; no hay en el mundo natural una nada originaria que lo constituya. La

naturaleza es plenamente real; es el *ser* perfecto precisamente porque no es más que *ser* que tiende a *ser*. Su perfección se centra en este imperativo de ser y seguir siendo, en *el deseo* primordial de afirmar la existencia. Por ello dice Spinoza que en tanto que el hombre es naturaleza y nada más que naturaleza, su propia esencia es *el deseo* de ser, la fuerza de pervivir y de afirmar la vida. Por eso dice también que el hombre considera *valioso* aquello que cumple con este deseo radical y no al revés: no *desea* lo que vale, como si el valor se pusiera primero y condicionara el querer, sino al contrario: vale lo que el hombre desea. En este sentido la ética de Spinoza va contra la teleología, contra toda idea de que primero se establecen los fines y los valores y que ellos mueven nuestro querer, como si éste fuese un *efecto* de la "causa final" valiosa; es al revés: el valor es *el efecto* del deseo, no la causa.

Pero justamente por eso *las pasiones* humanas, y en esto se centra lo revolucionario, no son para Spinoza la fuerza de una naturaleza demoníaca e irracional, como pudieran serlo para la tradición platónico-cristiana, ni tampoco son contrarias a la naturaleza y antirracionales, como eran para los estoicos antiguos. Por el contrario, Spinoza sostiene que todas las pasiones son absolutamente naturales y absolutamente racionales. Expresan siempre el orden de causalidad necesaria al cual pertenece el hombre. Son en definitiva resultado de la *interdependencia* total, del juego de causa-efecto al que está sometida la existencia humana. Las pasiones se explican precisamente por el determinismo natural. El hombre es *pasivo* o pasional porque depende de todo lo exterior, tanto de la naturaleza no humana como de los otros hombres. Su vida pasional no es más que el hecho de que el hombre está determinado, movido, jalado por las fuerzas de la naturaleza. Las pasiones implican esclavitud, pero esta esclavitud expresa precisamente la pertenencia del hombre a la naturaleza; el hecho de que su ser padezca necesariamente por todo lo que no es él mismo. Incluso Spinoza ve que mientras más rico es un cuerpo y por ende un alma, tiene más capacidad de ser *afectado*, movido y determinado por el exterior. La pasión es afección necesaria y racional. Luego en este sentido las pasiones no son malas ni irracionales; son la *respuesta* del hombre a los *estímulos*: mientras más fuertes son éstos más fuerte es la pasión con la que el hombre es determinado a obrar en un sentido o en otro. Lo irracional sería que el hombre pudiera sustraerse a los determinismos, a las fuerzas que lo mueven y conmueven porque entonces se sustraería a la naturaleza. Más que *"condenar"* así las pasiones de cualquier índole, el hombre tiene primero que *entender* que no son más que las fuerzas que le motivan racional y necesariamente a obrar. La sabiduría no consiste en pretender extirpar las pasiones sino en conocer las fuerzas que nos determinan, los factores que nos mueven y nos manipulan. Más aún: la verdadera libertad, como lo deja sentado Spinoza para la posteridad, consiste paradójicamente en *el conocimiento de la necesidad*, en la conciencia de las fuerzas necesarias que determinan los actos. Este conocimiento, precisamente, es ganancia ya porque permite al hombre superar la su-

perstición y en esta misma medida vencer *el temor* y la *culpabilidad*, la vergüenza, o la idea irracional del "pecado de la naturaleza" propia y externa; todo lo cual sólo contribuye a acrecentar nuestra esclavitud pasional, a aumentar nuestro miedo, nuestra vulnerabilidad y nuestro sufrimiento e impotencia. Las pasiones no provienen pues de una naturaleza mala y pecaminosa, ni externa al hombre, ni del hombre mismo. Por eso antes que calificar su temor, su ambición, su lujuria, su odio, lo que el hombre tiene que hacer es conocer sus afecciones, saber de dónde provienen y ver su razón de ser; antes que condenarlas, repudiarlas, reprimirlas o intentar vanamente extirparlas el hombre las debe comprender, o sea conocer sus dependencias y las fuerzas que le mueven y le esclavizan.

Además la ética puede también distinguir entre *buenas* pasiones y *malas* pasiones. Distinción que se hace justamente de acuerdo con el imperativo fundamental de nuestra naturaleza: el deseo de perseverar en el ser, o como también lo llama Spinoza, el Decreto de ser, de persistir en el ser. Porque hay pasiones que por así decirlo colaboran con este Decreto, y en cambio hay pasiones que van en su contra. Así, las dos pasiones fundamentales de las cuales derivan todas las demás son para Spinoza el *gozo* y la *tristeza*. El gozo, dice, es una pasión por la que se pasa a una perfección más grande; la tristeza en cambio es una pasión por la que se pasa a una perfección menor. La pasión de gozo entonces no puede ser mala, ni la pasión de tristeza puede ser buena, si tomamos en cuenta el deseo básico de afirmar el ser. De acuerdo con éste, el gozo es una *buena* pasión y la tristeza *mala* pasión. Incluso *el bien* se identifica con el gozo mismo y el mal con la tristeza. Así, de gozo se derivan, primero, la *alegría* y el *placer*. La alegría es el goce integral del alma y cuerpo: cuando la totalidad de nuestra alma y de nuestro cuerpo pasan a una perfección mayor, cuando nuestro ser se expande, se realiza, se cumple; eso es la alegría. El placer por su parte es también un gozo del alma y del cuerpo al mismo tiempo pero, a diferencia de la alegría, no afecta la integridad de nuestra alma y nuestro cuerpo sino sólo una parte de ellos. Y tanto la alegría como el placer son *las buenas pasiones* que se identifican con el bien. En cambio sus opuestos, *la melancolía*, que es la tristeza integral de cuerpo y alma, y el *dolor*, que es la tristeza parcial de cuerpo y alma, son las *malas pasiones* que contravienen el Decreto primordial del ser que tiende a perseverar en el ser. Así mismo *el amor*, dice Spinoza, es también un goce proveniente de algo exterior humano o no humano; y el amor como tal es buena pasión; su contrario, *el odio*, consecuentemente es mala pasión: el odio es la tristeza que proviene de algo exterior que mengua nuestro ser. Y lo mismo ocurre con la pasión de seguridad, de *firmeza*, de afirmación de sí mismo. Estas son pasiones positivas que expresan un goce vital y a las que se oponen el temor, la inseguridad, la debilidad o la impotencia. Igualmente la esperanza es pasión positiva; la desesperación es mala pasión. En general, todo lo que del exterior nos arrastre pasionalmente y nos proporcione expansión y fuerza de nuestra propia vida y amor es bueno. En cambio todas las fuerzas determinantes de la tristeza, de la contracción vital, que nos someten al temor, a la inseguridad, al dolor y al odio, todas éstas son las malas pasiones que atentan contra ese imperativo radical de la vida de persistir en la vida y afirmar el ser.

Pero además el hombre no sólo es para Spinoza el puro *efecto* de las causas que obran en él, la pura respuesta *pasiva* y *pasional* a los estímulos determinantes que lo manejan, sean de signo positivo o negativo; el hombre no sólo sufre o padece, no sólo actúa por pasión sino que también puede *obrar*, en sentido estricto, puede producir "*acciones*" que van de adentro hacia afuera. Es también *agente* y no paciente; es él mismo *causa* y no sólo efecto, es *activo* y no sólo pasivo. Sin embargo dado el régimen universal de determinación necesaria, cuando el hombre actúa como causa, como motor, como agente, obra precisamente de acuerdo con el imperativo de su propia naturaleza también de manera absolutamente *necesaria* y racional. Porque en todo caso el hacer verdaderamente *activo* depende del *ser* y de la racionalidad intrínseca. Así, hay una *razón pasiva*, la de las pasiones, y una *razón activa* que emerge de la propia naturaleza predeterminada, eterna, fatal y necesaria. Y son las *acciones* las que constituyen en última instancia *la verdadera libertad*, la única que existe según Spinoza, aquella por la cual el hombre actúa autónomamente desde su determinación interna y no sólo determinado o movido pasionalmente por las fuerzas exteriores. Sólo que esta li-

bertad, esta actividad del hombre, no es una acción libre en el sentido de algo que se genera desde una pura iniciativa creadora e indeterminada. Es la acción que nace de una naturaleza y una razón forzosa; es la acción que resulta en definitiva del conocimiento de las leyes absolutas y necesarias de Dios y de la naturaleza, y que en última instancia se origina como una *consecuencia fatal*, porque está escrita en las leyes inmutables del ser. Concebida como vida activa la libertad es *el cambio de una necesidad por otra*, de una esclavitud por otra. Pues en vez de que el hombre se someta pasionalmente a la determinación exterior, se somete a las leyes interiores de su naturaleza y de la naturaleza en general, captadas con su razón. También *las acciones* son necesarias y predeterminadas.

Pero a la vez las acciones coinciden en definitiva con las buenas pasiones, pues ambas nacen de esa naturaleza que tiende a perseverar en el ser. Por ello las acciones, dice Spinoza, son también el gozo, la alegría, el placer, la autoafirmación, la expansión vital, el amor por los otros, la generosidad y la justicia. No puede haber "acciones" de temor o de tristeza, de inseguridad o de odio; éstas sí son sólo productos de la pasividad y la esclavitud humanas. La que nace de adentro como genuina actividad racional es también el goce, y en esta medida se identifican las acciones y las pasiones vitales reforzándose recíprocamente en el afán de cumplir con el imperativo primordial de la expansión de la vida. Por eso en definitiva el bien para Spinoza es tanto "*activo*" como "*pasivo*"; es todo aquello que acrecienta, que enriquece no sólo la *capacidad de actuar sino también de padecer* apasionadamente con el cuerpo y con el alma. Y así es como Spinoza crea una ética estrictamente afirmativa, positiva, "biofílica" (amante de la vida), como diría Erich Fromm, en oposición a toda moral o a toda tendencia "necrofílica" (amante de la muerte), de lo oscuro, de lo sórdido, de la tristeza y la melancolía.

Ahora bien, para el propio Spinoza la "dosis" de acciones y de pasiones, por así decirlo, no es en sentido estricto una dosis uniforme, inalterable, fatal y necesaria. Porque si así fuera tampoco sería posible fundamentar la ética, pues no cabría la responsabilidad ni el sentido moral de la vida. Spinoza considera en primer lugar que no es posible eliminar totalmente las malas pasiones de la vida. Siempre estaremos en algún grado sometidos al temor, al dolor, a la tristeza, etc. Sin embargo, ante ello al hombre le es dado cambiar la ignorancia por el conocimiento, como se ha dicho. Le queda la toma de conciencia que le permite pasar de la oscuridad a la luz, de la ceguera a la comprensión de sí mismo y de la naturaleza entera. En esta misma medida, como ya se vio, disminuyen el temor, la desesperación, etc., y en esta misma medida el hombre supera de algún modo su vida pasional. En segundo lugar es precisamente el conocimiento de nuestro ser pasional, o sea del hecho de que somos seres naturales sometidos al sistema de causa-efecto, estímulo-respuesta, el que permite *gobernar* el reino de los estímulos, *fomentar* los buenos determinismos y *luchar contra* las malas pasiones, contra las fuerzas que frenan nuestro ímpetu de vida, de cumplimiento y de desarrollo. El hombre no podrá extirpar completamente las malas pasiones pero *puede* frenar su impacto, *puede* en suma *cambiar los condicionamientos*, crear condiciones positivas para la vida y luchar contra las fuerzas determinantes que le impiden ser; aprovechar en suma el hecho de que está sometido al exterior, *manejar* su pasividad y sus factores determinantes. Y en tercer lugar al hombre le es dado, en los términos mismos de Spinoza, *acrecentar* su vida *activa* mediante el conocimiento y la actividad misma. Spinoza habla de un aumento, de un incremento de nuestra propia capacidad de vivir conforme con la razón y por ende de ser activos. Habla de un literal *esfuerzo* por ser activos y no pasivos, por vivir de dentro hacia fuera, aumentando a la vez apasionada y activamente las capacidades de expansión vital. Por difícil que sea esta *lucha*, dice, en esto se centra el verdadero sentido de la libertad y en esto consiste la posibilidad de felicidad y de bien para el hombre. Incluso Spinoza afirma, hacia el final de su ética, que *produciendo* su vida activa, acrecentando en cuerpo y alma su capacidad de *recibir* el mundo y de *actuar* sobre él, el hombre "*se gana*" su propia inmortalidad; porque mientras más se enriquece el ser, más próximo está al orden de los atributos eternos, infinitos e inmortales de la substancia divina.

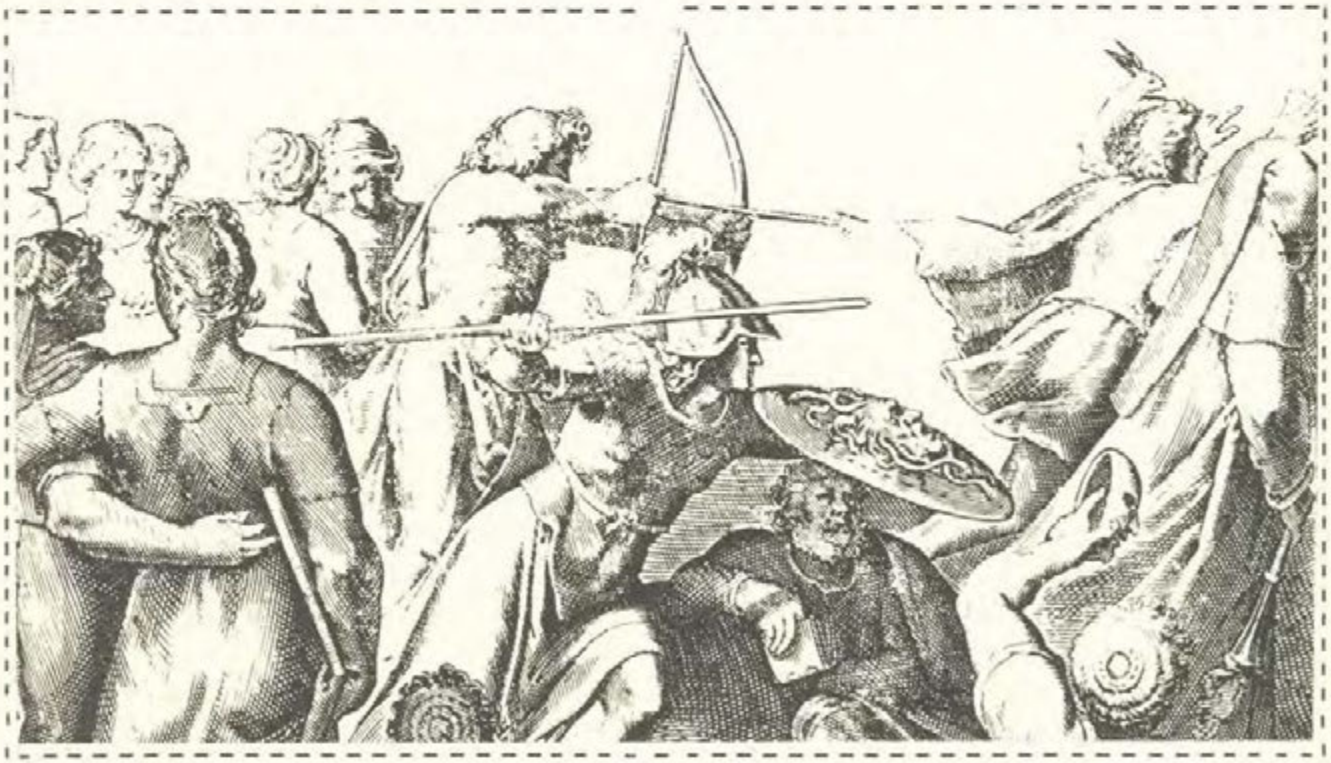
Pero si ello es así, si el hombre realiza todas estas *acciones* fundamentales podemos advertir que, en contra de lo que el mismo Spinoza cree y ha dejado establecido, *el hombre no está sometido a un régimen fatal y necesario* en sentido estricto. Según todas estas ideas que hemos

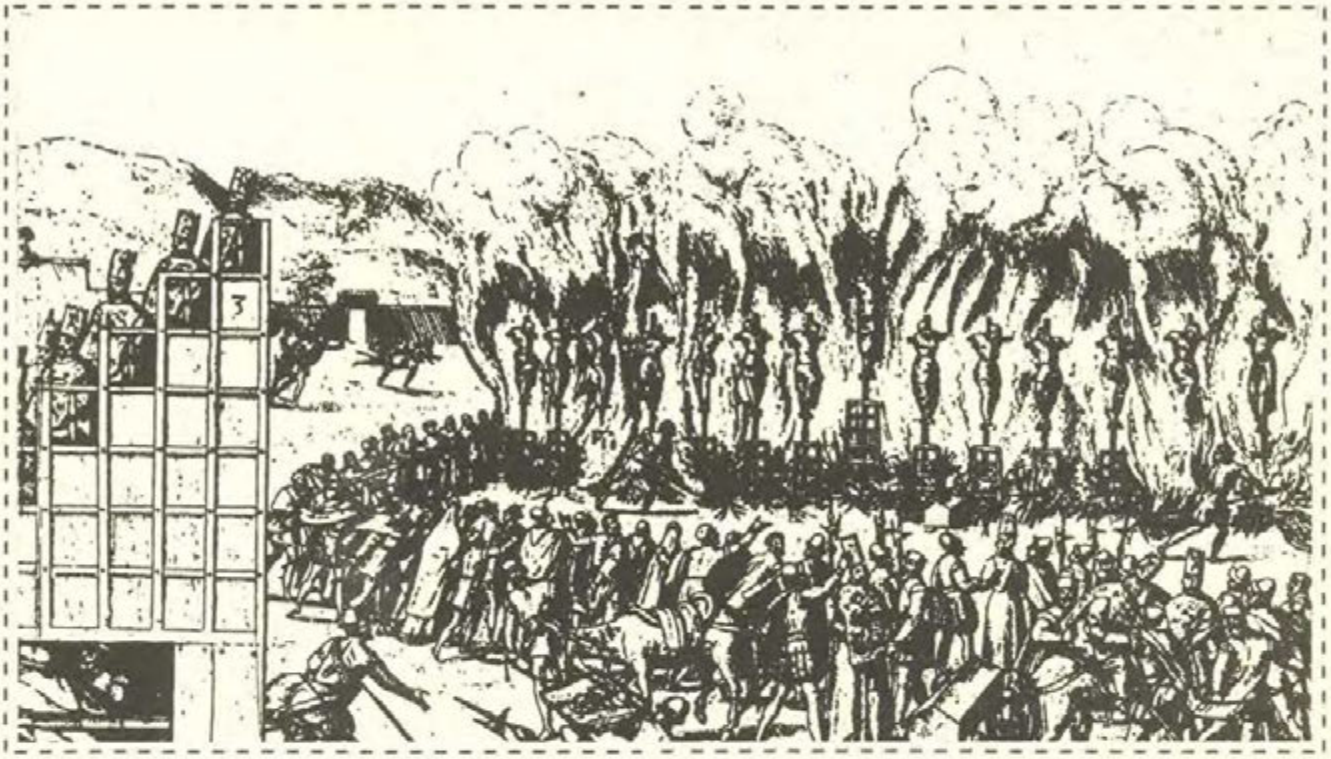
destacado la determinación universal no tiene un orden inmutable, fijo, inevitable e inalterable que se cumple siempre de manera uniforme y "natural". No hay determinismo absoluto en sentido riguroso, o sea, a pesar de todo hay *alternativas* y *posibilidades* para los hombres, hay de hecho una manera de *ser más* hombre o *menos* hombre, de hacer más o menos nuestro propio destino. Un régimen de absoluta determinación y totalidad no dejaría lugar para ello, y no dejaría por ende lugar para la ética.

Dicho de otro modo podemos advertir que a pesar del rígido sistema de Necesidad que el racionalismo de Spinoza se empeña en mantener, *implícitamente* su *Etica* es un testimonio notable de *la conjugación de la necesidad y la libertad*. Y esto significa que hay una señalada restricción del régimen de causalidad necesaria: que ésta en suma no es absoluta, ni necesaria. Lo cual a su vez implica que el hombre, aunque sea naturaleza y esté inmerso en la naturaleza, no se *reduce* a mera naturaleza. Su vida y sus actos son *morales* en la misma medida en que *no* son puramente *naturales* o sea puramente espontáneos, fatales y por tanto in-cualificables e irresponsables. Y lo más interesante es pues, destacar que esta concepción de la libertad implícita en la ética de Spinoza tiene visos de constituir una legítima fundamentación de la libertad, en la que ésta no se opone a la determinación, y que a la vez, tácitamente, *supera* el mero determinismo más allá del propio racionalismo de Spinoza o a pesar del esquema spinoziano de la absoluta necesidad.

No puede haber necesidad, fatalidad, predeterminación *absolutas*, rigurosamente *absolutas* para el hombre, si éste con su conciencia y con su acción efectiva puede actuar sobre sus fuerzas determinantes, quitándoles poder a unas y re-forzando literalmente a otras: *cambiando* de algún modo sus causas determinantes. Esto implica que ya no se somete pasiva, "naturalmente" a ellas, que su ser no es mera *adaptación* y sujeción sino *transformación* de la naturaleza. Esto convierte al hombre en un ser excepcional, distinto de los otros seres naturales. No dejará nunca de estar determinado, esclavizado a lo externo; pero su esclavitud no es absoluta, fatal y uniforme. La libertad es este poder propio del hombre de aprovechar, transformar, cambiar los determinismos en favor del designio humano.

Spinoza dirá que este poder activo del hombre es a su vez, un imperativo de la propia naturaleza interna, también determinada y determinante. En este sentido la libertad sigue siendo un simple cambiar un amo por otro, valga la expresión. Pero aunque así sea, la clave está en el *cambio* mismo, en *el poder de cambiar* unos determinismos por otros. Porque esta *fuerza de transformación*, esta capacidad de cambiar "malas" por "buenas" pasiones y de lograr una vida de *acción* y no de mera pasión; esta capacidad de mejoramiento y de crecimiento, no es *dada* de manera automática y *fatal* para el hombre. Es un literal *esfuerzo* de conciencia y de actuación, de conocimiento y de *praxis*; y como tal *esfuerzo* no es natural ni *espontáneo*: puede darse o no darse, puede ser o no ser. ¿Y qué otra cosa es en última instancia la libertad real sino este esfuerzo existencial por *gobernar* el destino interior y exterior? El *resultado* de ese gobierno, de esta literal co-operación, de esa especie de "arte combinatorio" de los distintos factores determinantes, de ese





poder frenar o acrecentar las fuerzas imperantes de la vida, es una *mutación* verdadera del mundo: tanto del mundo exterior al hombre como de su mundo o su naturaleza interior. El resultado del esfuerzo humano en que la libertad consiste es la superación misma de la naturaleza y de la pura forzosidad necesaria: es la conversión de la "*natura*" en "*cultura*". Y del reino "natural" interno en reino moral.

La noción misma de *deseo* como la esencia del hombre en los propios términos de Spinoza, está implicando rigurosamente una fuerza *posible* y no necesaria. El *deseo* de ser, de afirmar y acrecentar la propia vida, el deseo de perseverar en el ser es precisamente *deseo* porque no es la pura fatalidad espontánea que se cumple por necesidad. Se *desea* lo que no se tiene, lo que no es posesión segura, lo que puede ser o no ser, como había visto claramente Platón. En este sentido la naturaleza, la esencia humana es *ímpetu* y *proyecto*, y no una cosa estática forzosa y acabada: es el afán que sólo se va cumpliendo con el concurso mismo del hombre y de su esfuerzo de conciencia y acción. En esto consiste su ser libre y por ello ético.

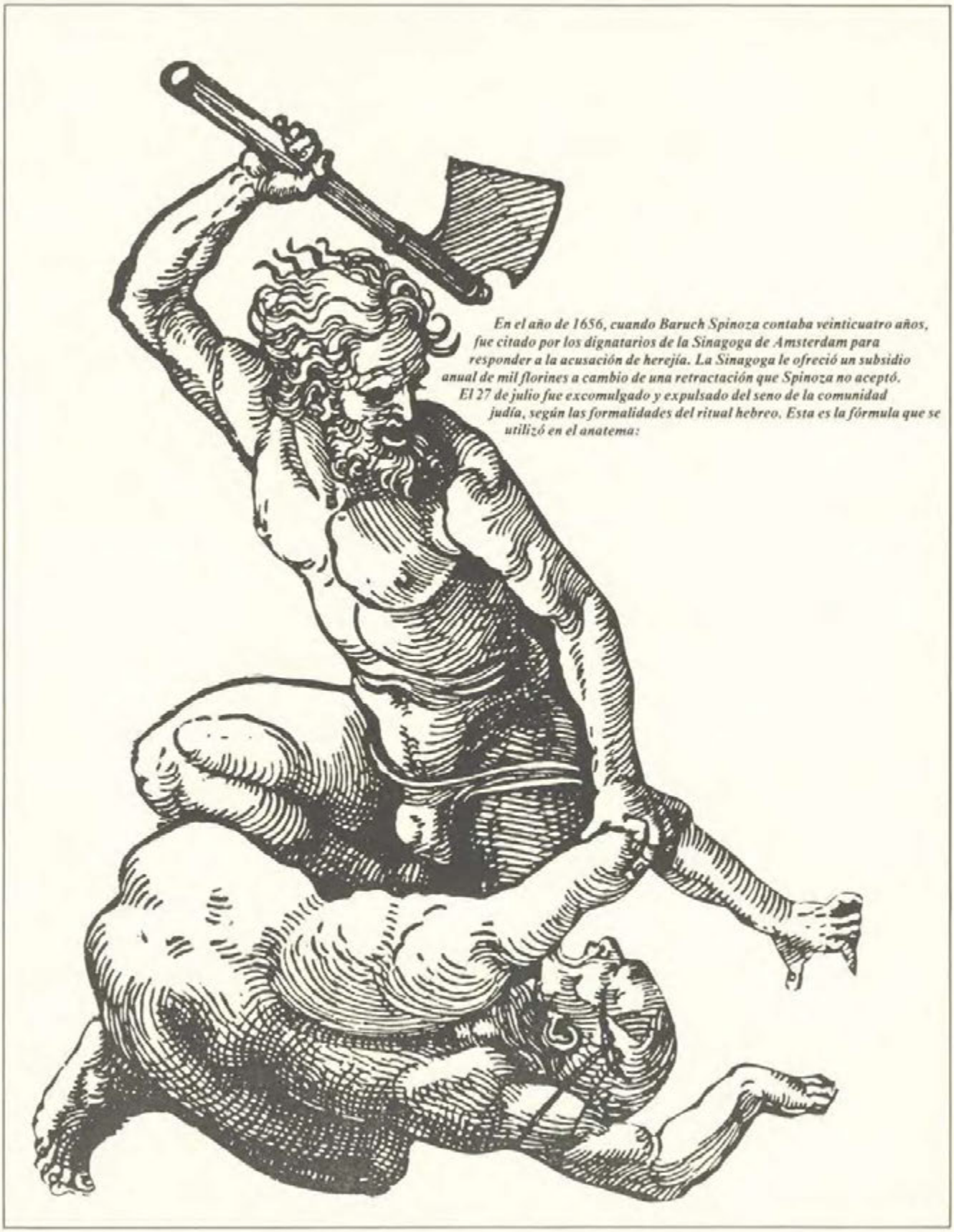
Desde luego que todo esto está solamente implícito en el sistema de Spinoza, y él mismo no ve las consecuencias de estos supuestos que están operando en su ética y que serían *los verdaderos fundamentos de la teoría del hombre y de la moralidad*.* Se lo impide, como hemos visto, su idea o su prejuicio, típico de su propio tiempo, de un ser idéntico e intemporal y su idea de una razón absoluta y necesaria.

* Sobre la libertad y la moralidad constitutivas, fundamento de la ética, *vid* E. Nicol, particularmente, *Metafísica de la expresión*. 2a versión, F.C.E., México, 1976; *passim*.

Pero el pensamiento humano pervive también no sólo en lo que dice sino en lo que no dice o queda implicado en él; las filosofías trascienden no sólo por sus búsquedas conscientes y los frutos logrados, sino además por todos los gérmenes, las semillas, las posibilidades vivas de las que están íntimamente preñadas. Más allá pues de su racionalismo abstracto y geométrico, de su determinismo mecanicista, de su concepción del ser y de la razón como algo fuera del tiempo, la obra de Spinoza sigue estando viva porque está llena de luces para la comprensión del hombre. De ella hemos querido así destacar sobre todo estas dos ideas que a nuestro juicio tienen plena vigencia: 1a. su crítica a *la falsa libertad*, o sea al supuesto de una total in-determinación y por ende, de algo contra o extra la naturaleza, que sería pura irracionalidad y gratuidad. 2a. su idea, en parte explícita y en parte implícita y presupuesta, de lo que sería la libertad verdadera, que se conjuga intrínsecamente con la necesidad; su idea de la libertad como la fuerza y el esfuerzo racionales de la vida que no se oponen a la naturaleza ni a las pasiones, que no se oponen al placer, a la alegría, a la expansión vital, a la autoafirmación del hombre en el amor, la generosidad y la justicia.

* * *

Mucho será pues lo que hoy podamos encontrar muerto en el pensamiento de Spinoza, es decir falto de vigencia para el presente. Pero indudablemente es mucho más lo que está vivo en él y lo que su ética, teórica y prácticamente, puede esclarecer y estimular en los hombres del presente, eso que Spinoza formuló como el deseo radical de ser y de perseverar en el ser.



En el año de 1656, cuando Baruch Spinoza contaba veinticuatro años, fue citado por los dignatarios de la Sinagoga de Amsterdam para responder a la acusación de herejía. La Sinagoga le ofreció un subsidio anual de mil florines a cambio de una retractación que Spinoza no aceptó. El 27 de julio fue excomulgado y expulsado del seno de la comunidad judía, según las formalidades del ritual hebreo. Esta es la fórmula que se utilizó en el anatema:

Anatema a Spinoza

Los jefes del Consejo Eclesiástico por la presente hacen saber, que ya bien informados de las culpables opiniones y hechos de Baruj de Spinoza, se han esforzado de varias maneras y con diversas promesas, en atraerlo al buen camino; pero como no han podido convertirle a mejor manera de pensar, antes al contrario, cada día se han podido convencer más de las horribles herejías sostenidas y confesadas por él, y de la insolencia con que estas herejías son propagadas y divulgadas fuera del país; y habiendo muchas personas dignas de crédito dado testimonio de todo esto en presencia del susodicho Spinoza, ha quedado completamente convicto. Habiendo sido examinado todo este asunto ante los jefes del Consejo Eclesiástico, se ha decidido, con el asenso de todos los consejeros, anatematizar al mencionado Spinoza, segregarle del pueblo de Israel y desde la hora presente ponerlo en Anatema por la siguiente maldición:

"Por el juicio de los ángeles y la sentencia de los santos, anatematizamos, execramos, maldecimos y rechazamos a Baruj Spinoza, con el asentimiento de toda la sagrada comunidad, en presencia de los libros sagrados con sus seiscientos trece preceptos, y pronunciamos contra él la maldición con que Eliseo maldijo a los hijos, y con todas las maldiciones escritas en el Libro de la Ley. Maldito sea de día y maldito sea de noche; maldito al acostarse y maldito al levantarse; maldito cuando salga y maldito cuando entre. Que el Señor no le perdone ni lo reconozca jamás; que la cólera y la indignación del Señor se enciendan desde ahora contra este hombre y lo agobien con todas las maldiciones escritas en el Libro de la Ley, y que borre su nombre bajo el cielo; que el Señor lo separe como a pecador, de todas las tribus de Israel; que lo cargue con todas las maldiciones del firmamento contenidas en el Libro de la Ley; y que todos los que sean obedientes al Señor, Nuestro Dios, puedan salvarse en este día.

"Y por tanto, amonestamos a todos, que ninguno tenga conversación con él de palabra, que ninguno se comunique con él por escrito; que nadie le preste ayuda alguna, ni habite con él bajo el mismo techo, ni se acerque a él a más de cuatro codos; y que nadie lea documento alguno por él dictado, ni escrito de su mano."

FEDERICO PATAN

La ciencia ficción mira al futuro

Por años la ciencia ficción fue un coto cerrado. Lo fueron, asímismo, la novela policiaca y la novela rosa. Quiere decirse con ello que cada uno de esos géneros —menores para algunos— tenía un grupo de autores muy especializados, ciertas convenciones a las cuales atenerse y un público de apoyo celosamente fiel y crítico. Se trata de géneros jóvenes y, en el caso de la ciencia ficción, de uno que apenas va iniciando su conquista de nuevas fronteras.

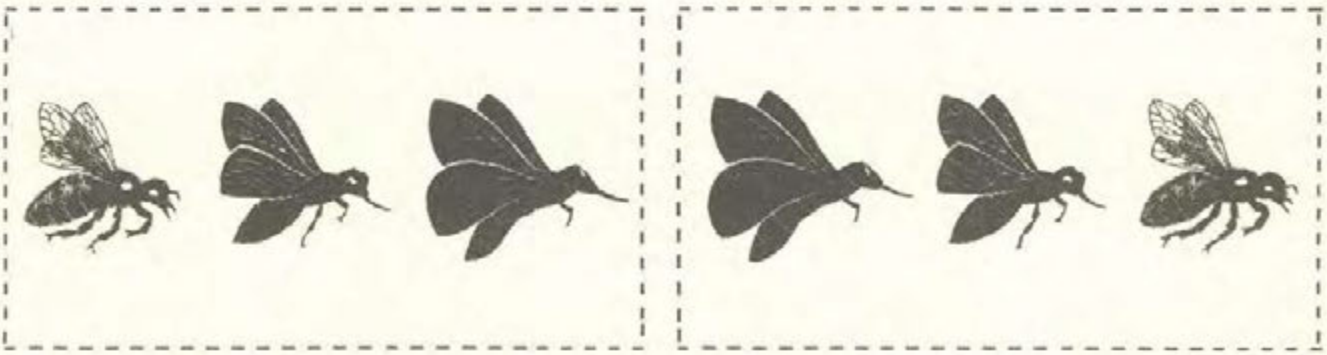
La ciencia ficción fue y en buena medida sigue siendo un coto cerrado por razones de origen. Tocada de refilón por algunos autores del pasado, tiene sus raíces y sus primeros frutos en el siglo XIX y su florecimiento pleno a partir de la tercera década del XX. Surge pues cuando el acontecer histórico exige su presencia; cuando existe un público lector que sin saberlo está listo ya para recibir esa literatura. Transcurrida la Revolución Industrial, el mundo va volviendo sus ojos esperanzados hacia la ciencia y hacia la técnica, pensando las soluciones cabales para todos los problemas de subsistencia y supervivencia del hombre. En Inglaterra el optimismo se vuelve casi oficial y el país goza su prestancia de imperio, sin darse cuenta de que en sí lleva las contradicciones que habrán de derribarlo. Se refleja esta situación en H. G. Wells, a quien Kingsley Amis considera —y con toda razón— uno de los abuelos indisputables de la ciencia ficción.

Creador de "romances científicos", Wells se inicia en este campo casi virgen de la literatura con "Los crononautas" (1888), cuya versión final lleva como título *La máquina del tiempo* (1895). Aparte de haber planteado uno de los temas dilectos del género —los viajes a través del tiempo—, Wells deja claro desde esta primera obra la íntima contradicción existente en sus novelas: la aceptación de la ciencia junto a la duda respecto a las posibilidades del porvenir del hombre. Si exploramos a fondo las raíces de tal duda, veremos que se entierran claramente en un conflicto lógico y difícil, acaso imposible, de resolver. Padece el mundo una enorme brecha entre la inmadurez ética del hombre y el incontenible avance de la técnica. Dispone el ser humano de enormes recursos materiales, sujetos al control frágil y tambaleante de una capacidad de decisión aún torpe.

Según envejece, Wells se amarga. Una lectura cronológica de sus novelas de ciencia ficción deja claro tal desarrollo: desde obras sustentadas en el precario equilibrio de un optimismo superficial en lucha contra una convicción interna diametralmente opuesta, hasta el abandono —aquí parcial, allá completo— de toda pretensión al respecto. Mas Wells no se encuentra solo aquí, pues un breve repaso de la literatura victoriana nos hará darle sólida compañía: Dickens, Tennyson, Hardy y —¿por qué no?— Adams en los Estados Unidos. Wells, inevitablemente, es hijo de su contradictoria época.

En el campo de la ciencia ficción Wells es la fuente mágica que todo lo abarca. No creo que tema alguno de primera importancia haya escapado a su espíritu observador. Pero Wells representa una línea de desarrollo. Verne vendría a ser la otra. Y conocida es la queja de este último contra el anterior: "Yo utilizo la física. El inventa."[1] Es decir, el francés apoya sus aventuras en una estructura científica lógica y aceptable; el británico escuda con cualquier invento ingenioso, no importa cuán ilógico, su punto de arranque científico y se lanza a explorar las consecuencias emanadas del uso de la técnica. Hoy día, los especialistas en ciencia ficción siguen dividiendo su campo en esas dos escuelas, llamando a una "hard facts science fiction" (Verne) y a la otra "soft facts science fiction" (Wells).

[1] Véase Kingsley Amis, *New Maps of Hell*, Londres, A Four Square Book, 1963, pág. 32.



La ciencia ficción se encuentra representada en Wells de un modo sorprendentemente moderno. Si vamos a Verne el otro abuelo indisputable del género, veremos que la presencia de los elementos indispensables para aceptar una obra como de ciencia ficción plantea ciertos problemas, pues en muchos casos esos elementos son simplemente vestimenta de narraciones insertas claramente en el campo de la aventura. Pero se mentiría por omisión si no se aclarara que en distintos momentos —*Veinte mil leguas de viaje submarino, Robur el conquistador, Los 500 millones de la Begun*— las novelas de Verne se cargan de un contenido conceptual que hace desbordar los límites estrechos de la obra de aventuras y agregan la dimensión necesaria para volverlas polémicas y críticas. Allí vive constantemente Wells, en lo polémico y en lo crítico.

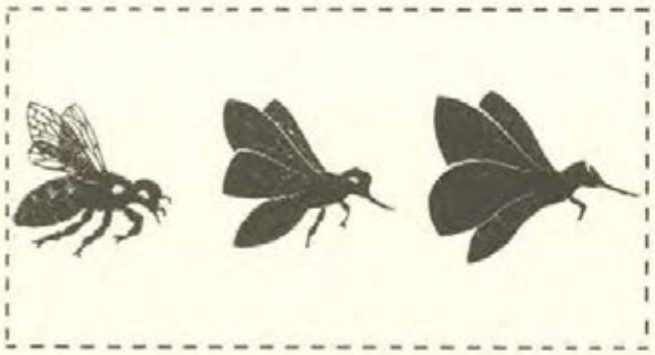
El distingo hecho entre esos dos autores ha de servirnos como punto de arranque para explorar el género. Tenemos por una parte a Verne, quien da una base científica seria (hasta donde su época la permitía) a sus novelas, pero rara vez logrando enriquecerlas con algo más que las simples aventuras. Las llamaríamos novelas de argumento o de trama. Wells descuida bastante el aspecto científico, pues su propósito radica en explorar las consecuencias de un cierto hecho. Sin desprenderse nunca de la vitalidad narrativa, persigue ideas. Y los dos son, a nivel literario, escritores de oficio práctico y prácticos en el oficio. Es decir, buscan la efectividad narrativa a nivel de desarrollo de la secuencia episódica.

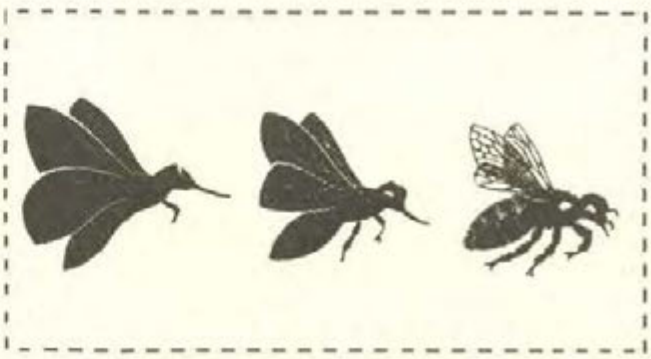
La ciencia ficción nace en Europa:[2] en Francia y en Inglaterra. Después habrá de pasar a los Estados Unidos. Conocemos la teoría que atribuye a Poe la paternidad del género, pero las razones nos parecen insuficientes para aceptar al norteamericano como algo más que un precursor. En Verne, en Rosny, en Wells sí tenemos el logro de una obra continua y firmemente arraigada en los elementos de sustentación pertenecientes a esta novelística. Así pues, la ciencia ficción nace en Europa. Y en la Europa del siglo XIX.

Se ha llamado a la novela picaresca "la epopeya del hambre". Surge en la España del XVI y va esparciendo su influjo por todos los países: Francia, Alemania, Inglaterra... En pleno siglo XX la encontramos sobreviviendo —a veces velada y otras claramente— en España misma, en Latinoamérica y en los Estados Unidos. La novela picaresca fue la epopeya del hambre y surge en el XVI porque España, en ese siglo, muestra una riqueza externa carcomida por la interna gusanera de una mala administración y distribución económica. En aquella España el pueblo se moría de hambre. En aquella España, el pueblo escribía acerca del hambre. Cada época genera sus exactas avenidas de expresión.

La ciencia ficción nace en Europa. La Europa del siglo XIX. Una Europa donde aún existe el hambre y la pobreza, pero donde la Revolución Industrial parecía haber venido a cumplir esperanzas de superación. Y el hambre, al menos en Inglaterra, mengua. Y cuando el hambre ya no acosa al ser humano, puede éste dedicar su interés a preocupaciones menos del cuerpo y más de la mente. Y si unimos estos dos elementos —un nivel de vida bastante elevado y un desarrollo técnico y científico inigualable—, el terreno adquiere todas las virtudes necesarias para que en él brote y crezca la ciencia ficción. Porque ésta nunca se ha percatado del hambre o de la pobreza. Se diría que nació rica y jamás supo de congojas corporales. Por ello llegó a llamársela "literatura de ideas", como si Sófocles, Shakespeare o Calderón estu-

[2] *Cf.* Jacques von Herp, *Panorama de la Science Fiction*, Verviers (Bélgica), André Gérard, 1973, en especial la introducción y los primeros capítulos.





vieran ayunos de las mismas. Pero dentro de su aplastante egoísmo la etiqueta encierra su grano de verdad, pues quiere decirse que la ciencia ficción aborda temas generalmente relacionados con preocupaciones filosóficas, religiosas, metafísicas y hasta sociales en un sentido amplio. La ciencia ficción suele meditar, mas no sobre el hambre y la pobreza.

Por lo mismo ¿cómo tener ciencia ficción allí donde las necesidades físicas inmediatas vienen a ser el pan diario de nuestras páginas? Primero surgió en Francia e Inglaterra y luego, con toda lógica, en los Estados Unidos. Y cuando ya fueron grandes en lo económico, en la URSS, en Polonia, en Checoslovaquia, en Bélgica. Porque la ciencia ficción suele meditar en relaciones, como la del hombre con la máquina, como la del hombre con lo desconocido, como la del hombre con otros seres. El hambre y la pobreza no parecen importarle. Y esto inmediatamente le da un rasgo distintivo. Se le diría una literatura elitista, no importa que su público lector abarque varias clases sociales, aunque arraigue sobre todo en la media, como la mayoría de los productos literarios de hoy en día. Es elitista por los temas que ha elegido.

En 1926 Hugo Ginsberg lanza la primera revista especializada en ciencia ficción y se inicia así la etapa comercial del género. En reconocimiento a la labor de difusión de Ginsberg como editor, uno de los principales premios anuales de la ciencia ficción lleva su nombre: Hugo. Fue con Ginsberg —y luego con Campbell— que muchos autores hoy clásicos pudieron comenzar su carrera. Sin embargo, en esos primeros años la ciencia ficción padecía la incapacidad —pese a los temas elegidos— de calar hondo. Veamos las razones.

Si al lector promedio de hoy en día se le pide que describa a la ciencia ficción, muy probablemente hablará de viajes interplanetarios, de héroes musculosos armados de pistolas para lanzar algún tipo de rayos y de heroínas reveladoramente vestidas, casi desnudas o desnudas del todo, presas en las garras de este o aquel monstruo acaso caníbal, acaso erotómano, cuyas intenciones no suelen ser claras. Estamos en pleno reino de la "space-opera",[3] en pleno reino de Edgar Rice Burroughs. Esta noción del lector medio se justifica plenamente en las primeras etapas comerciales del género y, triste pero inevitablemente, en mucho de las etapas posteriores. Los BEM,[4] si bien diezmados, se niegan a desaparecer. El tópico pervive y continúa alimentando la visión parcial existente entre quienes no saben mucho de la ciencia ficción.

Dijimos que en Verne el aspecto científico disfraza a menudo de ciencia ficción lo que no es sino aventura. Según leamos títulos, irá fortaleciéndose en nosotros la idea de que la "space-opera" es un producto híbrido, surgido de una necesidad de continuidad en el campo de la literatura de escape. De siempre —simplemente echemos la vista al pasado— el hombre ha solicitado un tipo de lectura que le permita la huida y la identificación. Huida de la vida gris, monótona y enmohecedora típica del hombre medio; identificación con un héroe de potencialidades físicas inalcanzables para quien es parte de una existencia normal. El goce vicario de la transplantación da su razón de ser al tipo de obras que estamos comentando.

Así pues, la aventura cumple satisfaciendo un tipo especial de apetito. Y tan sólo se le pide, como literatura, que facilite la unión entre el lector y el sueño. Pero lograr el sueño se complica cuando el vehículo pasa de moda. Excepto por los niños, la identificación se dificulta si el héroe es un caballero medieval o un pirata. No pertenecen ya a nuestro ámbito. Creo, por lo tanto, que la ciencia ficción, en la "space-opera", su variante de menor calidad, vino a suplir elementos ya caducos, tomando el lugar de éstos en ese mundo de la aventura deleitosamente imposible donde la acompañan lo policíaco y lo semipornográfico, campos de hazañas igualmente portentosas.

Pero también en la novela de aventuras hay niveles. En este primer estrato de la ciencia ficción no es igual adentrarse en un libro de Heinlein que en otro de Burroughs; ni en uno de Burroughs que en otro de Fox o de Jones. Estos últimos representan a la literatura hundida en tal marasmo de ineptitudes, que ninguna razón excusa el dedicarles tiempo. Burroughs sabe narrar; Heinlein, a más de esto, nos da una aceptable cosmovisión. Es decir, las novelas se van enriqueciendo según se vuelven conceptuales.

[3] Remito al lector interesado en este aspecto a J. Ignacio Ferrera, *La novela de ciencia ficción*, Madrid, Siglo XXI, 1972, págs. 47-53.

[4] Big-eyed monsters = monstruos de ojos saltones.

La ciencia ficción que vale la pena no es de aventuras, o por lo menos no lo es en el grueso de su producción. La ciencia ficción plantea problemas de inevitable importancia para el ser humano y lo hace recurriendo a medios que permitan visiones extremas. Tal y como Hemingway mide a sus personajes observándolos reaccionar ante situaciones límite, la ciencia ficción estudia las consecuencias últimas de un acto explotado al fondo de sus potencialidades. Se ha dicho que la ciencia ficción es la literatura del "si": ¿Qué ocurriría si en el mundo sólo hubiera mujeres? (*Consider Her Ways*, Wyndham, 1966); ¿y si nos invadieran seres de otro mundo? (*The War of the Worlds*, Wells, 1898); ¿y sin fuéramos parte de un experimento a nivel universal? ("Jokester", Asimov, 1941); ¿y si surgiera entre nosotros un ser en verdad extraordinario? (*Odd John*, Stapledon, 1935) y mil probabilidades más.

Es en este campo, el de la especulación, donde la ciencia ficción reina imbatible. El único peligro surge del género mismo, que suele enredarse en sus propios elementos de partida tomando por fin lo que debiera ser medio. El autor da con una idea interesante. Deslumbrado, trata de agotarla en sus posibilidades y comienza a explotarla, pero haciéndolo casi invariablemente a nivel de tramas, no de concepto. Insiste el escritor en aprovechar las oportunidades de crear buenas escenas que la idea permite y la estructura de la narración se le va de las manos. Más triste aún, la exploración conceptual de dicha idea queda en promesa rota. (¿Ejemplos? "The Great Keinplatz Experiment", Conan Doyle, *c.* 1900; "Hyperpilosity", Sprague de Camp, 1938.)

Cuando esto ocurre, estaremos ante una obra amena, interesante y hasta inquietadora, pero a la vez frustrante. De otra manera, gozaremos de un texto que nos irá enriqueciendo en virtud de su contenido; de su oculta, subterránea, simbólica o como quiera llamarse la representación de un problema nuclear, expresado a través de una narración cautivante: me atrevo a poner aquí, como ejemplo, *The Drowned World*, de Ballard, 1962; *The Currents of Space*, de Asimov, 1952; *The Martian Chronicles*, de Bradbury, 1950, entre bastantes otras. Sirven como ejemplo del primer grupo —desde luego más numeroso que el segundo— *The Seedling Stars*, de Blish, 1957; *The Fireclown*, de Moorcock, 1965.

Esta avenida de acción que estamos comentando —la especulación— constituye el cuerpo central, el volumen mayoritario de ese campo literario conocido como ciencia ficción. Ha sido en él donde este género libró y sigue librando su batalla decisiva por volverse, a ojos propios, digno de supervivencia. Nadie le negará triunfos en las escaramuzas, triunfos cuyos nombres son Wells, Aldiss, Leguin y Clarke en sus buenos o espléndidos momentos. Pero como totalidad sigue a la espera de reconocimiento. Un problema está en que se la desprecia por el tipo de material que maneja, cuando, no tan paradójicamente como pudiera pensarse, en dicho material tiene la fuerza de su posible victoria. Mas hay en la crítica desprecios

irracionales difíciles de superar, siendo el mencionado uno de ellos.

Quedó expresado otro de los problemas en párrafos anteriores: la incapacidad que suele mostrar la ciencia ficción para escapar de la poderosa trampa de una idea fascista o de un aparato novedoso. Y otro más, quizás el esencial, quizás aquél donde todo gravita, es el de los grandes fracasos.

Ampliemos el punto. Hasta el momento, la ciencia ficción no ha dado un libro definitivo. *Don Quijote*, al clausurar unas posibilidades, vino a abrir otras mayores; *Guerra y paz* fue cenit de un modo de novelar y es obra esencial para el entendimiento del hombre occidental; *Ulises* lanza —dentro de su marmórea inmovilidad— toda literatura hacia nuevas sendas. Nada ni lejanamente cercano a esto ha logrado la ciencia ficción. Pero tampoco, seamos francos, en el estrato inmediato inferior. La ciencia ficción sigue siendo promesa. Es joven y acaso en ello haya disculpa, pero lo cierto es que a cien años de nacido el género la gran novela de ciencia ficción está por aparecer. Claro, obras de interés las hay. Decía Cocteau que en lo policiacó hallaría el crítico agudo gemas escondidas. Así en la ciencia ficción, donde el lector paciente —¡ay, agotadoramente paciente en ocasiones!— hallará buenas recompensas. Pero sólo buenas.

La ciencia ficción tampoco ha logrado crear un personaje de talla. Ningún nombre que agregar al de los Karamázov, al de Madame Bovary o incluso al de Sherlock Holmes. Los personajes de ciencia ficción suelen existir

—e incluso hasta moverse— en dos dimensiones. Surge esto de que —insistamos— una idea curiosa y atrayente es lo central y el resto, incluyendo personajes, elementos subordinados a tal idea. Existen en razón de ella. Digamos que en la ciencia ficción los personajes nunca lleyan el peso del libro —como Bloom en Ulises— y suelen ser tan sólo vehículos de la acción.

Lo que sí vamos teniendo son personajes a los que se quiere trascendentales a fuerza de representativos. Acaso hayan surgido de la necesidad sentida por los autores de ciencia ficción de crear algo más que mecanismos conductores de la acción narrada. Lo grave, pienso, está en la dirección dada a esa necesidad. Veo su punto de arranque en la saga marciana de Burroughs —y estoy usando la palabra saga con toda premeditación—, donde el personaje central adquiere rasgos de héroe casi sobrehumano. La línea se continúa hasta nuestros días, cuando recibe nueva fuerza en manos de Moorcock y Fox, por nombrar algunos, quienes están empeñados en crear seres mitológicos aprovechables por otros autores. La intención es darnos un mundo usualmente posterior a una gran hecatombe atómica, en el que conviven estrafalariamente la espada y la pistola de rayos, los trajes de gladiador con las naves atómicas, la fauna más extravagante con las ciudades menos creíbles; un mundo montado a medias entre lo mitológico y lo real-improbable. Mucho de lo visto en las películas de Flash Gordon reaparece aquí.

La dirección dada a esta necesidad, no nos convence, pues aparte de evadir la ciencia ficción los problemas serios que por tradición le conciernen, idealiza en esos superhéroes un tipo humano peligrosamente próximo al símbolo ario de los dominadores. No he explorado aún este aspecto lo suficiente como para lazarme a dar conclusiones definitivas, pero sí lo considero digno de atención por sintomático y representativo. Por otra parte, habría que estudiar si Norman Spinrad está en lo cierto cuando afirma: "Moorcock ha creado cuidadosa y deliberadamente un arquetipo y una mitología modernos y sintéticos que él y otros escritores puedan usar como estructura mítica, alrededor de la cual ejercitarse en cuestiones estilísticas, formales y alusivas..."[5] Los caminos del mito se abren a muchas posibilidades y no podemos arriesgarnos a que Spinrad tenga razón y dejemos de lado una perspectiva tal vez importante.

Resumanos. En la ciencia ficción no tenemos un libro definitivo a nivel universal. Tampoco un personaje de talla. Y por mucho que hurguemos en la memoria, no encontraremos una obra cuyo estilo, cuyo manejo del idioma, haga perdonar cualesquiera otros defectos pudiera tener. Miró nos ha dejado palpables muestras de los excelsos niveles posibles en el manejo de un idioma. Ejemplos a veces demasiado sujetos al afán del idioma y, por ello mismo, derrotados en sus posibilidades de comunicación. No quisiéramos esto de la ciencia ficción. Quisiéramos la sabia unión de forma y fondo. El pleno surgimiento de la primera a impulsos del segundo. Pero el género nos niega esos placeres. Alguna vez tenemos la capacidad poética de Bradbury o la eficiencia narrativa de un Aldiss, pero lo usual es vernos ante un texto concebido a partir de la anécdota y en lo anecdótico cumplido, con total sacrificio de los otros elementos, entre ellos el idioma.

Así vista, la ciencia ficción parece un campo de realizaciones pobres. Sin embargo tal apreciación pecaría de apresurada, pues aunque las carencias descritas existen, no invalidan lo ya conseguido: un conjunto de cuentos y novelas donde las principales preocupaciones del hombre por su futuro han encontrado eficiente y en no pocas veces bella expresión. Lo que a la ciencia ficción le faltaba era abrirse a las otras posibilidades de la literatura. Abandonar lo que Aldiss llama con toda razón la fórmula, virus en guerra radical contra la buena novela de cualquier género.[6] Si hasta hace poco y como panorama general, la ciencia ficción era tecnócrata, necesario le fue meditar su situación. Y terminó meditándola. El movimiento llamado "la nueva ola" quiso abrirle nuevos horizontes al género y sus mejores representantes —Brunner, Farmer, etc.— se lanzaron al experimento. Si el sexo nunca participó en la literatura de ciencia ficción anterior a los cincuentas, a par-

[5] *Cf.* Jacques van Herp, *Panorama de la Science Fiction*, Verviers (Bélgica), André Gérard, 1973, en especial la introducción y los primeros capítulos.

[6] Véase Brian W. Aldiss, "The Gulf and the Forest", *Fantasy and SF*, abril de 1978, págs. 4-11.

tir de entonces se le dio carta de ciudadanía, aunque no sin protestas por parte de quienes pertenecían a la vieja escuela. Claro, toda libertad conseguida se vierte de principio en abusos y lo erótico hizo acto de presencia en la ciencia ficción acompañado generalmente por una triste falta de criterio en su uso (a título de ejemplo léase "The Garden of Delights", de Langdon Jones). Pero las aguas terminan por volver a sus cauces y la madura integración de este elemento a la ciencia ficción es una realidad que ya se va palpando.

Si volvemos a la cita de Spinrad, veremos que se habla de "cuestiones estilísticas", aunque allí referidas a un aspecto de la ciencia ficción. En efecto, aparte de conquistar libertades la Nueva Ola quiso invadir terrenos hasta ese momento descuidados, en términos generales, por los practicantes del género. Los autores nacidos a partir de la década de los treinta decidieron probarle al mundo que la ciencia ficción no estaba peleada con la posibilidad de un estilo algo más que cuidado y algo más que práctico. Querían expresar sus ideas con ayuda de un entramado lingüístico aquí sutil, allí barroco y más allá terso, según lo exigiera la íntima esencia del texto. Buscaron dejar atrás la imagen pública de una ciencia ficción comprada en las terminales de autobús y leída al descuido mientras el viaje duraba. Váyase a Ballard, a Farmer, a H. Ellison, al propio L. Jones y se verán los resultados. Y no se olvide que con *Hand-Reared Boy* Brian Aldiss conquistó definitivamente a la crítica no especializada en ciencia ficción, siendo una de las razones el manejo del idioma en dicha novela. Así, otro de los propósitos se va cumpliendo.

"Cuestiones formales", dice también Spinrad. La narración de ciencia ficción típica es lineal. El autor va entregándonos una serie de episodios enlazados en una continuidad muy a menudo empobrecedora. Rara, muy rara vez cumple la estructura narrativa funciones que no estén subordinadas a la anécdota. Sólo en ocasiones se la utiliza para profundizar en el estudio de personajes; para comentar irónica, dramática o filosóficamente el significado de lo contado; para multiplicar los puntos de vista y enriquecer la perspectiva. Una vez más la Nueva Ola aborda el problema y comienza a resolverlo. Lo usual en ella es partir del empleo del tiempo y desintegrar la línea narrativa de modo que la yuxtaposición de planos cronólogicamente ajenos permita una visión en profundidad, pues cada plano se ilumina desde un ángulo distinto según el plano que lo afecta e ilumina a su vez a los que lo rodean. Joyce y Faulkner ya estuvieron aquí, pero ello no va en demérito de los esfuerzos hechos por Silverberg, Farmer, Aldiss, Zelazny, etc. Existe el peligro, claro, de hipnotizarse con los nuevos elementos y volverlos fines. Todo experimento conlleva una obsesión irresistible por llegar a los límites. Pero la literatura tiene la capacidad enorme de asimilar las exageraciones y adaptarlas a la medida de sus necesidades. Como literatura, la ciencia ficción logrará esto y las técnicas conquistadas revertirán sus bondades al humilde pero imprescindible papel de medios.

Así pues, la ciencia ficción va en marcha segura hacia un horizonte más amplio. El fenómeno de mayor interés que cobija esto no carece de ironía: la ciencia ficción ha despertado a la necesidad de aceptarse como una literatura que debe satisfacer los requerimientos de toda literatura. Que en su campo de acción aporta ángulos muy especiales y enriquecedores, buen ejemplo son Huxley, Orwell, Fast, Golding y hasta Doris Lessing, quienes en ella hallaron marco ideal para algunas de sus inquietudes. Va cumpliéndose ahora un movimiento paralelo: y la ciencia ficción se aproxima lentamenta a ciertas fuentes constantes en toda literatura digna de atención.

Bibliografía

Aldiss, Brian W., "The Gulf and the Forest", *Fantasy and SF*, Estados Unidos, abril de 1978, págs. 4-11.

Amis, Kingsley, *New Maps of Hell*, Londres, A Four Square Book, 1963.

Ferreras, J. Ignacio, *La novela de ciencia ficción*, Madrid, siglo XXI de España Editores, S. A. 1972.

Sadoul, Jacques, *Histoire de la science fiction modèrne*, París, Albin Michel, 1973.

Spinrad , Norman, "New Tomorrows", introducción a *New Tomorrows*, Nueva york, Belmont Books, 1971.

Van Herp, Jacques, *Panorama de la science fiction*, Verviers (Bélgica), André Gérard, 1973.

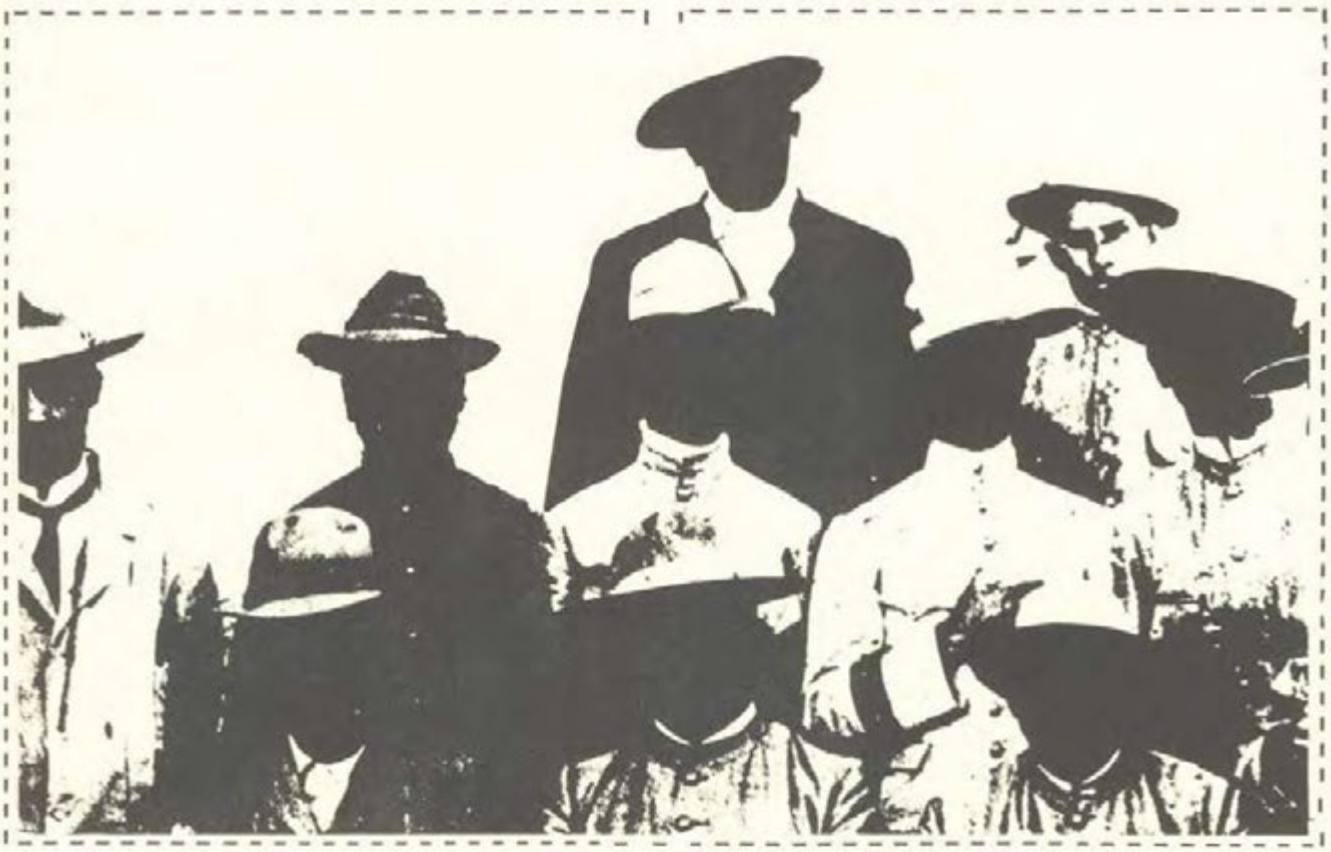
ABELARDO VILLEGAS

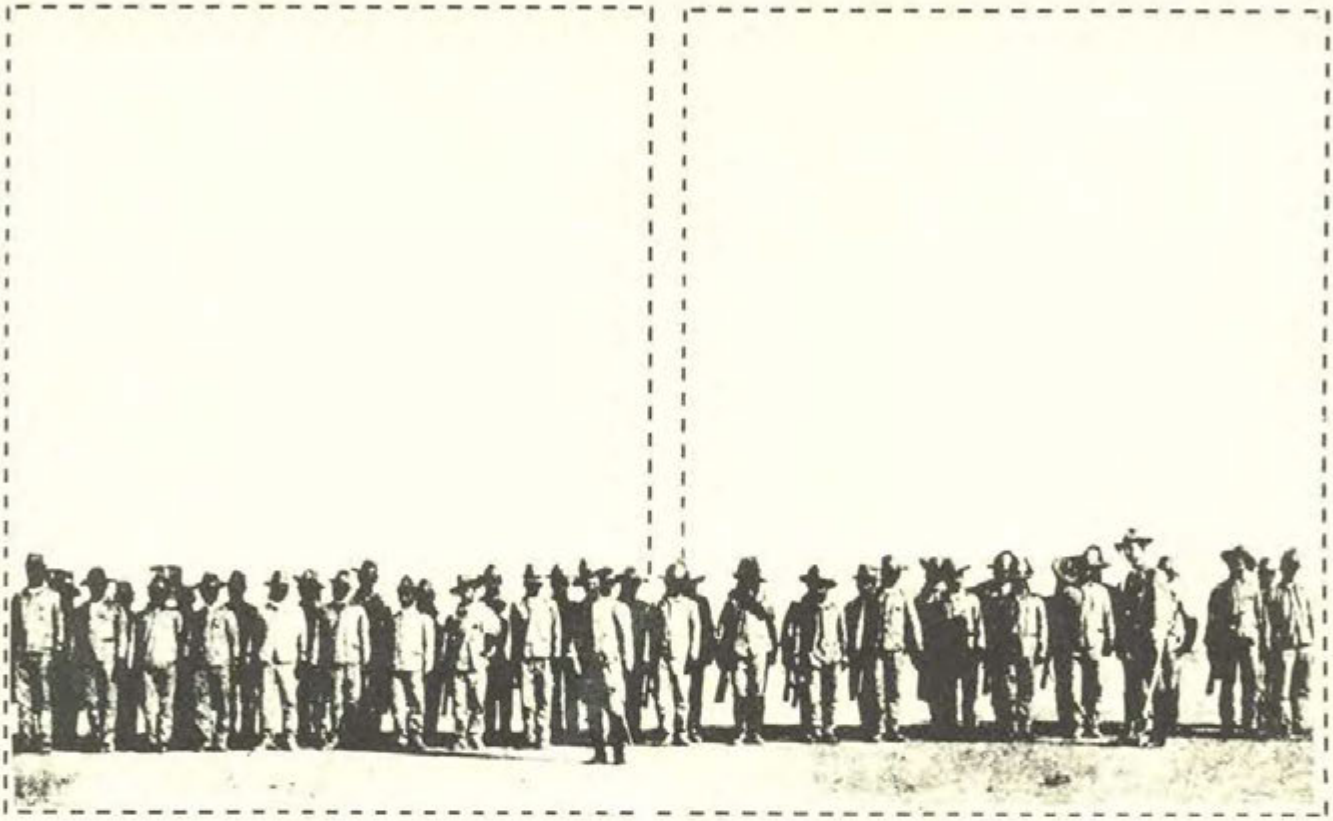
La ideología política de Octavio Paz

Como lo indica este título, vamos a tratar del pensamiento político de Octavio Paz, por lo cual quedan excluidas todas las valoraciones de orden literario, aunque no las referencias a su menester de hombre de letras y de poeta en particular. En efecto, a Octavio Paz le preocupa el papel del intelectual en la política, específicamente el del poeta, de lo cual se ha ocupado en diversas ocasiones.

Pero antes de exponer sus ideas es necesario hacer un diseño, aunque sea esquemático, de la perspectiva que de una manera u otra tiene que asumir el intelectual mexicano cuando se ocupa de cuestiones políticas. Esta perspectiva está determinada, en buena medida, por la acción del Estado mexicano sobre los intelectuales, acción que es más determinante en proporción a la eminencia del intelectual. La mayoría de estos intelectuales —y Paz no queda excluido— trabajan o han trabajado para el Estado mexicano. Muchos se ven beneficiados por las agencias culturales del Estado: el Instituto Nacional de Bellas Artes, la Secretaría de Educación Pública, la de Relaciones Exteriores, El Colegio Nacional, los Premios Nacionales, etc. Por ello, cuando estos intelectuales, por circunstancias políticas o por obra del propio desarrollo de su pensamiento, se ven en trance de hacer una crítica global al sistema tienen dificultades para conciliar su acción con sus ideas y sobre todo para explicar su propia trayectoria.

La cosa no tendría mayor importancia si no fuera porque éstas son a veces muy incisivas, radicales y justas. O para decirlo con mayor precisión: le resulta muy difícil al intelectual hacer una crítica de oposición global desde una situación conciliatoria. Ciertamente que en esto hay grados, pero tal paradoja es constitutiva de la situación de la mayoría de los intelectuales destacados y determina en buena medida las fluctuaciones de su pensamiento político. Y esto es así porque la captación de los intelectuales, en forma directa o indirecta, es un rasgo político permanente del Estado mexicano. Semejante proceso de





captación incorpora a los intelectuales a capas privilegiadas de la población mexicana, desde las cuales toda posición de radicalismo corre el peligro de carecer de autenticidad. Los intelectuales viajan, sus obras se publican, son agasajados por los políticos, tienen casas de campo y, luego, desde sus bien nutridas bibliotecas, escriben obras o artículos de oposición global al sistema.

Lo anterior no es un juicio de valor sino un dato del que hay que partir para comprender la vida cultural de México y desde el cual tienen que partir los propios intelectuales para explicarse a sí mismos y al mundo en que viven.

El mismo Paz es consciente de ello y por eso ha dicho "En México, todos o casi todos los escritores, sin excluir a gente que fue la independencia misma como Revueltas y Cosío Villegas, hemos servido en el gobierno. Compromiso peligroso que puede convertirse en pecado mortal si el escritor olvida que su oficio es oficio de palabras y que entre ellas una de las más cortas y convincentes es NO. Uno de los privilegios del escritor es decir NO al poder injusto" (*Proceso*/58/12 de diciembre, 1977).

En el pensamiento político de Octavio Paz hay dos etapas, una, antes de 1968, y otra después. Su oposición al sistema mexicano corresponde a la segunda.

En una primera etapa Paz dice SI a la Revolución Mexicana al grado de considerarla como una torsión fundamental de nuestra historia con un significado ontológico y sustancial. En *El laberinto de la soledad* afirmaba: "por la Revolución el pueblo mexicano se adentra en sí mismo, en su pasado y en su sustancia, para extraer de su entraña, su filiación. De ahí su fertilidad que contrasta con la pobreza de nuestro siglo XIX" (FCE/1963/p. 116). Paz suponía entonces, y aún mucho después, que nuestra historia está compuesta por capas que ocultan una realidad sustancial y radical. La Revolución era para él una instancia que trasparentaba mejor que ninguna otra tal sustancia. Esta fue una expresión que explicaba o formulaba lo que de una manera más tosca proclamaba la demagogia oficial: que la Revolución es el hito más importante de nuestra nacionalidad y aun de nuestra humanidad.

Muchos años más tarde (la primera edición del *Laberinto* data de 1950), en 1977, Paz dice que "entre 1945 y 1960 el país —mejor dicho, la burguesía, la clase media y vastos sectores de la clase obrera— viven en un estado de satisfacción hipnótica. Era el reposo de la digestión, la siesta histórica. En 1968 se rompió el consenso..." (*Proceso* ibid.). Podríamos quizá, afirmar que una opinión como la del *Laberinto* correspondía a una satisfacción hipnótica que se suspende por los acontecimientos de 1968. Ellos revelaron una grieta profunda en el México desarrollado. Pero aun así, Paz no creyó que ya nos enfrentáramos a una situación revolucionaria. En *Posdata* (primera edición 1970, la citada aquí es la undécima, Siglo XXI, 1977) afirma "ni el temple del pueblo mexicano es revolucionario ni lo son las condiciones históricas del país. Nadie quiere una revolución sino una reforma; acabar con el régimen de excepción iniciado por el Partido Revolucionario hace cuarenta años", lo que se quiere es "democratización" (p. 35).

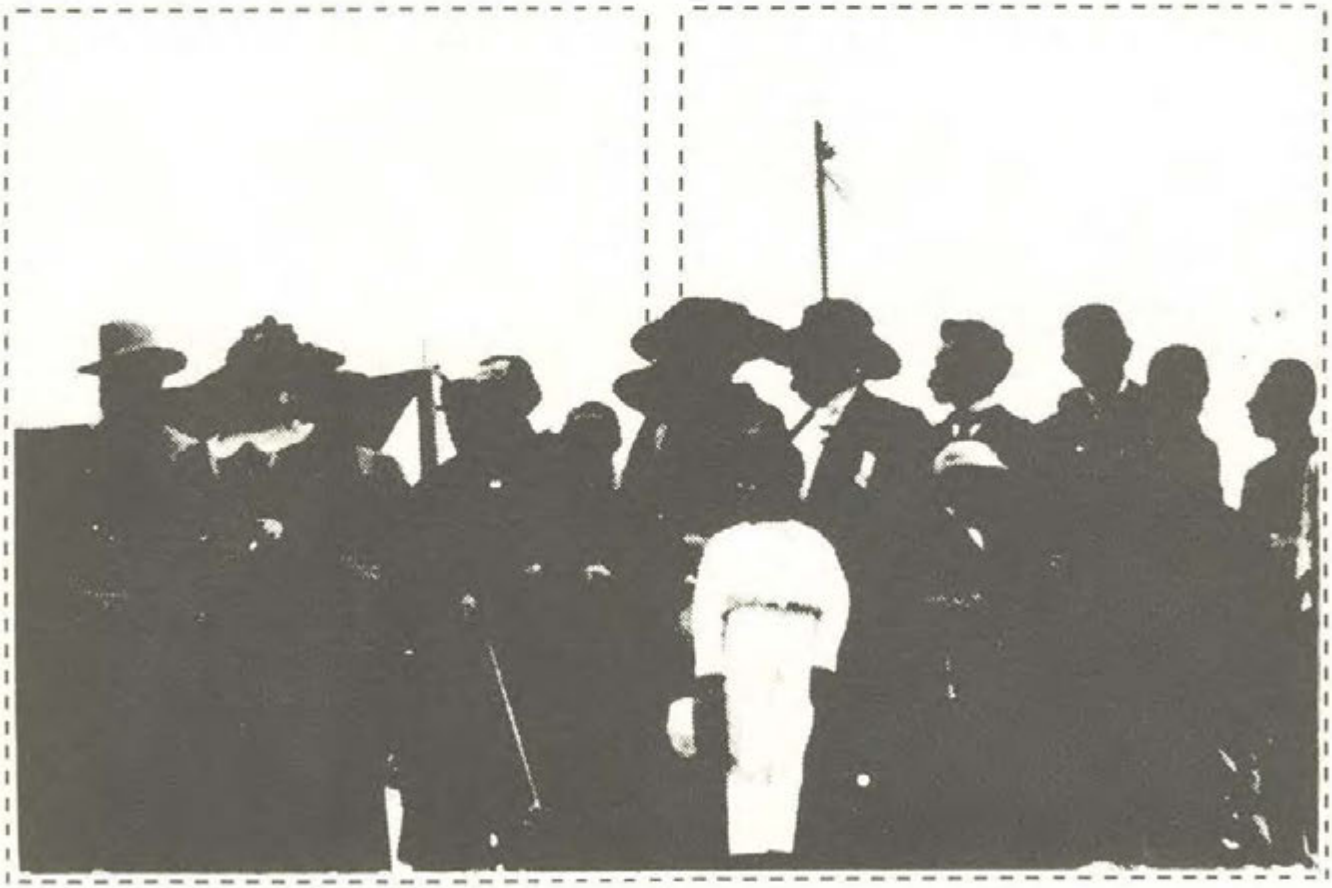
Paz vio en *Posdata* la crisis de 1968 como la crisis del México desarrollado, que se presentaba justamente cuando ese desarrollo iba a recibir la sanción internacional al celebrarse aquí los juegos olímpicos. Era un momento en que la Revolución mexicana había ya degenerado en un régimen burocrático y paternalista que había tenido como resultado la creación de dos Méxicos, uno desarrollado y otro subdesarrollado. En 1970 Paz creía que la solución estaba en la democratización, que tanto en Rusia como en México la falla consistía en buscar el desarrollo sin la democracia. La perspectiva cambia ahora. "Hoy en 1977, ha afirmado Paz, la contradicción entre el México desarrollado y el subdesarrollado se ha vuelto más aguda. No es la contradicción de dos clases sino de dos tiempos históricos, incluso de dos países" (*Proceso* ibid.). El proyecto de modernización de México ha fallado por la existencia de ese trasfondo de miseria y ahora hay que encontrar nuevas soluciones.

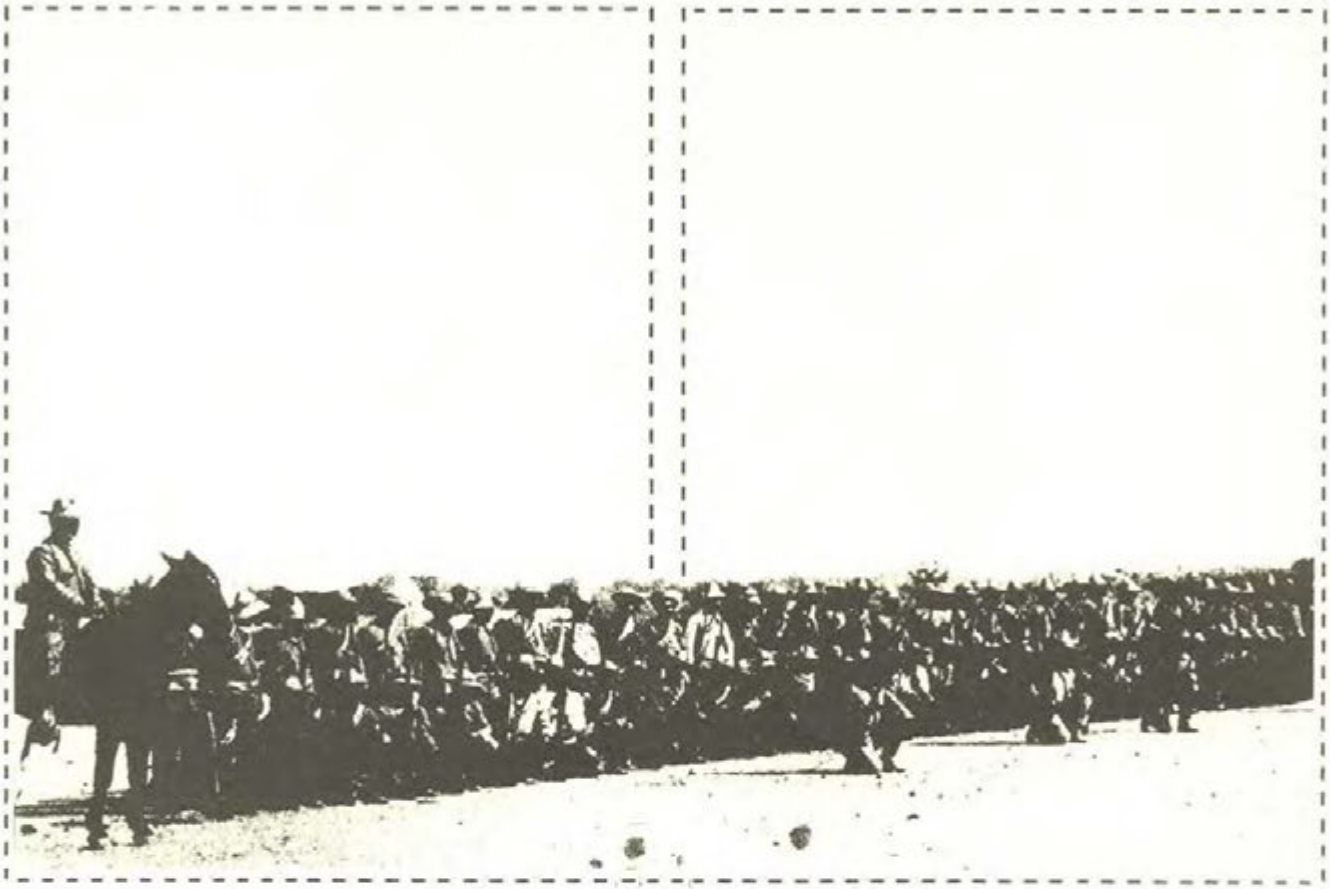
Paz sigue creyendo ahora lo que dijo en *Posdata,* "sólo una solución democrática permitirá que se planteen los graves problemas del país, en especial de la integración del México subdesarrollado o marginal" (p. 93).

Paz no habla de una nueva revolución, incluso duda de la existencia de revoluciones modernas. Con muchas reticencias y salvedades a las que después nos referiremos habla del posible tránsito al socialismo o de la construcción de un nuevo proyecto nacional. De cualquier manera, no cree que nuestra disyuntiva sea escoger entre el socialismo o el fascismo dependiente. "¿Por qué no ponernos a pensar por nuestra propia cuenta, por qué no inventar soluciones?" pregunta, expresando una preocupación muy propia de su generación.

Aquí hay varias cuestiones a considerar: la primera de ellas resulta de que muy probablemente Octavio Paz no vería una contradicción entre considerar a la Revolución como el hito fundamental de nuestra historia y el que sufriese un proceso degenerativo, el cual justamente se encuentra en el foco de la discusión y de la crítica. Yo considero, sin embargo, que la degeneración de la Revolución Mexicana es una de las consecuencias de los gérmenes que en ella se encontraban aun antes de que tal degeneración fuera aceptada casi unánimemente. Tal es, por ejemplo, el caso central de la corrupción. La corrupción aparece desde los primeros momentos de la Revolución y no sólo como una peculiaridad moral sino como una característica explicable sociológica y políticamente. El mismo Paz la ha explicado como una caraterística del patrimonialismo de nuestros regímenes políticos; de que nuestros regímenes, por fuertes atavismos seculares, consideran al país como un patrimonio de los grupos gobernantes.

Ahora no discuto eso, lo que creo es que si el propio Paz se adhiere a este tipo de explicaciones forzosamente





ha debido cambiar su idea general de la Revolución, desde considerarla como el máximo fenómeno humanístico de nuestra historia hasta considerarlo como un fenómeno altamente deficiente desde sus orígenes.

Otra cuestión es la de ponderar la necesidad de una nueva revolución, con ciertas características que le atribuye. Paz considera el socialismo como la única salida. Pero si no es necesaria otra revolución, se abriría entonces la posibilidad de transitar al socialismo *sin* revolución. ¿Estamos en efecto, como alguien lo ha dicho, frente a un social demócrata? En *Corriente alterna*, cuya primera edición es de 1967 (la consultada ahora es de 1975, ed. Siglo XXI) Paz esboza una idea que le es muy característica y que está cerca de contradecir su opinión del socialismo como posibilidad señera. Dice: "La acepción de la palabra revolución como cambio violento y definitivo de la sociedad pertenece a una época que concibió la historia como un proceso sin fin. Rectilínea, evolutiva o dialéctica, la historia estaba dotada de una orientación más o menos previsible. Poco importaba que ese proceso apareciese, visto de cerca, como marca sinuosa, espiral o zigzagueante; al final la línea recta se imponía; la historia era un continuo ir hacia adelante" (p. 196).

Esta concepción es justamente la que Paz critica. Para él, en nuestros días, la orientación única se vuelve *plural*. Una crítica a la razón revolucionaria muestra que no hay tal modelo único. La situación del llamado "tercer mundo" es un ejemplo de ello. "El tercer mundo carece de una teoría general revolucionaria y de un programa; no se inspira en una filosofía ni aspira a construir la ciudad futura según las previsiones de la razón o la lógica de la historia: tampoco es una doctrina de salvación o liberación como lo fueron en su tiempo el budismo, el cristianismo, la Revolución francesa y el marxismo revolucionario. En una palabra: es una revuelta mundial pero no es ecuménica; es una afirmación de un particularismo a través de un universalismo —y no a la inversa" (p. 196).

Difícil equilibrio el de las opiniones de Paz, porque sí hay incompatibilidad entre un pluralismo, como el que arriba se indica, y la opinión que transcribiré a continuación acerca de que el socialismo es la única salida racional de la crisis de Occidente. A menos que se considere que ninguna de las partes del tercer mundo pertenece a Occidente, como en el caso de los mexicanos. O que nuestras soluciones no sean racionales y el socialismo sea la única racional. En todo caso, el pluralismo sí admitiría la posibilidad de un cambio muy profundo sin revolución y hasta un socialismo implantado sin revolución.

Paz plantea una polémica con el socialismo que le ha concitado muchos odios. De hecho, Paz pone en duda que alguna vez haya existido el socialismo. "El socialismo en los países subdesarrollados,

como lo demuestra la experiencia de este siglo, se transforma rápidamente en un capitalismo de Estado, generalmente controlado por una burocracia que gobierna de una manera despótica y absoluta en nombre de una idea (ideocracia)." Por eso su opinión es tajante: "Yo no rechazo la solución socialista. Al contrario, el socialismo es quizá la única salida racional a la crisis de Occidente. Pero, por una parte, me niego a confundir el socialismo con las ideocracias que gobiernan en su nombre en la URSS y en otros países. Por otra parte, pienso que el socialismo verdadero es inseparable de las libertades individuales, del pluralismo democrático y del respeto a las minorías y a los disidentes. Por último, el socialismo fue pensado y diseñado para los países desarrollados. Según Marx y Engels es la etapa más alta del desarrollo social, de modo que viene después y no antes del capitalismo y la industrialización." (*Proceso* ibid.).

Esta opinión de Octavio Paz, aunque expresada en 1977, no es nueva en su trayectoria ideológica. Ya se encuentra escrita en un libro muy anterior, *El arco y la lira*, dedicado a cuestiones estéticas, y manifiesta una idea que ha tenido dos momentos de eclosión: uno, en 1938 o en general a finales de la década de los treintas cuando el régimen staliniano se volvió contra los propios bolcheviques y los sometió a los famosos procesos de Moscú firmando, poco después, un pacto de no agresión y de amistad con el régimen hitleriano. En ese momento toda una generación que había creído con fe ciega en el socialismo soviético despertó conmocionada y renegó pasándose muchas veces a la derecha y aun al fascismo. Isaac Deutscher, que ha estudiado este fenómeno en un sugerente librito, *Herejes y renegados*, sostiene que el stalinismo dejó sin cobertura a estos decepcionados, sin alternativas, y los lanzó a los brazos del capitalismo al cual sólo se acogieron por amargura y resentimiento pues ya antes habían abjurado de él. A esta generación le fue muy difícil imaginar un socialismo que no fuera el soviético, entre otras razones porque sólo el sovietismo constituía una verdadera experiencia histórica socialista.

El otro momento es el actual. Mucha gente, proclive a la izquierda, no considera que las experiencias socialistas no soviéticas, la china, la cubana, la vietnamita, la de los países de la Europa oriental, hayan superado del todo la marca stalinista y consideran que la tiranía socialista, o la ideocracia, como la llama Paz, es elemento constitutivo del pensamiento marxista leninista. Paz es de esta misma opinión: "¿No será, dice, que la concepción leninista del partido comunista como la 'vanguardia' de la clase obrera, aliada a la idea marxista de la dictadura del proletariado, tenía que resultar en lo que ha resultado? No me refiero a los excesos paranoicos de Stalin y a otros 'accidentes' de ese género sino a los rasgos *constitutivos* del socialismo burocrático" (*Proceso* 63/16 de enero, 1978).

O sea, que Paz rechaza el dogma de la necesidad dictatorial del socialismo y de la supuesta representatividad del partido, o de un grupo del partido o de una persona del partido.

En una polémica sostenida con Paz en los meses de diciembre de 1977 y enero de 1978 en las páginas de la revista *Proceso*, Carlos Monsiváis le reprochó a Paz sus excesivas generalizaciones sobre el socialismo, sobre la izquierda nacional en lo particular, alegando que para comprender al socialismo no sólo hay que tomar en cuenta sus defectos sino también sus cualidades, o sea sus heroicas luchas en pro de la liberación. Pero, según mi punto de vista, cuando Paz les reprocha a los marxistas mexicanos su ceguera histórica lo que dice es que no se han lanzado a la construcción de un modelo depurado o inédito del socialismo. Porque, en última instancia, eso es lo que Paz pide, la invención de una solución nueva curada de esos errores que estamos señalando. Lo que no queda muy claro es si se trata de una invención dentro del espíritu socialista; o, según se desprendería de la cita que hicimos anteriormente, la invención de un modelo que propicie el desarrollo democrático para que por fin, sobre él, pueda instaurarse el socialismo.

Habría que agregar que el problema es arduo porque al rechazar las experiencias históricas del socialismo y del capitalismo se queda uno con el solo poder de la imaginación. Situación, por otra parte, muy propia de un poeta.

Muy conectados con el tema de la democratización están, en el pensamiento de Paz, el tema del Estado y el tema de la burocracia. Alguien ha dicho, con razón, que hay algo de anarquía en esa preocupación: "...el Estado, dice Paz, ésa es la verdadera amenaza a la que se enfrentan lo mismo los europeos que los asiáticos, los africanos que los latinoamericanos, es decir el mundo entero. El monstruo frío ha crecido desmesuradamente en este siglo. A su imagen y semejanza, las otras organizaciones sociales, empresas capitalistas, sindicatos obreros, partidos políticos, se han transformado en Estados en miniatura, cada uno dotado de su correspondiente burocracia. El planeta se estatiza, es decir, se burocratiza. El proceso está más avanzado en los países llamados socialistas, pero también en los capitalistas ha dado pasos gigantescos: las multinacionales, el complejo 'militar-financiero' de los Estados Unidos, la CIA, el sindicalismo monolítico, los monopolios de la comunicación, etc." (*Proceso No. 58*).

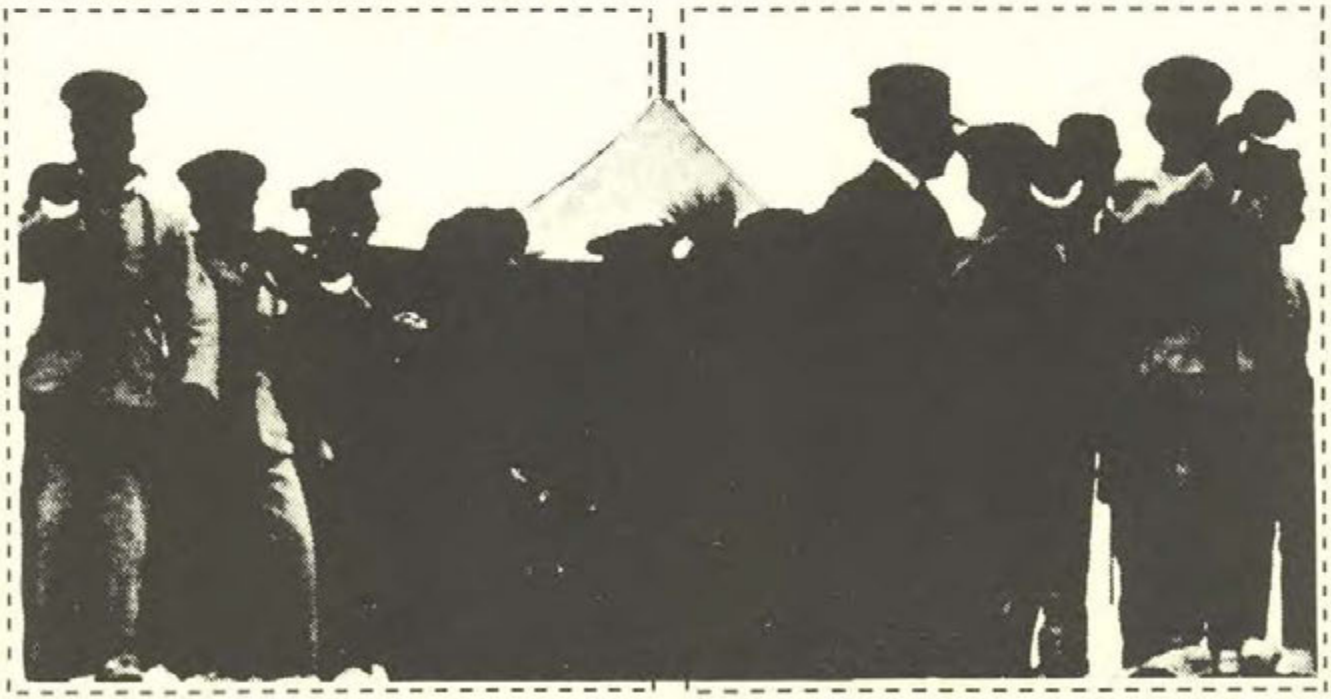
Este es otro de los tópicos de la crítica avanzada de izquierda, pues debemos recordar que el socialismo propone la socialización de la economía y la política, no su estatización. Quien sostiene que el orbe de la moralidad es la coincidencia entre la voluntad individual y el Estado es Hegel. Herbert Marcuse ha dicho que en la URSS, en vez de implementarse una política marxista, se ha realizado una política hegeliana. La experiencia histórica de los socialismos ha reforzado la presencia del Estado en vez de liquidarlo o hacerlo desaparecer. Tal exageración centralista ha dado nueva validez a la crítica anarquista y, de hecho, ha mostrado que el anarquismo es un polo permanente de la conciencia socialista. Por otra parte, es interesante que Paz advierta la proliferación de centralismos en corporaciones aparentemente menores como las empresas o los sindicatos. El centralismo es, de hecho,

una actitud ante los problemas sociales y, en el caso del socialismo, representa el otro polo de la conciencia socialista, determinado por la complejidad de los problemas sociales, por los desaciertos de la participación espontánea de las llamadas bases, por la prisa en alcanzar y sobrepasar los logros del capitalismo avanzado y por los conflictos bélicos suscitados en su enfrentamiento. Marcuse ha dicho también que esta situación está determinada por el hecho de que el capitalismo y el socialismo son ahora coexistentes y no sucesivos, al contrario de como se había previsto en las fuentes del pensamiento socialista. Estas son las aporías del desarrollo socialista; señalarlas es útil, pero más lo es apuntar soluciones. Paz reconoce su perplejidad ante los problemas pero se niega enérgicamente a pasarlos por alto, y en esto reside justamente su crítica a los que llama santones o escribanos de la izquierda intelectual.

En *Posdata* su crítica al centralismo mexicano se convierte en lo que él llama la crítica de la pirámide. Recogiendo algunas sugerencias de Vasconcelos cree advertir una continuidad entre la estratificación del mundo azteca en cuyo vértice se encuentra la figura del tlatoani, sus hábitos de masacres sangrientas y los procesos políticos de la república hasta nuestros días. "El tlatoani es impersonal, sacerdotal e institucional; de ahí que la figura abstracta del Señor Presidente corresponda a una corporación jerárquica y burocrática como el PRI." En cambio, el caudillo, una figura opuesta a la del tlatoani es "personalista, épico y excepcional", por eso aparece en los momentos de la ruptura del orden. Nuestra historia está hecha de tlatoanis y caudillos, pero todos aspiran a la primera condición. Y respecto a lo sangriento, Paz dice que "los verdaderos herederos de los asesinos del mundo prehispánico no son los españoles peninsulares, sino nosotros, los mexicanos que hablamos castellano, seamos criollos, mestizos o indios" (*Posdata* pp. 144 y 153).

Estas ideas, sobre las que no quiero extenderme, al contrario de lo que pudiera creerse no son una metáfora en el pensamiento de Paz sino que están fundadas en una creencia metafísica: la de que existen dos niveles en la historia, uno aparente y otro soterrado. Para Paz la historia aparente, los edificios, las actitudes, las instituciones son, ellas sí, expresiones metafóricas de una realidad profunda. El Zócalo, el Palacio Nacional, la Plaza de las Tres Culturas, el Museo de Antropología, las propias Pirámides son expresiones metafóricas de una historia profunda. "Los hechos contemporáneos, dice, son una metáfora de ese pasado que es un presente enterrado" (*Posdata* p. 149). "Reducir el significado de un hecho a la historia visible es negarse a la comprensión e, inclusive, someterse a una suerte de mutilación espiritual." "...La historia visible de México es la escritura simbólica de su historia invisible", y todavía más, "...ambas son la expresión, la reiteración y la metáfora, en diversos niveles de la realidad, de ciertos momentos reprimidos y sumergidos" (*Posdata*, p. 150).

Dos palabras acerca de esta cuestión: esta idea de una historia visible y de una historia profunda que tan importante papel juega en *Posdata* y *El laberinto de la soledad* tiene, sin duda, una raíz psicoanalítica que, por cierto, ha excitado la imaginación poética. Mucho de ello encontramos, por ejemplo, en la obra de Carlos Fuentes, especialmente en *La región más transparente*. La razón es clara: a esta historia profunda o soterrada no se accedería empíricamente sino poéticamente. Al contrario, nosotros diríamos que no estando



presente el fenómeno histórico sino sólo su huella en testimonios, edificios, objetos, la ciencia histórica reconstruye lo acontecido a partir de las huellas: esta reconstrucción, si aspira a constituir un conocimiento, tiene que acatar ciertos patrones lógicos, aunque, hay que admitirlo, requiere de cierta imaginación, pero sometida a una congruencia. La explicación causal es una de esas formas lógicas. Hasta donde es posible se tiene que presentar los hechos históricos conectados causalmente. Y a mi juicio, la tarea del psicoanálisis es la misma, los síntomas neuróticos son las huellas de fenómenos no empíricos, a partir de ellos se recontruyen dichos fenómenos y las consecuencias se manifiestan en conducta empírica. Se trata de zonas conocidas y zonas no conocidas de manera directa. Pero, al menos en la historia, no se trata de una realidad fundante y otra fundada sino de diversas maneras de acceso a una y la misma realidad, determinadas por la posición del observador. La cosa se complica extraordinariamente y se hace irracional si se establecen niveles simbólicos y se supone que sólo una especie de intuición poética penetra a los niveles fundamentales. Mas no sólo se trata de una complicación sino de una ausencia de explicación. La política y la historia son menesterosas de una explicación; si ella desaparece en pro de una intuición más o menos poética, se dan, entonces, esos fenómenos de extranjeros que andan buscando pirámides en el subsuelo de la ciudad de México, de chicanos que hacen ceremonias en Teotihuacán, todo ello en busca de una historia fundamental.

Hemos llamado a este texto *La ideología política de Octavio Paz*. Aquí, la palabra ideología la tomamos en su sentido habitual, es decir, como una secuencia de ideas sobre cuestiones políticas condicionadas por la estructura social. Y es justamente este condicionamiento del intelectual lo que discute Octavio Paz. Paz afina un poco más y dice "Creo que el escritor —la palabra intelectual es muy amplia y abarca muchas categorías— es, como escritor, en las sociedades modernas, un ser marginal. Y por serlo, justamente, ejerce una función crítica. Esa función es *central* pero a condición de que aquel que la ejerce no esté en el centro de la acción, como el político, sino al margen. La eficacia política de la crítica del escritor reside en su carácter marginal, no comprometido con un partido, una ideología o un gobierno". ¿Cuál es, entonces, su punto de poyo? "El escritor no es el hombre del poder ni el hombre del partido: es el hombre de *conciencia*" (*Proceso* no. 58). Paz rechaza, expresamente, la *eficacia política* como una meta válida del escritor en su crítica, justamente porque en nombre de la eficacia se ha cometido una serie de crímenes y tergiversaciones. También niega que la palabra conciencia pueda ser sustituida por la palabra ideología; sólo que aquí esta última la toma como instrumento de poder, alcahueta de los Césares, dice, de los Inquisidores y de los Secretarios Generales.

En cambio sí acepta el sentido que aquí le hemos dado: "pero la conciencia del escritor, como la de todos los hombres no es un absoluto: está *situada* dentro de unas circunstancias sociales e históricas concretas. Dentro de esos límites, el hombre puede a veces decir NO a los poderes injustos y obrar conforme a su conciencia" (*Proceso* No. 63).

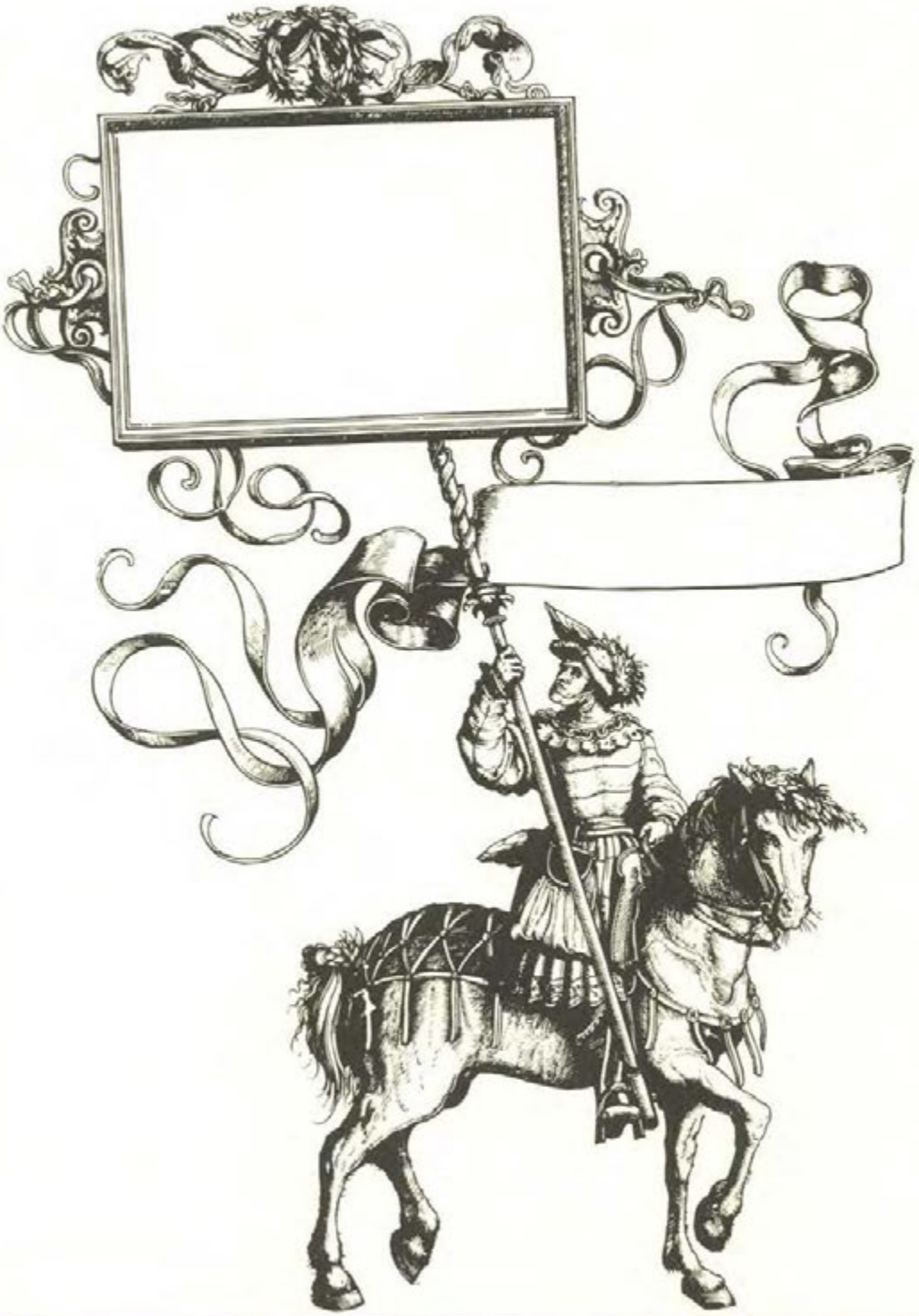
Tales afirmaciones de Paz, como ya lo hemos dicho, suscitaron las críticas de una cierta izquierda. Carlos Monsiváis habló de los compromisos de lucha de los escritores. Pero para aclarar la cuestión sería necesario distinguir entre aquellos que libremente asume, los cuales podrían llamarse justamente compromisos, de aquellas otras determinaciones con las que necesariamente se encuentra por ser un hombre en sociedad. Yo entiendo que Paz está movido por un imperativo de verdad, que esta verdad debe enunciarse por el escritor aunque a veces entre en conflicto con los compromisos contraídos y desde la situación histórica en que está inserto. Para ello no le cabe al escritor más que una apelación a su conciencia: más allá, en lo posible, de los intereses de clase, partido o nación.

Sólo cabe apuntar que, efectivamente, la labor de un escritor, concebida de esa manera lo convierte en un ser marginal, en una especie de apestado de todas las sociedades porque el compromiso con la verdad y con su conciencia es algo no aceptado socialmente. La sociedad más bien quiere la eficacia, y cuando no hay eficacia sino verdad, entonces se le imputa al escritor una especie de locura.

Al describir Paz al escritor comprometido sólo con su conciencia describe al mismo tiempo la situación de su pensamiento político. Se trata de un pensamiento sin asideros empíricos, que ha rechazado prácticamente toda tesis que no sea la de una permanente crítica. Tal vez por eso, sus propios críticos tratamos de diagnosticar sus verdaderas afirmaciones por la cantidad de críticas que le propina a cada tesis. Si las críticas que hace al socialismo son en mayor cantidad y vehemencia que las que le hace al capitalismo, entonces está a favor del capitalismo.

Cuando menciono la ausencia de asideros empíricos quiero decir que en el pensamiento de Paz hay muchas opiniones que merecen explicaciones. Por ejemplo, el real o supuesto fracaso del socialismo tiene una explicación histórica sólo apelando a la cual se puede diagnosticar la verdadera naturaleza del fenómeno. Lo mismo ocurre con la política priísta. Esta explicación tiene que ser fundamentalmente una explicación histórica y no sólo intelectual. El origen del stalinismo no se puede localizar nada más en unas cuantas afirmaciones de Marx sino también en un largo y complicado proceso histórico. Y creo que vale la pena concluir diciendo que sólo un minucioso análisis histórico nos puede sacar del nihilismo a que arriban algunos escritores únicamente comprometidos con su conciencia. Sólo un análisis de lo que ocurre, en contraste con las posibilidades, con lo que puede ocurrir y con lo que, según el observador, debiera ocurrir, pueden fundar una verdadera tesis, una afirmación que se abra paso en un mar de dudas.

NOTAS Y RESEÑAS



José Pascual Buxó: *UNGARETTI Y GÓNGORA*

La primitiva versión italiana lleva el título original de *Ungaretti, Traduttore di Góngora* y sirvió al autor como trabajo de tesis para obtener el grado de Doctor en Letras por la Universidad de Urbino, Italia. Hay que tener presente el carácter académico de este estudio: la exposición de una tesis y la presentación, a lo largo del trabajo, de las pruebas que la sustentan. En este caso, el proceso y evolución de las traducciones ungarettianas de Góngora y las semejanzas o divergencias hacia los poemas seleccionados del poeta cordobés. El estudio se va ciñendo en esta línea y el autor va configurando su investigación en el enfrentamiento simultáneo de los dos planos de la comparación: *textos de Góngora, traducciones de Ungaretti.* José Pascual Buxó, sobre el lenguaje poético, elabora la hipótesis crítica de las perculiaridades de las traducciones gongorinas de Ungaretti, y se propone examinar en su trabajo "el proceso seguido por las traducciones ungarettianas de Góngora desde su inicial interpretación en clave hermética y a lo largo de una progresiva incorporación de elementos históricos, ideológicos y críticos" (p. 14). El investigador irá respondiendo a lo largo de su estudio a sucesivas interrogantes en torno al problema de la traducción. ¿Qué significa para el poeta italiano traducir al poeta español? ¿Por qué Ungaretti seleccionó para su traducción tales textos gongóricos y excluyó otros? ¿La traducción italiana es fiel o infiel al original español? ¿Qué sentido tienen las desviaciones ungarettianas del original gongorino? ¿Las traducciones abren nuevas perspectivas artísticas al lector? La interpretación que da Ungaretti en sus traducciones ¿supera poéticamente al texto original o es inferior al mismo? El comentarista, ya desde el comienzo de su estudio, alude oportunamente al texto de Oreste Macrí.

> ... la *traducción* se libera del servicio estrictamente filológico o simplemente divulgativo y se convierte junto con la antología, casi en un género literario autónomo y original dentro de la categoría de la poesía. (p. 9)

Ungaretti inicia una nueva etapa para el traductor y se erige en maestro de traductores. El aforismo de que toda traducción es infiel al original y, por tanto, traidora al pensamiento del autor (*Traduttore, traditore; traductor, traidor*) parece no adecuarse a este estudio. Para José Pascual Buxó, si Ungaretti se desvia del pensamiento poético de Góngora en ocasiones, no por ello será "traidor" al texto, sino más bien "creador" de nuevas perspectivas iluminadoras del enfoque poético del texto interpretado. Las traducciones de Ungaretti, si a veces se apartan del original, no es para traicionarlo sino para enriquecerlo, ya que las versiones van configuradas por las sensibilidad de un poeta que sabe de la captación de los ecos propios, las diversas irisaciones de su visión poética. Y, así, Ungaretti amplía el prisma de la poesía barroca de Góngara con nuevos destellos de luz. Paradójicamente, Ungaretti es, en sus traducciones, un "creador" y asimila a "Góngora en una densa imagen de petrarquismo europeo en el ámbito familiar de sus altos modelos: Miguel Angel, Sceve, Donne, Mallarmé" (p. 9).

En cuanto a la metodología seguida en este estudio, el autor del mismo analiza con rigor y precisión científicas, las traducciones de Ungaretti y las coteja —verso a verso y paso a paso— con el original de Góngora, y esto desde la interpretación inicial hasta la captación de los sustratos poéticos y metafísicos de la poesía gongórica. A lo largo del estudio comparativo entre Góngora (=poeta) y Ungaretti (=poeta traductor de otro poeta), Pascual Buxó contempla traducciones no tanto desde el punto de vista de los aciertos técnicos —fidelidad y adhesión a los textos originales— sino que rastrea la peculiaridad poética de las traducciones ungarettianas y reconoce "en ese nuevo producto tanto lo que subsiste del original como lo que se subvierte o abandona" (p. 15).

Ungaretti y Góngora. Ensayo de literatura comparada de José Pascual Buxó, ha sido editado por la Dirección General de Publicaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, febrero, 1978, en la colección Opúsculos, 901 / Serie Investigación. 193 pp.

Hay una forma de traducir que no se enseña, pero que los poetas perciben: nueva poesía que nace al contacto con un texto extranjero por la fuerza irresistible de la inspiración que impulsó al poeta cuando escribió el texto original y de la que al presente participa el poeta traductor.

Ahora bien, ¿cómo enfrentarse críticamente a una traducción si ésta supera al texto original en belleza aunque se encuentra con ello mermada la fidelidad al texto y se trastueque la rectitud de la interpretación? Porque la traducción ha adquirido nuevas evocaciones: ha sido sustituida por una "creación". Ungaretti "procuró dar a los textos elegidos una interpretación que no le fuese ajena, aunque —por eso mismo— pocas veces resultase "fiel" (p. 15). Esto no impidió que en su tiempo, las "recreaciones" de Ungaretti sirvieran para despertar en Italia "el gusto por la poesía gongorina" (p. 11). Y éste fue el primer acierto de Ungaretti como traductor —según el autor del estudio—.

Pascual Buxó analiza las traducciones gongorinas de Ungaretti en tres partes, de acuerdo con el tipo estrófico de los poemas de referencia. Son éstas

1. Las estrofas del *Polifemo*
2. Los sonetos
3. Los fragmentos de la *Soledad segunda*

1. Las *estrofas del Polifemo*

¿Por qué Ungaretti elige las estrofas XXIII y XXIV del *Polifemo* y no otras? ¿La intuición de Ungaretti buscó en Góngora aquellos temas que eran de sus obsesiones, trasunto de sus propias visiones poéticas? Ungaretti se percata, sin duda, de que esas octavas tenían "perfecta unidad poética y significativa, a la que nada se merma presentándolas separadas de su amplio contexto" (p. 23). Certera intuición del traductor para elegir justamente la escena del encuentro entre Galatea y Acis (XXIII), cuando el pastor encuentra a la ninfa dormida junto a una fuente o arroyo. Ungaretti aísla este espisodio y, al seleccionarlo, evidencia la congenialidad como clave decisiva para que se establezca el amor. Las estrofas XXIII Y XXIV del *Polifemo* constituyen para Ungaretti "una expresión poética cumplida y autosuficiente, un 'fragmento' en el que Góngora captó lo absoluto de una realidad humana" (p. 34). El poeta italiano, al concentrarse en el texto preciso, aspiró a conocer el absoluto a través de la palabra intacta y la forma perfecta. Ungaretti traduce a Góngora —continúa el autor— penetrado de los temas de su propia poesía: el destino del hombre. Contempla en la fábula de Polifemo y Galatea el símbolo de la feminidad en Galatea y el de la valentía y el valor de Acis.

Para su traducción Ungaretti utiliza la edición zaragozana de Góngora de Pedro Escuer, publicada en 1643. Dice así:

XXIII

La fugitiva Ninfa en tanto donde
Hurta un laurel su tronco el sol naciente
Tantos jazmines, cuanta yerba esconde
La nieve de sus miembros da a una fuente.
Dulce se queja, dulce le responde
Un Ruiseñor a otro, y dulcemente
El sueño da a sus ojos la armonía
Por no abrasar con tres Soles al día.

XXIV

Salamandria del Sol vestida estrellas,
Latiendo el Can del cielo estaba cuando
Polvo el cabello, húmidas centellas,
Si no ardientes aljófares sudando,
Llegó Acis y de ambas luces bellas
Dulce occidente viendo el sueño blando,
su boca dio y sus ojos cuanto pudo
Al sonoro cristal, al cristal mudo.

Que Ungaretti traduce en 1936 en la forma siguiente:

XXIII

La ninfa fuggitiva nel frattempo,
In un luogo ove il lauro
Cela il suo tronco al sole,
Da tanti gelsumini a una sorgente

Quanto verde copre il niveo corpo.
Fra gli usignouli,
Lameti dolci
Dolce risposte,
E l' armonia
Dolcemente abbandona gli occhi
al sonno
Per non bruciare il giorno con
tre soli.

XXIV

Nella veste stellata,
Salamandra del sole,
Cane del cielo, tu latravi quando,
Polverosi i capelli,
Cosparsi d' umide scintille,
Di perle di rugiada ardenti,
Aci arrivo;
Vide il tenero sonno,
Ponente dolce
Di due faci stupende,
Diede la bocca e gli sguardi
insaziabili
Al cristallo sonoro,
E al tacente cristallo.

El comentario va señalando con precisión las variantes existentes en ambos textos. Veamos algunas divergencias entre el texto español y el italiano a las que alude el estudio: la estrofa XXIII de la octava real que Góngora formó con ocho versos endecasílabos, Ungaretti la traduce en once, y no conserva ni el esquema métrico rítmico del original castellano ni la sintaxis. (Esa libertad en el plano de la expresión será síntoma de una libertad semejante en el plano del contenido). Góngora se expresa mediante "la bimembración retardadora, el encabalgamiento y la aliteración" (p. 55), Ungaretti lo manifiesta mediante la concentración de tajantes oraciones nominales. Por tanto, "la morosidad del pasaje comentado" (*Ibid.*), Ungaretti lo resuelve en una imagen tensa, impaciente y del todo lejana al sentido de la estrofa; frente al paisaje sensorial de Góngora, el escueto de Ungaretti. Se trata del fenómeno de condensación tan propio de la poesía contemporánea. Y los endecasílabos de las estrofas de Góngora han venido a convertirse en secuencia de versos brevísimos de ritmo sincopado que "de ninguna manera conservan el carácter melódico y sensual de los versos gongorinos" (p.48).

En la estrofa XXIV ocurre que los ocho versos endecasílabos castellanos se convierten en catorce versos ungarettianos. En el poeta italiano hay un extremado aislamiento de las palabras "lo que subraya su capacidad de sugestión y su densidad simbólica" (p. 59). El discurso de sintaxis compleja y minuciosamente relacionada, al hipérbaton constante de la poesía gongorina, Ungaretti contrapone la sintaxis natural eliminadora del hipérbaton.

2. *Los sonetos*

Los sonetos gongorinos traducidos por Ungaretti se publican en la *Traduzione* en 1936. Son siete sonetos que pertenecen a diversas etapas de la vida de Góngora y "en todos ellos se expresa de un modo o de otro el punzante sentimiento del rápido declinar de la juventud y la belleza, de la fugacidad de la vida, de la fatalidad de nuestro destino; temas también patentes y dolorosamente obsesivos en el poeta del *Sentimento del tempo*" (P.71). El autor del estudio aclara que las traducciones de los sonetos, de Góngora, publicados en 1936 "Cambiarán, a veces radicalmente, en ediciones sucesivas como resultado de un patente esfuerzo para apresar cada vez mejor, el complejo mundo de los poemas gongorinos, así como de sus rasgos estilísticos más expresivos" (p. 75). Quizá sea el soneto de Góngora "Mientras por competir con tu cabello", el que revele el esfuerzo de interpretación y adecuación de las traducciones gongorinas desde una actitud francamente recreadora, hasta la superposición de conceptos históricos-literarios que, al paso de los años, serán cada vez más decisivos en la determinación de las versiones ungarettianas" (p. 76). El texto del soneto de Góngora es el siguiente:

Mientras por competir con tu
cabello
Oro bruñido al Sol relumbra
en vano
Mientras con menosprecio en
medio el llano
Mira tu blanca frente el lirio
bello,

Mientras a cada labio por cogello,
Siguen más ojos que al clavel
temprano
Y mientras triunfa con desdén
lozano
Del luciente marfil, tu gentil
cuello:

Goza, cuello, cabello, labio
y frente,
Antes que los que fue en tu edad
dorada,
Oro, lirio, clavel, cristal luciente,

No sólo en plata, o viola troncada
Se vuelva, más tú, y ello
juntamente,
En tierra, en humo, en polvo,
en sombra, en nada

Y la traducción de Ungaretti:

Finche vano emulo dei tuoi capelli,
L'oro cupo nel sole sia splendore;

Finche sdegnosa la tua fronte bianca
Veda fiorire i gili alla pianura;

Finche bramoso attragga piu gli sguardi
Il tuo labbro che il precoce garofano,

Finche collórglogiosa sua gaiezza
Vinca l'avorio, il tuo collo grazioso;

Bocca ora, e chioma, collo, fronte godi,

Prima che cio que fu in eta dorata
Giglio, oro, fuoco e cristallo lucente

Non solo in viola appassisca e in argento,
Ma tu piu non sia tu, a fondo mutata,

E tutto non sia piu, confusamente,

Che terra, fumo, polvere, ombra, niente...,

El comentarista señala que en esta edición Ungaretti "no quiso ceñirse demasiado estrechamente a la neta estructura del soneto" (p. 77). Sin embargo, hay que considerar que el poeta italiano se basó en el texto de Escuer y que la imperfecta puntuación, el cambio de artículos y la concordancia pudieron ser decisivos para la traducción de Ungaretti. Las divergencias entre ambos textos están cuidadosamente señaladas. Por ejemplo, el traspaso de "oro bruñido" (v. 2) de Góngora, al "oro cupo" (v. 2) de Ungaretti. Esta última expresión aparece en ediciones posteriores (1948 y 1951) como "oro bruñido al sol" (v. 2) y "oro buonto" (*Ibid.*). Otros ejemplos. Dice Góngora:

Goza, cuello, cabello, labio y frente (v. 9)

Ungaretti añade un "ora" impaciente e imperativo que revela la tensión apasionada del poeta y "que vale porque se manifiesta y solicita sensaciones de calor, de esplendor, de espasmo físico" (v. 80).

Boca ora, e chioma, collo, fronte godi

Así, también en la enumeración de los objetos que evocan la belleza y juventud. En Góngora:

oro, lirio, clavel, cristal luciente (v. 11)

Ungaretti sustituye "clavel" por "fuoco":

giglio, oro, fuoco e cristallo luciente (*Ibid.*)

dándole mayor agudeza e intensidad y, además, favorece el contraste con el endecasílabo catorce que cierra determinantemente la idea conceptual y poética del soneto:

che terra, fumo, polvere, ombra, niente (v. 15)

Ungaretti añade un verso más a los consabidos catorce del soneto; teme que el lector no perciba en su complejidad el destino de fatalidad y muerte y por ello hace más lenta la velocidad de los versos doce y trece:

Non solo in viola appassisca e in argento
Ma tu piu non sia tu, a fondo mutata

El poeta italiano modifica el soneto estudiado con anterioridad en la edición *De Góngora e da Mallarmé* (1948). Pascual Buxó hace alusión al año de 1948, época fructífera para el gongorismo italiano ya que, a partir de entonces, Ungaretti "rehace sus traducciones gongorinas no sólo con el propósito de hacerlas más apegadas al texto original sino de restituirles un sentido también acorde históricamente y estilísticamente con la poesía de la edad barroca" (p. 112). Parece que esta idea influye en el carácter crítico y riguroso que distinguirá las nuevas traducciones. Sobre estas versiones se añadirá lo que Ungaretti llama la "traducción literal" (1931) donde reajusta expresiones omitidas o creadas en una interpretación demasiado libre. Por ejemplo, los versos aludidos anteriormente quedan así:

La bocca e chioma e collo e fronte godi (v. 9)
Oro, garofano, cristallo e giglio (v. 11)
In terra, fumo, polvere, ombra, niente (v. 14)

Ungaretti estructura los versos y los pone más en consonancia con los valores gramaticales de los sonetos gongorinos y, en sucesivas versiones el léxico se ajustará más y más al original. En el soneto de Góngora:

Mientras por competir con tu cabello

Ungaretti lo traduce en la primera versión de 1936, pero en ella no se ciñe exactamente a la estructura del soneto gongorino, ya que recrea imágenes nuevas que no se encuentran en el

original. En 1951, los versos son reestructurados con fidelidad hacia valores gramaticales del soneto gongorino. Ungaretti quiere humanizar los endecasílabos gongorinos:

Goza, cuello, cabello, labio, frente
que Ungaretti traduce por

Bocca ora, e chioma, collo, fronte, godi

El analista irá comparando con cuidado los demás sonetos, objetos de su estudio: "Urnas plebeyas, túmulos reales" (*La urne plebee, le tombe regali*), "Si amor entre las plumas de su nido" (*Se amore fra le piume del tuo nido*"), "Al tramontar del Sol la ninfa mía" (*"Nell'ora di tramonte la mia ninfa"*),"Entre las hojas cinco, generosa" (*In tra le cinque foglie, verde pompa"*), "Hurtas mi bulto y cuanto más le debe" (*"Rapini il mio sembiante e, al tuo pennello"*), "Prisión del nacar era articulado'; (*"Di madreperla articolata cercere"*)

3. Los fragmentos de la Soledad Segunda

Ungaretti incluye en el artículo *"Gongora al lume d'oggi"* la traducción de los dos fragmentos de la *Soledad Segunda*. Para el poeta italiano, el náufrago de las *Soledades* es el mismo poeta, Góngora, quien se refugia en un mundo de reminiscencias, asilo "inefable", libre ya de las contingencias del tiempo. Las *Soledades* "son entendidas como un poema fuertemente motivado por circunstancias históricas y por razones biográficas (decadencia del imperio español, enfermedad y desengaños del poeta, etcétera) (p. 163), pero que tiende a realizarse en el reino de la fantasía donde encuentra su liberación. El poema refleja el tema del *desengaño de corte y alabanza de aldea*,[1] entendido más como proyecto espiritual que como realización práctica, y presenta el contraste entre el mundo cortesano que deja atrás el náufrago y la naturaleza bucólica del campo, lleno de símbolos y lecciones morales:

¡Oh bienaventurado
albergue a cualquier hora! (p. 104)

Visión de un mundo pleno de belleza que excluye lo feo, lo vulgar, lo prosaico. Los veintiséis versos primeros de la *Soledad Segunda*, traducidos por Ungaretti, ponen de relieve el carácter sensual y abstracto de la poesía de Góngora:

Entróse el mar por un arroyo breve (v. 1)

la traducción de Ungaretti:

Scotta del mare con un ruscello (p. 179)

Pascual Buxó apunta hacia el efecto logrado por la imagen del arroyo que se despeña "con sediente paso" (v. 2) en el que se destaca la premura y se alude a los pasos apresurados del sediento (vv. 1-3). Ungaretti ha traducido por *"a passo d'assetato"* (v.3) y al hacerlo introduce una nueva metáfora. La fórmula estilística de valor restrictivo en Góngora: no sólo A, más (sino) B, ("No sólo en poco vaso/ mas su ruina", vv. 4-5) lo simplifica Ungaretti ("un poca tazza beve/ Molto sale e ravina e la sua fine" (vv. 5-6). Por otra parte, Ungaretti cree, como traductor, que es necesario dejar aclaradas, semiocultas relaciones que se establecen en el poema y así expresa:

Cristallina farfalla
Quantumque non sia d'alí
Ma ad onde chieda il volo... (vv.7-9)

La oposición "—no alada, sino undosa"— (v. 7) era, esencialmente, una clave para descubrir el remoto "arroyo" mientras que *"ad onde chieda il volo"* no cumple con la intención gongorina.

Conocida es la importancia del hipérbaton en Góngora y en el barroco ("Muros desmantelados, pues, de arena", p. 187). Por el contrario, Ungaretti propone un tipo de sintaxis natural:

Mura di sabbia smantellando poi (p. 188)

a sorpresa es otro de los elementos del que prescinde Ungaretti. En el verso "Centauro ya espumoso el Océano" (v. 10) asombra la imagen del océano como 'centauro espumoso'. Ungaretti altera el orden y coloca en primer lugar, el término océano:

L'oceano, mezzo mare (v.12)

Ungaretti introduce por su parte metáforas ("*Simile a quel frenético*", v. 20) que Góngora había rechazado por evidente y cambia los adjetivos ("*lozano asi novillo tierno*", v. 17) en "*frenético/ Ed illusorio*" (vv. 20-21). Por último, se señalan en Ungaretti las "imágenes de invernadero" ("de blancas ovas y de espuma verde", v. 25) que pasan a ser en Ungaretti "pallore d'algie / E schiuma di smeraldi s'aureolava" (v. 30) que coronan la frente del toro Neptuno y "transportan el nítido paisaje gongorino todo él traspasado de alusiones mitológicas y clásicas hacia un mundo donde las imágenes cobran una densidad simbólica indefinida" (p. 191).

En suma. El estudio comparativo realizado por José Pascual Buxó en su *Ensayo de Literatura comparada Ungaretti y Góngora*, precisa una serie de conclusiones que determinan el tipo de traducción ungarettiana y, asimismo, al traductor

– Ungaretti no traduce a Góngora ajustándose minuciosamente a la métrica que utiliza el poeta cordobés, lo mismo en las octavas reales del *Polifemo*, los *Sonetos* o los fragmentos de la silva de la *Soledad Segunda*.

– El poeta italiano no reconstruye el mensaje poético que se le ofrece literalmente sino que lo asimila a "temas vivientes de su poesía, a sus obsesiones y a sus formas personales de expresión" (p. 16) y busca "en Góngora la réplica de sus propias obsesiones, los temas que le resultan más congeniales (el declinar de la belleza y la juventud, el motivo del *carpe diem*, las aterradoras presencias de la muerte". p. 28).

– Ungaretti somete las traducciones a continuas reelaboraciones; tiene la obsesión de perfeccionarlas y adecuarlas al proceso de su propia poesía.

– Las traducciones de Ungaretti conforman una serie de variantes, que reflejan cambios de actitud ante el poeta traducido, las tensiones poéticas y espirituales del traductor.

– Ungaretti entiende la traducción del poema como un ejercicio donde el poeta traductor debe apreciar "en cada término, en cada posible red de significaciones, el verdadero sentido del compromiso entre dos espíritus" (p. 29). Porque traducir una poesía "significa tratar de apresar su signo expresivo, de estilo, que la distingue y revela" (p.39).

– Poesía, alusiones metafísicas, elusiones de lo real, suelen reunirse en las traducciones de Ungaretti.

– Ungaretti, traductor, corrige y pule sus sonetos y pone de relieve en ellos los elementos que son gérmenes a su vez de otros nuevos.

– Ungaretti introduce cambios en las traducciones; para lograr estas innovaciones procede con suma libertad morfosintáctica lo cual repercute en el significado y "esta libertad con que procedió respecto de la obra es síntoma evidente de una semejante libertad en el plano del significado" (p.47).

– Ungaretti ha leído a Góngora con el pensamiento de su propia poesía.

– Las traducciones de Ungaretti despiertan en Italia el gusto por la poesía gongorina, y ese es uno de los logros máximos del traductor. Ungaretti infunde en la poesía gongórica "un nuevo carácter visionario, una cargazón simbólica y apertura que, en ocasiones, es sólo atribuible al traductor."

– Ungaretti ha sabido moldear la lengua italiana a fin de hacerla lo más adherente posible al tramado y sinuoso lenguaje gongorino (9 p. 138). Góngora puede refugiarse en la ilusión del arte y en el sueño de la inmortalidad, pero para Ungaretti el sueño es sólo testimonio del olvido.

El trabajo realizado por Pascual Buxó se enfoca desde un punto de vista científico, basado en la confrontación de lenguajes poéticos diferentes. El comentarista analiza con rigor lo mismo el lenguaje poético de Góngora que el de Ungaretti. La interpretación revela al ensayista y al poeta que detecta la creatividad tan propia de Ungaretti que lo lleva a un interpretación muy personal de los poemas de Góngora. Si partimos de la premisa de que la primera cualidad del traductor debe ser la de la fidelidad al texto original, puede afirmarse que José Pascual Buxó como intérprete quizá mire con harta simpatía las libertades que Ungaretti se permite en las traducciones de Góngora. El autor del estudio precisa:

> que las concepciones poéticas ungarettianas, su actitud ante el mundo y ante la obra literaria, pueden hallar en los versos de Góngora un espléndido e incitante apoyo a partir del cual se levanta una nueva configuración artística en la que la agudeza del razonamiento gongorino acaba por asimilarse a la palabra "indefinida" y "simbólica" (p. 28).

María Andueza

Roberto Heredia
ELEGIAS DE TIBULO

Albii Tibulli aliorumque *elegiarum libri I-III.* Albio Tibulo y su círculo, *Elegías. Libros I-III.* Introducción, versión rítmica y notas de Tarsicio Herrera Zapién. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Clásicos, México, 1976. CCXXVIII, 80, 80, pp. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).

Por segunda vez en nuestra patria es traducida, en verso, la obra completa de Tibulo y los demás poemas que forman el llamado *Corpus Tibullianum.*

Perdida en su totalidad la poesía de Cornelio Galo —cuatro libros de elegías, dedicados a cantar su amor desgraciado por la hermosa Licoris—, iniciador, según opiniones antiguas, de la elegía latina, los poemas de Tibulo en su conjunto se nos aparecen como la primera obra plenamente representativa de esta veta, uno de los géneros en los cuales el genio romano se expresó con mayor fuerza y originalidad.

En su inicio, en Grecia, se aplicaba el nombre de elegía a todo poema compuesto en dísticos elegíacos, es decir, en estrofas de dos versos, un hexámetro y un pentámetro. Los fragmentos de los primitivos elegíacos, Calino, Tirteo, Mimnermo, Teognis, tratan asuntos diversos: exhortaciones a la guerra, reflexiones políticas y morales, asuntos personales, amor. Esta estrofa, posteriormente, fue usada en poemas de asuntos mitológicos y narrativos, y en epigramas.

La elegía romana mantuvo el esquema métrico creado por los griegos, y limitó su temática, en el principio, a la confesión personal de la vivencia amorosa y de los pesares íntimos. Posteriormente abordó también asuntos mitológicos, a la manera de los alejandrinos; y no faltan poemas elegíacos con características similares a las de la oda.

Tres libros componen el *Corpus Tibullianum;* los dos primeros son obra indudable de Tibulo, y comprenden dieciséis elegías; el primero —diez poemas— tiene como tema principal su amor por Delia (elegías Nos. 1, 2, 3, 6,); el segundo —seis poemas— contiene el ciclo de Némesis, amada en turno (elegías Nos. 3, 4, 6). El tercer libro está compuesto por las siguientes obras: seis pequeñas elegías (Nos. 1-6) en que el joven Lygdamo canta sus desafortunados amores con Neera; un panegírico de Mesala (No. 7), anónimo y de muy escaso valor; cinco elegías (Nos. 8-12), atribuidas en forma casi unánime a Tibulo —algunos las llaman en su conjunto "corona de Sulpicia"—, y que glosan los cinco brevísimos poemas siguientes (Nos. 13-18); en estos cinco poemitas la autora, quien se llama a sí misma Sulpicia, trata de sus amores con un joven de nombre Cerinto; y, finalmente, dos poemas breves (Nos. 19 y 20) —el primero es una elegía, y el segundo, un epigrama—, atribuidos también en forma general a Tibulo.

Se cree que este último libro se formó con algunas obras que Tibulo no alcanzó a recoger y publicar en un libro, juntamente con poemas de otros escritores relacionados con el círculo de Mesala (Valerio Mesala Corvino).

* * *

Un amor seguro y una dorada medianía en la paz de las tareas campesinas y en la sencillez de las costumbres y los cultos tradicionales; esto parece encerrar la máxima aspiración de Tibulo:

"Yo ni riquezas paternas ni
las ganancias requiero
que la mies recogida diole
a mi antiguo abuelo:
Me basta un campo pequeño,
si descansar puedo en lecho
sabido y restaurar en la
cama usual los miembros.
¡Cuánto place a uno, acostado,
los vientos oír implacables
y sobre un tierno pecho
estrechar a la amada
o, cuando el Austro invernal
aguas heladas derrame,
sueños seguir seguro con
la ayuda del fuego!"...

Muy joven, había quedado preso, con toda su sinceridad y candidez, en los encantos de Delia, mujer algo mayor y, tal vez, casada. Dicha, inquietudes, celos, traiciones sacuden la pasión de Tibulo; y él sigue y siente todos esos vaivenes con una ingenuidad de alma juvenil, que no concibe más que ternura y delicadeza para la mujer amada:

"Oh, que cuanto existe de oro y
de esmeralda parezca antes que
una muchacha llore por nuestros
viajes!"

"No soy de un valor tal, que llore
ella una vez sola."

Poco tiempo pudo sentir Tibulo que su ilusión se realizaba. Muy pronto desapareció la seguridad del amor de Delia, y sin esa seguridad, como sin su base, se derrumbaba todo lo demás. Ahora debía encaminar sus esfuerzos a logros más exiguos: a poder gozar, a escondidas siquiera, el amor de su muchacha; a esperar y suplicar; a descubrir estratagemas para engañar al cónyuge y a su guardia férrea:

"Ella (Venus) enseña a desligarse de
un muelle lecho a escondidas
ella a poder posar el pie sin ruido
alguno.
Ella, a reducir frente al marido los
gestos locuaces
y ocultar blandas voces con
convenidas señas".

Delia enferma. Tibulo acude a los dioses, a las artes mágicas y a cuanto podía brindarle una esperanza de salud para su amada. Pero Delia, una vez a salvo, entrega su amor a otro. Transido por el dolor de la traición, anonadado por el derrumbe de sus ilusiones, Tibulo dirige a su muchacha la más sentida queja, y le confía, con los acentos más tiernos, su íntimo desamparo:

"Pero yo imginaba, loco, una vida
dichosa, si quedabas a salvo
aunque era un dios renuente.
Campos sembraré y sus frutos va a
estar guardando Delia, mientras
la era trille la mies al sol
ardiente; para mí guardará uvas
en las hinchadas tinajas
o los cándidos mostro con raudo
pie prensados...
Ella rija a todos, ella tenga cuidado
de todo; y a mí, en cambio, en la
casa toda ser nadie plazca."

No hay grito de dolor o de rabia. Su angustia se resuelve en súplica tierna o en delicada invitación para realizar la ilusión tanto tiempo y con tanto anhelo cultivada:

"Mas tú permanece casta, te ruego,
y quede cual guardia de tu
santo pudor siempre la
anciana atenta.
Que ella te refiera fábulas y
preparada la lámpara,
extraiga largos hilos de bien
provista rueca;
Y en derredor la muchacha, atada
a sus graves tareas, poco a
poco rendida de sueño, la
obra suelte."

Esto cantaba, enfermo, en isla lejana, de donde por momentos pensó que no regresaría. En anhelo supremo sueña que se desprende de los lazos de la muerte y que vuela a reunirse con su amada Delia; y que llega, inesperado, en esos precisos momentos en que ella se abandona a su casto sueño:

"Llegue yo entonces de súbito, y
que nadie antes me anuncie
mas parezca, del cielo enviado,
a tí llegarme;
entonces, tal como estás, con los
largos cabellos revueltos,
Tú corre a recibirme, Delia,
con pies desnudos."

La introducción comprende tres partes. En la primera se exponen los rasgos biográficos de Tibulo. En la última se discuten los problemas de atribución de las poesías incluidas en el libro III del *Corpus*. La parte segunda es un comentario analítico de las elegías, que se bifurca en dos direcciones: por una parte, va indicando el autor, en cada caso, cómo la aspiración última de Tibulo es alcanzar la serenidad. Por otra, discierne, aunque sólo en la exposición de las elegías nos. 1, 3 y 10 del libro primero, cómo el desarrollo de cada uno de los poemas puede asimilarse al de ciertas formas musicales modernas, tales como el rondó, el primer movimiento de una sinfonía, el primer movimiento de una sonata. En los demás comentarios abandona esta dirección del análisis y continúa solamente por la primera.

a sido intención expresa del Dr. Herrera, en esta versión rítmica de Tibulo, "volver familiares los hexámetros, vertiéndolos en la forma tradicional castellana del doble octosílabo", con cadencia final adonia, es decir, con acento en la segunda y quinta sílabas, a contar de la final, para asegurar "el efecto hexamétrico". Los pentámetros han sido trasladados por "nuestros familiares alejandrinos de doble heptasílabo con acento en la 2a. y 4a. sílaba"; algunas veces, "por flexibilidad", van acentuados en 2a. y 5a., es decir, con el mismo ritmo adonio que los hexámetros. De hecho, la variedad de acentuación va más lejos; no son raros los heptasílabos que llevan acento en 2a. y 6a.

"El rigor literario-literal lo he suavizado", continua el traductor recordando su versión de las *Epístolas* de Horacio—, a fin de reflejar la difícil facilidad de Tibulo... Por ello he atenuado el hipérbaton."

En efecto, la versión de este poeta es una traslación de gran exactitud, en la cual por medio del texto español pueden seguirse fácilmente los versos de Tibulo, y que ha conseguido abundantes pasajes bellos y consistentes; sin embargo, parece adolecer algunas veces de un cierto aflojamiento, bien porque la medida del verso español admite el acomodo de una expresión más holgada, bien porque la fluidez que ha buscado el traductor así lo exige, bien por necesidades de expresar ciertos matices. Además, he notado que, sin aparente razón de peso, algunos verbos se han vertido en tiempo y modo distintos de los originales, con alteración consecuente, que me parece apreciable, en el matiz de las expresiones (*cfr.*, por ejemplo, I, 1, 29-32; I, 2, 3-4, 29).

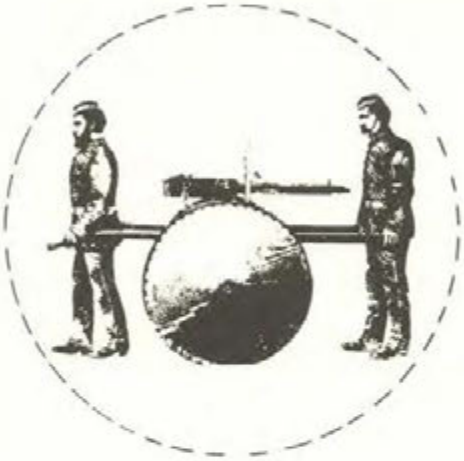
Una observación breve, y casi marginal, deseo añadir. En la elegía primera del libro I he advertido que dos cortos pasajes de la traducción definitivamente no se corresponden con el texto latino; éstos son los dísticos compuestos por los versos 11-12 y 31-32. Pienso que en estos casos pudo suceder lo que, sin duda, pasó con el verso 27 del mismo poema; que la traducción se hizo sobre una edición distinta de la que se produjo; porque el texto español de la palabra *ortos* donde el latino tiene *aestus;* pero he visto ediciones en que se lee *ortus* en vez de *aestus*.

Para facilitar al lector la apreciación de los octosílabos y heptasílabos de la traducción, se ha marcado una separación en el texto, de suerte que casi todos los versos —hay algunos en que no pudo seguirse estrictamente el procedimiento—, aparecen divididos en dos partes.

Esta forma de versión parecería que añade una dificultad más a la ya ardua labor que exige toda versión literal, y particularmente la rítmica. Además de buscar la fidelidad estricta al vocabulario, el apego ceñido a las locuciones y el reflejo del ritmo original, el traductor quiso reducirse a trasladar los versos latinos por versos españoles de un número constante de sílabas. Son patentes el conocimiento y la habilidad que Tarsicio Herrera ha ejercido en la minuciosa y esforzada labor de perseguir este ajuste. Y, si bien la expresión española no siempre se mantiene con la misma cohesión y fluidez, debe señalarse que esta versión de Tibulo responde satisfactoriamente a las exigencias de una traducción literal y realiza las intenciones con que se emprendió.

Roberto Heredia Correa

Abelardo Villegas
CULTURA Y POLITICA EN AMERICA LATINA.



Cultura y Política en América Latina es el título del último libro de Abelardo Villegas, el cual reúne una serie de artículos con un denominador común: la preocupación por el vínculo entre la cultura y la política latinoamericanas.

Seguramente el lector se sentirá atraído por los temas que el libro desarrolla: *Cultura y Política en Latinoamérica, Salvador Allende y la experiencia socialista chilena; José Gaos y la filosofía Hispanoamericana; El significado político del pensamiento de Edmundo O'Gorman; Teoría de las dictaduras en América Latina; Idealismo contra materialismo dialéctico en la educación mexicana; El Ateneo y la mafia: dos formas de cultura mexicana; México, ¿una democracia capitalista?; La ideología del movimiento estudiantil en México; El lenguaje de la política mexicana.*

Al parecer Villegas considera válido el carácter práctico y político de nuestro filosofar. Un filosofar y una cultura como toma de conciencia de una realidad dependiente, un filosofar y una cultura como instrumento de liberación y cancelación de toda forma de dependencia.

Este nuevo libro se centra esencialmente en la cultura y política mexicana para proyectarse al caso todo de Hispanoamérica.

El artículo con que se inicia la obra, *Cultura y Política en Latinoamérica,* constituye una revisión de los tradicionales criterios historicistas, fenomenológicos y existencialistas que encontramos en la historia de las ideas de Hispanoamérica, a partir de la corriente americanista que arranca del pensamiento de autores como José Gaos. Dentro de esta corriente que Villegas identifica como un humanismo culturista, aparecen categorías como: "originalidad", "autenticidad", "inautenticidad", "anticientificismo" y "humanismo". Villegas considera que sin abandonar del todo estas categorías, es necesario complementarlas con otro tipo de categorías provenientes del aspecto *económico y político*. Es necesario, piensa Villegas, "integrar la esfera libre de la cultura en el reino de la necesidad política y económica".

Según Villegas es posible equiparar categorías como imitación, originalidad, etc. con las pertenecientes al ámbito político y económico. Así, por ejemplo, relacionar la "imitación" con el "colonialismo" y la "liberación" con la "autenticidad". De esta manera Villegas, nos propone un instrumental mucho más amplio y adecuado para la comprensión de la cultura latinoamericana. Más amplio y adecuado porque nos permite justamente integrar la cultura latinoamericana al ámbito de la po-

lítica (preocupación central del libro).

Frente a las posiciones radicales que piensan que las categorías oriundas del *humanismo culturista* han venido representando una especie de evasión de los problemas *reales* y concretos, como la necesidad de cancelar la dependencia, etc., Villegas sostiene que este humanismo no soslaya en forma absoluta tales problemas pero sí pone el acento en las soluciones educativas y estrictamente culturales, en detrimento del aspecto político y económico en el que es necesario reparar ahora.

Sin descalificar pues, la posibilidad de que conceptos acuñados por el criterio humanista-culturista-historicista puedan coexistir con otros de tipo económico y político (como "subdesarrollo", "dependencia", etc.) en la comprensión de la cultura latinoamericana, Villegas señala, sin embargo, los peligros en que incurren algunos de estos conceptos. Tal es el caso concreto, por ejemplo, de la categoría de "originalidad".

"Algunos regímenes o ideólogos políticos —explica Villegas— han estimulado la demagogia de la originalidad para no comprometerse en las grandes luchas contemporáneas como la del socialismo y el capitalismo, y muchas veces para ocultar compromisos ya contraídos."

A lo largo de este siglo muchos intelectuales se han lanzado a la búsqueda de especificidades sin reparar muchas veces en sus consecuencias. (Por ejemplo Haya de la Torre habla de una "especificidad indígena de América", Perón de las "esencias Argentinas", etc.)

Sin embargo, Villegas no descarta la posibilidad de que el nacionalismo (a pesar de los peligros que entraña) pueda en un momento dado ser enfrentado al imperialismo. Esto sería asequible sólo si tomamos conciencia de que nuestra cultura es heredera de las potencias imperiales, siendo necesario "separar los bienes de la cultura occidental de su carga colonial con la que nos los representan las potencias imperiales".

Aparte del criterio culturista, Villegas, en este primer artículo, analiza otros abordajes, como el *criterio desarrollista* que parte de la sociología norteamericana, y el *criterio marxista*. Expresemos algunas palabras sobre éstos: el criterio desarrollista explica la cultura desde un punto de vista meramente *cuantitativo*, para él los problemas culturales tienen su solución desde afuera, en las estructuras sociales y económicas. En este criterio, empero, encontramos una limitación y es que en virtud de descuidar los contenidos de la cultura se torna demasiado abstracto. Un tercer criterio, en cambio, rechaza todo formalismo para pretender una consideración de contenidos. Tal es el caso del marxismo.

Villegas enfoca su atención hacia el criterio marxista para señalar, como siempre, sus criterios y limitaciones.

Partiendo de la experiencia cubana, Villegas señala una limitación en lo que llama la "unidad monolítica ideológica". Según la ideología marxista dicha unidad monolítica es el medio más adecuado para acceder a una auténtica *cultura revolucionaria*. Sin embargo, Villegas considera que este monolitismo ideológico es "una expresión desafortunada y esperamos que circunstancial de la cultura revolucionaria". Y es desafortunada porque impide la *crítica*. "La crítica, tanto práctica como cultural, es uno de los motores de la transformación histórica, y no puede renunciarse a ella."

"Afirmar —sigue diciendo Villegas— que la *autocrítica* socialista favorece al capitalismo, es poner las condiciones para crear el dogmatismo, el estado despótico y dogmático del que abomina Guevara."

Un acierto bastante importante

del criterio socialista es para Villegas la crítica al carácter individualista de la cultura burguesa. Cita como un hallazgo la integración de la cultura a la vida social. Las metas de la auténtica *cultura revolucionaria* son el rompimiento del carácter especial de la cultura, el liquidar su monopolio por parte de una élite, hacerla social en un sentido profundo. (El tema sobre el nacionalismo y universalismo de la cultura se discute en el artículo: "El ateneo y la mafia".)

En consonancia con su carácter historicista, el marxismo sostiene la idea de un hombre susceptible de cambios profundos. Por ello el humanismo marxista resulta ser revolucionario y utópico (en el sentido positivo de la palabra). El socialismo auténtico propone algo completamente nuevo y esta actitud lo coloca en ventaja frente a la cultura burguesa.

El carácter novedoso de la cultura socialista dimana de su propia dialéctica, como una superación del pasado y del presente para dar paso a una nueva experiencia. Este sentido revolucionario debe ser aprovechado por la cultura latinoamericana.

Por ello Villegas insiste en que las categorías culturistas de nuestra tradición sean correlacionadas con categorías de sentido político. Así, lo contrario de la "limitación" no es la "originalidad" sino la *libertad*. El afán de originalidad es completamente estéril si no tiene cuando menos un significado liberador. De la misma manera: "el nacionalismo es improductivo y negativo si no puede traducirse en términos de antiimperialismo". Otro artículo interesante de este libro esta dedicado a "Salvador Allende y la experiencia socialista Chilena". Villegas estudia en apretado y profundo análisis, las consecuencias, alcances y peculiaridades del gobierno socialista de Allende.

La experiencia chilena representa una nueva opción que contrasta con la cubana. Se trata de una opción de izquierda legitimada por las reglas de juego de la democracia representativa. Observa nuestro autor que esta democracia representativa es incompatible con la democracia *proletaria* de los regímenes socialistas. Esto no significa, sin embargo, que debamos condenar a la democracia como el método propio del reformismo; pues la democracia en otro contexto (por ejemplo, la revolución francesa) es auténticamente revolucionaria. Sin embargo, "cuando se trata de cambiar las estructuras de una sociedad, la coexistencia democrática entre grupos antagónicos frena o retrasa definitivamente el proceso". Villegas obseva que en el régimen de Salvador Allende esta democracia tradicional traía "una esperanza de renovación, una corriente de aire fresco en los ámbitos cerrados del autoritarismo".

Una de las características del gobierno de Allende es que si bien era un gobierno de ideología marxista, no era el resultado de una revolución armada. Por ello "el orden institucional y la disciplina y conciencia revolucionarias eran los únicos soportes de una gobierno socialista de este tipo".

En este estudio dedicado a Allende, Villegas concluye que "sin renegar de los cauces de la democracia representativa Allende había avanzado mucho más de lo que previnieron sus enemigos". La reacción a este avance dio lugar a una nueva y amarga experiencia en la vida social y política de Chile: la *experiencia fascista* protagonizada por el ejército el cual sigue considerándose como una corporación que está por encima de los intereses nacionales.

Después de hacer un análisis económico y social del régimen de Allende, así como del fascismo que se suscita como consecuencia, Villegas enumera las funestas repercuciones del derrocamiento de Salvador Allende: "El bloqueo fascista —dice— integrado por Brasil, Bolivia, Paraguay y Uruguay se ha vigorizado notablemente al aumentar entre sus miembros a Chile; la Argentina neoperonista, el régimen militar del Perú y el gobierno de México han tenido que acentuar sus peculiaridades moderadas y Cuba se ha visto en la necesidad de vigorizar sus lazos con la Unión Soviética."

"Allende advino al poder dentro de la institucionalidad democrática. Pero si ahora volviera al socialismo lo haría dentro de una situación revolucionaria en el marco de una sociedad destruida en sus propias bases. Quería el prócer chileno una revolución sin costo social de sufrimiento y vidas humanas y así lo recalcó muchas veces. Ahora la junta militar está haciendo pagar ese costo

al pueblo chileno." Tal es la amarga enseñanza que se puede desprender de la experiencia chilena.

En el artículo "José Gaos y la filosofía hispanoamericana", Villegas hace una lograda evaluación del maestro español que se concibió a sí mismo como un trasterrado.

A cierta distancia del movimiento inspirado por Gaos, Villegas advierte que el pensamiento de su maestro entrañó un nacionalismo. El *leit motiv* del pensamiento de Gaos es que los filósofos nacionales y por tanto originales, no aparecen sino hasta que están consolidadas las nacionalidades modernas.

La validez y originalidad de la filosofía proviene, para Gaos, de factores que Villegas llama "extrínsecos" (por ejemplo, la noción de "circunstancia histórica"). La insistencia en una explicación de tipo extrínseca (que encontramos en otros filósofos, por ejemplo en Augusto Salazar Bondy) obedece a una actitud escéptica que encontramos en Gaos. Gaos consideraba que la filosofía había fracasado por la imposibilidad de conocer sus objetos más propios (los entes metafísicos). De ahí que a la filosofía no le quedara sino ocuparse de ella misma, en cuanto historia (recordemos que Gaos habla de la "filosofía de la filosofía").

En el pensamiento de Gaos, Villegas señala dos grandes preocupaciones. En primer lugar *la historia de las ideas* entendida como "un relato del proceso de integración de las distintas nacionalidades hispanoamericanas y del mundo de habla española", en este primer aspecto el pensamiento de Gaos tuvo fructíferos resultados a juzgar por los diversos trabajos que se han publicado sobre el tema. En segundo lugar está la preocupación sobre el *filosofar acerca de la circunstancia*. Este tema, opina Villegas, es menos afortunado ya que nos conduce a una "hipóstasis" de la nación y de la historia.

Esta hipóstasis consiste en atribuir el carácter de ser a ciertas peculiaridades históricas, sociales o psicológicas (así, tenemos que se habla, por ejemplo, del ser del mexicano, del ser de América, etc. Villegas opina, y con razón, que estas hipóstasis están actualmente desacreditadas).

El nacionalismo de Gaos tiene sus vínculos ideológicos en filosofías como las de Hegel y Heidegger.

El primero establecía conexiones esenciales de Prusia con el espíritu, llegando a sostener que la nación como individuo general era el instrumento de la conciencia divina; el segundo sostenía la idoneidad del pueblo alemán para las actividades metafísicas consideradas como las específicamente humanas. Tanto Gaos como Hegel y Heidegger desde sus diferentes puntos de vista, revisten a las estructuras nacionales de significación metafísica o filosófica.

Este proceso de hipóstasis le parece a Villegas sumamente complicado y susceptible a las elucubraciones.

Sin embargo dentro del criterio circunstancialista Villegas discute un procedimiento mucho más factible.

Dicho procedimiento consiste en la preocupación que muestra Gaos por la búsqueda de categorías oriundas de la cultura hispanoamericana. Para Gaos, "los filósofos de lo mexicano a lo hispanoamericano debían penetrar directamente en sus objetos de estudio y del cúmulo de los datos debían extraer los conceptos generales o categorías mediante los cuales se articularían esos datos y se les dotaría de sentido". Villegas piensa que este criterio es más factible y vigente, puede desarrollarse aparte de otros métodos y sobre todo no tiene una conexión esencial con el perspectivismo circunstancialista y personalista que a juicio de Villegas es muy difícil seguir sosteniendo.

Por otra parte, fue un acierto de Gaos el haber analizado a la filosofía hispanoamericana a partir de su contenido o temática la cual es eminentemente política. Esta filosofía la llegó a concebir Gaos como un "saber de salvación". Para Villegas el contenido político que informa el pensamiento filosófico latinoamericano forma toda una tradición, por ello afirma que el auge del marxismo en nuestro tiempo se inscribe como una continuación del politicismo de la filosofía hispanoamericana.

El autor de este libro considera que todos estos problemas acerca del *ser latinoamericano*, de la *originalidad y la autenticidad* que plantearon el historicismo y circunstancialismo de Gaos, fueron fructíferos en un momento dado, pero deben ser abandonados y superados. Lo que interesa es adentrarnos en la problemática

propia de la filosofía, en el abordaje filosófico de las cuestiones que nos preocupan, sin pararnos a averiguar si somos originales o satisfactoriamente filosóficos.

No vamos en esta reseña a referirnos a todos y cada uno de los artículos que forman este libro.

Como decíamos al principio, sólo hemos elegido algunos ejemplos que permitan vislumbrar una idea de la problemática que aborda. Por ello terminaremos este comentario aludiendo al artículo intitulado: "El significado político del pensamiento de Edmundo O'Gorman." Aquí Villegas evidencia el significado político que puede abrigar una serie de estudios sobre el ser de América.

Para O'Gorman el ser histórico de América consiste en una mera posibilidad de llegar a ser otra Europa.

Y, en la medida en que se logra esto, Europa va abandonando sus propias peculiaridades para convertirse en cultura universal. Villegas nos advierte que ello no significa que O'Gorman sustente una especie de fatalismo histórico. Lo que sucede es que la historia de Europa es la condición de posibilidad de la historia americana y como condición de posibilidad caben diversas modalidades o interpretaciones. Por ello puede hablarse, por ejemplo, de dos grandes modalidades de la América: la "anglosajona" y la "hispanolatina". La primera es una reproducción acabada de la vieja Europa. La historia de la América hispanolatina no implica la apertura de una *nueva* posibilidad de la cultura europea (desembocó en una imitación). La segunda (la América anglosajona), en cambio, se perfiló como una respuesta a las exigencias de nuevas circunstancias y a los deseos de satisfacer los anhelos espirituales de imposible cumplimiento en el ambiente social del Viejo Mundo.

Así tenemos que la América anglosajona creó sus propias formas históricas como respuesta a su circunstancia, mientras que la América hispanolatina intentó actualizar España imitándola o reproduciéndola de una manera forzada. A esta América le faltó una auténtica y propia utopía que en términos de O'Gorman debe ser "experimentalmente indemostrada y no totalmente realizable".

De aquí se desprenden dos modos de actualizar a Europa: una historia como libertad y una historia como aplicación. En el sentido de estas dos categorías se advierte la implicación política del pensamiento de O'Gorman. Una historia como aplicación es como la historia que desarrolla nuestra América.

Pero dentro de un colonialismo sólo cabe hablar de una imitación impuesta y condicionada. "España forzó la copia de tal manera que sólo se copiara lo que, de acuerdo a sus intereses, debía copiarse."

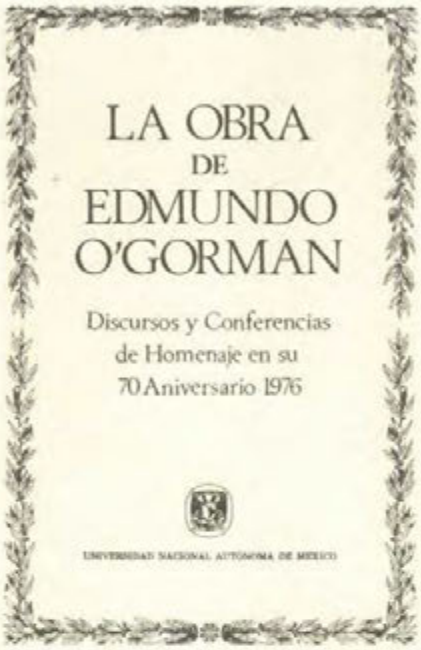
"Los intereses de las metrópolis —dice Villegas— son los frenos más poderosos de la universalización completa de su cultura". De esta manera, la *historia como aplicación*, la historia basada en la imitación como pretexto para lograr la universalización no es más que una expresión del colonialismo. Como contrapartida la *historia como libertad* tiene que ser necesariamente una actitud *anticolonialista*. "La lucha contra el colonialismo es la condición para que nuestra historia deje de ser una historia aplicada para convertirse en una historia de libertad, según la acertada expresión usada por O'Gorman." Tal es la disyuntiva a que nos conduce una filosofía sobre el ser de América, aparentemente alejada de la praxis.

Sólo nos resta aclarar que este libro viene a corroborar aquella reflexión que el Dr. Villegas hizo en una de sus primeras obras (*La Filosofía en la Historia Política de México*. Ed. Pormaca. México), en el sentido de que filosofar en función de la política, en función de la vida social, no significa limitar los temas del filosofar, ni mucho menos la validez universal de las ideas filosóficas.

Cultura y Política en América Latina es un testimonio importante acerca de la fructífera labor que se puede desempeñar en este filosofar sobre la vida política y social. El filosofar sobre la realidad cultural y política de América Latina, sobre sus dictaduras, sus formas de educación, sus sistemas políticos, etc., resulta una actitud legítima y necesaria, la cual nos permite abandonar toda postura contemplativa y propiciar, en alguna forma, la transformación de la realidad.

Gustavo Escobar

PUBLICACIONES RECIENTES DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



Colaboradores

CARLOS BOSCH GARCIA
Doctor en Historia, profesor de la Facultad e investigador del Instituto de Investigaciones Históricas. Autor de *Las relaciones diplomáticas entre México y Estados Unidos, La esclavitud prehispánica entre los Aztecas y Técnicas de la Investigación documental.*

SERGIO FERNANDEZ
Doctor en Letras Españolas, profesor de la Facultad. Autor de numerosos volúmenes de ensayo y novela, entre los que destacan: *En tela de juicio, Los peces, Segundo sueño.*

JULIANA GONZALEZ
Doctora en Filosofía, profesora de la Facultad. Es autora de "La vocación como principio de la ciencia". Tiene en preparación un libro sobre la metafísica dialéctica de Eduardo Nicol.

EDUARDO NICOL
Doctor en Filosofía, maestro emérito de la Facultad. Autor de *La idea del hombre, Metafísica de la expresión, Los principios de la ciencia* y *El porvenir de la filosofía.*

EDMUNDO O'GORMAN
Doctor en Historia, maestro emérito de la Facultad e investigador del Instituto de Investigaciones Históricas. Autor de *La idea del descubrimiento de América, La invención de América, Crisis y porvenir de la ciencia histórica y México, el trauma de su historia.*

FEDERICO PATAN
Maestro en Letras Inglesas, profesor de la Facultad. Autor de *Del oscuro canto, Los caminos del alba, Calas menores,* poemas y ensayos.

ABELARDO VILLEGAS
Doctor en Filosofía, director y profesor de la Facultad. Autor de *La filosofía de lo mexicano, Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano y Política y cultura en América Latina.*

LEOPOLDO ZEA
Doctor en Filosofía, maestro emérito de la Facultad. Fue director de la Facultad y fundador y director actual del Centro de Estudios Latinoamericanos. Autor, entre otras obras, de *El pensamiento latinoamericano, América en la historia, El positivismo en México, Dialéctica de la conciencia americana y Filosofía de la historia americana.*

FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS

Dr. Abelardo Villegas
Director de la Facultad

Dra. Juliana González
Secretaria General

Dr. José Pascual Buxó
Jefe de la División de Estudios Superiores

Mtra. Margarita Vera
Secretaria del Profesorado

Mtro. José Antonio Matesanz
Secretario de Extensión Académica

Lic. Jorge Ruedas de la Serna
Secretario de Asuntos Escolares

Lic. Mario Ruiz Massieu
Secretario Administrativo

Dr. Oscar Zorrilla
Jefe de la División de Universidad Abierta

Mtra. Rosa Camelo
Jefa del Programa de Formación de Personal Académico.

Impreso en Imprenta Madero, S. A.