
Redacción y suscripciones:

Revista "Humanidades"

Facultad de Humanidades

Universidad de Montevideo

Dr. Prudencio de Pena 2440

11.600 Montevideo, URUGUAY

Fax: (598 2) 708 38 42

Tel.: (598 2) 707 44 61

E-mail: revistahumanidades@um.edu.uy

<http://www.um.edu.uy>

"Humanidades" es la revista de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo. La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados.

Permiso MEC N° 01703

ISSN 1510-5024

Año IV • Número 1 • Diciembre de 2004



Humanidades

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

FACULTAD DE HUMANIDADES

Humanidades

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

CONSEJO EDITORIAL

Director - Redactor Responsable

Fernando Aguerre

Editora

Mónica Salinas

Secretario

Ramiro Podetti

CONSEJO ASESOR Y CONSULTOR

Oscar Abadie-Aicardi

Universidad de Montevideo

Rafael Alvira

Universidad de Navarra, España

Pedro Luis Barcia

Academia Argentina de Letras

Hebert Benítez

Universidad de Montevideo

Lucía Bervejillo

Universidad de Montevideo

Luis Ma. Calleja

Daniel Corbo

Universidad de Montevideo

Bárbara Díaz

Universidad de Montevideo

Jaime Fuentes

Universidad de Montevideo

Alberto Gil

Universität des Saarlandes, Alemania

Nilda Guglielmi

CONICET Argentina

Nicolás Grimaldi

Universidad de París-Sorbona, Francia

Jorge Martínez Barrera

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Carlos Melches

Escuela Universitaria de Magdeburgo, Alemania

Alberto Methol Ferré

Universidad de Montevideo

William Rey

Universidad de la República Oriental del Uruguay

Universidad de Montevideo

Mercedes Rovira

Universidad de Montevideo

Jorge Siles Salinas

Academia Boliviana de la Historia

Arno Wheling

Universidad de Río de Janeiro

Instituto Histórico y Geográfico Brasileño

José Claudio Williman

Ilustraciones:

Los dibujos de cubierta y portadillas han sido reproducidos directamente de los libros

Pena. Su vida. Su obra (1894 -1947), Colombino Hnos. S.A., Montevideo, 1951, y *Ariel*, de José Enrique Rodó, edición de Colombino Hnos., Montevideo, 1947.

SUMARIO

Proemio

- **La vida intelectual:
pensar, leer, escribir** 8
Jaime Nubiola

Estudios: Homenaje a Jesús Caño-Guiral

- **Presentación** 19
- **La noción de “psyjé”
en el pensamiento griego
antes del “peri ten pyijén”** 21
- **El arte en el contexto
de la filosofía platónica** 35
- **Sofística y sofistas:
para releer a Platón** 49

Artículos

- **El pathos dramático
como signo epocal
en el marco del discurso
histórico actual** 91
Cecilia Avenatti
- **Retrato
con modelo ausente** 101
Roberto Morassi

- **Libertad de enseñanza
o monopolio estatal** 113
Daniel Corbo

- **Sueño y destino.
Las coordenadas
del pensamiento antropológico
de María Zambrano** 153
Juan José García

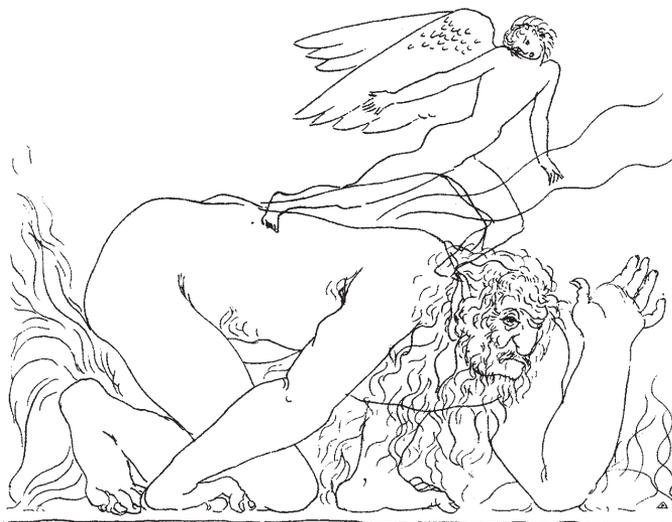
- **Felisberto Hernández:
el arte de mirar
desde la periferia** 193
Mónica Salinas

Reseñas

- **Javier Aranguren:
*Los paraísos encontrados*** 205
- **Cecilia Avenatti:
*La literatura en la Estética
de Hans Urs Von Baltasar*** 206
- **J. L. González Quirós:
*Repensar la cultura*** 209

Entrevista

- **Diálogo con
Alberto Methol Ferré** 213



PROEMIO

La vida intelectual: pensar, leer, escribir

“Vivir es escribir”

F. Schlegel, *Sobre la filosofía* (1799)

Hace unos pocos meses, el matemático colombiano Fernando Zalamea ganaba el Premio Internacional de Ensayo Jovellanos 2004, con una aguda reflexión sobre la cultura contemporánea titulada *Ariadna y Penélope. Redes y mixturas en el mundo contemporáneo*. La primera parte de este título podría aplicarse también a estas páginas, pues ambas mujeres de la tradición clásica,

ocupadas con hilos y telares, servirían para ilustrar tanto la común desorientación en nuestros días acerca de la vida intelectual como la fidelidad y paciente tenacidad que ese estilo de vida requiere. En esta dirección, me gusta comparar la vida intelectual al trabajo en uno de aquellos antiguos telares manuales que ya sólo pueden encontrarse en los museos etnográficos. Podría decirse que en el telar de la vida intelectual la trama es el pensar, la urdimbre el leer y la escritura es el resultado de nuestro trabajo, el texto, pues –como

ya advirtió Cicerón— “*textus*” viene de “tejer”. Los textos, que son el mejor producto de la vida intelectual, son tejidos verbales, son los bordados elaborados con los hilos de la propia experiencia (pensar) y de la experiencia de los demás (leer). De acuerdo con este esquema presentaré brevemente algunos de los aspectos de la vida intelectual ¹.

La aventura de pensar

Desde hace siglos la vida intelectual ha sido caracterizada como aquel tipo de vida en el que toda la actividad de la persona está conducida por el amor a la sabiduría, por el *amor sapientiae* renacentista, por la búsqueda de la verdad. Lo que más nos atrae a los seres humanos es aprender: “Todos los hombres por naturaleza anhelan saber”, escribió Aristóteles en el arranque de su *Metafísica*. Como el aprender es actuación de la íntima espontaneidad y, al mismo tiempo, apertura a la realidad exterior y a los demás, la vida de quienes tienen esa aspiración a progresar en la comprensión de sí mismos y de la realidad, resulta de ordinario mucho más gozosa y rica. No hay crecimiento intelectual sin reflexión, y en la vida de muchas personas no hay reflexión si no se tropieza con fracasos, conflictos inesperados o contradicciones personales. La primera regla de la razón —insistió Peirce una y otra vez— es “el deseo de aprender”; y en otro lugar añadía: “La vida de la

ciencia está en el deseo de aprender”². La experiencia universal, la de todos y la de cada uno, muestra con claridad que quien realmente desea aprender está dispuesto a cambiar, aunque el cambio a veces pueda resultarle muy costoso. Por eso el ponerse a pensar es una aventura que entraña riesgos, pues el genuino deseo de aprender implica el no darse por satisfecho con lo que uno tiende naturalmente a pensar, sea por tradición, hábito o costumbre.

El aprendizaje progresa cuando centra su atención en tres zonas distintas de su actividad: espontaneidad, reflexión y corazón. Están las tres íntimamente imbricadas entre sí. Quizás esto se advierte mejor en su formulación verbal activa: decir lo que pensamos (espontaneidad), pensar lo que vivimos (reflexión), vivir lo que decimos (corazón). Esas tres áreas pueden ser entendidas como tres ejes o coordenadas del crecimiento personal. Podrían denominarse también *asertividad*, que es el trabajo sobre uno mismo para ganar en protagonismo del propio vivir: es independencia afirmativa, confianza en las propias fuerzas, conocimiento de la potencia del propio esfuerzo; *creatividad*, que es el esfuerzo por reflexionar, por escribir, por fomentar la imaginación, por cultivar la “espontaneidad ilustrada”: lleva a convertir el propio vivir en obra de arte; y *corazón*, que es la ilusión apasionada por forjar relaciones comunicativas con los demás, para acompañarles,

- 1 Muchas de las ideas de este artículo están desarrolladas con más amplitud en mi libro *El taller de la filosofía. Una introducción a la escritura filosófica*, Eunsa, Pamplona, 1999.
- 2 Peirce, C. S., *Collected Papers of Charles S. Peirce*, C. Hartshorne, P. Weiss, y A. Burks, (eds.), Harvard University Press, Cambridge, MA, 1936-1958, 1.135 (c.1889) y 1.235 (c.1902).

para ayudarles y sobre todo para aprender de ellos: el corazón es la capacidad de establecer relaciones afectivas con quienes nos rodean, relaciones que tiren de ellos –y de nosotros!– hacia arriba.

La espontaneidad es la esencia de la vida intelectual³; requiere búsqueda, esfuerzo por vivir, por pensar y expresarse con autenticidad. “Hay sólo un único medio –escribirá Rilke al joven poeta–. Entre en usted. (...) Excave en sí mismo, en busca de una respuesta profunda”⁴. La fuente de la originalidad es siempre la autenticidad del propio vivir. Transferir la responsabilidad del vivir y el pensar a otros, sean estos autoridad, sean los medios de comunicación social que difunden pautas de vida estereotipadas, puede resultar cómodo, pero es del todo opuesto al estilo propio de quien quiere dedicarse a una vida intelectual. Como escribió Gilson, “la vida intelectual es *intelectual* porque es conocimiento, pero es *vida* porque es amor”⁵. Transferir a otros las riendas del vivir, del pensar o del expresarse equivaldría a renunciar a esa vida intelectual, a encorsetar o fosilizar el vivir y a cegar la fuente de la expresión.

Quizá cada persona pueda progresar en esas coordenadas por sendas muy diversas, pero el camino que recorriendo a quienes se dedican a las humanidades es el de la escritura personal. El cultivo de un pensar apasionante alcanza su mejor expresión en la escritura. Ésta es también la reco-

mendación de Nilo de Ancira en el siglo IV: “... es preciso sacar a la luz los pensamientos sumergidos en las profundidades de la vida pasional, inscribirlos claramente como en una columna y no ocultar su conocimiento a los demás para que no sólo el que pasa por casualidad sepa cómo atravesar el río, sino también para que la experiencia de unos sirva de enseñanza a otros de forma que todo el que se proponga llevar a cabo ahora esa misma travesía le sea facilitada por la experiencia ajena”⁶. Además, poner por escrito lo que pensamos nos ayuda a reflexionar y a comprometernos con lo que decimos: “Escribir –dejó anotado Wittgenstein con una metáfora de ingeniero– es la manera efectiva de poner el vagón derecho sobre los raíles”⁷.

El pensamiento es algo que a los seres humanos nos sale o nos pasa – como el pelo o la maduración sexual– independientemente de nuestra voluntad: no pensamos como queremos. Sin embargo, en el desarrollo del pensamiento tienen un papel muy relevante el entorno social, la lengua y el ambiente en el que acontece el crecimiento de cada una o de cada uno. El horizonte de la vida intelectual se ensancha mediante el estudio, la conversación, la lectura y el cine, pero en particular se enriquece mediante la escritura de aquellas cosas que a cada uno interesan o inquietan. La maduración personal puede lograrse indudablemente de muy diversas maneras. La que quiero alentar aquí es el creci-

3 Anderson, D., *Creativity and the Philosophy of C. S. Peirce*, Nijhoff, Dordrecht, 1987, p. 6.

4 Rilke, R. M., *Cartas a un joven poeta*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 24 y 25.

5 Gilson, E., *El amor a la sabiduría*, AYSE, Caracas, 1974, p. 5.

6 Nilo de Ancira *Tratado ascético*, Ciudad Nueva, Madrid, 1994, p. 24.

7 Wittgenstein, L., *Culture and Value*, Blackwell, Oxford, 1980, p. 39.

miento en hondura, en creatividad y en transparencia que se adquiere cuando uno se lanza a expresar por escrito la reflexión sobre su propia vida. Se trata realmente –en expresión de Julián Marías– de “escribir para pensar”⁸.

Cuando un universitario se empeña en escribir se transforma en un artista –o al menos en un artesano junto a su telar– porque descubre que el corazón de su razón es la propia imaginación. La espontaneidad buscada con esfuerzo se traduce en creatividad, y la creatividad llega a ser el fruto mejor de la exploración y transformación del propio estilo de pensar y de vivir, del modo de expresarse y de relacionarse comunicativamente con los demás.

El placer de leer

La primera etapa para aprender a escribir –que dura toda la vida, aunque evoluciona en sus temas y en intensidad– consiste básicamente en coleccionar aquellos textos breves que al leerlos –por primera o por duodécima vez– nos han dado la punzante impresión de que estaban escritos para uno. A veces se trata de una frase suelta de una conversación o de una clase, o incluso un anuncio publicitario o cosa parecida; otras veces se trata de fragmentos literarios o filosóficos que nos han cautivado porque nos parecían verdaderos sobre nosotros mismos. Lo decisivo no es que sean textos considerados “importantes”, sino que nos hayan llegado al fondo del corazón. Después hay

que leerlos muchas veces. Con su repetida lectura esos textos se ensanchan, y nuestra comprensión y nosotros mismos crecemos con ello.

Lo más práctico es anotar esos textos a mano, sin preocupación excesiva por su literalidad, pero sí indicando la fuente para poder encontrar en el futuro el texto original si lo necesitamos. Esas colecciones de textos en torno a los temas que nos interesan, leídas y releídas una y otra vez, pensadas muchas veces, permiten que cuando uno quiera ponerse a escribir el punto de partida no sea una estremecedora página en blanco, sino todo ese conjunto abigarrado de anotaciones, consideraciones personales, imágenes y metáforas. La escritura no partirá de la nada, sino que será la continuación natural, la expansión creativa de las anotaciones y reflexiones precedentes. La escritura será muchas veces simplemente poner en orden aquellos textos, pasar a limpio y si fuera posible, hermosamente– la reflexión madurada durante mucho tiempo.

La lectura resulta del todo indispensable en una vida intelectual: “Leemos para vivir”⁹. La literatura es la mejor manera de educar la imaginación; es también muchas veces un buen modo de aprender a escribir de la mano de los autores clásicos y de los grandes escritores y resulta siempre una fuente riquísima de sugerencias. Así como la tarea escritora, con sus penas y sus gozos, suele ser comparada a los dolores y alegrías del parto, la lectura es siempre lactancia filosófica. Quien no ha descubierto el

8 Marías, J., “Pensar y escribir”, *ABC*, 24 diciembre 1998.

9 Gopegui, B., “El otro lado de este mundo”, *Babelia* 27 mayo 1995, p. 2.

placer de la lectura en su infancia o en la primera juventud no puede dedicarse a las humanidades, o en todo caso tiene que empezar por ahí, leyendo, leyendo mucho y por placer. No importa que lo que leamos no sean las cumbres de la literatura universal, basta con que atraiga nuestra imaginación y disfrutemos leyendo.

“Leer no es, como pudiera pensarse, una conducta privada, sino una transacción social si –y se trata de un SI en mayúsculas– la literatura es buena”¹⁰. Si el libro es bueno, –prosigue Walker Percy– aunque se esté leyendo sólo para uno, lo que ahí ocurre es un tipo muy especial de comunicación entre el lector y el escritor: esa comunicación nos descubre que lo más íntimo e inefable de nosotros mismos es parte de la experiencia humana universal. Como explica en *Tierras de penumbra* el estudiante pobre, descubierto cuando robaba un libro en *Blackwell's*, “leemos para comprobar que no estamos solos”. Hace falta una peculiar sintonía entre autor y lector, pues un libro es siempre “un puente entre el alma de un escritor y la sensibilidad de un lector”¹¹. Por eso no tiene ningún sentido torturarse leyendo libros que no atraigan nuestra atención, ni obligarse a terminar un libro por el simple motivo de que lo hemos comenzado. Resulta contraproducente. Hay millares de libros buenísimos que no tendremos tiempo de llegar a leer en toda nuestra vida por muy prolongada que ésta sea. Por eso recomiendo siempre dejar la lectura de un libro que a la página treinta no nos haya cautivado. Como

escribió Oscar Wilde, “para conocer la cosecha y la calidad de un vino no es necesario beberse todo el barril. En media hora puede decidirse perfectamente si merece o no la pena un libro. En realidad hay de sobra con diez minutos, si se tiene sensibilidad para la forma. ¿Quién estaría dispuesto a empaparse de un libro aburrido? Con probarlo es suficiente”¹².

¿Qué libros leer? Aquellos que nos apetezcan por la razón que sea. Un buen motivo para leer un libro concreto es que le haya gustado a alguien a quien apreciemos y nos lo haya recomendado. Otra buena razón es la de haber leído antes con gusto algún otro libro del mismo autor y haber percibido esa sintonía. Conforme se leen más libros de un autor, de una época o de una materia determinada, se gana una mayor familiaridad con ese entorno que permite incluso disfrutar más, hasta que llega un momento que sustituimos ese foco de interés por otro totalmente nuevo.

¿En qué orden leer? Sin ningún orden. Basta con tener los libros apilados en un montón o en una lista para irlos leyendo uno detrás de otro, de forma que no leamos más de dos o tres libros a la vez. Está bien el tener un plan de lecturas, pero sin obsesionarse, porque se trata de leer sin más lo que a uno le guste y porque le guste. Al final eso deja un poso, aunque parezca que uno no se acuerda de nada. Suelo dar prioridad a los libros más cortos, eso favorece además la impresión subjetiva de que uno va progresando en sus lecturas. Otras

10 Percy, W., *Signposts in a Strange Land*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 1991, p. 358.

11 Amorós, A., “Leer humaniza”, *Vela Mayor* 2, 1995, p. 30.

12 Wilde, O., *El arte del ingenio*, Madrid, Valdemar, 1995, p. 113

personas gustan de alternar un libro largo con uno corto. Depende también del tiempo de que uno disponga, pero hay que ir siempre a todas partes con el libro que estemos leyendo para así aprovechar las esperas y los tiempos muertos.

¿Cómo leer? Recomiendo siempre leer con un lápiz en la mano, o en el bolsillo, para hacer una pequeña raya al margen de aquel pasaje o aquella expresión con la que hemos “enganchado” y nos gustaría anotar o fotocopiar, y también llevar dentro del libro una octavilla que nos sirva de punto y en la que vayamos anotando los números de esas páginas que hemos señalado, alguna palabra que queramos buscar en el diccionario, o aquella reflexión o idea que nos ha sugerido la lectura. “El intelectual es, sencillamente, –escribía Steiner– un ser humano que cuando lee un libro tiene un lápiz en la mano”¹³.

Aprender a escribir

Con alguna frecuencia, quienes han estudiado a Peirce o a Wittgenstein quedan sorprendidos por la tesis que ambos comparten de que los seres humanos no poseemos una facultad de introspección, no tenemos una mirada interior que nos otorgue un acceso privilegiado a lo que nos pasa. Aunque a primera vista esto pueda parecer extraño, todos tenemos experiencia de que muy a menudo aprendemos sobre nosotros mismos escuchando a los demás, a lo que ellos dicen de nosotros o incluso de sí mismos. Los seres humanos, cuando tratamos de mirar dentro de nosotros

mismos a solas, nos vemos siempre como algo irremediabilmente misterioso y opaco, en conflicto cada uno consigo mismo, en tensión permanente ante deseos opuestos y objetivos contradictorios. Una manera de crecer en esa comprensión personal se encuentra en el esfuerzo por expresar por escrito esas contradicciones, experiencias, estados de ánimo y afectos. Por eso, una tarea de singular importancia en la vida intelectual es la articulación narrativa de la propia biografía, tanto de la vida pasada como de la proyección imaginaria en el futuro de las más íntimas aspiraciones vitales. Esta es la manera en que se abre la vía para llegar a ser el autor efectivo de la propia vida.

Una experiencia prácticamente universal es que ayuda bastante a comprender un problema, sea de la naturaleza que sea, intentar describirlo de forma sumaria por escrito. Por de pronto, describir por escrito el problema en el que uno está metido alivia mucho la tensión interior. Además, muy a menudo, una buena descripción del problema suele sugerir ya las vías de su posible solución. Esto es así en muchas áreas técnicas, pero en especial suele ser de extraordinaria eficacia en el riquísimo y complejo mundo de las relaciones personales. Ante una situación de incomunicación, de incomprensión o de malentendidos en el ámbito profesional, familiar o social, la descripción por escrito de ese problema nos ayuda a comprenderlo mucho mejor, y sobre todo a entender el papel de uno mismo en esa situación. Escribiéndolo ya no es el problema el que nos

domina, sino que somos nosotros quienes al plasmarlo sobre el papel, lo delimitamos y lo hacemos manejable. Hay algo, quizás inconsciente, que nos sugiere que si puede ser escrito, puede ser controlado. Y, aunque el problema continúe sin solución, nos parece menos problemático y nos resulta más fácil comenzar a buscar el modo de resolverlo.

Para aprender a escribir lo único indispensable es escribir mucho; con la paciencia infinita de un buey¹⁴, pero también con su tenacidad y constancia: una palabra detrás de otra. Para escribir bien lo más importante es escribir despacio y corregir mucho lo escrito. Como la escritura es expresión de la propia interioridad no puede hacerse con prisas, de forma apresurada.

Para quienes necesitan escribir y no saben qué o no tienen dónde, puede resultar un buen espacio creativo el llevar algo así como un diario. La expresión romana *Nulla dies sine línea*, empleada en su *ex libris* por Viollet-le-Duc como invitación a dibujar cada día, puede animar también a quienes aspiren a desarrollar sus hábitos literarios. Resulta de muy escaso interés el registro pormenorizado de los incidentes cotidianos, pero en cambio puede facilitar mucho la creatividad personal el tener una libreta en la que uno vaya anotando sus reflexiones u ocurrencias casuales, una detrás de otra, sin más título que la fecha del día en que las escribe. Un diario así no ha de tener el carácter de un registro íntimo, sino más bien una cierta pretensión literaria. Su re-

dacción ha de estar movida por un esfuerzo creativo y comunicativo que permitiera, si llegara el caso, su lectura por otros. Ya Séneca en el siglo I recomendaba ese estilo de vida: "Considérate feliz cuando puedas vivir a la vista de todos"¹⁵.

Resulta muy práctico también aprovechar las ocasiones que brinda la vida de relación social para aficionarse a escribir cartas, ahora a través del correo electrónico. A mucha gente le resulta una tarea odiosa escribir cartas, pero a todos encanta recibir las. Los escritores efectivos o potenciales, que de ordinario van mendigando lectores, tienen en el género epistolar un campo privilegiado de trabajo. Cada carta o mensaje electrónico que se escribe es una estupenda ocasión de disfrutar tratando de producir un texto en el que se articulen, si fuera posible hermosamente, experiencias y razones. Como escribió Salinas, quien "acaba una carta sabe de sí un poco más de lo que sabía antes; sabe lo que quiere comunicar al otro ser"¹⁶. Además de lo que se escriba por gusto, las circunstancias profesionales o sociales obligan con frecuencia a escribir "de encargo", por obligación: desde la biografía breve que se pide en una solicitud hasta el resumen de un proyecto o un trabajo académico. Vale la pena tratar de convertir cada uno de esos encargos en una pequeña obra de arte, al menos en una obra del mejor arte del que cada uno sea capaz dentro del tiempo disponible en cada caso.

14 Van Gogh, V., *Cartas a Théo*, Labor, Barcelona, 1992, p. 109.

15 Séneca, *Epístolas a Lucilio*, Península, Barcelona, 1995, 43.3, p. 37.

16 Salinas, P., *Ensayos completos*, Taurus, Madrid, 1981, vol. II, p. 233.

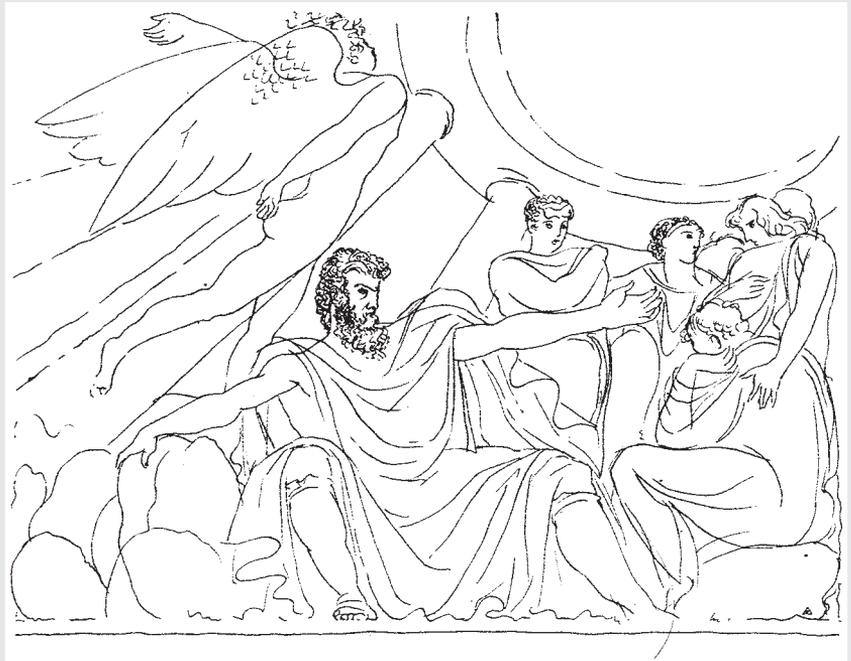
Para quien se dedica profesionalmente a las humanidades escribir es vivir en sentido literal. No sólo porque va a ser evaluado y retribuido por lo que escriba (*To publish or to perish!*), sino sobre todo porque la escritura es la que confiere hondura a su pensamiento y, a la vez, hace posible su publicidad y comunicación. Como se ha dicho, escribir es la manera de poner en limpio lo que pensamos. Al escribir ponemos a prueba el fuste y claridad de nuestras ideas. A diferencia de otras áreas del saber en las que es posible hacer primero el trabajo experimental y luego simplemente ponerlo por escrito, en las humanidades el esfuerzo por poner por escrito las ideas es pre-

cisamente lo que hace que éstas se desarrollen y lleguen a constituir un trabajo académico, un artículo para una revista profesional o incluso una tesis doctoral¹⁷.

Conclusión

Escribir, leer, volver a leer y volver a escribir: son los recursos del pensar. Escribir es poner en limpio lo pensado, leer es comprender lo pensado por otros. Ese es el telar en el que se teje nuestra vida intelectual. Lo único realmente importante es no parar de pensar, porque los seres humanos siempre podemos pensar más y eso nos hace cada vez más humanos, cada vez mejores.

17 Rhees, R. (ed.), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 1984, p. 109.



HOMENAJE A JESÚS CAÑO-GUIRAL

La noción de “psyjé” en el pensamiento griego antes del “peri ten pyijén” aristotélico

El arte en el contexto de la filosofía platónica

Sofística y sofistas: para releer a Platón

El legado de Jesús Caño-Guiral

El homenaje es una forma radical de compromiso. Quien lo brinda se compromete a presentar al homenajeado de modo tal que la necesidad y justicia del tributo sean irrefutables; una vida fecunda y generosa, una labor lúcida y destinada a perdurar son argumentos de valor.

Jesús Caño-Guiral nos proporcionó con prodigalidad los argumentos para dedicarle la parte central de este número de la revista *Humanidades*. Gaditano, irlandés, voluntariamente uruguayo, supo y enseñó que el conocimiento es una felicidad que debe ser compartida. Lo prueba a medias la vasta relación de sus investigaciones y escritos; lo completa el testimonio de los que recibimos de él, por caminos distintos, esa dichosa experiencia del saber.

Es fácil imaginarlo como lo describe Soledad, su hija y discípula, entregado a la redacción de doctos manuscritos que luego rescribiría a máquina con dedos tan diestros como su inteligencia. O probando el riguroso oficio de su mente en largas partidas de ajedrez. O desplegando su humor sobrio y certero, inagotable.

En su ejercicio de la filosofía y de la literatura lo ocuparon siempre las más hondas cuestiones humanas: el alma, el pensar, el sentido, la creación. Sus trabajos de investigación constituyen el desarrollo de una visión histórica y dialogal de la filosofía; son claros sus propósitos de preservar y exponer el vínculo entre el pensamiento filosófico y el contexto histórico donde se asienta, y de probar la supervivencia de ciertas teorías.

El número 4 de *Humanidades* ofrece, en la sección *Estudios*, tres trabajos del Profesor Caño-Guiral: “La noción de *psyjé* en el pensamiento griego antes del *Peri ten psyjén* aristotélico”; “El arte en el contexto de la filosofía platónica”; y “Sofística y sofistas: para releer a Platón”. Por enfático que sea nuestro agradecimiento, no será bastante para retribuir las colaboraciones: del Profesor Néstor Martínez, responsable de la revisión de los textos y la elaboración –erudita y minuciosa– de las notas aclaratorias; de la Profesora Soledad Caño-Guiral, que nos expuso su propia síntesis de las líneas rectoras del pensamiento de su padre, y trazó para nosotros una semblanza que procuramos reproducir en esta presentación; de Mayra Caño-Guiral, por quien obtuvimos parte del material publicado en este número. Nuestra gratitud, asimismo, a la Profesora Patricia Landoni de Caño-Guiral, por entregarnos, sin reparos, escritos de su esposo también incluidos aquí.



La Noción de “Psyjé” en el pensamiento griego antes del “peri ten psyjén” aristotélico

I. Introducción: el *Peri ten psyjén*.

El tratamiento aristotélico del tema de la *psyjé*¹, el moderno y –sobre todo– el contemporáneo difieren claramente. Con Descartes y la llamada filosofía moderna en que el pensamiento racionalista triunfa –al menos, en la Europa continental–, el punto a dilucidar y “probar” se concentra en la *existencia* del alma. Descartes supone que la existencia del espíritu, de nuestra vida psíquica, intelectual, resulta más fácil e inmediatamente demostrable que la existencia del cuerpo, de la materia. Descartes fundamenta su argumentación y la ilustra con la famosa imagen del “cuerpo suspendido en el aire”, sin sensaciones, sin ninguna conexión con lo material. Y presupone que aún en esas condiciones cada uno de nosotros se daría cuenta –sería consciente– de que es *algo que piensa*. “Soy una sustancia que piensa; por tanto, existo”. No necesito de la materia para confirmarme a mi mismo esta verdad clara, distinta, intuitiva, autoevidente. Curiosamente –y dicho sea de paso– los comentaristas cartesianos parecen marginar que esta imagen de Descartes, tan celebrada por su originalidad, coincide con este pasaje que puede leerse en *al-Sifá* (La curación) escrito por el filósofo Avicena (930 / 1087) varios siglos antes:

- 1 Aclaro previamente el uso de esta trascripción al español (psyjé). En griego el término es *yuch*, perfectamente trasliterable a nuestro idioma por “ps. (y) y- (u) y jé (ch). Los términos “psiche”, “psiquis”, “psique”... extraños tanto al español como al griego original, provienen de transferencias de idiomas (francés, inglés...) donde no existe el sonido “c” (exactamente nuestro sonido “j”). Por otro lado, traducir *psyjé* por “alma” –un término aceptado incluso en las traducciones al castellano del *Peri ten psyjén* aristotélico (“Acerca del alma”, “Sobre el alma”, “Tratado del alma”...)– si bien corresponde a la noción tradicional en occidente, puede presuponer ya en nuestra cultura la idea de supervivencia, inmortalidad, premio/castigo, cielo/infierno, etc. que la fe religiosa implica. Respecto a la supresión de la “p” en “psyjé” “psicología”, “psicólogo” y términos derivados, convendría que los supresores cayeran en la cuenta que “sicología” (sukología) es en griego “lo concierne a higueras”; así que “sicología”, “sicólogo” y demás corresponderían, respectivamente, a “técnica de (cuidar o plantar) las higueras”, “técnico en higos o higueras”, etc. De ahí, por tanto, mi insistencia en preservar “psyjé” a lo largo del trabajo.

Supongamos que uno de nosotros es creado de una sola vez y perfectamente, pero sus ojos están velados y no pueden ver las cosas exteriores; fue creado sosteniéndose en el aire, o, mejor aún, en el vacío, a fin de que la resistencia del aire que pudiera sentir no le impresionase. Sus miembros están separados para que no puedan encontrarse ni tocarse. Entonces reflexiona y se pregunta si su propia existencia está probada, sin tener duda alguna afirmará que existe. Y pesar de esto, él no habrá experimentado sus manos, ni sus pies, ni lo íntimo de sus entrañas; ni su corazón, ni su cerebro, ni ninguna cosa exterior, sino que él afirmará que existe, sin establecer que tenga una longitud, una anchura y una profundidad. (cfr. AM p.53)

Como era previsible, las distintas concepciones filosóficas se han atrinchera- do, a partir de Descartes, en dos posiciones principales que, desde luego, presentan variantes. Unas aceptan (e incluso amplían) la “prueba” cartesiana; otras, la niegan, alegando que no “existe” una tal entidad como el “alma”, el espíritu, la mente... en cuanto algo separable de las reacciones fisiológicas y químicas de la materia.

El tratamiento aristotélico difiere naturalmente de esta querrela filosófica en la que nos hemos educado todos y que se resuelve, en la gran mayoría de lo seres humanos –que no se dedican específicamente a la filosofía, claro está– en creer en la existencia de un alma personal o en la existencia de un alma impersonal y cósmica, en no creer en ella y afirmar que somos materia y nada más, en dudar y tratar de buscar pruebas en pro o en contra de la afirmación o la negación, etc.

Para Aristóteles, por el contrario, **se da por supuesta esa existencia**. El tema de la presencia en todo ser vivo de un principio vital de movimiento, de actividad (que ese es el sentido técnico que toma *psyjé* desde que el pensamiento filosófico despierta en Jonia) ² no merece elucidación alguna para Aristóteles. Su investigación (*zhthma*, *zhthsiV*) en el *Perí ten psyjén*, su obra máxima en psicología, se va a centrar –lo anuncia desde el comienzo– en la indagación de la “naturaleza” (*jusiV*) de *psyjé* y en su “entidad” o “esencia” (*ousia*); esto es, a qué “género” (*genoV*) pertenece y, por tanto, qué es, cuál es su **definición**. (402a24)

La demostración silogística y la ejemplificación (a menudo analógica) constituyen el método de aproximación que Aristóteles aplica en todo el tratado. Con frecuencia, no sólo serán los puntos de vista u opiniones de los filósofos lo que se leerá en el *Perí ten psyjén*, sino casos y ejemplos de la experiencia cotidiana de todo ser humano. La finalidad de la estructura del tratado será, pues, encontrar las **causas** necesarias para definir tanto la *naturaleza* como la *entidad*

2 Desde los inicios del pensamiento filosófico en Jonia, las referencias a Tales de Mileto señalan que sostuvo que la *psyjé* “tenía el poder de movilizar, si es verdad que dijo que la piedra imán posee *psyjé* porque mueve el hierro” (*Aristóteles: Peri ten psyjén 405a 19-21; Aecio: iv, 2,1*)

de la *psyjé*. Por eso –señala– propiamente le corresponde a la ciencia física el estudio o indagación del alma. La ciencia de la *psyjés*, por eso, una rama especializada, particular, de las ciencias de la naturaleza y deberá tomar sus premisas universales de la Física teórica.

Las pautas del desarrollo del tratado siguen las que Aristóteles ha fijado en sus obras: (1) *enuncia* el problema a tratar; (2) *historia* lo que han expresado sus antecesores al respecto (pero adaptando o equiparando siempre lo que han dicho al vocabulario propio aristotélico y, con este paradigma los critica), (3) a través de todo ello y de las observaciones de hechos *presenta las aporías*, las contradicciones que se propone resolver.

En la síntesis de los filósofos precedentes y sus opiniones acerca de la *psyjé*, encuentra Aristóteles:

- Que todos coinciden en que la *psyjé* se definiría por los siguientes caracteres: movilidad (movimiento), sensación, e incorporeidad (405b11)
- Que no definen, sin embargo, el papel del cuerpo; lo que le parece un error fundamental (407b14-23), y
- Que han aportado definiciones del alma que se podrían agrupar así: (a) las que hacen del alma un motor; (b) las que la hacen un compuesto de elementos, y (c) las que la suponen algo incorpóreo, pero atribuyen esta incorporeidad a la armonía. (409b18-24)

Naturalmente, Aristóteles ofrece en su tratado sólo aquellas opiniones, definiciones y aproximaciones al tema de la *psyjé* que pertenecen ya, con toda propiedad a lo que la historia considera “filosofía”. Y, de una u otra manera, entonces, la acepción técnica consensual a que la filosofía ha restringido el término “*psyjé*” –principio vital, principio de movimiento, principio motor del cuerpo, etc.– ha tornado difusos otros sentidos que el término pudiera tener antes de la historia que Aristóteles nos trae.

En el estudio que sigue trataremos de delinear los antecedentes culturales que preceden al pensamiento filosófico acerca de *psyjé* e incluso los que se yuxtaponen con él desde Tales a Platón; esto es, la herencia histórica que encuentra Aristóteles al escribir su tratado de psicología. .

2. *Psyjé* en la cultura griega pre-filosófica.

El término *psyjé* aparece con anterioridad a toda pesquisa filosófica en la lengua griega con las siguientes acepciones (a) primitivas, (b) derivadas y comunes en el habla diaria, y (c) por extensión metafórica tal como se indica en el cuadro adjunto.

Sentidos de *psyjé* (yuch) antes de su tecnificación en filosofía.

- Propias de las primitivas (a) son las acepciones *soplo vital; hálito de vida; vida*. Así, se lee (Homero) que “el hálito vital (*psyjé*) lo abandonó y

una nube se extendió sobre sus ojos”, o se recuerda a los seres humanos (Demóstenes) “las luchas que emprendéis por la vida (psyjé)”, etc. .

- En las derivadas y comunes en el habla diaria (b) se encuentran las variedades *corazón, carácter, coraje (valentía, arrojo), sentimiento, instinto, inteligencia, ánimo, espíritu, sangre* (en la significación de “estirpe”, familia honorable, etc) *genialidad*. Sófocles escribe “nacida de mi sangre” (thV emhV yuchV genoV) ; Jenofonte describe a un joven “de gran corazón” (NeaniskoV androV thn yuchn ourwstoV)
- Por extensión metafórica (c), *Psyjeo Psyjéera* una figura femenina representada con alas sutiles; por lo que el término se hacía sinónimo de *mariposa*.

2.1. El mito de Psyje o Psyjé.

Este último sentido –el metafórico– es el que llama la atención. La versión de Apuleyo (*AO: libs. Iv-vi*) narra que un rey y una reina tenían tres hijas bellísimas. La menor, en especial, llamada Psyjé sobrepasaba a las otras. De tal modo que los ciudadanos hacían sacrificios en su honor cuando pasaba por las calles pues la confundían con una diosa. Era normal que un gentío enorme se reuniera cuando se anunciaba que iba a salir del palacio, con el fin de enviarle bendiciones, besos y súplicas, porque la población entera creía que se trataba de Venus misma encarnada.

Naturalmente, Venus sintió celos de Psyjé. Así que envió a Cupido con la misión de hacer que la joven se enamorase de un monstruo. Pero fue Cupido quien se enamoró de ella. Todas las noches la visitaba en secreto, si bien –para evitar que se conociesen sus visitas en el Olimpo o en la tierra, el dios le había prohibido encender lámparas o intentar mirarlo. De esta manera vivieron algún tiempo sin que Venus se percatase de lo que ocurría.

Pero sus dos hermanas mayores sí estaban al corriente de las visitas y también se sintieron celosas. De modo que le dijeron a Psyjé que el que la visitaba en la oscuridad era un monstruo horrible. Psyjé creyó la mentira y una noche no resistió la tentación de prender una lámpara de aceite y vio, asombrada y feliz, lo hermoso que era su amante. Lamentablemente, en su emoción, la pobre muchacha derramó una gota de aceite caliente sobre Cupido y éste se despertó, asustado.

El desenlace resultó fatal para Psyjé. Furioso el dios por la desobediencia a su prohibición, se marchó para siempre. Psyjé viajó por toda la tierra conocida en busca de Cupido. Y Venus le encargó varios trabajos en penitencia por su falta. Entre ellos, separar un descomunal montón de granos diversos que debía separar uno a uno. He aquí, sin embargo, que las hormigas, compadecidas de la hermosa joven, se ocuparon de hacerlo sin demora. Y así Psyjé, para desconcierto de Venus, fue cumpliendo todas las tareas que la diosa le encomendaba. La última de esas tareas parecía imposible. Consistía en meter en una caja la belleza de Perséfone, la diosa del Hades. Estaba ya la tarea casi finalizada –ya que, contra todo pronóstico, Perséfone había accedido al pedido de Psyjé– cuando la

princesa, curiosa por naturaleza, abrió la caja...y ésta no contenía belleza alguna sino sueño mortal.

Enterado Zeus por Cupido de lo que había acontecido, la despertó con su poder superior al de los demás dioses y consintió en el matrimonio de Cupido y Psyjé, elevándola así al propio Olimpo de los dioses.

Hasta aquí el mito vertido en forma literaria por Apuleyo, y que, sin duda, formaba parte del caudal mitológico popular. Un breve comentario se impone. Obsérvese que la falta fundamental de Psyjé en toda la narración estriba en su *curiosidad innata*. En la mente popular, la psyjé es curiosa, indagadora, insatisfecha siempre con lo que le dicen otros. Necesita saber, conocer, buscar la verdad por sí misma.

Por otra parte, está el subrayado de la *belleza extrema* de Psyjé. Nada se le compara; ni siquiera sus hermanas. Es única. Su hermosura es *algo divino* y por eso los mortales la confunden con una diosa: la de mayor belleza en el Olimpo, Venus.

Además, Psyjé es *capaz de llevar a cabo cualquier tarea* ya sea personalmente, ya con ayuda de los que pueden y saben hacerlo, como las hormigas.

Añádase que la adscripción del término a “mariposa” no sólo supone la creencia en la *sutileza y delicadeza* del insecto, sino en la *potencialidad de vuelo*, de elevación, que la mariposa posee.

Todo eso y más es Psyjé. Hermosa, insaciablemente curiosa, buscadora de verdad, algo divino, capaz de todo lo que se proponga o se le proponga, potencialidad para elevarse de lo material... Todo eso y más es el “principio vital” en el ser humano. De ahí que su reposo final: se encuentra en la *deificación* inmortal.

2.2. *Psyjé y dioses en la Hélade.*

Cuando el pensamiento mítico y sus múltiples elementos originarios (cretenses, frigios, egipcios, babilónicos...) se sincretiza con relativa estabilidad en el mundo heleno, la religión oficial retoma las explicaciones caóticas, plurifacéticas y –muchas veces– abiertamente contradictorias. Desde el origen del cosmos o la génesis de los dioses hasta extremos como el nacimiento o la muerte, pasando por incidencias cotidianas tan diversas como la mentira, la lluvia, el sueño o la transpiración... toda ocurrencia que intrigue al ser humano se convierte en objeto de culto o de superstición. La religión oficial ritualiza ese culto en festividades, celebraciones legalmente establecidas. Y la poesía se encarga, a su vez, de extender las creencias que “explican” lo ignorado, lo desconcertante. Se refuerzan así los rasgos de cada objeto u ocurrencia inmediatamente asombrosa o inexplicable adjudicándole a un ser superior (dios, diosa) el patronazgo de una “especialidad” o de varias simultáneamente. Zeus, el supremo dios, domina el cielo, el clima, y, en general, todas las facetas de la vida de los seres humanos. Apolo, el gran coleccionista de patronazgos, acapara paulatinamente la protección de la medicina, de la música, de la arquería, de la profecía, de la luz (de ahí su identificación con el sol) y de la juventud. Su hermana Artemisa (la Diana latina) reina sobre la virginidad femenina, la caza, la salva-

guarda de la vida natural; la vigilante de la ecología, se diría hoy. Hades (lat., Plutón) comanda la vida de ultratumba, la rectitud en el juicio, tal vez la fertilidad originariamente...

La noción básica que la cultura griega hereda de las mitologías y religiones previas cronológicamente es la de la **inmortalidad**. Los dioses no mueren jamás; los humanos, sí. Inmortalidad - mortalidad constituye la antinomia mitológica por excelencia que es premisa esencial para la religión oficial. Los dioses pueden comportarse como seres humanos envidiosos, lascivos, mentirosos. Tal vez sean castigados temporalmente por algunos de sus errores. Pero no mueren. Nunca se verán sometidos a lo que al ser humano le puede parecer el supremo castigo: la disolución de su "ser-yo". Y esa perduración de los dioses y diosas se opone a nuestra característica definitoria. La tradicional proposición "Todo ser humano es mortal" no es más –recuérdese– que una proposición analítica donde la característica de "mortalidad" –nuestra auténtica nota esencial– ya está incluida en el término predicado "ser humano".

Inmortalidad – mortalidad, seres perdurables – seres efímeros. Cuando el ser humano "pensara" por primera vez seriamente en estos opuestos y en sus implicaciones, el resultado debe haber sido tan descorazonador que necesariamente infirió de ellos otros opuestos inevitables: Si la vida con el ineludible porvenir amenazante de la muerte genera *infelicidad* y sobresalto, la inmortalidad es la *felicidad* que el mortal jamás logrará obtener.

Del contraste de esos contrarios surge, casi espontáneamente una cuádruple actitud teñida de "quizás". La básica quizá sea de **envidia** íntima; las restantes, quizá sean, respectivamente, de **rebeldía** ante la injusticia del reparto mortalidad-inmortalidad, quizá de **respeto** hacia esos seres superiores (y el culto consecuente a cada protector específico porque quizá así logremos tenerlo a nuestro favor) y quizá también el **temor** a los inmortales, puesto que ¿quién nos asegura que no nos castigarán, nos harán mal, o no nos tengan en cuenta si no convocamos su poder a nuestro favor con plegarias, promesas, etc.?

Por otro lado, ¿no será posible la esperanza de una supervivencia, de una participación, al menos, de la inmortalidad divina? Y, en ese caso, ¿qué vencería a la muerte en nosotros, mortales por definición? No, ciertamente el cuerpo (soma) al que, empíricamente observamos deteriorarse año a año en nosotros mismos y descomponerse y disociarse en otros cuerpos. Si algo sobrevive, entonces, eso debe ser, tiene que ser la *psyché*. El principio de vida mismo, el hálito vital, el espíritu. Aquello con lo que nos aproximamos a lo supuestamente incorpóreo (pensamiento, ideas, abstracciones). Aquello con lo que sentimos emociones, afectos, ira, temor sin aparente mediación del cuerpo, de lo material y deteriorable. El impulso vital, por ser en sí mismo "vida" no puede morir.³

3 En realidad, el solo hecho de que el ser humano sea el único animal que sabe que va a morir y experimente el deseo de la inmortalidad, hace lícito el preguntarse cuál es la especial naturaleza del hombre, y es perfectamente coherente con la tesis que dice que esa naturaleza está caracterizada por la presencia de un alma espiritual e inmortal. En la hipótesis de que el hombre fuese simplemente un organismo más evolucionado que los otros, sería un gran enigma el origen de la idea del alma y de su inmortalidad, así como de la idea de lo divino. Estas nociones, en esa hipótesis, deberían ser algo así como "sublimaciones" o "proyecciones" de

3. Psyjé en la ideología religiosa helena.

De este tipo de especulación consoladora, esperanzadora para el ser humano da cuenta un conjunto de creencias ancestrales en las regiones de la Hélade. Anteriores, inclusive, a la constitución de la religión oficializada por ley en las diversa *póleis* griegas. Tal vez la más extendida hasta el siglo -VI, por lo menos sea la que se conoce como **Orfismo**.

3. 1. *El Orfismo.*

No resulta fácil compaginar los retazos del mito original que proliferó luego en varias versiones literarias y en las que, de un modo u otro, hace su aparición Dionysos, hijo de Zeus y Semele; un dios venerado en Tracia, identificado a veces con el Osiris egipcio y por los romanos, posteriormente, con su Liber o Baco. Dionysos, dios del vino e inspirador de músicos y poetas, y cuyas celebraciones populares probablemente iniciaron el drama (*cf.* Nietzsche, *NT*), introdujo también en la Hélade elementos de éxtasis religioso y ciertas pautas místicas cuyas huellas se manifiestan en el orfismo y en las piezas de poesía y prosa griegas referentes a Dionysos, Orfeo y Museo que Giorgio Colli ha recopilado y comentado magistralmente. (*Colli: SG 57-78; 123-328; 379-383 y 397-441*)

La reconstrucción de Robert Graves (*GM: I, 120 y ss.*) da como su origen los poemas sagrados de Museo, figura legendaria pre-homérica. De procedencia tracia, al parecer, y –según se creía– discípulo de Orfeo, nada menos, los poemas componen un conjunto difícilmente recuperable excepto por las referencias en otros autores, como ha hecho Colli. Basados en su conexión con Orfeo, la poesía de Museo parece haber narrado cómo su maestro estaba casado con una ninfa (Eurídice) que murió picada por una víbora cuando, para preservar su honor, huía de los avances deshonestos de Aristeo.

Orfeo tocaba la lira maravillosamente. Los propios dioses se extasiaban ante su música. De ahí que Perséfone le permitiese, en gracia a ello, bajar hasta el Hades y liberar a Eurídice. Perséfone le impuso una sola condición: que no mirase a la ninfa hasta que pisaran ambos el mundo de los vivientes. (Algo similar, entre paréntesis, a la prohibición bíblica que Jehová hace a Lot al salir del fuego

datos empíricos y sensibles, pero justamente, no se ve cómo podrían darse esos procesos a partir de una mente puramente sumergida, ella misma, en lo sensible. El procedimiento metafórico, por ejemplo, que hace que un término “trascienda” su significado propio, y es una forma de analogía, por el que se da a ese término un significado distinto del que propiamente tiene, en virtud de una semejanza que hay entre lo propiamente designado por él y otra cosa, supone el conocimiento de esa otra cosa: debo saber lo que es la aurora para asignarle dedos rosados como hacía Homero. Mientras que en la hipótesis que consideramos, se tendría solamente el conocimiento de lo empírico y sensible como punto de partida. ¿Cómo llegar por ese camino a la noción de lo espiritual, inmaterial, metaempírico e inteligible, que sin embargo tenemos, aceptemos o no su existencia? Teniendo en cuenta además que cuando hablamos del alma o de Dios no entendemos estar hablando metafóricamente. De hecho, entre los animales irracionales no se encuentra nada de esa actitud propiamente humana hacia lo espiritual: no hay por ejemplo entre ellos sepulturas, mientras que sabemos que ya el Neanderthal enterraba a sus muertos con herramientas y utensilios que pudiesen servirles en la otra vida.

que destruye a Sodoma y Gomorra...) Desobedeció Orfeo, tan ansioso estaba de ver de nuevo a su esposa... y Eurídice desapareció para siempre.

El fin de Orfeo es bastante triste. Tras perder a Eurídice comenzó a odiar a todas las mujeres. Así que las ménades (lit. "locas"), esto es, las seguidoras de Dionysos, lo despedazaron. Su cabeza flotó hasta encallar en la isla de Lesbos donde se suponía la enterraron los isleños.

Vagamente basada en este leyenda, la religión popular órfica se nutrió de otra leyenda con la que tiene ciertos puntos de contacto: la de Dionysos Zagreo (lit. "el despedazado"). En esta versión del mito de Dionysos (hay otras variantes), el orfismo sustentaba que era hijo de Zeus y Perséfone. Hera, celosa del joven Dionysos, instigó a los titanes para que lo matasen y devorasen. Atenea, sin embargo, consiguió salvar su corazón y entregárselo a Zeus en persona. Zeus, en castigo, incineró a todos los titanes. Y de las cenizas de éstos nacimos los seres humanos que, de este modo, tenemos algo divino.

Aunque la coda a esta versión supone que Zeus devoró el corazón de su hijo y que, como resultado de esta comida, nació un segundo Dionysos Zagreo, lo que interesa aquí es que, con ella, el orfismo **explicaba** a sus adeptos:

- la *mezcla de bien y mal* en la naturaleza humana (nuestra herencia combinada zagreica y titánica);
- la *culpa heredada* por nuestra parte titánica y la expiación debida que pide nuestra parte zagreica o divina, la *psyjé* (éste parece haber constituido el núcleo ritual central en la doctrina órfica),
- la *purificación paulatina* de nuestra *psyjé*, manchada por el crimen titánico original (que hasta conseguir la pureza definitiva transmigraría de cuerpo en cuerpo), y
- cómo, en fin, *nuestra psyjé se vería libre, limpia y feliz para siempre*, recuperando su participación en la divinidad.

3.2. Orfismo y Pitagorismo.

En cuanto conformaba una secta casi religiosa, el pitagorismo posterior extrajo, sin duda, de la religión órfica algunos de sus postulados. Un hecho sintomático de esta interrelación orfismo-pitagorismo se encuentra en Cicerón quien, apoyándose en la autoridad de Aristóteles, niega rotundamente que haya existido el poeta Orfeo y afirma que los poemas a él atribuidos fueron escritos en realidad por un *pitagórico* llamado Cércope. (*Cicerón: NDI, 38, 107*). En el mismo sentido se pronuncia Clemente de Alejandría (*ST: I, 131*).

Específicamente, la conexión fundamental orfismo-pitagorismo estriba en la creencia en la trasmigración de la *psyjé* y en la purificación progresiva de ella a través de las sucesivas trasmigraciones. Pero se dan otros puntos coincidentes. El primero, las leyendas acerca del nacimiento de Pitágoras, sus propias re-encarnaciones y su "bajada" al Hades en vida (*Jámblico. VP ii, 3-8; Diógenes Laercio: FI viii, 4-5; Heródoto: HH iv, 95-96*), si bien esto último (la visita al Hades) sería

un engaño urdido por el propio Pitágoras en connivencia con su madre según el testimonio de ese incontrolable embolista que es Diógenes Laercio.⁴

En otros aspectos, sin embargo, las coincidencias ya dejan de ser materia dudosa. Por ejemplo, el orfismo admitía iniciados y simpatizantes; el pitagorismo, matemáticos (iniciados) y acusmáticos, o sea, seguidores de los preceptos morales de la doctrina (*Porfirio: PT 37*). Asimismo, el rasgo del ocultamiento de la doctrina a los no iniciados hasta pasado el tiempo de prueba en el caso de los órficos, concuerda con el aspecto conocido del “misterio” con que se guardaba celosamente la doctrina pitagórica (*Jámblico: VP xxxi, 199*), mientras que el lazo de comunitarismo entre los órficos, encuentra eco en la comunidad de bienes practicada por los pitagóricos (*ibid.: xviii 81-82*).

Los fieles al orfismo, en fin, fomentaban una moral casi ascética que el pitagorismo también seguía en algunos aspectos. No obstante, ahí terminan los contactos. Entre el ascetismo de una religión popular exitosa (orfismo) que ejecuta sus ritos al aire libre en campos y bosques –literalmente, hacia el *exterior*– y una comunidad religioso-filosófica elitista (pitagorismo) que lleva sus presupuestos a un cerrado ascetismo sectario, esto es, hacia el *interior* de la secta misma, ya no pueden encontrarse otras coincidencias. Tal vez la más opuesta sea la que concierne a los animales. Mientras que –a pesar de su frugalidad en la vida cotidiana– los órficos despedazaban y devoraban un animal (representativo de Dionysos) como parte ritual de sus celebraciones, es conocida la abstinencia de comer carne entre los pitagóricos así como su famoso “tabú” hacia las habas. Si ambas doctrinas sostenían la trasmigración psíquica en seres vivos, a primera vista ello significaría una contradicción “ilógica” en el orfismo y una consecuencia “lógica” en el pitagorismo.

Sin embargo, ni el orfismo se dedicaba “habitualmente” a devorar animales (sólo una celebración anual recordaba el mito de Zagreo), ni la abstinencia de carne en el pitagorismo era tal. (*Diógenes Laercio: FI viii, 19, 20; viii, 34*). Por otro lado, de la tan “misteriosa” prohibición de comer habas, ha dado cumplida

4 Entre los doxógrafos y biógrafos de los filósofos, ninguno se compara a Diógenes Laercio (siglo III). Al llamarlo “embolista” en el texto, utilizo el término en uno de sus sentidos clásicos. El embolista es el exagerado, el enredador, el chismoso. ¿Cuánto es confiable y cuánto no un texto como el de estas “Vidas y Opiniones de los Filósofos más Ilustres”? Las anécdotas y detalles de la vida cotidiana de los filósofos superan en ocasiones la exposición de sus doctrinas que, supuestamente, el autor nos promete ofrecer en su libro. En el caso de Pitágoras y su “bajada al Hades”, transcribo lo que escribe Laercio: “*Cuenta Hermipo acerca de Pitágoras que (...) al llegar a Italia construyó un habitáculo subterráneo. Le dijo a su madre hiciese una lista de todo lo que aconteciese y las fechas en que ocurriese, lo escribiera cuidadosamente en una tablilla y se la hiciera llegar (...) La madre cumplió su deseo. Después de cierto tiempo, Pitágoras subió de su vivienda subterránea. Tenía un aspecto demacrado y estaba delgadísimo. Así se presentó ante todos y dijo que venía del Hades, leyéndoles todo lo que había ocurrido durante su visita (al Hades). Todos los que lo oyeron se asombraron y lloraron (...) y (así) creyeron que Pitágoras era alguien divino (...)*”

cuenta Luis Gil en su excelente obra *Therapeia - La medicina popular en el mundo antiguo* a la que nos referimos en nota aparte.⁵

1. La atracción del orfismo: la psyjé y el Hades.

Al establecerse como culto legal –esto es, respaldada por leyes que establecían festividades y ceremonias estatales–, la religión oficial en las distintas *póleis* griegas persiguió al orfismo como “superstición” sin fundamento; como restos de un primitivismo que no condecía con la civilización helena del presente. Señalemos –colofón necesario a lo escrito hasta aquí– que ya en pleno desarrollo de la racionalización filosófica, no sólo los pitagóricos se sintieron atraídos e influidos por el orfismo –aunque, al no definirse a sí mismo como culto ni religión, el pitagorismo siempre procuró mantenerse a la distancia del *populismo* órfico, desde luego–, sino otros significativos exponentes de la cultura griega también sintieron y demostraron cierta fascinación por las creencias órficas.

El poeta Píndaro (-518 ? / -443) expone con entusiasmo en una de sus mejores odas (*OO. ii*) las doctrinas órficas referentes a la vida de ultratumba y la reencarnación. Y el orfismo latente en Platón (-427 / 347), tamizado tal vez por el pitagorismo, se evidencia en varias de las hipótesis que sostiene en su filosofía, así como en los mitos y alegorías que usa para ilustrarlas. Así, los dos temas centrales para su doctrina acerca de la *psijé* –inmortalidad y trasmigración– se reiteran en diversos diálogos. (cfr. *Fedón 70c-77 y ss, 197, 113...; Gorgias 523-525; Leyes 903 y ss; 957; 959b; Fedro 248-249; Repub. 518, 523, 608c y ss, 614b y ss.; Menón 81b, 85e y ss; Timeo 41c – 42e y ss, 69c y ss... etc*)

Con este fondo cultural ¿en qué situación se encuentra la noción de psyjé al escribir Aristóteles su *Peri ten psyjén*?

No podemos cuestionar siquiera que, en la época en que se inicia el pensamiento filosófico, la cultura helena mantenía la creencia en la *psyjé* como algo “distinto” el cuerpo y, por tanto, separable de éste con la muerte. Tampoco caben dudas respecto a que la *psyjé* era algo de naturaleza inmaterial. La filosofía, pues, había “reconocido” su existencial real y había dado al término un significado racional *específico* (principio de todo lo que tiene vida) que ni contradecía ni desafiaba las creencias religiosas o populares socialmente vigentes.

En esta línea, *Tales* utiliza el sentido genérico, popular y aceptado de “vida”, de “hálito vital”. Es el que se encuentra en las referencias que poseemos sobre su pensamiento, aportadas por Aristóteles y su comentador Aecio (cfr. *FG, p.*

5 El libro de Luis Gil (*Madrid: Guadarrama, 1969*) es un obra excepcional acerca de la medicina popular en Grecia y Roma. Al margen de ser una inigualada labor de documentación e interpretación histórica extensa, es tan ameno que se lee con facilidad e interés. Respecto al “misterio” de las habas, Gil señala las variadas interpretaciones esotéricas que han dado distintos autores (Diógenes Laercio, Plinio, Porfirio, etc...) sobre el tabú de comer habas entre los pitagóricos (la “similitud” del haba con las partes pudendas femeninas, la conversión del haba masticada en sangre al contacto con el aire, etc) hasta encontrar la razón en la explicación más terrestre de otros autores (Aristóteles, Cicerón, Clemente de Alejandría, etc): la ingestión de habas produce “flatulencia” y, debido a ello, no condecía con la dignidad del pitagórico. (*o.c.336-338*)

10). *Anaxímenes* ya hace una distinción entre aer (=aire respirable) y pneuma (=soplo, exhalación). La *psyjé* es aire y nos sostiene. Qué sea el pnéuma puede interpretarse como el origen o principio envolvente del cosmos (¿atmósfera, o “principio de vida cósmica” interestelar?) del que el aire “desprendido” de aquel sería el origen de nuestro “hálito vital” o “psyjé”; nuestro “principio de vida” o alma. (*ibid.*, 15-17) *Heráclito* menciona “psyjé” algunas veces. En el fragmento 36, extraño en apariencia, no nos deja claro si lo conecta con una vaga noción de evolución o de disolución final. Y en los fragmentos 118 y 117 nos asegura que el alma es lo mejor y lo más sabio, pero que cuando el hombre se embriaga no tiene conciencia de sí porque “tiene su alma húmeda” (?) Con el pluralismo de Empédocles y Anaxágoras (cada uno con su solución del dilema unidad-multiplicidad) nos enfrentamos a una distinción relativamente más nítida. *Empédocles* piensa que hay trasmigración “Yo he sido un joven y una joven, un árbol, un pájaro y un mudo pez en el mar”, según el testimonio de Hipólito (*FL i*, 3). Con esa trasmigración se realiza la purificación de la *psyjé* para todos los humanos; y, para los sabios, –i.e., los que alcanzan la sabiduría y la virtud– el reposo eterno, la felicidad para siempre (*Clemente: ST iv*, 150). *Anaxágoras* sostiene la indestructibilidad de la *psyjé* y la fundamental distinción entre ésta (“vida”, principio de vida) y el Nús, dador de vida y rector cósmico (*cf. FG 51-56*)

Ahora bien, ¿qué esperaban los griegos no-filósofos que ocurriese con esa *psyjé* tras la separación?

Según la religión oficial, el Hades era el receptáculo de los que morían. La *psyjé* personal quedaba ahí o para siempre o –para aquellos que creían en la trasmigración– hasta el momento de su nueva adhesión a un cuerpo. Y hay que reconocer que el Hades que propagaban la poesía y la religión griegas con su oscuridad o semioscuridad continua, su silencio sepulcral y su vagar de la sombras sin rumbo y propósito alguno no ofrecía ni daba para momentos de euforia precisamente cuando se pensaba en ello desde aquí, desde la tierra. Sólo en la *Épica de Gilgamesh*⁶ se encuentra algo aún más angustioso y desalentador que el Hades heleno.

De los pasajes literarios dedicados a la descripción del Hades por Pausanias (*x*, 28), Homero (*Ilia. viii 368, ix 567 y ss*), Apolodoro (*ii*, 5, 2), Hesíodo (*Teog. 311; Trab. 167 y ss*), Eurípides (*Heracles 24*) y Platón (*Gorgias 168*) podemos sintetizar lo que sigue:

Los familiares del que muere deben depositar sobre su lengua una moneda. Con ella, la *psyjé* pagará a Caronte el precio del pasaje en barca por el río Estigio (alguno, lo denominan laguna Estigia). Sin esa moneda, las almas tendrán que esperar en la ribera interminablemente. Desde luego, pueden evadir la vigilancia de Cerbero, el perro de cincuenta cabezas que vigila el trasiego de almas; aunque será inútil, porque, inevitablemente, las devorará cuando las encuentre, cosa que ocurre siempre.

Toda *psyjé* recién llegada debe someterse al juicio de Minos, Radamanto y Eaco. Eaco juzga a los europeos; Radamanto, a los asiáticos y africanos. En al-

6 En el sueño premonitorio de Enkidu el “más allá” babilónico se describe como un lugar en total oscuridad, donde las “almas” de los muertos no mantienen comunicación alguna entre sí; la “comida” es barro y el agua escasa y sucia.

gún caso difícil, la decisión final será la de Minos. Una vez juzgada, la *psijé* tendrá como destino una de las tres regiones en que se divide el Hades. Porque el río Estigio –que bordea el Hades por el oeste– tiene cinco afluentes: Aqueronte, Flégueton, Cocito, Aornio y Leteo. Entre los cinco forman el contorno, límites y regiones del Hades.

Estas últimas son tres. En la primera (los Campos de Lirios) se encuentran las *psyjái* de los héroes que deambulan sin pausa entre murciélagos (las *psijái* de los menos distinguidos). Si pudiera dejar el lugar, cualquiera de ellas –aun la de los más distinguidos en la memoria de los seres humanos– preferiría ser el “esclavo más vil” en la tierra que soportar esa “vida” en el Hades. Su único placer es beber la sangre de los sacrificios de animales que los vivos viertan en su favor sobre la tierra.

La segunda región (el Erebo), está limitada por el palacio de Hades y Perséfone a la derecha y por el Leteo (lhjh= “olvido”) a la izquierda. En ella habitan las *psyjái* comunes que beben del río y con ello olvidan el pasado y sobrellevan su presente en el Hades.⁷ Algunas almas más avisadas prefieren beber de la pequeña Laguna del Recuerdo con lo que poseen una memoria fragmentada y transitoria del pasado.

En cuanto a los virtuosos (y es curioso que en la mente popular los héroes como Aquileo u Odiseo no lo sean; sí, empero, atribuía la virtud a los sabios), moraban la tercera región, los Campos Elíseos, comandada por Cronos, la única región de felicidad en el Hades. Los Campos Elíseos gozan de luz diurna perpetua⁸. Hay en ella juegos, música, conversación amena, etc. Las *psyjái* que habitan estos campos felices pueden elegir el renacimiento en la tierra. Pero, se exponen con ello a perder la felicidad. Únicamente si renacen tres veces y en las tres vidas alcanzan la virtud en la tierra, volverán a los Campos Elíseos y de allí reposarán para siempre en las Islas Afortunadas, ahora sí felices e inmortales.

Sobre toda esta tradición anterior Aristóteles no se pronuncia. En el *Peri ten psyjén* se limita, como se indicó al comienzo, a exponer las opiniones acerca de la *psyjé* que se atribuyen a los pensadores que le han precedido. Con ese estricto sentido del “deber” del filósofo que precede al desarrollo de sus obras, Aristóteles tiene conciencia de que o está “construyendo” una ciencia nueva, como ocurre con su Ciencia Primera o Ciencia del Ser en cuanto ser (Metafísica), o que está organizando por primera vez un tratado completo sobre disciplinas cuyos límites no han podido o no han sabido construir sus antecesores. Tales los casos de Física, Historia Natural, Retórica, Política, etc. Y, en el caso del *Peri ten psyjén*, es evidente su cuidado por instaurar un tratado de una nueva disciplina: la Psicología Racional. Concedida la existencia de la *psyjé* como un “principio de vida” innegable, no habrá lugar, pues, en sus páginas para los mitos acerca de la *psyjé*, ni para lo que afirmen de ella las creencias populares o las religiones establecidas.⁹ ❧

7 Dante utilizó magistralmente toda esta nomenclatura para sus “bolge” y regiones del infierno.

8 También Dante al describir el “Limbo” utiliza la misma imagen de la luz y de la felicidad “natural” que tienen los justos y sabios que murieron antes de la venida de Cristo y, por consiguiente, no pueden gozar de la visión beatífica de Dios.

9 No se debe olvidar sin embargo que también Aristóteles recoge en el “De Anima” la tradición referente a la inmortalidad del alma humana, al menos por lo que toca a su parte intelectual o

Referencias bibliográficas

- AM . Cruz Hernández, Miguel. **Avicena : Metafísica**. (Madrid : Rev. de Occidente, 1950)
- AO. Apuleius. **The Golden Ass**, trans. by Robert Graves. (Harmondsworth /Edimburg : Penguin, 1958)
- FG. Caño-Guiral, J. **La filosofía griega entre los siglos –VI y –IV**. (Montevideo : Amesur, 1991)
- FI. Diógenes Laercio. **The Lives and Opinions of the Philosophers**; ed. biling gr-ingl. 2 vols. (London : Loeb Classical Library, 1958).
- FL. Hipólito de Roma (San). **Philosophoumena** (publicado con el acostumbrado título “Refutación de todas las herejías” en vol. II de **Los Gnósticos**, Madrid : Gredos, 1991)
- GM. Graves, Robert. **Greek Myths**. 2 vols.. (New York : Braziller Inc., 1959)
- HH. Heródoto. **History**; ed. biling. gr-ing., 4 vols. (London : Loeb ClassicalLibrary, 1950)
- ND. Cicerón. **De natura deorum**. (London : Loeb Classical Library, 1956)
- NT. Nietzsche, F. **El nacimiento de la tragedia**. (Madrid : Alianza, 1978)
- OO. Píndaro. **Olympic Odes**; ed. biling. gr-ingl. (London : Loeb Classical Library, 1957)
- PT. Porfirio. “Vida de Pitágoras”; referencias en la ya clásica obra de Augusto Rostagni: **Il verbo di Pitagora**. (Torino : Fratelli Bocca, 1924)
- SG. Colli, Giorgio. **La sabiduría griega**. (Madrid : Trotta, 1995)
- ST. Clemente de Alejandría (San). **Stromata**; ed. biling. Gr-fr., 2 vols. (Paris . Éds. Du Cerf, 1951)
- VP. Jámblico. **Vita Pythagorae** (en **De vita pythagorica**, lib. I, ed. L. Deuber, Leipzig, 1937).

“nous”. Y lo hace basado precisamente en la distinción esencial entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual, y en la inmaterialidad e impassibilidad de este último. Dice por ejemplo: “Como en toda clase de cosas, así como en la naturaleza en su conjunto, encontramos implicados dos factores: una materia que es potencialmente todos los particulares incluidos en esa clase y una causa que es productiva, en el sentido de que los hace todos (estando esta última relacionada con la primera como el arte con su material) estos distintos elementos deben encontrarse también en el alma.

Y de hecho el alma, tal como la hemos descrito, es lo que es por el hecho de convertirse en todas las cosas, mientras que hay otra que es lo que es por el hecho de que hace todas las cosas: es una especie de estado positivo, como la luz, porque en un sentido, la luz hace que los colores en potencia sean colores actuales.

La mente tomada en este sentido, es separable, impassible, sin mezcla, pues es en su esencial naturaleza actividad, ya que siempre el factor activo es superior al pasivo, la fuerza originadora a la materia que forma.

El conocimiento actual es idéntico a su objeto: en el individuo, el conocimiento potencial es anterior en el tiempo al actual, pero en el universo como un todo no es anterior siquiera temporalmente. La mente no está pensando en un momento y no pensando en el otro. Cuando la mente es liberada de sus condiciones presentes, aparece justamente como lo que es, y nada más: sólo esto es inmortal y eterno, y sin esto, nada piensa; nosotros, sin embargo, no recordamos su actividad anterior porque, mientras que la mente en este sentido es impassible, la mente como pasiva es destructible.” (De Anima, III, 5).

Este texto es ambiguo en cuanto parece sugerir por momentos una preexistencia del alma o una eternidad de una única alma que estaría unida pasajera y pasajeramente a los diversos cuerpos, lo que será la tesis de algunos filósofos árabes en la Edad Media, combatida por Santo Tomás de Aquino entre otros. Pero de todos modos, es clara en este pasaje la afirmación de un alma o parte del alma (el “nous”, llamado luego “intelecto agente”) que es “inmortal y eterna” y además, inmaterial, es decir, “sin mezcla” con lo corpóreo.



El arte en el contexto de la filosofía platónica

I. Introducción.¹

Platón –“el de las espaldas anchas”, un sobrenombre; su nombre original era Aristocles– nació y murió en Atenas (-429 / -347). Allí fundó entre el -387 y el -385 su famosa Academia. Un centro de enseñanza –de tercer nivel, podríamos decir hoy– reconocido en todo el mundo antiguo y que perduró, con diversa fortuna, por más de mil años. Es decir, hasta el cierre definitivo de la institución (529) decretado por Justiniano I (527/565) apenas dos años después de su ascensión al trono imperial.

La filosofía de Platón, sus penetrantes atisbos sobre una variadísima gama de temas y su elegante estilo expositivo han generado un extensísimo material escrito hasta nuestros días. Sobre su pensamiento, pues, se ha publicado una catarata de biografías, estudios, tratados, monografías, comentarios, críticas. Según la conocida hipérbole de Alfred North Whitehead, después de Platón, todo el pensamiento teórico en la cultura occidental constituye tan sólo algo así como una extensa nota al pie de página a su obra.

Aun en un tema específico como el referente al arte y al quehacer artístico resultaría presuntuoso, por tanto, tratar de abarcar la totalidad de los comentarios y exégesis a que se han sometido sus ideas estéticas desde, por lo menos, el siglo -IV en adelante. El ensayo que sigue se limitará a exponer (a) las ideas de Platón acerca del arte y la producción artística y (b) esbozar su peculiar influencia en el medioevo cristiano.

1.1. Algo de historia: La filosofía en Jonia y las colonias itálicas

Retrocedamos a dos siglos antes del nacimiento de Platón. Hacia el último cuarto del siglo -VII, Atenas apenas estrenaba la constitución de Dracón y aun no había aparecido en escena Solón. En otras palabras: el Ática comenzaba a disfrutar una democracia que ya había madurado hacía tiempo en Jonia, la cuna

1 Respecto de la forma en que en este trabajo se evalúa la actitud de Platón ante la sofística, véase nuestros comentarios al artículo “Sofística y Sofistas: para releer a Platón”, en este mismo número.

del pensamiento filosófico occidental. Esa Jonia floreciente *(cfr. Mapa)* ocupaba lo que hoy es la costa occidental de Turquía. Una región helena, pujante y pacificada, heredera de los logros comerciales de la legendaria Fenicia. Jonia, en efecto, era a fines del siglo -VII la dominadora comercial y mercantil del Mediterráneo. Su posición geográfica –salida al Mediterráneo, conexión con el Imperio persa– aseguraba la riqueza y prosperidad, por mar al oeste y por tierra al este, de sus principales *póleis*: Mileto, Éfeso, Smirna.

Y en esta atmósfera de prosperidad nace la *filosofía*. Esto es, el pensamiento que intenta encontrar una explicación exclusivamente racional a la realidad toda: el comportamiento de la naturaleza, los mecanismos del pensamiento, el origen y la base de los criterios y valores humanos que sustentan las relaciones sociales, *sin la recurrencia al mito, la creencia tradicional o la religión oficial establecida*. Se trata, por tanto, de un “nuevo” tipo de explicación comprometido con la pura especulación de la razón, que trasciende y soslaya a la vez la antigua mitología transmitida culturalmente, las teogonías y las cosmogonías de los poetas.

Y este fenómeno intelectual sin precedentes en la cultura griega se centra especialmente en Mileto, la *pólis* principal de Jonia. *(cfr. Mapa)* Los primeros pensadores que la historia mencionan tradicionalmente con el nombre de “filósofos”, en el sentido señalado, buscan una *jusiV* (*fýsis*) única, un principio o elemento o sustento material, vital –un “estofa” universal– que permita dar cuenta de todos los cambios en la naturaleza. Quizá sea *to udvr* (el agua, lo húmedo) especula Tales (-625?/-546?) quizá el *pneuma apeiron* (el aire ilimitado) señala Anaxímenes (-588? / -524?); quizá *to apeiron* (lo ilimitado o la ilimitación) en sí, se anima a decir Anaximandro (-610?/547?) yendo aún más allá de lo meramente material.

Se había lanzado con ello el reto a la intelección de la realidad por parte de la razón humana.

Hacia mediados del siglo -VI, sin embargo, la prosperidad y la tranquilidad de la región empiezan a desmoronarse. El gigantesco imperio persa amenaza constantemente con adueñarse de la posición privilegiada de Jonia; sobre todo, por esa salida directa al Mediterráneo tan codiciada por el Imperio. Las incursiones y crecientes presiones persas marcan el inicio del ocaso para Jonia. Se produce entonces el autoexilio de numerosos comerciantes e intelectuales. La meta, las prósperas colonias griegas en el sur de Italia.

Al grupo principal de pensadores que emigra al oeste lo dirige un filósofo, Pitágoras. Los que lo siguen forman una especie de comunidad cuasi-religiosa. La doctrina –el pitagorismo– logrará dominar intelectual, científica y políticamente la colonia de Crotona (en la Calabria actual) desde el -530 aproximadamente hasta el -435.

Tras aquel inicial desafío jonio, pues, vendrán, en esas circunstancias históricas, no sólo los pitagóricos, sino otros pensadores que tratarán de hallar el principio unificador de todo. Pitágoras y los suyos, creerán haberlo encontrado en el doble misterio del número en cuanto número-esencia y número-cantidad. Véanse a este respecto los fragmentos 5 y 11 de Filolao. (*FG: 30-21; FV: I, 406-415*). Toda-

vía desde la ahora conflictuada Jonia, Heráclito (c. -500) señalará el logoV universal del continuo fluir o cambio incesante como la única Ley Cósmica a la que todo se somete. Nada parece, por tanto, guardar estabilidad ni en la naturaleza, ni en el pensamiento, ni en la sociedad. La reacción ante este planteo desconcertante de Heráclito (que destruía la ancestral creencia generalizada en la inmutabilidad de ciertos valores sociales, al menos) tratará de *atenuar* el hecho del cambio sin combatirlo abiertamente. Surgirá un pensador, como Empédocles (-495? / -424?), que pluralizará los agentes rectores de toda realidad en cuatro rizomata (= raíces) elementales las cuales combinan por turnos cósmicos dos principios contrapuestos: la atracción y la repulsión. Otro, Anaxágoras (-500? / -428?) explicará lo real por la incontable pluralidad de partículas monocualitativas, las spermata (lit., simientes, semillas) imperceptibles sensorialmente, a las que da vida y existencia un NouV (=intelecto, mente) superior. Las semillas de Anaxágoras son, desde luego, las antecesoras de los atomoi (=átomos), del "atomismo" profesado por Leucipo (fl. -450) y Demócrito (-460 / -370). Y las cualidades que Anaxágoras otorga a su Nús superior, las precursoras de los atributos que se le darían en el futuro a la Divinidad Suprema o Dios único en la teología oficial de las religiones monoteístas.

Pero, opuestos a todos los anteriores, las colonias griegas en Italia producen también la especulación apriorística de los filósofos de Elea: Parménides (-515? / -450?), Zenón de Elea (-490 / -425?) y Meliso de Samos (-470 / -410) que se aferrarán a que el cambio es una mera ilusión de los sentidos, una vía falsa para el conocimiento, pues lo único que *es* es el *ser* y nadie puede pensar el no-ser (la multiplicidad que el cambio implica). En una de las primeras formulaciones que se encuentran en la historia de la filosofía del principio de no-contradicción ("Lo que es, es, y lo que no es, no es") defendida por el eleatismo subyace la actitud a priori del "Pensar y ser es lo mismo". De donde "ser" (plano lógico, mental) y "existir" (plano objetivo, ontológico) se fusionan erróneamente. (*Parménides, frags. 2 al 8; FG: 32-36; FV: I, 228-245*)

Pasemos a la región del Ática. Desde el -500 hasta el -449 se desarrollan las Guerras Médicas, precisamente en ayuda de la Jonia asediada por Persia. Atenas lidera a las *póleis* helenas unidas contra el enemigo común. Y, a partir del -470 o -465 aproximadamente ya ha alcanzado tal prestigio y poderío que, hasta la victoria final contra el Imperio Persa (-449), Atenas ostentará con orgullo la hegemonía sobre toda la Hélade.

Mientras tanto, el pensamiento filosófico se ha desarrollado fuertemente en toda la Grecia colonial. Como se ha señalado, las antinomias estabilidad-cambio, unidad-multiplicidad han devenido el centro de atención de la filosofía, gracias a los pitagóricos y los eleáticos, Heráclito y sus secuelas (los pluralistas, los atomistas) y a una corriente derivada de ellas que aplica el heraclitismo a la sociedad (la primera sofística cultural: Protágoras, Pródico, y otros). (*Cfr. MS, 6-19*)

Obsérvese que, aunque griegos, todos estos cultores del novedoso pensar no dejan de ser "extranjeros" para el exagerado ultranacionalismo ateniense; o si, se prefiere, para la xenofobia encubierta con que los atenienses miraban por encima del hombro a todo meteco.

Hasta pasado el primer cuarto del siglo -V, pues, Atenas no conoce todavía las proyecciones y posibilidades del pensamiento filosófico. A los atenienses parece bastarles la enseñanza moral de la tragedia para encontrar un respaldo a sus necesidades intelectuales. En estos años hegemónicos del liderazgo político ateniense, se debe a Pericles (-495 / -429) la decisión personal de invitar a un hombre ya prestigioso en toda la Hélade (Anaxágoras) para que difundiese en el Ática el nuevo modo de razonar extendido por el resto del mundo heleno. Con su innegable visión política y cultural (que luego empañaría por su “imperialismo” en la Guerra del Peloponeso), Pericles se ha dado cuenta de que, a pesar de todo el momento de esplendor de la *pólis*, ésta necesita conocer también ese tipo de saber que ya ha empezado a llamarse “filosofía” en otras partes del mundo heleno.

Pero, ante los acontecimientos que siguen, el desarrollo de la aciaga aventura del Peloponeso y la caída del propio Pericles, Anaxágoras se ve obligado a huir de Atenas, acusado del socorrido delito de asebeia (asebéia; “impiedad”). Una comodidad jurídico-religiosa con la que los atenienses solían librarse de todo lo extranjero, de todo lo que sospecharan como influencia foránea perniciosa.

1. 2. Platón y la filosofía en el Ática.

Todo este preámbulo ha sido necesario para señalar que Platón vivió –no se pierda de vista la cronología– en los años ya sin gloria de una Atenas humillada y vencida por Esparta. Cuando Platón se establece definitivamente en la ciudad (hacia el -380), el Ática era una sombra del pasado. La desazón que produce el paso de haber sido una *pólis* orgullosa y rectora de los destinos del mundo mediterráneo a representar un apéndice político de otros resulta en el consiguiente desconcierto cívico y moral. Los valores éticos, religiosos y los propios cánones estéticos –todo lo que antes se creía incambiable– entra en crisis, en cuestionamiento. Sobre todo entre las generaciones jóvenes.

Los atenienses, pagados de sí mismos y sus sólidas instituciones que en todo momento creyeron superiores a las de otros en el tiempo de su rectoría política y cultural –los gloriosos años de las Guerras Médicas y su coda hasta la guerra fratricida del Peloponeso– nunca habían admitido la validez de la filosofía como una forma posible de conocimiento. El teatro –ya se dijo más arriba– les había bastado para enfrentar la realidad con la práctica de la vida que lo dramático enseñaba: los indeclinables valores morales que la tragedia recalca; los antivalores sociales que la comedia satirizaba.

Pero, en las décadas del declive histórico y la consiguiente crisis de valores a que éstas conducen, el pensamiento filosófico hace su aparición en Atenas. Con bastante mal pie. La “filosofía” que invade Atenas por esa época es el pensamiento negativista de la sofística decadente (*MS: 25-43*), no el pensamiento de la primera sofística cultural, cuestionadora y válida desde el punto de vista gnoseológico. La sofística que arriba a Atenas se encuentra ya en su etapa *erística* (*ibidem*). Una sofística, pues, relativista al extremo, expuesta y propagada por decenas de pseudo-profesores que anclaban en la vencida Atenas procedentes

de todos los rincones del mundo griego. Venían dispuestos a hacer fortuna en la pólis; a captar a la juventud desconcertada y carente de metas en esa difícil coyuntura política. Eran divulgadores de lo que fuera una corriente filosófica auténtica y que, por su propia dinámica polimática, había degenerado ahora en el juego de la mera controversia verbal con la que un barniz de cultura superficial permitía defender cualquier punto de vista, por disparatado que fuese, con la finalidad exclusiva de dejar sin respuesta al adversario ocasional. No importaba para estos pseudo-sabios la verdad o falsedad del argumento. Lo que interesaba era la “forma”, la manera de hacer enmudecer al contrario para dejarlo sin respuesta.

2. Las hipótesis básicas en la filosofía platónica.

Y éste es el pensamiento al que se enfrenta Platón al decidir instalarse en Atenas. Para su acendrado aticismo, había que reconstruir –o construir, en verdad– la auténtica filosofía que los erísticos habían pervertido. Convertir el que-hacer filosófico en la búsqueda de la verdad incontrovertible; en los valores eternos e incambiables a los que –según sus convicciones patrióticas– no afectan ni el tiempo ni el espacio.

La fundación de la Academia persigue ese propósito. Y, si bien al leer los diálogos platónicos pueden hallarse los tópicos más diversos, dispersos en varios de ellos (educación, lógica, biología, psicología, política, ética, estética, metafísica, etc.) si no se tienen presente las bases unificadoras que sustentan su intención de construir la filosofía desde los cimientos no se terminará de entender que cada tema singular, cada tópico tratado en particular en sus obras se sostiene sobre esas bases unificadoras y nada más que sobre ellas.

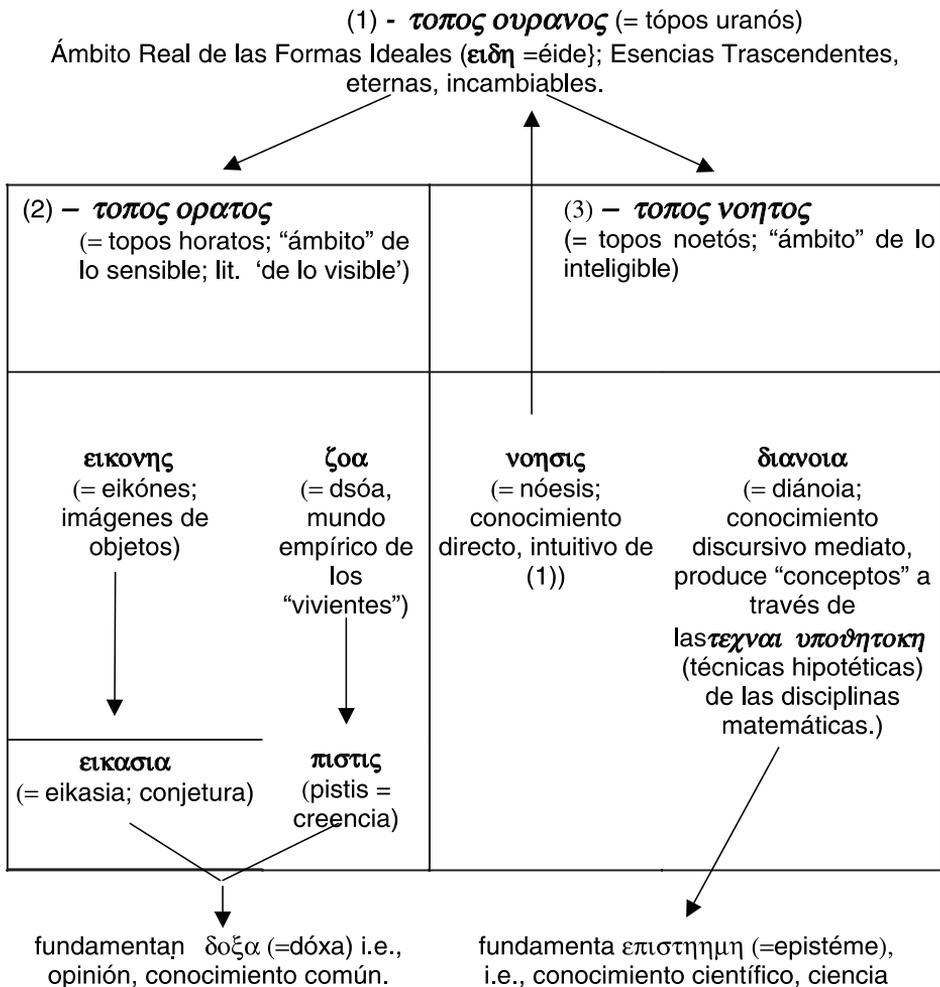
Por eso acotaba al comienzo que sobre Platón y de Platón se ha escrito mucho, sí. Existen abundantes estudios individuales sobre “La política en Platón”, “El demiurgo platónico”, “Platón y la educación ideal”, “Platón y la idea del Bien”, “El papel de la mujer en Platón”, “El dios de Platón”, etc. Pero no puede ni debe olvidarse que cualquier ángulo particular desde el que Platón enfoque su discurso se encuentra predeterminado y orientado por dos hipótesis: su *Hipótesis general de las formas ideales* y su *Hipótesis general acerca del ser humano*.²

- 2 Suele denominarse al planteamiento de Platón “Teoría de las Ideas”. Prefiero la calificación de “hipótesis”. Al margen de que “teoría” puede confundir al lector actual que quizá creyera estar frente a una sólida construcción científica tampoco la segunda parte de la expresión tradicional (“de las Ideas”) deja de estar expuesta a malentendidos. Hoy denominamos “ideas” a toda representación, noción, imagen mental, etc. que el ser humano capta, construye, concibe, inventa, relaciona y, a veces, hasta expresa en conceptos, términos, palabras. Por el contrario, es evidente que las *éide* platónicas son Formas Ideales, modelos eternos e incambiables. Ni siquiera el término “Formas” (“Hipótesis de las Formas”) traduciría exactamente la restricción conceptual de *éide*, ya que con el término “formas” puede ocurrir en lenguajes actuales igual fenómeno polisémico que con “ideas”.

2.1. Las Formas Trascendentes y la Naturaleza del Ser Humano.

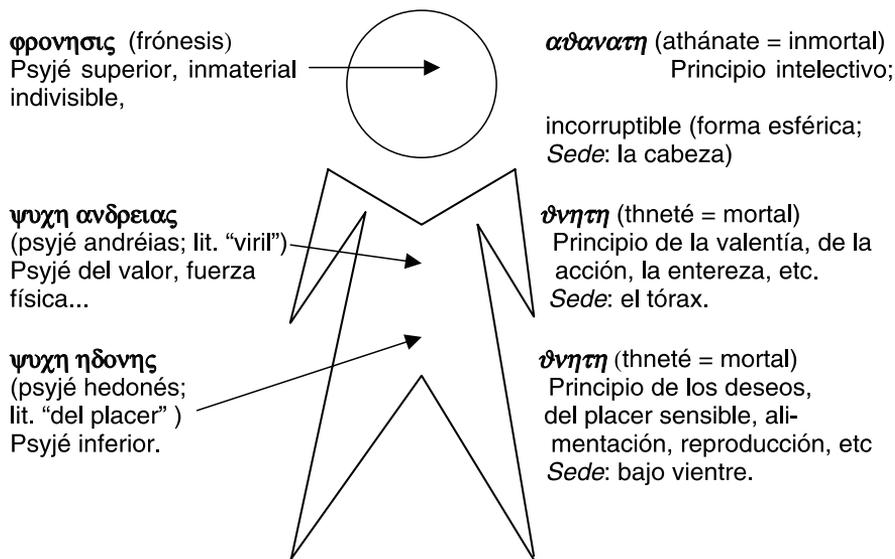
En el *Diagrama 1* se podrá apreciar el esquema general de la gnoseología platónica. En primer lugar, conviene no perderlo de vista nunca cuando se leen los diálogos. Cualquiera sea el tema puntual en que Platón se ocupe (educación, bondad, virtud, géneros supremos, reminiscencia, etc.) este esquema afirma y confirma su presencia directa o indirectamente tras el discurso del fundador de la Academia. Es como el cañamazo sobre el cual se han ejecutado los bordados temáticos. Desgajar, pues, las propuestas platónicas sobre arte, ciencia, política o lo que sea de esa hipótesis general falseará, o parcializará al menos, el auténtico pensamiento del filósofo.

Diagrama 1: El universo gnoseológico de Platón (Hipótesis General 1)



En segundo lugar, sea cual sea el tópico a tratar se da otra segunda hipótesis complementaria que orienta y respalda simultáneamente el pensamiento platónico: su concepción psico-biológica de la naturaleza del ser humano. El *Diagrama 2* la explicita gráficamente.

Diagrama 2: Naturaleza psico-biológica del ser humano (Hipótesis 2)



El ser humano posee tres psucaí (psyjái = principios de vida o movimiento; "almas"). De ellas, dos –la yuch andreiaV (= psyjé andréias; i.e., del valor, de la fortaleza física) son principios vitales Jnhtai (= thnetái) mortales. En cambio, la yuch aJanath (athánate = inmortal), o sea, la jronesiV (= frónesis), se halla como presa en este sarcófago del cuerpo. En esta prisión material sometida al cambio y al movimiento. La *frónesis* –la única de nuestras psyjái exenta de la muerte– puede por su naturaleza inmaterial acceder al mundo inmaterial y real de las formas trascendentes: la **Verdad** en si (alejeia = alétheia), **lo Bueno** en si (to agaJon = to agazón), **lo Justo** (to dikaion = to díkaion), **lo Bello** (to kalon = to kalón) y sus formas correlacionadas. Posee para ello el mecanismo básico del razonar (**diánoia**) siempre; y –si se diera afortunadamente alguna vez– el conocimiento intuitivo y definitivo de las Formas Trascendentes, la **nóesis**.

De ahí que, en Platón, (a) nuestro conocer se torne auténtico conocimiento científico (episthmh = epistéme) y no mera opinión fluctuante (doxa = dóxa) cuando y sólo cuando el saber teórico se encauza hacia el descubrimiento de la Realidad bajo el aspecto **gnoseológico** de la Verdad (matemática / filosofía); y de ahí, concomitantemente, (b) que el aspecto **axiológico** –que también integra la epistéme– se extienda a tres ámbitos del saber teórico: ética, política y estética.

Y así como la política (que busca el conocimiento teórico de la trascendente *Verdad* en la forma de *lo Justo* para encauzarlo hacia la práctica social) se subor-

dina a la ética (que indaga la Verdad en la forma de *lo Bueno*), así también la estética (que trata de abarcar la Verdad en la forma de *lo Bello*) se encuentra subordinada a la una y a la otra: a la ética y a la política.

2.2. La *téjne* (= *tecnh*).

Con estas premisas ante nosotros, examinemos al ámbito axiológico en su relación con el arte que es nuestro tema central.

Lo primero que debe recordarse es la extensión del término griego clásico **téjne**. La palabra incluye en principio nuestros conceptos “arte” y “técnica” indistintamente. Por extensión otros términos como “oficio” y “profesión”, esto es, la **téjne** a que una persona se dedica. Así, un lector moderno que conozca griego como para leer el texto original platónico se sorprenderá de lo que, en ocasiones, presenta ciertas dificultades a cualquier traductor apresurado. El griego clásico sintetiza sentidos en varias palabras que, en lenguas derivadas del latín, como la nuestra, se han “ramificado” analíticamente. Un ejemplo tipificante de lo que decimos se encuentra en *lógos* (logoV). Sus múltiples acepciones en el griego clásico se extienden a palabras tales como proposición, regla, medida, verbo, canon, norma, ley, concepto, discurso, idea, etc. Sus significados y su sentido preciso en cada caso particular han de captarse de acuerdo al contexto y propósito de la oración.

En los diálogos platónicos, **téjne** cumple este papel plurifuncional. Se aplica a acciones tales como pescar y trabajar el agro (*Sofista*); al cálculo, al boxeo y a la navegación (*Gorgias*); a la tragedia y a la comedia, a la poesía lírica y a la épica tanto como al arte culinario, al teñido de telas, al tejido, y a la pericia del auriga (*República*; *Leyes*), así como a la danza, a la cerámica, a la gimnasia, al canto coral y a la música (*Leyes*); a la pintura (*Cratilo*), la escultura (*Hippias Mayor*; *Protágoras*), la oratoria y la escritura (*Fedro*), el comercio y la estrategia militar (*Político*)... La lista se haría demasiado extensa si la prosiguiéramos.

3. Lo Bello y el Arte.

En el contexto, por tanto, de las dos hipótesis básicas señaladas, lo Bello (to kalón) es una forma ideal eterna, incambiable, real: la totalidad y plenitud modélica de la belleza. No olvidemos que no se trata de otra forma trascendente distinta a la Verdad, lo Bueno, lo Justo. Se trata de la Realidad o de lo Uno-Real, si se prefiere, en una de sus formas axiológicas captables por la frónesis.

Lo Uno-Real constituye la Trascendencia, lo Trascendente en si. Es el Ser Simple en si. La Verdad es la forma gnoseológica. Lo Bueno, su forma ética. Lo Justo, su forma política. Lo Bello, en fin, su forma estética.

Los objetos físicos (personas, animales, vegetales...) trascurren en el mundo de lo natural: el cosmos sujeto al cambio. Y los objetos artificiales, productos de la *téjne* (una escultura ecuestre, una casa, una pieza de cerámica, un martillo que golpea, una finta en esgrima, etc.) sólo son más o menos “bellos” en tanto

en cuanto participen –en mayor o menor grado igualmente– de la Forma Trascendente de lo Bello.

Por eso, captar lo bello en cualquier objeto natural aparentemente en reposo (un lago, una montaña...), un movimiento (la finta espontánea del esgrimista, un gesto facial inclusive...), o un producto artificial (un cuadro al óleo, una vasija de cerámica...) sólo nos proporciona un atisbo –también más o menos alejado– de lo Bello Real, de la Forma de lo Bello supremo. Pero, en verdad –señala Platón– si se analiza el efecto en nosotros discursivamente (i.e., racionalmente), todo lo que llamamos arte supone una **desviación** de lo Bello.

3.1. *El arte en los diálogos platónicos.*

No busquemos, sin embargo, en los diálogos del filósofo ateniense una definición clara y distinta de en qué consiste lo Bello en si. No se encontrará. Evidentemente, Platón argüiría que únicamente el verdadero filósofo que haya accedido a la **nósis** tendría en esta vida un conocimiento cabal de la forma trascendente de lo Bello. El cosmos todo es una copia, al fin y al cabo, del modelo verdadero del Cosmos Real e incambiable³. Por eso, insinúa Platón, en este mundo-copia en que respiramos, lo Bello aparece más nítidamente –aunque sólo a modo de aproximación– en el **orden** cósmico.

Y ese orden o armonía procedente de lo Uno-Real-Verdadero-Bueno-Justo, en su aspecto estético se nos muestra en grado máximo –aquí, en este mundo-copia– en la **naturaleza**, puesto que ella es la única que posee y manifiesta ese “orden”, esa “armonía” a todo aquel que alcance a captarlo (**nósis** o **diánoia** mediante). El objeto artístico singular, por tanto, será propiamente “bello” cuando muestre, a su vez, algo de ese orden natural en la proporción, en la medida (*Timeo*, 31c y ss.); en su copia de la copia original que muestra lo natural.

A eso se debe que Platón sostenga que el conocimiento discursivo (**diánoia**) matemático y filosófico sea el más “bello” al que pueda aspirarse en este mundo; el reflejo más próximo al Orden-en-si de lo Bello.

3.2. *Primera división de las artes.*

Si el orden / armonía en el universo manifiesta la copia prístina, el primer reflejo de lo Bello perfecto y trascendente, el arte humano en su conjunto artificial no puede ser otra cosa que **imitación** (mimesis⁴) de esa copia. Un calco más o menos acertado del orden cósmico natural. Hemos llegado, por fin, al tratamiento más concreto del tema “arte” en Platón. Porque esa imitación que –según Platón– intenta toda manifestación artística, puede, a su vez, ser una imitación (a) de **semejanza** (eikastikh) o (b) de **apariencia** (jantasma).

3 *Timeo* subraya la imagen de la copia que el Demiurgo hace del Cosmos Perfecto o Modelo Ideal. Es claro, pues, que el artista “copia” de una copia (el mundo sujeto al movimiento producido por el Demiurgo), de una copia que, por muy aceptable que sea, ni siquiera es la perfección, ya que no es la Verdad sino una mera imitación de ella.

La *imitación de semejanza* calca las proporciones del original como mejor consiga hacerlo el imitador. A mayor escala que el original (como la escultura, señala) o en menor escala que el original (caso de la pintura en la ejemplificación platónica). En la *imitación de apariencia* se incluyen casi todas las manifestaciones artísticas restantes: desde el dibujo en una pieza de cerámica a las sencillas líneas que esboza un niño para trazar la figura de su madre, por ejemplo.

Ahora bien: ¿cómo se debe medir el “valor” estético de lo imitativo? Platón responde aquí con claridad: por la **precisión** de la copia, en cuanto se compara con el tamaño del original (*Leyes* 667d-670a). En principio, este criterio parecería ser el adecuado. Pero, como **las artes difieren entre sí** (a) *por su función* y (b) *por su objeto* (*Íón* 537d), Platón introduce una primera división o clasificación operacional:

- Artes / técnicas **adquisitivas** (comercio, lucha, caza...) que imitan directamente “el tipo de adquisición que se da en la naturaleza”, y
- Artes / técnicas **creativas o productivas** (agricultura, arquitectura, construcción naval...) (*Sofista* 235c y ss.)

De todo ello se sigue que, si bien la importancia (la “fuerza” del arte, dice Platón) parece grande a la mayoría de las personas, en realidad es algo *superficial, aparente* y, en gran medida, “distrae”, “desvía” y “aparta” al ser humano de la auténtica contemplación de lo Bello verdadero.

3.3. Segunda división de las artes: el carácter de lo artístico.

En *Político* (258c y ss; 281d y ss), Platón ofrece una segunda clasificación o división de las artes fundada en la hipótesis ya mencionada acerca del conocimiento. (*Diagrama 1*) Desde esta perspectiva, el conocimiento teórico o científico (epistémé) no es el único. En ese diálogo nos manifiesta Platón que asimismo se desarrolla en nosotros el conocimiento práctico en el que caben todos los conocimientos **aplicados**, o sea, derivados del teórico.

En este ámbito de la aplicabilidad se encuentran no solamente

- las artes / técnicas *práctico-productivas* o *práctico-creativas*, tal como lo había expresado en el diálogo *Sofista*; sino que también lo hacen –añade ahora–
- las artes / técnicas *auxiliares*, cuya función y objeto se limita a preparar materiales, instrumentos o herramientas para las creativas.

Ahora bien: debido, por consiguiente, a su finalidad primordialmente pragmática, las artes –recuérdese el universo gnoseológico platónico, todas las artes– se alimentan de –y se basan sobre– la *dóxa*, la mera opinión. Lo que equivale a afirmar que se mueven en el contexto de un universo cambiante y aparential (*Filebo*, 59a).

La síntesis del juicio que a Platón le merece, en fin, la producción artística se encuentra expresada en *República*, *Leyes* y *Gorgias*. Las artes son todas “indignas” del verdadero filósofo (*Rep.* 522b), pues excitan los deseos y pasiones a través de la fabricación de objetos o del cuidado de lo producido natural o artificialmente (*Ibid.* 533b). Al asentarse sobre la fragilidad y la inconsistencia

de la dóxa, todas las artes fomentan, cultivan el *placer sensorial*. Con prescindencia –y aun en ocasiones– con desprecio de lo mejor, lo Bueno, lo Verdadero, lo Uno-Real alimentan, digamos, la *psyjé hedonés* de la Hipótesis 2, el principio vital más separado de la *frónesis*. Las artes pueden –marginal, indirectamente– señalar o apuntar hacia lo Bello, en especial aquellas artes que reportan beneficios inmediatos o satisfacen nuestras necesidades más precarias, como –supongamos– la medicina o la carpintería. (*Rep.* 346a; *Epin.* 974d-976b); pero, nunca directamente por sí mismas, ya que no nutren racionalmente nuestra *frónesis*, nuestra inteligencia (*Gorgias* 512b y ss.). Sólo la *epistéme* (filosofía / matemática) se debería considerar como el arte por excelencia y recibir ese nombre (arte) con toda propiedad, puesto que a través de la dialéctica que ella ejercita nos conduce a la Verdad. (*Rep.* 401 y ss; 495d-e).

De ahí que en la pólis ideal que Platón construye imaginativamente en *República* y quiere completar en *Leyes*, se den pautas severas para el cultivo de las artes. Tres de ellas son muy precisas:

1. El artista / artesano / técnico se ocupará solamente de **una** actividad, Nada de artistas polifacéticos. El estado vigilará estrechamente el cumplimiento de esta norma, vital para la sociedad, asegurándose de que el artista siga obligatoriamente aquella capacidad natural para la que su *psyjé* predominante (*cfr. Hipótesis 2, Diagrama 2*) le haya potenciado. (*Leyes* 846)
2. Se obligará a las artes creativas a producir solamente imitaciones que guíen al ciudadano hacia lo Bello y lo Bueno trascendentes. (*Rep.* 401 y ss.)
3. En la ciudad ideal, se excluirá bajo durísimas penas todo lo indecente, lo perverso, lo contradictorio a la razón, etc. (*Ibid.*)

La cuarta, incorpora a las directrices prohibitivas su ataque a la poesía épica y lírica, trágica y cómica, por igual:

4. La poesía –que es una *sofística enmascarada* (Protág. 316a) una forma de *mera retórica* (*Gorg.* 502c)– estará vedada en absoluto en el estado utópico que Platón imagina (*Rep.* 568b). Repite Platón en varias ocasiones (*Rep.* 398^a y ss; 595a y ss; 605b, 607a...; *Leyes* 871...*et al. loc.*) que la poesía es tan mala maestra para la juventud que inclusive la lectura de Homero (nada menos que Homero, el ídolo y maestro de toda la Hélade) debe prohibirse por falseador de la verdad e impropiedad en la expresión. (*Rep.* 398a - 392c)

4. Consideraciones acerca de la influencia platónica sobre el arte hasta el fin del medioevo.

Llama la atención, sin embargo, la trayectoria de las ideas platónicas sobre el arte y su exitoso dominio cultural hasta el fin del medioevo. Algunas consideraciones se imponen ahora sobre este fenómeno que no deja de ser paradójico. Porque, he aquí (a) un filósofo que aprecia muy poco la producción artística según se comprueba en su obra escrita, (b) cuya concepción estética resulta evidente-

mente contraria a la producción artística, y que, no obstante ello, (c) mantiene su prestigio ante estetas y artistas.

Y destaco este aspecto, porque la otra figura influyente en la filosofía griega, Aristóteles (-384 / -322) también se ocupó –y minuciosamente– del quehacer artístico. Las diferencias entre uno y otro pensador son notorias. Y parecería en buena lógica que el análisis aristotélico del arte y la obra artística debería haber concitado una mayor adhesión que el de Platón.

La discrepancia de enfoque entre Platón y Aristóteles estriba en que, mientras el primero une la noción de belleza con las formas trascendentes y eternas y juzga el arte tan duramente como se lo permite su elegante estilo ático por cuanto las manifestaciones artísticas no conducen directamente al conocimiento de lo Verdadero, lo Uno y lo Bueno, el segundo se interesa por las características específicas, observables, sensibles de lo artístico. La belleza, para Aristóteles, es una cualidad de la naturaleza, sí; pero, el ser humano también **produce, crea** belleza. Porque, según el Estagirita, es obvio que la producción artística en todas sus variantes procede de la *inteligencia* humana, no de los sentidos. De ahí que el arte en Aristóteles sea un conocimiento **práctico** cuyo valor intrínseco justifica la labor del artista en sí, sin otra finalidad que ella misma: la producción de belleza.

Y, aunque las ideas de ambos pudieron haber afectado hondamente las nociones de belleza y arte en occidente desde el siglo -IV por lo menos, la defensa del arte por sí mismo que hace Aristóteles permaneció prácticamente olvidada y fue Platón el que se impuso por siglos.

¿A qué se debe, entonces, que el pensamiento estético de un filósofo que subestima lo artístico haya prevalecido durante todo el medioevo, respetado más o menos implícitamente?

La respuesta, a mi entender, se encuentra en buena parte en el platonismo aceptado por los primeros intelectuales cristianos. El prestigio de “teólogo” laico que mantuvo Platón en la antigüedad, de hecho se reafirmó con el advenimiento del cristianismo, una religión naciente que encontró ayuda intelectual en el fondo cultural neoplatónico cuando quiso consolidar su propia teología en el siglo II ante los ataques despectivos de la *intelligenza* grecorromana.

En primer término –y en orden cronológico–, debe anotarse el eclipse del platonismo en el período helenístico y grecorromano, resultado del escepticismo en que se precipitó la Academia. Aquella institución, fundada con tanto entusiasmo por Platón, se desinteresa por completo desde el siglo -III al -I de las advertencias del fundador sobre los peligros del arte. El arte, como tantas otras actividades humanas, era para el escepticismo algo totalmente indiferente.

Cuando en el siglo I, Filón de Alejandría (-25 / 50) restaura el pensamiento platónico con los aditamentos casi místicos que caracterizan el Neoplatonismo, la faceta “espiritualista” del platonismo original fue la que primó en la reconstrucción. En esta misma línea, el más conspicuo representante posterior del neoplatonismo (Plotino, 205 / 270), si bien suavizó la dureza original de la doctrina al admitir que el arte puede, ocasionalmente, llevar a la *nóesis* o intuición de la Forma de lo Bello aun con mayor fuerza que la naturaleza, cuidó de subrayar el

ocasionalmente. Esto es, las obras artísticas *excepcionalmente bellas* no deben considerarse una desviación o distracción de la Verdad trascendente, porque esas obras pueden producirse por un artista iluminado con la intención expresa de iluminar, a su vez, al público y encaminarlo hacia la Realidad trascendente.

Admitida esta corrección de Platón que hace Plotino, adviértase, sin embargo, (1) que no hay *generalización*, sino excepcionalidad. Sólo algunos productos artísticos proceden de la “buena” intención del artista. Pocas obras de arte están, por tanto, exentas del rasgo “desviante” del conocimiento trascendente que señalaba Platón. Y (2) que en el éxito de las ideas platónicas sobre el arte incluida la parca modificación plotínica al respecto, sigue pesando *la posición del cristianismo primero*. La formación filosófica de los padres de la iglesia en los tres primeros siglos del cristianismo era, mayoritariamente, platonizante; o, mejor dicho, neoplatónica. Los primeros padres, conversos todos ellos, aportaban a la nueva religión una formación explícita o implícitamente neoplatónica con algunas gotas del estoicismo admitido en las escuelas neoplatónicas.

De este modo, la teología platónica parece haber ayudado bastante a la “forma” expresiva de la incipiente elaboración de una teología propia sobre las bases y el vocabulario filosóficos que los padres trataban de formalizar. Así, el “tópos uranós” de Platón –el *locus ubi* de las Formas Ideales– se convertía fácilmente en la mente divina donde las ideas que Dios tuviera sobre el mundo habían existido *ab aeternitate* en ella como los “modelos ideales” que el Creador plasmó en su obra de siete días. Por otra parte, las Formas trascendentes (Ser, Unidad, Verdad, Justicia, Belleza, Bondad, etc.) ¿qué otra cosa eran sino la descripción de los atributos de Dios?

Con este prestigio de teólogo, afianzado con el espiritualismo neoplatónico, no sorprende que las afirmaciones de Platón acerca del carácter esencialmente bajo, sensible, del arte y, consecuentemente, del *deleite* material que éste produce sobre nuestros sentidos apoyasen la noción cristiana de evitar los placeres sensuales.⁴

Los primeros siglos del cristianismo enfrentaron, por ello, una ardua tarea frente a esta actitud de la autoridad eclesiástica, cautelosa y ambivalente ante el arte. Por una parte, la producción artística pagana se encontraba al alcance de los sentidos de todo cristiano. Por otra, ¿cómo compaginar espiritualidad en la representación artística y utilizar la *materia* para expresarla?⁵ ¿Qué conducta seguir ante la imagen del cuerpo humano desnudo en la representación pagana

- 4 No es cristiana la idea de simplemente “evitar los placeres sensuales”. Para el cristianismo, el placer de los sentidos es bueno, como todo lo que ha creado Dios. Moralmente hablando, será bueno o malo según se conforme o no al orden de la recta razón, que tiene su fundamento en la naturaleza humana. Incluso en ese caso, lo malo no será el placer ni lo sensible, sino el desorden de la voluntad respecto de la recta razón. Es cierto que en todos estos temas, algunos Padres habrán estado influenciados por el platonismo más de lo que es plenamente coherente con la fe cristiana.
- 5 Nada más acorde con la fe y espiritualidad cristianas que utilizar la materia para expresar lo espiritual, desde que según la fe cristiana, el mismo Verbo de Dios se hizo carne para revelarnos a través de su Humanidad el rostro del Padre. La historia del arte cristiano, hasta de la lucha contra la herejía “iconoclasta”, de inspiración islámica, que costó incluso sangre de mártires, es un testimonio claro de que el aprecio de la Iglesia por las artes es una consecuencia directa de la fe en la Encarnación.

de los dioses y diosas que ambientaban, por doquier, plazas, calles y templos? ¿Cómo soslayar la lectura de obras literarias que cohonestaban acciones pecaminosas para el cristiano?

San Agustín trató de legitimar el arte para los cristianos a comienzos del siglo V. El ser humano –sostuvo– puede intuir la divinidad en la contemplación de la belleza, sea ésta manifestación natural o producto humano (obras artísticas). Por medio de los sentidos, en efecto, la belleza siempre revela a nuestra mente la armonía; o, lo que es lo mismo, algo de Dios, que es Belleza suprema, Armonía por excelencia. (*cf. p.e., LA ii, 16,42, CO x 34, 53*)

Sin embargo, aun con esta última concesión agustiniana, no se destruye la sospecha de lo “pecaminoso” o lo “peligroso” para la salvación del alma que puede ser la obra artística.⁶ Ni la orientación del neoplatonismo de Agustín ni el respeto que toda la Edad Media conservara hacia el obispo de Hipona conseguirían otro resultado que no fuera ahondar la ambivalencia ante el arte en la que fluctuaron los primeros cristianos. Una ambivalencia que continuaría sin remedio hasta los inicios del Renacimiento en Italia. Con las excepciones de algunos pintores, escudados en una imitación de leyendas y mitos “paganos”, la autoridad eclesiástica cristiana mantendría férreamente el juicio de valor del arte que hiciera Platón, autorizando o admitiendo solamente aquellas producciones artísticas que “elevasen” el espíritu del cristiano: imaginaria hagiográfica, martiroológica; “edificante”, en suma. La “espiritualidad” platónica perduró en occidente todavía por más siglos que los diez que superó su Academia. ☹

Referencias bibliográficas

- FG. Caño-Guiral, J. *La filosofía griega entre los siglos -VI al -IV*. (Montevideo: Amesur, 1991; 2ª. ed., 2000)
 FV. Diels, H. / Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 7ª ed. (Berlín: Weidmannsche Verlag., 1954)
 LA. Agustín (San). *Sobre el libre albedrío*. (Madrid: BAC, 1952)
 MS. Caño-Guiral, J. *El movimiento sofístico*. (Montevideo: FHCE / Public. Univers., 2000) 1937).

6 Esa “pecaminosidad”, en todo caso, estaría para el cristiano en los pensamientos y actitudes desordenadas que tal obra de arte podría suscitar en el que la contempla, según su temática y modo de ejecución, y no en el hecho de que sea una obra material ni sensiblemente bella.

Sofística y sofistas: para releer a Platón

I. La sofística en los diálogos de Platón.¹

Platón ha conseguido eliminar el movimiento sofístico para la historia de la filosofía posterior. Con extraordinario éxito. En la práctica, ha borrado sus huellas en cuanto pensamiento a tener en cuenta para el quehacer filosófico “en serio”. Sugestivamente, sin embargo, pocos temas merecen tantas menciones en todo el *Corpus Platonicum* que se nos ha transmitido. Entre nombres, críticas, doctrinas, dichos y anécdotas, la sofística y los sofistas aparecen más de cuatrocientas sesenta veces en los diálogos. En el curso del tiempo, el prestigio de Platón en la antigüedad y el medioevo hizo su impacto inevitable en la historiografía. Biógrafos, doxógrafos e historiadores citarían posteriormente (y citan aún hoy, dicho sea de paso) a Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias... como si efectivamente hubiesen sostenido palabra por palabra *lo que Platón dice que sostuvieron*.

Así, las etapas del movimiento sofístico, renovador de la tradicional enseñanza griega (*paidéia*, *gymnasium*) se confunden en Platón sin discriminación alguna. A la sofística cultural (Protágoras, Pródico) a la sofística de tendencia retórica (Gorgias), a la sofística política (Hipias, Trasímaco Licofrón, Alcidas...) y a su degradación posterior (sofística erística y oratoria las mide el filósofo con el mismo raser. Usa para ello una técnica sutil: el subterfugio literario de introducir en los diálogos indiscriminadamente a los sofistas *de cualquier época*. Junto a Protágoras, Pródico, Hipias y Gorgias aparecerán Trasímaco, Adrasto el Melifluo, Éudico, Calicles, Menón, Polos, Licofrón, Proteo el Egipcio, Antímaro, Eutidemo, Dionisidoro y otros de dudosa importancia.

La confirmación de lo que acabo de afirmar se encontrará en una cuidadosa relectura de Platón. Si se recuerda que el movimiento sofístico proyectó sobre la Academia la única sombra contemporánea efectivamente intempestiva, la conclusión que se infiere de esa relectura es que *toda la obra de Platón es un dis-*

1 Intercalamos aquí algunas observaciones como notas al pie. Las notas del propio Prof. Cañoguiral van como notas al final del trabajo (Néstor Martínez).

curso básicamente dirigido contra los sofistas con el fin de desprestigiar su exitosa enseñanza en la coyuntura política que vivía el Ática.

II. La historia previa a la batalla platónica contra la sofística.

Detengámonos previamente en las características del movimiento sofístico, en las sucesivas etapas en que éste se desarrolla en la Hélade y en las circunstancias políticas que acompañan esas etapas.

0.1. El movimiento sofístico.

En estricta cronología, la sofística representa un proceso endógeno en la cultura griega que difunde una amplia educación liberal o general (la **ενκλυκιος παιδεια** = enklýkios paidéia), superior a la mera instrucción tradicional (lectura, escritura, recitado) equivalente a un nivel “escolar” y a la educación del gymnasium (música, gimnasia, deportes) que ocupaba a los jóvenes hasta los dieciocho años.

El movimiento sofístico se inicia promediado el siglo -V, se expande por toda el área greco-mediterránea y en ella florece hasta languidecer un siglo después aproximadamente (h. -350). En parte, las razones para su debilitamiento se encuentran en el fustigamiento a que lo someten algunas corrientes intelectuales; en parte, a su haber sido absorbido por otras o haberse fusionado o identificado con movimientos sociopolíticos, y en parte también, por haberse popularizado hasta trazar poco menos que los rasgos gruesos de su propia caricatura.

En el más completo estudio analítico que se haya escrito hasta hoy sobre la sofística (*Dupréel: LS 13*), se denuncia el reiterado error en que han caído los historiadores de la filosofía. El error de dedicar “a los sofistas y al espíritu de su tiempo” un capítulo temporalmente *posterior* al de los filósofos naturalistas. Nada más ajeno a la realidad histórica, sin embargo, que esa forzada secuencia acertadamente criticada por Eugene Dupréel. Si por necesidades de aproximación al pensamiento en historia de la filosofía —exclusivamente pedagógicas— suele estudiarse la sofística tras los pluralistas e inmediatamente antes de Sócrates / Platón, esa práctica no debe hacernos perder de vista que el fenómeno sofístico convive plenamente con la enseñanza impartida por otros pensadores y escuelas.

La presencia *simultánea* de la sofística y otros filósofos, escuelas y corrientes en la efervescente atmósfera socio-política que se respiró en la Hélade del -450 al -350 se apreciará de una sola mirada en el cuadro que incluyo más adelante. En las regiones mediterráneas, los sofistas son rigurosos contemporáneos tanto del pluralismo conciliatorio frente a la brecha ya abierta en el pensamiento racional griego (heraclitismo vs. eleatismo) que ensayaran Empédocles y Anaxágoras como del atomismo materialista (Leucipo, Demócrito) y aún de los estertores del primer pitagorismo (Filolao, Arquitas). En cuanto a Atenas, digamos que, una vez instalados en ella, los sofistas *erísticos* enseñan a las mismas

Sin hipóbole alguna, la oleada sofística constituye desde su inserción en el mundo heleno un reactivo saludable para el pensamiento griego. Y de tan extraordinaria importancia que su presencia debería haber dejado marcas más profundas en la historia de la filosofía antigua que hemos recibido. Sin embargo, a duras penas encontraremos sino referencias a fragmentos de la enseñanza sofística, cuando no anatemas, rechazos y conjeturas aviesas sobre *los* sofistas mismos. *Argumenta ad hominem*, sin otro valor que la aceptación prejuiciada de los que admitan esos testimonios. De algunos sofistas (Alcidamas, Licofrón, Jeníades...) apenas se nos ha transmitido sino el nombre, quizá ni siquiera correctamente transcrito. De otros, sólo se sabe que han sido el blanco inmóvil predilecto para doxógrafos y biógrafos neoplatónicos quienes han malentendido sus proposiciones; las han mutilado o las han tergiversado a sabiendas.

Estas actitudes no resultan casuales, claro está. Pero, para *entenderlas* –no para justificarlas– se necesita recordar, a grandes rasgos al menos, la historia anterior a las primeras apariciones de la sofística. Porque, detrás de ellos se encuentran las circunstancias personales de un hombre (Platón), de una institución (la Academia) y una pólis (Atenas) que trataron por todos los medios de disminuir el alcance del proceso sofístico. De equiparar “a justos y pecadores”, convirtiendo al movimiento sofístico en una sola bolsa común y marginable de la que únicamente podía extraerse la falsedad.²

2.2. Cronología de una *marginación* (i)

El fenómeno de la marginación del sofismo se explica parcialmente a partir de los enfrentamientos surgidos en la vida cívica de las *póleis* griegas durante su proceso de transformación (ss. -VII, -VI y primeras décadas del -V). Los “valores” con que los antiguos *eupátridas* (lit. bienacidos) habían justificado su poder político secularmente, ya no soportaban la defensa de esa primacía genética, ahora en manos de los nuevos dirigentes: los miembros del *démos* (pueblo) elevados a clase gobernante por la democracia.

En tiempos de la monarquía y la tiranía se había tenido por axiomático que sólo los eupátridas poseían las virtudes necesarias como para ser naturalmente los mejores (**ἀριστοί** = *áristoi*) por el mero hecho de su noble cuna. La **ἀρετή** (= *areté*, lit. excelencia) se heredaba con la sangre. A las aristocracias mercantiles

- Según esto, en la sofística habrían estado mezcladas la verdad y la falsedad, y la estrategia platónica habría consistido en atribuir a todos los sofistas únicamente la parte de falsedad que el movimiento contenía en algunos de sus representantes. Sin duda que así se habría cometido una injusticia desde el punto de vista histórico, pero cabe preguntarse si eso tendría alguna consecuencia en el plano propiamente filosófico. Es decir, si las tesis que Platón criticó en los sofistas son falsas y criticables, y donde no los criticó es porque estaban de acuerdo con su propia filosofía o al menos no la contradecían, entonces no parece que la marginación de la sofística haya significado una pérdida desde ese punto de vista, pues la parte de verdad del movimiento habría sido recogida por la gran tradición filosófica que pasa por Platón. Por el contrario, si Platón erró en criticar el escepticismo y el relativismo de los sofistas, entonces el problema principal no es que él haya sido injusto en su caracterización de los mismos, sino que no estaba filosóficamente de acuerdo con ellos.

jonias, sin embargo, cuyos representantes habían sido los primeros en acceder al poder en régimen democrático, no se les podía aplicar el mismo axioma. Si el respeto y el honor debidos a la antigua excelencia del eupátrida se medían, en concreto, en términos de su influencia, riqueza, extensión de conexiones familiares intra-pólis e inter-póleis y, en síntesis, por todo aquello que asegurase a la ciudadanía que el eupátrida disponía de un respetable número de seguidores, la excelencia del caudillo democrático estribaba únicamente en su *πειθος* (*peíthos*), esto es, en su habilidad para persuadir, para convencer a la asamblea popular acerca de las bondades de un determinado proyecto que hubiese que votar favorablemente (impuestos, redistribución de tierras, etc.). Con ligerísimas variantes, las tesis sofistas sobre la virtud subrayaban oportunamente que *la excelencia se adquiere por cualquier individuo normal que se aplique al estudio y se ejercite lo suficiente como para obtener el conocimiento máximo y la habilidad necesaria para transmitirlo a otros en modo convincente*.

He aquí, por tanto, el punto de partida del movimiento o corriente sofística. Unificada originalmente por este ideal, la sofística demuestra pronto una admirable capacidad proteica para adaptar el ideal a las necesidades concretas de cada región y de cada pólis griega.

Así lo explica, en primer término, la **significación social del sustantivo “sofista”**. El vocablo griego (*σοφιστες* = *sófistés*) con que se empieza a distinguir al maestro dedicado a la *enklýkios paidéia* indica una profesión, no una condición exclusivamente. A pesar de todos los juegos de palabra y los esfuerzos que Platón hiciera por tergiversar su origen, *sofistés* proviene del verbo *σοφίζω* (= *sófido*) que, antes de que las críticas lo empujasen a un sentido peyorativo, quería decir simplemente “instruir”, “educar”, “hacer experto {en algo} a alguno”; y de *σοφίζομαι* (= *sófidsomai*) “hacerse experto”, “instruirse”; *autoeducarse*, en una palabra.

De modo que no se trata en principio de esa condición natural que los griegos y otros pueblos solían atribuir a los ancianos en general. En la cultura popular, los ancianos eran supuestamente *σοφοί* (= *sófoi*, sabios) debido a su larga experiencia de vida; una condición que, por otra parte, se encontraba ligada a la prudencia en el obrar que la ancianidad demostraba, ya que era creencia común que la prudencia se adquiere con los años. *Sofistés* designa un título (profesor) socialmente válido que distingue en su apelación al docente de un nivel superior al del *παιδαγωγός* (= *paidagogós*; pedagogo, maestro). El sofista es un hombre libre (el *paidagogós*, por lo común, no lo era) que recibe este título de otros, porque socialmente se reconoce en él a un *experto en*, a un *profesional de* la educación en sí. Y, por tanto, alguien a quien se respeta como un perito en enseñanza.

Para nada entraba la edad en esa evaluación genérica. Si se observa con detenimiento, se comprobará que todos los sofistas de que tenemos noticia gozaban ya de cierto renombre como “maestros” a una edad relativamente temprana (35/40 años). Quizá –dicho sea al pasar– la relativa juventud del profesor sofista fuese uno de los pecados que más difícilmente le perdonaran sus adversarios. No obstante la inquina que muestran contra el nombre *sofistés* Platón y

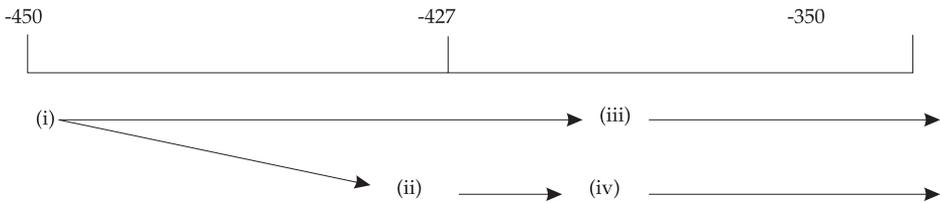
sus seguidores, ese título profesional lo respaldaban en el sofista no la edad, pues, sino tres condiciones:

- el prestigio de su antiguo profesor o instructor,
- la amplitud de sus estudios,
- la extensión de su práctica docente a varios campos

Y no se crea que esta tergiversación de la acepción original del término la subrayo hoy. Ya en el siglo II, Aelio Arístides acusaba

Creo que Platón siempre desprecia al sofista y mucho más que cualquier otro ataca el nombre en si. Eso se debe a que despreciaba a la mayoría de los sofistas y, en manera especialísima, a sus contemporáneos. (Cfr. Diels-Kranz: FV II 252, 1)

Y así lo explica también, en segundo término, **la variedad que la profesión admitía**. Entre el -450 y -350, en efecto, se suceden las siguientes formas o variedades de la sofística: (i) *cultural*, (ii) *retórica*, (iii) *política*, (iv) *erística*, tal como se apreciará en el siguiente esquema:



Debo hacer notar que la sucesión temporal señalada indica exclusivamente un predominio razonablemente determinable de la forma indicada, pero no la desaparición de la(s) forma(s) precedente(s).

Desde el punto de vista cronológico, la consideración del fenómeno sofístico adquiere un valor preciso. Atenas se entrega tardíamente al saber filosófico cuando se la compara con el resto de la Hélade. El desarrollo regional de ese pensamiento se torna a mediados del siglo -V en una especie de tenaza que se cierra cada vez más alrededor del Ática. Atenas se halla así literalmente cercada por esa forma de pensar que confluía hacia ella, irradiada desde diversos ángulos (Jonía, Sicilia, colonias itálicas, Tracia, colonias sobre el Mar Negro, Norte de África,...)

A pesar de ese “asedio” cultural, los problemas inmediatos de las guerras contra Persia (-500 / -449) postergan el interés que hubiera podido tener el Ática por la filosofía en otros momentos. Más adelante daremos cuenta de la aventura vivida por Anaxágoras, “importado” a Atenas por su admirador Pericles para que la gran ciudad no careciese de ese nuevo saber ya conocido en las

colonias y en otras pólis más modestas; pero, con excepción de esa aventura esporádica, téngase presente que la primera *modalidad* del discurso filosófico que *realmente* prospera en Atenas es la de la sofística.

Revisemos la sucesión de hechos y fechas.

1. Las guerras médicas consolidan el poder del Ática como poder centralizador y regidor en el Mediterráneo. A partir de los triunfos bélicos, pero –sobre todo– de la formación de la Confederación de Delos (-479), la hegemonía ática se perfila como hecho incontrovertible. La subida de Pericles al arcontado (-466) contribuye a que ese liderazgo devenga efectivo. Y, aunque la época hegemónica del Ática sea más breve de lo que suele creerse (-466 al -431, en realidad), por esos años prósperos no cabe duda que en Atenas late el corazón de la Hélade, su modelo y su santuario. Al finalizar el conflicto con los persas (-449), además, Atenas es la pólis-imán para la inmigración masiva desde otros puntos de la Magna Grecia.ⁱ Ha devenido la prestigiosa capital de la diplomacia en el mundo griego. Su eje político, cultural, y artístico. Y, como consecuencia, una ciudad orgullosa muy pagada de sí misma que mira con recelo o por encima del hombro, según el caso, cualquier invención o idea que no provenga de sus propios ciudadanos.

Ese ambiente a un tiempo atrayente y receloso, prometedor y peligroso, tienta desde el exterior a todo lo que conlleva novedades. En esa ciudad que Pericles ha construido y reconstruido sin pausas (Partenón, accesos a la Acrópolis, murallas, puerto del Pireo...) donde florecen la tragedia (Sófocles, Eurípides) y las artes (Fidias, Mirón, Polignoto) y se ha tornado, en fin, en el escenario gigantesco de la Hélade sobre el que todo se ensaya en el mundo heleno, *también* la primera sofística se anima a explorar el terreno y a incursionar con éxito entre los nuevos pórticos.

2. Pero, en -431 la estrella de Pericles, ya algo apagada desde un lustro antes, comienza su rápida caída final. El alcmeónida quien, en sus últimos años, ha hecho de las *cleruquías*ⁱⁱ una fuente de clientelismo político, a la vez que un medio de disminuir el exceso de población en Atenas, ha convertido la Confederación de Delos en un imperio naval. Al servicio, en su práctica política personal, de los intereses del Ática exclusivamente. Para ello usa sin escrúpulos los fondos comunes de la Confederación en provecho de su pólis y reduce a los otros miembros casi al papel de vasallos de un imperio: el suyo.

Cuando ese mismo año estalla la guerra contra Esparta, a Pericles le quedan apenas dos años de vida. Y a Atenas, una amarga cadena por arrastrar hasta

i **Μεγάλη Ἑλλάς** He megále Héllas = La Gran Hélade) o “Magna Grecia”, como la llamarían luego Cicerón y Plinio, comprendía Grecia continental e insular, Jonia, Tracia, las colonias sobre el Mar Negro, las colonias peninsulares itálica (de Tarento a Locri), Sicilia, las colonias norafricanas, etc.

ii Las *cleruquías* eran las colonias atenienses donde la pólis enviaba (generalmente por sorteo) a los ciudadanos que no poseían tierras propias. El lote de tierra adjudicado a cada uno podía ser heredado por sus sucesores o testado a favor de otros, en caso de no tener descendientes. El colono así favorecido conservaba su ciudadanía ateniense.

que toque los límites de la última derrota. Por prólogo, la ciudad sufre una epidemia de peste (-430 / -429) y los altibajos de una campaña bélica desfavorable en líneas generales. En el bienio -427 / -426 Atenas se recupera del azote de la peste. Pero para perder Platea y ser testigo impotente de la masacre de los platenses. Más tarde, soportará la apertura de un segundo frente interno provocado por la guerra civil en Corcira. Y, aún con todo esto, el Ática se permite rechazar la paz que le ofrece Esparta.

3. Luego vendría el período aciago tras la derrota final (-404) y las humillantes condiciones impuestas por Esparta, el amargor de perder el sistema democrático y el sometimiento a la tiranía de los Treinta quienes instalan el terror en la ciudad. Y, todavía, las décadas en acelerado declive. En ellas, la enseñanza de los sofistas dará voz al cuestionamiento político, al autoexamen, a la crítica social, al descreimiento en los antiguos valores, al despiadado análisis de las viejas instituciones patrias. De este modo, las jóvenes generaciones, humilladas sin culpa, encontrarán en las diversas orientaciones que ofrecen los maestros sofistas la mejor expresión para la *ética situacional* que el momento histórico requiere; esto es, para el relativismo moral, para el escepticismo, para el descreimiento. En otras palabras: para todos los extremismos típicos que emergen en aquellos que se reconocen miembros de una sociedad sin aparente porvenir y, al mismo tiempo, atrapados por un régimen que sobrevive penosamente a su pasado esplendor y que no permite opciones de cambio.

2.3. Cronología de una marginación (ii).

Con la finalidad de educar a sus compatriotas en la nueva dirección del saber –la filosofía– extendida ya por toda la Hélade, Pericles convence al jonio Anaxágoras de Clazomene hacia el -455 aproximadamente para que ilustre al Ática en el enfoque de la realidad que los filósofos habían adoptado.

Anaxágoras permanece en Atenas hasta el -435, cuando se perfila ya la oposición a Pericles. Ese año se le acusa de **ασεβεία** (asebéia = impiedad) y de medianismo (esto es, de colaboracionismo con los medos, los persas). Si el delito de colaboracionismo con los persas podría basarse en las suspicacias que despertaba su procedencia “extranjera” y la proximidad del lugar de su nacimiento (Clezomene) con Persia, el de impiedad ya era un tópico legal usado contra todo aquel que molestaba la xenofobia ateniense.ⁱⁱⁱ En realidad, en todo el lapso en que Anaxágoras vive en Atenas sus ideas no logran despertar simpatía. No lo afirmo así a la luz del lamentable fin que tuvo su permanencia en la ciudad; lo hago más bien en vista de la influencia nula que tuvo su doctrina, al menos directamente.

Contrapóngase esta fría o indiferente acogida por parte de los atenienses con el entusiasmo que evidencian la sucesivas visitas que Protágoras, Pródico y

iii Los ejemplos de **asebéia** abundan. Solamente por nombrar a filósofos y personajes públicos, se cuentan entre los acusados de este delito a Anaxágoras, Diágoras, Gorgias, Sócrates y Pericles, entre otros.

quizá otros sofistas hacen entre -445 y -429, año este último del deceso de Pericles. La atmósfera difiere totalmente. A pesar de las acusaciones usuales de “impiedad” contra Protágoras y un cierto Diágoras, se percibe una curiosidad y un interés indisimulable por las enseñanzas sofísticas, atestiguada por los escritores contemporáneos (Isócrates, Jenófanes, Platón...). Lo que indicaría por sí solo que los atenienses –acostumbrados a estimar el péithos por sobre todo otra actividad del hombre libre– no habían visto en el saber “exótico” de un Anaxágoras (que hablaba del movimiento continuo de unas partículas monocualitativas, incaptables por los sentidos) algo más que una especulación *impráctica para la vida pública*. En cambio, sí se sienten tocados por la convincente elocuencia de un Protágoras, un Pródico, un Gorgias, un Hipias. Estos sofistas y sus discípulos inmediatos sí hicieron mella, pues, en la coraza de afectada superioridad intelectual con que los atenienses solían cubrirse ante las novedades provenientes de otros puntos de la Hélade.

Y es explicable que la juventud ateniense estimase el estilo sofístico de exposición como la panacea universal para la educación adecuada en tiempos conflictuados. El aspecto de una educación post-adolescencia era una falla notoria en el Ática. La educación ateniense de primer nivel (la paidéia) había seguido el trillado modelo impuesto por el viejo régimen aristocrático. Una educación bastante aleatoria y, hasta ese momento, tan deficiente para otros niveles superiores que se había vuelto inadecuada para los nuevos tiempos. Zeller ha señalado este hecho con precisión. (*SS: 54*)

Dentro del ajeteo político que enrarece la historia del último tercio del siglo -V en Atenas, se destacan algunos acontecimientos menores para la historia, pero significativos para la filosofía. Entre ellos, la llegada a Atenas de una embajada desde la lejana Leontino, en Sicilia. Su motivo inmediato (político): pedir la intermediación ateniense para que Siracusa no ataque Leontino. (*Untersteiner IS, f. II, 11, 4*). Su resultado (cultural): la admiración que despierta en la ciudad el orador que encabeza la embajada, el sofista Gorgias. Con su presencia, el leontiniano confiere a la sofística un prestigio que le ganaría a ésta carta de ciudadanía en el Ática. Ya no se va a considerar la enseñanza sofística como un conocimiento de dudosa procedencia, tal cual había ocurrido con otros sofistas que habían tratado de establecer escuela (Protágoras, Pródico) en la región. Ahora, con Gorgias, la educación superior ofrecida por la sofística se reconoce como un saber basado en la habilidad oratoria para la persuasión (péithos) tan estimada y familiar para los atenienses. De ahí en adelante, la juventud ciudadana buscará ávidamente el saber total en los sofistas y las técnicas de elocuencia convincente que lo comuniquen ese saber.

III. Las etapas del movimiento sofístico.

Con frecuencia se define la sofística como *humanística* en su orientación. Tal calificación no merece objeciones siempre que no se caiga en anacronismos. Esto es, que se adhieran al término los contenidos que se atribuyen comúnmente al

humanismo renacentista, ni a lo que se entiende por humanismo en nuestros días o en otros momentos de la historia de la cultura.

Por *humanismo* en la sofística debe entenderse una posición o una serie de *posiciones* (pues el movimiento sofístico configura un proceso en continua evolución) que se relacionan y se influyen mutuamente; pero que –en el curso de los años– *se disgrega(n)*

- tanto de la ética religiosa (teología, misterios oficiales, cosmogonías), cuanto
- de las explicaciones filosóficas naturalistas (física, cosmologías jonias), y hasta
- de la enseñanza de técnicas artístico-artesanales (tecnologías imitativas, estudio de proporciones estéticas ideales, etc.)

para definir en textos y discursos una *tendencia antropocéntrica que con-
vierte al ser humano en eje de todo conocimiento y toda práctica social.*

3.1. La sofística cultural: (a) Protágoras

Parece ser *Protágoras* (-480 / -410) el pionero de la tendencia sofística *cultural* (véase esquema en 2.2). Lo que la doxografía ha difundido sobre él permite catalogarlo como un pensador plenamente imbuido del humanismo en el sentido que se ha indicado. Nació en Abdera (Tracia), antigua colonia jonia y ciudad natal de Demócrito. Quizá por esto lo haga Diógenes Laercio (*VF ix, 50; cfr. Diels-Kranz; FV II 253 A 80*) asiduo discípulo del célebre atomista. Filóstrato, en cambio, lo proclama discípulo “de los magos persas” y, tan iniciado en sus ritos, que los atenienses se vieron obligados a procesarlo... ¿por qué otro delito sino *asebéia*? Protágoras –y en esto también Sexto Empírico acompaña a Filóstrato– habría muerto ahogado cuando naufragó el barco en el que huía de Atenas con motivo de esa acusación. (*Diels-Kranz: FV II, 255, 2; 257-58, 12*)

Se hace difícil admitir seriamente que una educación que recibiera Protágoras en su juventud le fuese a acarrear un cargo de impiedad a los setenta años. Pero, de todos modos, no caben dudas respecto a su residencia en Atenas desde -445 aproximadamente, si bien no vivió en la ciudad permanentemente. Según Plutarco (*VP, 36*) Pericles le encargó personalmente la redacción de una constitución para a colonia de Turio. Puesto que Turio se fundó en -444/-443 se infiere razonablemente que el pedido de Pericles implica que Protágoras era por entonces un residente conocido y estimado en Atenas. La doxografía atribuye también al sofista otros rasgos más en consonancia con la leyenda negra apilada, anécdota tras anécdota, contra el movimiento sofístico en general. Así sabemos por Diógenes Laercio que fue el primero que se hizo pagar por su enseñanza y el primer filósofo sofista, según Eusebio, cuyos libros se quemaron públicamente en Atenas. (*Diels-Kranz: FV II, 253 A1; 256 A 4*)

Protágoras inaugura lo que será otro rasgo dominante de la sofística; el cosmopolitismo viajero. Enseña en varias póleis antes de –o quizá simultáneamente a– su(s) período(s) ateniense(s). Su bagaje cultural subraya cuatro aspectos en la educación que pueden estimarse en

- dominio de la gramática

- precisión sintáctica (cuidado del estilo)
- conocimiento de literatura,
- habilidad oratoria.

Cualquiera de estos capítulos y todos ellos en conjunto permiten detectar en él a un sofista de los que he catalogado como pertenecientes a la etapa cultural.

Obviamente, Protágoras irrumpe en la palestra intelectual griega con una alta dosis de heraclitismo. Si todo fluye, el ser humano capta por los sentidos una realidad cambiante, lo cual no garantiza la objetividad que el discurso humano pretende. Este parece ser el punto de partida protagoriano. El Fragmento *I* es el que le ha dado más fama entre las pocas líneas que se nos han conservado de él. Dice Protágoras:

El ser humano (ἀνθρώπος = ánthropos) es la medida de todas las cosas; de cómo son las que existen y de cómo no son las inexistentes.^{iv}

El fragmento, aunque escueto, ha dado pie a interpretaciones diversas. Descartada aquí, por muy forzada, la que hiciera Burnet en *The Greek Philosophers* (1914) que leía en esas líneas un supuesto enfrentamiento con los matemáticos – una peculiar lectura que Mondolfo criticara acertadamente (*Mondolfo: PA: I, 132*– la dualidad exegética más común se ha centrado en si (i) el fragmento se refiere al ser humano en cuanto individuo, o (ii) al ser humano en cuanto especie. Una y otra lectura cuenta con nombres prestigiosos a su favor.

La propuesta (i) ha sido, tal vez, la más favorecida históricamente. Toma literalmente el texto y lee en las palabras un subjetivismo extremo. Se escuda esta línea interpretativa (a) en la autoridad de Platón casi exclusivamente; (b) en la tardía aclaración introducida por Sexto Empírico quien deriva y emparenta el fragmento con el **παντα ρει** (=pánta rei; “todo fluye”) heraclíteo. (*Sexto E.: EP I, xxix 210-212*), (c) así como en su aclaración clásica del *dictum* protagoriano:

Y por medida quiere decir {Protágoras} criterio {de verdad} y por cosas, los objetos. Así que, prácticamente, lo que afirma es que “El ser humano es el criterio de todos los objetos; de los que existen en cuanto existen, y de los que no existen en cuanto que no existen. Y, consecuentemente, supone sólo lo que le parece a cada individuo. Y así introduce **το προς τι (= to pros ti; la relatividad). (ibid., xxxii 216-219):**

Dos décadas más tarde (1934) Gomperz proponía, a su vez, la interpretación (ii). En el extenso *Los Pensadores Griegos*, Gomperz ve en el fragmento una clara proposición acerca de la especie humana. El ánthropos del texto sugiere

iv Si se compara esta versión con la traducción que ofrezco en *La Filosofía Griega entre los siglos -VI y -IV* (1991) se verá que he preferido modificar la segunda línea por creerla fiel y más acercada al original griego.

lisa y llanamente a todo miembro de la clase “humanos”; todo “ser humano” pasado, presente y futuro. El peso de la tradición secular (i), sin embargo, ha forzado a la mayoría de los historiadores del pensamiento a inclinarse por la interpretación que le dio Platón inicialmente, es decir, el relativismo subjetivo extremo. Como ejemplo, baste una de las pruebas más frecuentes; aducida, esta vez, por Mondolfo (*PA: ibidem*), según este autor habría que rechazar la hipótesis de Gomperz porque “los ejemplos que Platón cita son dados por el mismo Protágoras”. Y esos ejemplos apuntan al subjetivismo.

Las razones aportadas para continuar con la interpretación tradicional me parecen endeables por si mismas.

Primero, precisamente porque Platón busca siempre desprestigiar a los sofistas abierta o sutilmente, como se ha indicado ya desde el comienzo de este trabajo. O, expresado más claramente: Mondolfo y todos los que defienden la lectura del relativismo subjetivo extremo parecen pasar por alto que Protágoras –es decir, el “Protágoras” personaje en los diálogos platónicos, pero no el Protágoras de carne y hueso– expresa lo que Platón “quiere” que diga.

Segundo, porque Sexto Empírico escribe el párrafo interpretativo del fragmento en el siglo III de nuestra era. En rigor, en un momento histórico en el que busca desesperadamente un respaldo antiguo, prestigioso, para su propia variante del antiguo pirronismo o escepticismo.

Tercero, porque el vocablo *ánthropos* en si mismo conserva hasta hoy en griego el sentido de “ser humano” (hombre, mujer, niño, anciano...), acepción común en el lenguaje usual. Por consiguiente, tanto puede referirse al ser humano (especie) como al ser humano individuo.

La ambigüedad, pues, subsiste hasta hoy y –probablemente– subsistirá en el futuro. Pero, tanto si el *ánthropos* del fragmento se interpreta en relación con cada uno de nosotros en particular (individuo; sujeto localizado en un *aquí* personal, cual lo quiere la interpretación subjetivista) como si mantiene que hace referencia a la especie humana (a la clase “ser humano” temporalizada en una época, en un *ahora* social), la resultante es similar: lo que ha puesto al desnudo el sofista de Abdera es el **relativismo de todo conocimiento**.

Téngase presente, sin embargo, que ese relativismo que introduce Protágoras ni debe confundirse con escepticismo ni con quietismo gnoseológico. Con la terminología adecuada, se sitúa en un **relativismo antropológico**. Lanzado a obrar constantemente, el ser humano (individuo, especie) debe abandonar la especulación acerca de lo que está lejos de él, apartado de **lo humano en sí**. Esto sería lo que Protágoras defiende sustancialmente. El ser humano, ser social, debería concentrarse en estudiar y tratar de utilizar todo aquello sobre lo que efectivamente puede deliberar con sus semejantes. Sobre todo aquello que pueda ser objeto de discusión, intercambio ideológico, opinión libremente expresada. De ahí el subrayado ético-social (humanista, antropocéntrico) que manifiesta el entorno disciplinar que Protágoras proponía a sus estudiantes: gramática, estilo (sintaxis), literatura, oratoria. De ahí, el abandono de la línea físico-cosmológico-matemática que

—excepto en el Ática— constituía a la sazón el alimento intelectual de los pensadores helenos de la época. En ese ámbito del saber, sólo algunos podrían (o creerían) ser expertos, mientras que la mayoría restante escucharía sin intervenir, sin cumplir su misión como seres humanos. En cambio, en las disciplinas humanas que Protágoras recomendaba, todos podemos ser expertos. Todos poseemos la capacidad necesaria para acercarnos y confrontar con los demás nuestras propias “medidas” interpretativas de la realidad.

Lo importante en Protágoras, en resumen, consiste en su enfatizar que *no existe esa verdad objetiva* que los físicos y los matemáticos de su tiempo pretendían ofrecer. Se da, sí, una verdad siempre “relativa a”, “en relación con” alguien (individuo / especie) y su entorno. La verdad será siempre la relación individual que **un** (cada) ser humano concreto establece subjetivamente con la realidad que percibe y como la percibe; o lo que **una** (cada) época determina convencional, consensualmente como norma o regla gnoseológica válida para todos los miembros de la clase. Lo que excluye —en una u otra interpretación— toda presunción de valores incambiables, eternos, disociados de cualquier realidad temporalmente definible: *este* hombre, *esta* época, *esta* sociedad, *esta* región.

Conectado con la primera proposición gnoseológica, Protágoras parece haberse expresado sobre los dioses como sigue.

Respecto a los dioses no soy capaz de decir si existen ni de qué tipo sean; porque las cosas que me lo impiden son muchas...

Se trata del *Fragmento 4* que, según Eusebio (*PE: xiv, 3, 7*) continuaría así

...entre ellas, la oscuridad en todo este asunto y la brevedad de la vida humana

lo que suena a evasiva circunstancial. En especial si se examinan las razones pragmáticas que Protágoras esboza: dificultad del tema, corta vida del ser humano. Un sofista no tendría por qué negarse a tratar el asunto. A no ser, claro es, que mediasen poderosos motivos para evitar una confrontación directa con un auditorio con arraigadas creencias o con intenciones de tenderle una trampa con la que inadvertidamente cayese en el delito de *asebeía*. La situación sugiere Atenas. Y el tono de la segunda parte del texto, un escape biforme que al oyente piadoso le indicase un adecuado respeto ante el problema, pero que al agnóstico le enviase un innegable toque irónico.

Muy poco más sabemos de Protágoras con certeza. Diógenes Laercio le atribuye (*VF: ix, 51*), por último, haber sostenido que sobre cualquier tema pueden construirse dos argumentos o discursos antitéticos (*δίσσοι λόγοι* = *díssoi lógoi*), ambos igualmente válidos para la discusión. Los especialistas los colocan entre los escritos dudosos. (Untensteiner: IS f. I, 80-90; Diels-Kranz: FV II 266, 6-8)

De ser auténtico, el pasaje correspondería en todo caso a la éristica posterior. A decir verdad, la atribución trae ecos inevitables con los anónimos *Díssoi Lógoi*: los “razonamientos dobles” que se reducen a una lista de puntos de vista sobre

el bien y el mal, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, etc. a la que más adelante prestaré atención. También recuerda la atribución esa especie de apología de Protágoras que Platón pone en boca de Sócrates (*TEE 166d y ss*). Por todo ello, me inclino a pensar que la dualidad argumentativa mencionada corresponde a los primeros momentos de la sofística erística (-415 / -410 aprox.). Una fecha más cercana a Protágoras sería el período transicional entre la sofística cultural y la técnica erística que introduce Hippias.

Otros detalles sobre Protágoras se encontrarán en el personaje construido por Platón (*PRO 309c, 310b y ss, 317c, 333e, 338a, 348b, y ss; EUT 28c; HM 282e; MEN 91d y ss...*). En general, nimiedades que en nada contribuyen a ampliar lo expresado hasta aquí.

3.2. La sofística cultural: (b) Pródico.

Del segundo representante de importancia en la sofística cultural, Pródico (-465? /-?), se sabe que nació en Ceos, Keos o Kíos (hoy Zía), una de las Islas Cícladas... y muy poco más. Con él Platón se encarniza algo menos que con otros sofistas. En *Hippias Mayor (282c)* Platón le hace atestiguar a Sócrates que Pródico vino a Atenas desde su isla "en muchas ocasiones". La última vez que vino en misión oficial, asegura Sócrates,

ha sido recientemente; y habló en la asamblea del pueblo y {desde entonces} todos han quedado prendados de su elocuencia y admirados de ella; y, como ciudadano privado, también hay que decir que ha ganado una asombrosa cantidad de dinero gracias a las conferencias y clases que impartió entre los jóvenes (*trad. de Barrios: PH 51*)

Esta obsesión platónica por los beneficios económicos que reportaban a los sofistas la enseñanza (obsesión imitada luego celosamente por todos los doxógrafos amparados en la fama del fundador de la Academia) toca los límites de lo patológico en ocasiones. En su *Vidas de los sofistas (1, 12)*, Filóstrato añade por su cuenta esta pincelada:

{Pródico} buscaba afanosamente a los jóvenes nobles y de familia adinerada, hasta el punto de tener personas dedicadas a esta especie de caza. Estaba dominado por la pasión del dinero y se había entregado a los placeres. (*Diels-Kranz: FV II 308 A 1a*)

En la misma vena de menoscabar a Pródico, el *Lexicon* atribuido a Suidas señala que murió en Atenas "condenado a beber la cicuta por haber corrompido a la juventud" (!) (*ibid., II 398 A 1*). Una frase que en su obvia confusión con la muerte de Sócrates deja bastante malparada la credibilidad del autor del *Lexicon*. Y en esta misma senda se fabrica una leyenda con la trasmisión indiscriminada

de nebulosas referencias, irónicas o –supuestamente– serias, a la sed de dinero y a la corrupción de Pródico. Platón, en efecto, empuja a su Sócrates a decir (*APO 19e*) que tanto Hipias como Gorgias y Pródico están

perfectamente capacitados para ir de ciudad en ciudad y persuadir a los jóvenes a que abandonen a sus conciudadanos –con cualquiera de los cuales se podrían asociar sin pagar nada– y se vayan con ellos y les paguen además y todavía les estén agradecidos.

Jenofonte (*BAN 4, 62*) no se queda atrás:

Yo sé, dijo Sócrates, que tú {Antístenes}, sugestionando a Callias aquí presente, lo relacionaste con el sabio Pródico, al darte cuenta de que aquel amaba la filosofía y éste deseaba el dinero (*Barrio: PH 50*).

El comediante Aristófanes y el socrático Esquines también han difundido para la posteridad que el “arte de corromper” discípulos y la “índole vil” que mostró Teramenes a educar “en la maldad (...) y todo tipo de vileza” a Filóxenos, Arífadés y Arignoto” (*ibid.*, 52 frag. 10), provenía en raíz, de que Teramenes había sido alumno de Pródico (!), La cadena de la maldad comenzaba, pues, su primer eslabón con un sofista: Pródico.

Si la exactitud sobre los incidentes en la vida de Pródico no ha preocupado a la historiografía en lengua griega, el catálogo de sus obras y su doctrina resulta, por contraste, sorprendentemente mencionado. Se le adjudica la autoría de varias obras. Las estaciones (**Ἠραί**= hórai), principal entre ellas, contenía un apólogo sobre Herákles (Hércules) y la Virtud que Jenofonte transcribe (*MEM; II, i, 20-34; Diels-Kranz: FV II 313 B 2*). Si a ello se añaden otros testimonios utilizables, la probable doctrina de Pródico emerge con cierta nitidez.

Parece haber defendido Pródico una ética basada en que

(a) la **ἀρετή** (= areté; virtud) puede *aprenderse y enseñarse*, y que

(a) la **intención** del agente es lo que determina *moralmente la bondad /maldad de la acción*.

En un apócrifo platónico titulado *Eryxias* (Diels-Kranz: FV II 318, 8) un joven pregunta si la virtud se aprende o es innata. “Yo creo”, contesta Pródico, “que puede enseñarse”. Y cuando en el apólogo sobre la Virtud ya mencionado, ésta se enfrenta a la Maldad **Κακία** = Kakía) proponiéndole a Herakles el arduo programa que le ofrece a todo joven para tener una vida virtuosa, enfatiza: “Los dioses no regalan a los humanos algo {tan} bueno y hermoso {como la vida virtuosa} sin que medien trabajo y esfuerzo”. El pasaje acumula, además, palabras indicadoras del costoso camino hacia la Virtud: prestar servicio, aprender de los expertos, cuidar, cultivar, ejercitarse, practicar con empeño y sudor...

Ya he señalado antes en qué contrariaba esta tesis la noción tradicional mantenida en Atenas por los restos de una elite aristocrática que vigilaba con alarma la difusión de toda noción de virtud que sostuviese que ésta era asequible a

cualquiera. Y no se hace difícil entender por qué a este hombre –que, entre los sofistas culturales, creemos que es el que se ocupó con mayor empeño en dilucidar el sentido de la famosa areté– sea, precisamente, al que más se le acuse por inmoral carente de virtud.

La posición ética defendida por Pródico se complementa con otra noción muy poco cara a la moral puritana tradicional en el Ática. Las acciones y objetos son, en sí, indiferentes. Neutrales a todo canon moral. Nada es “bueno” o “malo” en sí mismo, sino que la actitud del sujeto hacia el objeto (la intención del agente individual al actuar) y el uso final que el agente haga o pretenda hacer del objeto o acto condicionan la “bondad” o “maldad” que, indebidamente, atribuimos al objeto / acción / resultado / fin, etc.

Se entiende cuán violentamente debería chocar la tesis de Pródico contra la moral tradicional. Porque, antes que culpar a sus modelos individuales –los dioses, los grandes héroes mitológico-legendarios o los personajes históricos–, aquella había preferido siempre defender las conductas frecuentemente poco éticas de éstos. Y lo había hecho insistiendo en la maldad intrínseca de ciertos objetos y actos; o, en todo caso, cuando las conductas de esos personajes resultaban abiertamente indefendibles (Zeus, Aquileo...), achacándolas a los designios crueles de la **Μοῖρα** (= Moira), inescrutables para los seres humanos.

Si en el problema de los dioses, Protágoras había eludido complicaciones posteriores con la excusa de lo complicado del tema y la brevedad de la vida, Pródico no soslaya la respuesta:

- (a) los dioses son *invenciones humanas*
- (b) cuyo origen se explica históricamente
- (c) como producto de la utilidad que los seres humanos han encontrado en ciertas fuerzas de la naturaleza u objetos necesarios para la vida diaria.

Según Sexto Empírico (*CM ix 52; FVI 217 B 5*)

Pródico afirmaba que se divinizó todo lo que era útil para la vida como el sol, la luna, los ríos, los lagos, los prados, los frutos y todo tipo de cosas semejantes

Y lo mismo escribe algo antes cuando afirma que los antiguos convirtieron en dioses todo lo que les daba utilidad, tal como “lo hicieron los egipcios con el Nilo”. (*CM ix, 18; FV ibid.*)

El corolario es evidente. Las religiones regionales todas, así como sus ritos particulares derivan de esta divinización humana. Que es lo que confirma Temistio, para quien Pródico

...relaciona todas las creencias religiosas humanas, los misterios y las iniciaciones con los productos de la agricultura, manteniendo que de ella ha surgido en los hombres la idea de los dioses y nacido toda religiosidad. (*FV, ibid.*)

Las últimas tesis relevantes de Pródico se refieren al lenguaje. Son las más celebradas y populares. Por la insistencia de Platón en varios diálogos, parecería que éste sofista defendió antes que otros

- a) la necesidad del *análisis cuidadoso de las palabras* (sinonimia, antonimia, paronimia...) a fin de emplear las correctas en cada caso, y
- b) la construcción de un *vocabulario técnico* adecuado a cada ciencia o rama del saber.

No encuentro en esta ocasión ironía alguna en las referencias platónicas, pues efectivamente Platón introduce a Pródico como autoridad en las distinciones terminológicas de varios de sus diálogos. Guardadas las respetuosas distancias con lo que hoy significa la expresión, se daría en Pródico, por consiguiente, un interés pionero por el *análisis del lenguaje*. Reducido –que quede claro– al ámbito exclusivo de los términos. Mas esta dirección (que refuerza los cuatro aspectos fundamentales de la sofística cultural) prologa ya la inclinación hacia el arte de la erística que, algo más tarde, distinguirá los frutos no siempre maduros de la enseñanza de otro brillante sofista: Hippias.³

3.3. La sofística retórica.

Si Protágoras conduce la herencia heraclítica hasta sus derivaciones relativistas en el plano del conocimiento, un sofista que proviene de otra región de la Hélade (Sicilia) y que ha recibido otras influencias formativas (eleatismo) determina la apertura de una nueva trayectoria en la sofística: la oratoria.

- 3 En definitiva, la filosofía de la primer sofística es caracterizada aquí como un movi­lismo de origen heraclitiano, un relativismo, subjetivismo, individual o colectivo, antropocentrismo, agnosticismo religioso o ateísmo. Se entiende sin más que la filosofía platónica es contraria a estas tesis. ¿No alcanza con eso para explicar la actitud de Platón, al menos como motivo principal? En la visión del Prof. Guiral, parece ser que no pudo ser así, porque filosofías como la platónica sólo pueden explicarse por el deseo de un orden social jerárquico y elitista de perpetuarse, evitando el acceso al poder de la democracia. Hay allí evidentemente una opción filosófica previa que determina y explica la interpretación histórica. Igualmente se podría decir que el relativismo y antropocentrismo sofístico son solamente expresión de la ambición de poder de las clases populares relegadas en el esquema tradicional. ¿Es “mejor” la democracia que la aristocracia? En el momento en que incluimos una valoración positiva o negativa, nos salimos de la historia e ingresamos en la filosofía. Pero ¿cómo hacerlo coherentemente si al mismo tiempo postulamos que la filosofía no es al fin de cuentas más que un segregado de los intereses políticos? Por otra parte, parece que la interpretación “colectiva” o “específica” del relativismo sofístico ha debido esperar al siglo XX, a Gomperz, para ver la luz. Y el mismo Mondolfo está en contra de ella. En todo caso, es lógico pensar que sólo ha sido posible después del planteo del “sujeto trascendental” en la filosofía kantiana. Incluso la “unicidad del intelecto” de los filósofos árabes, que tiene origen en los comentaristas neoplatónicos de Aristóteles, es posterior algunos siglos a Protágoras.. ¿Es de sorprender que Platón haya interpretado a Protágoras en un todo de acuerdo con la totalidad de los testimonios antiguos conocidos por nosotros? ¿Con qué apoyo histórico positivo podemos decir que deforma a Protágoras al exponerlo? De todos modos, el hecho es que incluso un “relativismo colectivo o específico” como el que Gomperz atribuye a Protágoras es incompatible con el realismo, exagerado incluso, que comporta el “idealismo” de la filosofía platónica.

Gorgias (? / -375?) también adopta sin rodeos una postura de relativismo gnoseológico. Pero, por sus características y entorno específicos, ha recibido en ocasiones otros calificativos. Dupréel, por ejemplo, califica su enseñanza como “relativismo psicologista”. A Gorgias se le debe atribuir, dice Filóstrato, “la paternidad del arte de los sofistas”; pues lo que Esquilo significó para la tragedia “dotándola de vestuario, escenario, héroes, mensajeros que entran y salen” – continúa– y toda la tramoya que tiene lugar detrás del escenario, eso es lo que podría decirse que significó Gorgias para la sofística. (*FVI 171 A 1*)

Desajustes cronológicos lo presentan con algo así como ciento seis o ciento nueve años cuando murió. (*Barrio: GF 106, n.6*) En los doxógrafos griegos estas confusiones surgen con frecuencia. Apolodoro da a Demócrito un siglo de vida y otro tanto a Pródico. A Hippias le atribuye más de cien años...

Algo se sabe con relativa certeza. En -427, Gorgias ocupa la jefatura de la embajada oficial que Leontino envió a Atenas, como ya se indicó. El ambiente ateniense le resulta propicio, tal como le había parecido tiempo antes a Protágoras y a Pródico. Desde la capital del Ática establece Gorgias su centro de operaciones docentes por varios años. Allí se convierte en esa reconocida autoridad en retórica que Platón reconoce (*GOR 449 a*). Por otra parte, probablemente la distinción entre sofistés y rétor o maestro en oratoria se hubiese mantenido algo más durante la vida de Gorgias. Pero sus discípulos Trasímaco de Calcedonia y Polos de Agrigento que enseñaban retórica propiamente prefirieron autotitularse sofistas también. Con ello –y durante los años de la guerra del Peloponeso– el término sofistés toma ya el sentido de profesor o docente de nivel superior que se ha señalado en otro lugar.

Aunque abundan los fragmentos y testimonios sobre Gorgias que adicionan color a su personalidad (*Barrio: GF 35-55*), su doctrina más difundida se afianza en tres conocidas tesis:

- (i) *Nada existe;*
- (ii) *aún si se admite que algo existe, ese algo sería incaptable;*
- (iii) *y aún si se admitiese que el ser humano pudiera captar algo, la captación sería inexpressable, incomunicable a otros seres humanos.*

Para las pruebas de las tres tesis (en realidad, una sola) Gorgias habría empleado las mismas pruebas que luego utilizaría el escepticismo. El tedioso pasaje donde nos ha dejado la historia la detallada argumentación de ellas (*Sexto E.: CM vii, 65-87*) enfatiza este antecedente “pirronista” que Gorgias ofrece. El típico formato sigue el esquema del argumento dilemático. El arguyente coloca al adversario entre los “cuernos” (i.e., alternativas) de una disyuntiva, cuyo tipo más simple es Si A \rightarrow \vee A(x), \vee A (y). Donde, si se niega, primero, la posibilidad de que A tenga la propiedad ‘x’ –lo que se hace por medio de otro dilema– y luego se niega que A pueda tener la propiedad ‘y’, entonces se concluye que ‘x’ (‘y’) no es / no se da / no es posible / no conviene etc. a A. La cadena dilemática conduce a una extensa sucesión de alternativas. (*Caño-Guiral: FG 81-86*)

En este caso, si se tiene la paciencia de seguir el texto de Sexto Empírico, Gorgias habría recurrido a la demostración por el absurdo usando una esquemática *triforme*: A(x), A (y), A (z):

- **Si algo existe, o (x) es lo existente lo que existe, o (y) lo no existente, o (z) existen simultáneamente lo existente y lo no existente;**
- **es así que ni lo existente existe (...), ni lo no existente, ni tampoco lo existente y lo no existente simultáneamente;**
- **por tanto, nada existe.**

La prueba de (y) se reduce a señalar que sería absurdo que lo no existente existiese; la de (z), que también lo sería suponer que algo existe y no existe al mismo tiempo. Queda, pues, la alternativa (x) que Gorgias (o Sexto) despacha por recurso a la noción de eternidad. He aquí la esquemática triforme, de nuevo:

- **Si lo existente existiese, o (a) sería eterno, o (b) creado, o (g) ambas cosas a la vez;**
- **pero—como se probará— ni es eterno, ni creado, ni ambas cosas a la vez;**
- **por tanto, lo existente no existe.**

La imposibilidad de (a) implicaría un no-comienzo; esto, para Gorgias (o Sexto) equivale a ser infinito; y es ahora este último término (“infinito”) el que sustituye a “eterno” en la prueba. Como todo lo que sea infinito no ocupa lugar (pues, por definición, lo infinito no tiene fines, i.e., límites), entonces... etc.

Lo mismo se diga respecto a la tesis (ii) donde se propone que

- **Si las cosas pensadas existen, lo existente no es pensado;**
- **es así que las cosas pensadas (...) no existen;**
- **por tanto, lo existente no es pensado,**

O la tesis (iii), que se inicia insistiendo en que lo aprehendido son siempre objetos sensibles correspondientes a “cosas” (objetos materiales, exteriores). Ahora bien —se argumenta— la comunicación entre humanos se da exclusivamente a través del lenguaje. Y, puesto que, no importa cuánto lo intentemos, los objetos perceptibles permanecen (en cuanto “cosas”) siempre externos a nosotros, entonces no podrán devenir lenguaje humano jamás, y toda comunicación concerniente a esas “cosas” será imposible...

Y así desgrana la argumentación una cansina, monótona serie alternativa para probar la tesis (i) que no deseo reproducir aquí. Puede leerse completa en *FG* ya citado.

En realidad, las “pruebas” aducidas para las tesis (i) y (ii) resuenan influencias eleáticas y empedoclianicas a todas luces. Pero, si bien esa tonalidad pueda deberse a la trasmisión interesada de Sexto Empírico, la tercera (iii) muestra cierta originalidad más en consonancia con la dedicación gorgiana al lenguaje y a la retórica por las que tanto admiraron al sofista sus contemporáneos.

En la superficie, las tres tesis equivalen a un *escepticismo* total. Así se han interpretado, al menos en bastantes ocasiones. Se advierte, desde luego, que Gorgias construye sus argumentos *contra* la pretensión filosófica de buscar (y hallar) la verdad. Cuando Platón (*MEN 71 e*) recuerda la definición de virtud que Gorgias difundía (“la virtud varía según el tipo de actividad, edad, cada acto, cada uno de nosotros y en cada momento”) el sofista se opone al fijismo ético a que conducirían los principios universales, las verdades únicas e incommovibles; todos esos modelos eternos, en fin, que (se suponía) existían por encima de tiempos y espacios: las *verdades eternas* que buscaba el saber filosófico de la Academia. Ésta es la disposición de Gorgias que Aristóteles alabaría (*POL 1260a27*) al dar la razón a aquellos que, “como Gorgias”, dice, enumeran las virtudes concretas y no definen la virtud universalmente. El “Nada existe, ni es pensable, ni comunicable” gorgiano sirve de ultimátum a los filósofos para que abandonen su (estéril) lucha por alcanzar *la* Verdad. A cambio del interés filosófico, imposible *a priori* desde ese presupuesto de “posibilidad de hallar la verdad”, Gorgias ofrece otra alternativa vital sustitutiva. Basta examinar las pruebas adosadas a su tercera tesis un poco más detenidamente para comprobar que el sofista de Leontino abre otra posibilidad factual: la de *la comunicación* entre los seres humanos. No es posible la comunicación lingüística acerca de las cosas externas a nosotros, pues esos objetos no devendrán jamás objetos lingüísticos; pero Gorgias no niega que haya comunicación a través de otros objetos que no sean “cosas externas”. Así, el lenguaje permite emplear palabras (y las nociones o ideas que éstas transmitan) para persuadir a otros a ejecutar acciones en la vida social y cívica diarias.

De hecho, el afán por persuadir que demuestran las pruebas que siguen a las tres tesis preconiza ya la definición del *arte o técnica retórica* que Platón le adjudica a Gorgias

—tú afirmas {Gorgias} que la retórica es una generadora de persuasión, y que toda actividad oratoria es eso y en ello se resumiría su esencia toda. ¿Podrías añadirle a la retórica alguna otra finalidad más amplia que esa de mover a persuasión a la psyjé del que oye?

Y responde el sofista de Leontino:

No, Sócrates; realmente la has definido bien. Eso resume su esencia. (*GOR 453a*)

A su vez, los dos discursos más extensos que han llegado a nuestros días, el *Encomio de Helena* y la *Defensa de Palamedes* (*Diels-Kranz: FV II, 288-294 B 11; 294-300 B 11 A*), ilustran el tono declamatorio y forense que requiere la tan traída y llevada “persuasión retórica”. Bastará incorporar aquí un pasaje del primero de esos discursos para comprobarlo.

El *Encomio* (o Elogio) *de Helena* pretende defender ante un tribunal y un jurado fictos (los lectores u oyentes) esa figura femenina inmortalizada por la

leyenda y la literatura. En el exordio se plantea la finalidad del discurso. Con él desea Gorgias

liberar {a Helena} de toda acusación (...) demostrando que se equivocan quienes la acusan, y descubriendo la verdad.

La defensa en sí consiste en el tipo de prueba ya conocido: el dilema. Aquí se hace pentaforme:

Lo que hizo Helena o (i) fue por decisión de la Fortuna (Τύχη), o (ii) por decreto divino, o (iii) por orden de la Necesidad (Ανάγκη), o (iv) porque fue raptada violentamente, o (v) porque fue persuadida con palabras.

Lo que sigue tomará la senda ya también conocida: llevar al absurdo cada una de las cinco opciones, pues si lo que hizo Helena (i.e., seguir a París) se debió a la Fortuna, a los dioses, a la Necesidad, al rapto violento o al Péithos (al poder de la palabra persuasiva), siempre fue obligada a seguir a París desde fuera de sí misma y por otros agentes. Su voluntad no se doblegó jamás.

Acoto, por último, que el cultivo del arte retórica haría furor en Atenas. Este tipo de “defensa” dio probablemente más prestigio a Gorgias que cualquiera de sus tesis gnoseológicas. Véase que, no obstante su aparente extremismo escéptico –más descarnado y negativo, si se quiere, que el de Protágoras– a Gorgias no le acusan de nada los atenienses. Me inclino a pensar que ello se debe a que ya no se consideraban sus tesis otra cosa que una mera postura retórica, técnica; un ejercicio conveniente para el arte del discurso forense revestido con la lógica “contundente” del dilema y la demostración por el absurdo.

En honor a la verdad, Gorgias supo elegir el momento preciso para establecerse en Atenas. Una vez muerto Pericles y tras las incontables bajas sufridas por los atenienses en la pasada epidemia de peste y en la presente guerra contra Esparta, los hombres aptos para la vida cívica escaseaban. La inquietud ciudadana hervía en decenas de juicios motivados por acusaciones de traición, problemas de herencia, malversación de fondos bélicos e interminables discusiones políticas entre partidos y facciones (alianzas entre póleis, conveniencia de treguas, candidaturas, nombramientos...). La atmósfera del Ática ofrecía, pues, inmejorables oportunidades para que la sofística se tornase rápidamente de retórica en política. Y, dadas estas circunstancias, así desembocaría la sofística en el curso de la historia.

Se trata aquí de minimizar el escepticismo de Gorgias, llevándolo al nivel de un mero juego de palabras poco más o menos. De hecho, Gorgias presenta una argumentación, y el hecho de que su tesis sea escandalosamente inverosímil no lo distingue de todos los escépticos radicales que en el mundo han sido. Por otra parte, si lo único que le preocupaba era la retórica ¿no era precisamente porque en sede filosófica sostenía la imposibilidad del conocimiento verdadero?

La arremetida contra la noción de “verdad en sí” que el Prof. Guiral realiza al exponer esta parte del pensamiento de Gorgias no pertenece ciertamente al género de los meros ejercicios retóricos.⁴

3.4. *Las sofísticas política y erística.*

La sofística cultural, tan dignamente mantenida por Protágoras, y que Pródico cultivara hasta esbozar un análisis del lenguaje, se descompone pronto en una enseñanza para la disputa, para la controversia oral o, inclusive, la mera diversión de la gimnasia de la palabra para desarmar los argumentos del otro en una discusión sin trascendencia.

Se entiende así cómo simultánea y naturalmente se superponen la sofística retórica y la política. Un hecho ya previsible a partir de su máximo exponente, Gorgias. Y se entiende también cómo se produce con facilidad el deslizamiento de esta última, en fin, hacia la erística. El verbo *ερίζω* (= erídso) significa “disputar”, discutir con habilidad; el adjetivo *εριστικός* (= eristikós) se aplica al que ama la discusión hábil, al que gusta de discutir por la discusión misma.

La bifurcación en ambas direcciones (política / erística) –que, como digo, se perfila en germen en Pródico y Gorgias– se acelera por la dinámica propia del fenómeno sofístico: relación maestro-alumno, atractivo del conocimiento *enkýklios* para los jóvenes, profesión liberal rentable para los docentes. Todo ello, en un mercado laboral –como diríamos hoy– que resulta coyunturalmente propicio. Y se ve fomentado, a su vez, con las doctrinas que difunde el agudo sofista Hippias de Elis.

A *Hippias* (-443 /?), en efecto, le cabe el papel de haber incentivado, quizá sin proponérselo, las etapas política y erística del movimiento sofístico. La época que habrá que considerar “decadente” en el proceso cronológico que ese movimiento es, si se compara objetivamente con lo que había comenzado por ser: un novedoso experimento en enseñanza superior. Pero no si se compara con lo que significó en cuanto adelanto de ideas socio-políticas positivas en una sociedad esclavista como la griega y la de todo el mundo antiguo, en general.

Si nos atuviéramos a la imaginación biográfico-doxográfica, tendríamos que admitir que Hippias fue *otro* sofista centenario. Se ha acumulado, además, sobre su vida no sólo esta leyenda de su longevidad, sino una copiosa enumeración de vacuidades. Desde que “nadie le igualó en elocuencia” (alabanza prodigada

4 De todo esto se sigue que Gorgias es escéptico, y que por tanto, la imagen que de él nos trasmite Platón es fiel en este aspecto, que es esencial. Respecto de la “comunicación”, no parece posible en el escepticismo estricto que se desprende del dicho atribuido a Gorgias. No podría haberla acerca de la verdad de las cosas, obviamente. ¿Sí al menos en cuanto a lo que cada uno experimenta de las cosas? Pero la experiencia es, por definición, intransferible, incommunicable. Además, la comunicación presupone la existencia de otras mentes, tesis difícilmente sostenible en el escepticismo total de Gorgias, para el cual “nada existe” (ni siquiera, por tanto, la propia mente, el propio yo). El discurso de Gorgias, además, es autorrefutante, pues si nada existe, nada puede ser conocido y nada puede ser comunicado, entonces sobra esta misma comunicación.

frecuentemente entre los griegos: se le atribuye a Demóstenes, a Empédocles, a Pericles, a Protágoras, a Gorgias, y a tantos otros que no se sabe cómo decidir quién de entre ellos era efectivamente el más elocuente...) hasta sostener que “ningún otro” le igualó en poseer tan sorprendente memoria como la suya. Esta última habilidad, producto del estudio y la práctica, la trasmitía a sus discípulos, ejercitándolos en ella. (*Jenofonte: BAN 4, 62*). Lo curioso es que esta memoria prodigiosa se debía, según algunos –entre ellos, Filóstrato– a la mnemotecnia que había desarrollado por sí mismo (*Diels-Kranz: FV II, 330 A 16*); pero, según otros –como Ammiano Marcelino– a *la ingestión de filtros mágicos (!)* (*Diels-Kranz: FV II, 330 A 16*).

Que Hipias fuese una figura popular en toda la Hélade lo testimonia el hecho singular de que “muchas póleis, grandes y pequeñas” le nombrasen ciudadano honorífico. (*FV, ibid.*) Lo cual explicaría por qué no sólo su Elis nativa, sino otras ciudades helenas le nombraran emisario oficial ante las autoridades del Ática. Finalmente, que Hipias le haya parecido a Platón el sofista más peligroso entre todos, resalta en los diálogos. Aunque Hipias era trece o catorce años mayor que Platón, al menos, éste prefiere siempre avejentarle algo más, haciéndole contemporáneo de Sócrates. A su vez, Hipias se transforma en el blanco constante de la desprestigianete sátira que teje Platón, tanto en los dos diálogos que le dedicara expresamente (dudoso honor que ningún otro sofista consiguiera) como en los otros en que lo menciona y en los que no escatima referencias injuriosas. Desde convertirlo en un insoportable propagandista de sus propios méritos (*HMA: 281a; HME 363c, 364a, et passim*) hasta insinuar sutilmente cuán altamente lo estiman y qué grande es su popularidad...*en Esparta*; es decir, la nación más detestada por los atenienses en ese momento. (*HMA 285b-286a*)

A Platón debe haberle producido cierto escozor la presencia en la ciudad de un hombre popular, representante diplomático de otras póleis ante las autoridades del Ática y al que todos ensalzaban por la lógica de su elocuencia y su pasmosa erudición. Esta última cualidad era la celebrada **πολυμαθεια** (= polymátheia), la polimatía, el saber enciclopédico, reconocido en Hipias por sus contemporáneos, pero que Platón se esfuerza por hacer desaparecer como simple “baladronada”.

Si no fuese por que la tradición filosófica siempre ha situado a Platón en una suerte de trono imperial donde está a salvo de estas miserias de la carne, al releer algunos pasajes en sus diálogos se tendría la impresión de que ese sofista al que el fundador de la Academia ataca de cien maneras solapadas o directas – y al que se supone que combate únicamente porque es un sembrador de ideas nocivas para sus innumerables seguidores– se ha convertido en un motivo secreto de envidia. Tal vez la recién fundada Academia se podría haber nutrido con algunos de esos jóvenes descarriados que seguían a Hipias... Pero ¿quién se atrevería a pensar así de Platón?

Si se examinan las ideas *nocivas* y *disolventes* que esparcía Hipias por Atenas y –probablemente en sus viajes– por toda Grecia, diría que son las que *se desprenden* de su tesis más relevante y no las de la tesis en sí: *Existen (i) lo bueno en sí, y (ii) lo bueno válido*.

(i) Es lo que **φύσει** (fýsei = por naturaleza) es incambiablemente bueno en si; (ii) lo que convencionalmente “se tiene por” bueno; lo que equivale a decir que se “válida” o es “válido” como bueno hoy, pero no se consideró así ayer tal vez, ni tenemos certeza de que se vaya a considerar “bueno” mañana.

La tesis tiene connotaciones legales y éticas innegables. Jenofonte ha conservado en forma dialogada las que más preocupaban a los atenienses si se admitía tal doctrina. (*Jenofonte: MEM iv, 4, 5-7; FV II 329-330 A 14*) Los sectores conservadores atenienses habían ensalzado desde los comienzos de la pólis la estructura jurídica que ésta se había dado: el **νόμος** (nomos = ley) como la quintaesencia del civismo en una sociedad civilizada. Se afirmaba que gracias a la ley se fijaron antaño las condiciones que permitieron el paso crucial de la barbarie a la civilización, de la monarquía a la tiranía, de la tiranía a la democracia. Por lo menos, en el caso de Atenas y sus constituciones, los defensores de ese supuesto tradicionalmente incuestionado lo defendían no sólo porque la estabilidad de la pólis democrática dependía de él, sino porque las consecuencias impredecibles de una tesis contraria destruirían la sociedad helena misma y –consecuentemente– el propio concepto de civilización. Los jóvenes educados por Hippias y otros sofistas formados por él que se familiarizaran con la frágil noción de lo bueno convencional y transitorio, perderían el respeto por la endiosada abstracción “ley” y no tardarían mucho en inferir conclusiones y corolarios peligrosos.

La inferencia más inmediata (que ya asoma su cabeza “revolucionaria” en el diálogo de Jenofonte) confrontaba la intocable imagen de la justicia. El derecho positivo, producto humano, es “válido” (esto es, legalmente “bueno”) sólo en tanto las leyes presentes no sean revocadas o modificadas (lo que, en una democracia podría ocurrir en cualquier momento) y otras normas jurídicas tomasen su lugar. Existen, en cambio, otras leyes naturales (derecho natural) que todo ser humano conoce y debe respetar. Estas leyes naturales son buenas en si y por eso permanecen incambiables e incambiadas a través del tiempo y las naciones. Frente a ellas, la venerada Ley de la pólis –ley humana– resulta tan relativa y efímera como cualquier otra producción artificial humana (una vasija, un dibujo...).

El Hippias del diálogo de Jenofonte define las leyes humanas decididamente con estas palabras que pautan la firme posición del sofista de Elis:

Las leyes son normas que se establecen por acuerdo entre los ciudadanos acerca de lo que debe hacerse o no debe hacerse. (*Barrío: GF 43-55*)

Y como Hippias defiende la ley natural (“creo que han sido los dioses quienes la dieron a los seres humanos”), el Sócrates del diálogo –que se aproxima bastante al Sócrates que Platón pone al comienzo de *República*– trata por todos los medios de forzar a Hippias a admitir la proposición “Los dioses admiten que lo

justo y lo legal se identifican". Pero Hippias no cae en el lazo. Esa identificación (justo = legal) es, precisamente, lo que el sofista no admitiría jamás.⁵

Con esa inocente distinción inicial entre lo bueno en sí y lo bueno válido, Hippias y los suyos abrían un frente de inquietudes para el pensamiento conservador ateniense en general y para el novel establecimiento educativo (Academia) en particular. Al amparo de la presencia e influencia de Hippias y seguidores, se entienden tanto el temor por la vida de la flamante Academia y el desconcierto del conservadurismo ático –ambos unidos en Platón– por debates públicos que permitían ventilar simultáneamente cuestiones tales como

- La posición extremista de *Trasímaco*, colega de Hippias, que escandalizara a Platón y sus discípulos con su definición de justicia: "Lo justo no es sino aquello que sea útil (=válido) para los más fuertes"; (*REP 338 c*)
- La actitud ultranegativa para la pólis de *Licofrón*, quien centraba su enseñanza en demostrar la total ineficacia de las leyes y osaba sostener (*Aristóteles: POL 1280 b 8*) que la sociedad era el resultado de una convención humana; de un "acuerdo" entre los seres humanos, tanto como lo eran las leyes y no algo natural, como se había sostenido hasta entonces; (*Untersteiner: IS, 148*)
- Un radicalismo social como el de *Antifón* quien, haciendo suya las tesis de Hippias, distingue también entre *nomos* (ley humana) y *fýsis* (naturaleza) para derivar de ello la "fantástica" noción de que la desigualdad entre los seres humanos era totalmente artificial; (*cfr. Bignone: SPA*)
- El peculiar, aislado caso del sofista *Alcidamas* que clamaba –con las mismas razones y argumentos que Antifón– por la abolición de la esclavitud, pues la naturaleza "no ha hecho esclavo a nadie"; (*Untersteiner: ibid., 418-421*)
- La síntesis hecha en *Sobre las leyes* por un sofista anónimo sintetizando finalmente todas estas doctrinas subversivas para el antiguo orden político en que destruía el tratamiento convencional de la deificación que ese mismo orden hacía de la ley. (*ibid., f. II, 148-191*)

Pero, Platón y el academicismo incipiente no apuntan sus andanadas críticas hacia ellos tanto cuanto contra una presa más fácil. Porque, junto a los avances

5 La tesis atribuida aquí a Hippias y a sus discípulos coincide con la del iusnaturalismo clásico en la afirmación de un derecho natural distinto del derecho positivo, pero se distancia de ella, al parecer, en la negación de toda dependencia o relación del último respecto del primero. En la afirmación de un derecho natural, por tanto, no se distancia tanto de la filosofía de Platón, para quien el orden moral y jurídico se basan justamente en el orden ontológico de las Ideas o esencias de las cosas, anterior a toda decisión y convención humana. La diferencia está, ahora, en que al parecer, y como se verá más adelante, Platón no considera la posibilidad, al menos para su estado ideal tal como lo pinta en el "República", de que la ley positiva sea otra cosa que una expresión de la "ley natural", en lo cual difiere a su vez de un Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, que afirma que la ley positiva, si va contra el derecho natural, no es ni siquiera ley. Aún así, nos parece evidente que el mismo Platón consideraría las leyes de hecho vigentes en su tiempo en las ciudades griegas como contrarias, muchas veces, al orden natural y objetivo que dimana de las Ideas.

innegables en el pensamiento político-social producido por esas ideas que sacudían a Atenas y a la sociedad esclavista misma en todo el mundo antiguo donde llegaran su voz o sus escritos proliferaba asimismo ya avanzado el siglo -IV el mensaje insustancial de los aprovechados que invocaban dudosos antecedentes pretendiendo haber sido discípulos de algún sofista famoso. Verdaderos buscadores de fortuna en muchos casos estos individuos arribaban a Atenas para obtener provecho pecuniario inmediato y hasta prebendas políticas, amparados en su oratoria deslumbrante.

La erudición de Hippias no era imitable por cualquiera. Pero, aparentar una copia fiel de su oratoria lógica sí lo era. Pronto, individuos como Eutidemo, su hermano Dionisodoro (o Dionisodoro) y otros ensayaban la mera **erística** verbal; la perorata en el ágora con la sola finalidad de impactar al público. Admitida, en principio, como una práctica retórica usual, todavía los *Discursos Dobles* (*Untersteiner: IS 148-191*) recogen esa línea intencional de ejercicios prácticos. Con ellos, el futuro orador profesional debía aguzar técnica y estilo. Como curiosidad he aquí algunos ejemplos:

...la enfermedad es un mal para los enfermos; para los médicos, un bien. La muerte es un mal para los difuntos; para los funebreros y enterradores, un bien (...) En la guerra (y hablo principalmente de hechos recientes, la victoria de los espartanos, vencedores de los atenienses y sus aliados es un bien, y un mal para los atenienses y sus aliados...

De esta lista inconsecuente al juglarismo verbal en que degeneró la erística media muy poco. "Argumentos" como los siguientes comenzaban a oírse por doquier:

**Nadie ofrece un predicado para beber;
Es así que "beber ajeno" es un predicado;
Por tanto, nadie ofrece ajeno para beber.**

**A lo que diriges la mirada existe;
Es así que diriges tu mirada a algo ardiendo,
Por tanto, "a algo ardiendo" existe. (Caño-Guiral: FG 87-88)**

Hora sí comenzaba, lamentablemente, la era del **sofisma**. Desde la casi inocente lista de los *Argumentos Dobles* donde todo parece un juego familiar de "puntos de vista", de "todo es según el color del cristal con que se mira", a estas triquiñuelas con los términos de un silogismo expresamente armadas para dejar boquiabierto, ridiculizado y vencido al oponente inexperto en lógica media también poco tiempo. Había comenzado el tiempo del engaño a propósito. Aquel tiempo que llevaría, siglos después, a esta generalización indiscriminada de Clemente de Alejandría:

El arte de la sofística que los griegos practican con ardor, es una potencia que actúa sobre la imaginación por medio de meros juegos de palabras y da pie a opiniones falsas que se disfrazan de verdades. De ella provienen la retórica o arte de persuadir, la erística o arte de disputar. Ahora bien: estas artes, practicadas sin fundamento filosófico, son peligrosas para todos. (ST I 39, 1-5)⁶

En su expansión natural, el movimiento sofístico había dado pie a que se confundieran los auténticos docentes con sus burdos imitadores. El sano proyecto del movimiento inicial, cuestionador y renovador del saber y la tradición, daba ahora en esa etapa motivos suficientes para que se lo fustigara como un vacío productor de sofismas y nada más. En apenas unas décadas, este increíble juego de palabras parece estar ya a años luz de aquellos hombres que, casi un siglo antes, habían tratado de instaurar una verdadera *enkýklios paidéia*. Esa corriente sofística originaria a la que la historia de la filosofía –academizada por una tradición secular impregnada de idealismo platónico, y de “espiritualidad” neoplatónica y judeo-cristiana– ha visto perderse sin mucho desasosiego, o ha preferido marginar cómodamente –sin discriminar etapas, en su totalidad, como decíamos al principio de este trabajo– como un episodio accesorio en el proceso cultural.

IV. Platón ataca.

En cuanto fiel ateniense, el relativismo de la sofística choca frontalmente con el pensamiento de Platón. Particularmente, con la invariabilidad de los valores éticos que la tradición de sus mayores había considerado siempre espacio-temporalmente objetivos y a los que el apriorismo de su doctrina platónica defendería contra la concepción de un universo mutable, sólo cambiante en apariencia.⁷

4.1. La estrategia de Platón (i): xenofobia y delincuencia.

- 6 Nótese sin embargo la moderación de Clemente: esas artes no son malas tampoco en forma absoluta, sino cuando se las practica “sin fundamento filosófico”, que es más o menos lo mismo que viene diciendo el autor.
- 7 Comienza aquí una interpretación de la filosofía platónica como racionalización, por así decir, de las posturas del conservadurismo ateniense. El “aticismo” sería el fundamento último del platonismo en el plano propiamente filosófico. Nos parece que aquí se quiere explicar lo más por lo menos, lo superior por lo inferior, lo que trasciende los tiempos, por lo efímero de una coyuntura histórico-cultural. A Platón no le interesa Atenas, sino lo Absoluto, y los sofistas son para él criticables, no porque no sean atenienses o porque vayan contra las tradiciones de Atenas, sino porque son relativistas. La Ciudad ideal que Platón dibuja en la República no es tampoco una consagración de la sociedad ateniense tradicional ni mucho menos. La aristocracia platónica, por ejemplo, es una aristocracia del intelecto, de filósofos, que no se ve que pueda corresponder a la aristocracia ateniense tradicional. La comunidad de hijos y de mujeres no parece que sea tampoco “tradicional” ni del agrado de la “tradición”. No alcanza decir que Platón defiende la inmutabilidad de los valores de modo más o menos semejante a como la consideraría la tradición ateniense, si resulta que no se trata tampoco de los mismos valores.

Platón cree, pues, que a los sofistas hay que desenmascararlos ante sus compatriotas atenienses. Sus ataques se tiñen con el colorido de su atractivo estilo literario. La enumeración de la perversidad de los sofistas refuerza la xenofobia latente en todo orgulloso nativo del Ática.

- Los sofistas son en su totalidad *extranjeros*; individuos ajenos, por consiguiente, a las tradiciones, leyes e historia gloriosa de Atenas. (*PRO 309c, 312a-b, 313b, 315a-d; HMA 281a y ss.*)
- Los sofistas son, consecuentemente, algo que debe repugnar al verdadero patriota: *individuos sin patria estable* (*APO 19e; HMA 281b, 282b-c...*)
- Los sofistas *conquistán con sus trucos y engaños* a los que les prestan atención (*EUT 288b; MEN 91e; TEE 161; SOF 263a y ss; LEY 980a-e...*)
- Los sofistas, sobre todo, conquistán con esos trucos y engaños *a la mejor juventud ateniense* (*APO 20c; PRO 315^a, 316c...*)
- Los sofistas, en fin, *se enriquecen en forma escandalosa* con su falsa enseñanza (*SOF 223a-c; EUT 34b-c; HMA 282d, 300c; CRA 384b-c; TEE 161d; PRO 328b-c, 310b, 313b...*)

Todo este cúmulo de acusaciones (y **túmulo** también para toda la sofística en los siglos siguientes) desembocaría luego en las leyendas, infundios y habladurías sin sentido que recogen para la historia oficial Diógenes Laercio, Eusebio, Filóstrato, Ammiano Marcelino, etc. (*cf. Diels-Kranz: FV II 25 A 1; 256 A 4; 308 A 1 a; 330 A 1 b*)

El impacto mayor de la embestida denigratoria platónica se encuentra, como se sabe, en *Sofista*. En ese diálogo, Platón se ve forzado a admitir entre los géneros supremos o generalísimos, el que trasciende a todos: la *diferenciabilidad*, el “ser diferente a”. Pero la admisión persigue un fin: denunciar, una vez más, el gravísimo delito que cometen los sofistas. Porque éstos, de hecho, trastocan el **ov** (ón = ser) en **μη ov** (mé on = no-ser) y viceversa; esto es, “el ser en lo que no es (ser)” y “el no-ser en lo que es (ser)”. Si no se demuestra, pues, que el no-ser existe como género supremo trascendente, los sofistas lograrían escabullirse de su delito alegando que su discurso es un mero malabarismo verbal, un ejercicio erístico que para nada atenta contra la verdad ni la realidad del ser mismo.

Así, la explotación de la xenofobia de la sociedad ateniense y la acusación de la delincuencia moral de los sofistas se basa en usar –tanto en los que suponemos escritos últimos como en sus primeros diálogos– tan sólo aquellas nociones que le atrajeran la simpatía de la pólis. Con ello, Platón muestra ser el estratega intelectual más capacitado de la época. Y poco a poco, Atenas y el hemisferio occidental aceptaron como autóctona y propia la institucionalización del saber platónico. De ese saber “seguro”, **enraizado en la tradición** (e incuestionado hasta la aviesa incursión de la sofística) con el que Platón volvía a tranquilizar los ánimos. Volvía como salvador **para re-instaurar la “solidez” de los antiguos supuestos**, ahora defendidos con la nueva “solidez” de su dialéctica y su estilo. Y tan brillantemente desarrolló su programa el director de la Academia

que Atenas aceptó inclusive la santificación tardía que Platón hiciera de una figura controvertida antes: **la figura de Sócrates**.⁸

En términos de efectividad, por tanto, resultaría contrafáctico minimizar o negar el triunfo de Platón. A largo plazo, el desprestigio académico que ha caído sobre todo el proceso intelectual sofístico en bloque, el desconocimiento que se ha tenido de él históricamente, y la depreciación generalizada del movimiento se planearon en sus comienzos cuidadosamente desde la Academia. Las cuatro pruebas más consistentes para fundamentar esta tesis se encuentran fácilmente en la historia misma de la filosofía en occidente:

- Los nombres de sofistas que nos ha transmitido esa historia son, casi exclusivamente, los que Platón menciona en sus diálogos; todos ellos aparecen repetidos dócilmente en la historiografía posterior sin otra aclaración ni ampliación ulterior sobre sus doctrinas que las pautadas por Platón en sus diálogos.
- Las proposiciones principales atribuidas tradicionalmente a cada uno de esos sofistas transcriben en sustancia aquellas “tesis” que Platón les adjudicara.
- Desde las acusaciones platónicas en adelante, ni los puntos débiles ni las argumentaciones falaces que observara Platón varían un ápice.
- La Academia ha sido la única institución de la antigüedad que perduró lo suficiente (-387 a 529) como para conservar la memoria infausta de la sofística, transmitirla, y destruir, ignorar o suprimir los nombres y –sobre todo– obras, que la historiografía contemporánea trata penosamente de recobrar.

4.2. *La estrategia de Platón (ii): indiscriminación consciente.*

Los repetidos embates a que Platón y seguidores someten a los sofistas continúan nutriendo los argumentos que utilizarían las generaciones siguientes para rebatirlos y encallarlos fuera de la historia del pensamiento occidental “trascendente”. Hasta en Aristóteles se encontrará el eco de la victoria platónica, como puede comprobarse si se examinan los ejemplos que aduce en *Refutaciones de los sofistas*.

La pregunta inmediata que formula espontáneamente cualquier interesado en el movimiento sofístico consiste en saber a **quiénes** fustigan Platón y sus adeptos concretamente.

Si fijamos la fundación de la Academia en -387 como la fecha más temprana en que pudieron aparecer las primeras críticas contra el movimiento (tal vez las clases de Platón mismo, las discusiones, simposios, etc. llevados a cabo en la novel institu-

8 Es muy relativo el “enraizamiento tradicional” del pensamiento platónico, como ya dijimos, fuera de compartir con la “tradicción” ateniense el rechazo del relativismo sofístico. Véase por ejemplo la distinta actitud de Platón y Aristófanes (representante, este sí, o al menos, mucho más que Platón, del “pensamiento tradicional”) ante la figura de Sócrates. Mientras que para Platón, Sócrates es el héroe y el santo de la filosofía, para Aristófanes es un sofista más, o si se quiere, el peor de todos. Cfr. “Las Nubes”.

ción), se observará que los “grandes” sofistas escasean. Al instituir la Academia, en efecto, Platón tendría alrededor de cuarenta años. Protágoras había muerto veinticuatro años antes, al menos. Y si vivían aún Gorgias y Pródico –según pretenden esos doxógrafos que los convierten en centenarios, quizá para no dejar a Platón en la incómoda posición de haber atacado a sofistas ya fallecidos– no podían tener mucho menos de setenta y ocho y ochenta años, respectivamente. El interesante poeta y sofista Diágoras de Melos, apodado “el ateo” por sus versos “impíos” y condenado en Atenas por negar que los dioses existiesen, había huido hacia años a Corinto y allí murió en -400. En fin, muertos también Antifón y Critias en -404 o -403, ¿qué “nombres” ejercían el profesorado sofístico en Atenas hacia el -387? Los anticonvencionalistas Hipias y Trasímaco, desde luego; ambos cercanos a los sesenta años. Y, a su sombra, la perturbadora línea de los “antisociales” relativamente más jóvenes: Licofrón y Alcidas. Tal vez Jeniades, el riguroso escéptico, discípulo de Gorgias, hundido en el olvido de apenas dos referencias en Sexto Empírico (*CM: vii 43; 388*). Tal vez Polos que, en su juventud había argüido con calor ante Sócrates (*GOR 461 b y ss*) y podría ser algo mayor que Platón mismo. De no estar de regreso en su Agrigento natal, Polos podría haberse establecido como profesor de retórica en Atenas por el -387. Quizá también la inauguración de la Academia fuese un acontecimiento que presenciara Calicles, el enfático defensor de que las leyes sólo manifiestan la expresión de los temores cívicos que acucian a las mayorías débiles en una sociedad. (*Untersteiner: IS 397-402*) Junto a estas combativas generaciones intermedias, francamente dedicadas a temas socio-políticos, hay que situar a las camadas más endebles de los sofistas *exclusivamente erísticos* que he nombrado en otra parte de este trabajo: Eutidemo y Dionisidoro de Quíos, probablemente Antímero de Mende, y otros muchos que ni siquiera mencionan los doxógrafos, pero a los que tienen que deberse esos ejemplos de ridículos sofismas verbales también ya ejemplificados en estas mismas páginas.

En pocas palabras: adversarios atacables con facilidad. Los anticonvencionalistas porque, a poco que se descubriesen ante el público timorato las conclusiones “subversivas” que se inferirían de sus ideas, se autodestruirían en su propia impopularidad. Los otros –los *erísticos netos*– porque, una vez descubierta la poca preparación formal que escondían sus juegos terminológicos, se convertirían en presa fácil para el humor.⁹

- 9 Como ya señalábamos, lo que Platón ataca ante todo es el relativismo ontológico, epistemológico y moral de los sofistas, no los juegos de palabras ni tampoco solamente su convencionalismo jurídico.
- v Acerca del absurdo del sofisma y los aspectos humorísticos a que podía llevar, narra Sexto Empírico lo siguiente: “*Y se cuenta una divertida anécdota atribuida un médico por nombre Hierófilo, contemporáneo de Diodoro. Solía éste jugar con sus argumentos dialécticos y construir sofismas contra el movimiento y otras muchas cosas y los repartía por todas partes. Y en cierta ocasión se dislocó un hombro; y vino a curarse a la casa de Hierófilo. Y entonces éste le dijo en son de broma: “O tu hombro ha sido colocado fuera del lugar donde estaba o donde no estaba; es así que no fue colocado ni donde estaba ni donde no estaba; por tanto, no ha sido colocado fuera de lugar”-. Y Diodoro le imploró que le aplicase el tratamiento prescrito por el arte médico tal como lo requería el caso...*” (Esbozos pirrónicos II, 245-46; cfr. Caño-Guiral: FG, 89)

Pero, aunque deba admitirse que Platón y la Academia hacían frente a un movimiento sofístico objetivamente muy debilitado ya e intelectualmente, muy inconexo, no por ello deja de admirar su proceder. Con un esquema táctico hábilmente dosificado, Platón aumenta discretamente la carga de sus andanadas. Vale la pena puntualizar la estrategia perfecta de su –en términos militares de hoy– “escalada”.

Primeramente, Platón *separa al enemigo en bandos*:

- (a) Protágoras, Gorgias,
- (b) Pródico, Hippias y los oradores antisociales;
- (b) los erísticos.

Luego, *planifica los ataques*. Por ejemplo, evitando la confrontación directa con el Grupo (a), deja entrever que esos pensadores son relativamente aceptables, pues *aunque* sus tesis sean muy discutibles, sus intenciones parecen honestas, etc.

No se ve bien este primer paso de la supuesta estrategia platónica. Los ataques al relativismo de Protágoras son frontales. A Gorgias se le dedica todo un diálogo del que sale muy mal parado. Por otra parte, recordemos que de lo que se trata es de las filosofías, no de los filósofos. Si Platón logró “marginar” a la sofística, es al pensamiento sofístico al que logró marginar, y no a sus autores como tales, que fueron pronto “marginados”, al igual que todos, por la vía natural.

Después, *se lanza a fondo*, con ironías y sutiles indicaciones, *contra el modo de vida* de ese Grupo (a), *lamentando* que hayan vendido su saber; pero no arguye seriamente contra las tesis en sí mismas. (cfr. *PRO 210d y ss; HMA 282c y ss; SOF 225e y ss; TEE 161d...*)¹⁰

A los del Grupo (b) los pinta simplemente como fanfarrones, oradores insustanciales y los ridiculiza tanto como se lo permite su elegante prosa. Esto

10 No se ve bien cómo es que Platón no argumentaría seriamente contra las tesis mismas de Protágoras y Gorgias, que no pueden ser otras que las tesis relativistas y escépticas que el autor mismo les ha asignado, cuando se puede decir que toda la filosofía platónica es un combate contra estas formas de relativismo derivadas de Heráclito. En los diálogos respectivos, “Protágoras” y “Gorgias”, se trata principalmente de la virtud, si puede ser enseñada (“Protágoras”) y en qué consiste (“Gorgias”). No es solamente en ellos donde se ha de buscar la actitud de Platón ante la filosofía de estos dos pensadores. En el “Protágoras”, Sócrates somete a examen la tesis de que la virtud puede ser enseñada, que es la de Protágoras, pero que es también la del mismo Sócrates-Platón. Luego pasa al tema de qué es la virtud en sí misma, si es una o múltiple, para llegar a una consecuencia aporética. Lo que queda claro es que Protágoras no sabe qué es la virtud ni por tanto si se puede enseñar o no, cuando su profesión autodeclarada consiste justamente en enseñarla. En el “Gorgias”, Sócrates enfrenta sucesivamente a tres adversarios cada vez uno más radical e irreductible que el anterior, pero Gorgias es el primero y el más inocuo de los tres, a la vez que, por eso mismo, es el que hace el papel más deslucido. Luego vienen Polo y Calicles. La pregunta de Sócrates es qué es la retórica, y si es necesario que el retórico conozca lo que es justo e injusto en sí mismo. Esto deriva en una discusión con Polo y Calicles acerca de si lo justo se identifica o no con el interés del más fuerte, como sostienen éstos.

es notorio en los casos de Pródico (*cfr. PRO 315d y ss*) y de Hipias de cuya vestimenta se burla, al par que denigra su engraimiento y su pretendida omnisciencia. (*HMA 291a; 368b; 286a. etc...*) En otras ocasiones, se sirve de ellos como de comparsas que, al hacer reír al lector, pierden credibilidad.

Finalmente, Platón desnuda todo su **poder ofensivo completo e indiscriminado** para todos los del Grupo (c), los erísticos. Aunque no menciona específicamente a ninguno de ellos, los acusa de *vender mentiras* a sabiendas, pescar jóvenes incautos, cazarlos con trapacerías por mera *ambición pecuniaria* bajo traza de educarlos, etc. (*SOF, passim*) Y para revestir de verosimilitud el estereotipo que presenta, emplea la caricatura. Porque nada más que eso –caricatura– son esos dos grotescos personajes (Eutidemo y Dionisodoro o Dionisodoro) tal cual los hace aparecer para someterlos a una estudiada sátira. (*EUT 294 y ss*) ¿No podría incluso sospecharse que esta reticencia a incluir más nombres de este Grupo (c) en su guerra contra los sofistas se deba a que *son precisamente los erísticos los que pululaban en vida de Platón?* Y, como contemporáneos vivos y audaces ¿podría haber temido Platón sus represalias y por eso no los nombra sino genéricamente? ¹¹

En una relectura de los diálogos como afirmación y proclama antisofística, se puede trazar el conjunto de proposiciones “positivas” que Platón sostiene contra cada una de las “negativas” en los sofistas. Para completar nuestra relectura, creo oportuno anotar sumariamente las pautas argumentales de que se sirve Platón.

(1) A la incitación para adquirir la *polimatía enciclopedista y humanística* que el movimiento sofístico desplegara en Atenas, Platón contrapone el pensamiento intensivo, sólido y organizado que se encuentra en “las técnicas hipotéticas” de las ciencias matemáticas, practicadas en su Academia. (REP 510c y ss; 511c; 526c y ss; 527a...; LEY 818-819 y ss; MEN 86e y ss... et al. loc.)

Si los sofistas –subraya Zeller (*SS 86*)– *son los ilustrados de la época, los enciclopedistas de Grecia* y, como añade Peters (*HH: 190-191*), la metodología de los sofistas había introducido *cualidades pioneras*, {pues} *probablemente se empezaron a usar por primera vez {con ellos} paradigmas, ejercicios y manuales*, también hay que convenir con este último historiador que *a pesar de todos estos ingredientes revolucionarios*, {la enseñanza sofística} *parece haber estado altamente desorganizada*.

11 Al parecer no es fácil encontrar ejemplos de ese ataque “completo e indiscriminado” de Platón a la sofística del tercer grupo, erística. El “Eutidemo” no es de los más importantes entre los diálogos platónicos. Del hecho de que se nombre “sólo genéricamente” a los miembros de este grupo podría sacarse la duda de si se refiere a ellos después de todo. Las acusaciones que reseña el autor en este párrafo son también genéricas y no parecen exigir ser adjudicadas exclusivamente al “tercer grupo”.

De hecho, esto conforma el punto débil *de la erística*. Pero Platón lo extrapola a *todo* el movimiento sofista, desestimando como básicamente falaz lo que pudiera haber de valor en la metodología sofista.

...es increíble que {Protágoras} embaucase a toda Grecia, corrompiendo a sus discípulos y despidiéndolos peor que cuando habían llegado a él. Y esto lo llevó a cabo por más de cuarenta años, pues creo que andaba cerca de los setenta cuando murió. (MEN 91e)

La misma idea del engaño que significa para Platón el saber enciclopédico se repite en *Sofista* (233c) y otros diálogos.

(2)El modo de vida que implicaba el *cosmopolitismo* de los maestros sofistas, tan atractivo para los jóvenes atenienses de aquellos años críticos, era un aviso en si mismo de que los tiempos demandaban horizontes más amplios que los de las viejas póleis: la inminente noción de la oikuméne alejandrina –el ancho mundo del helenismo. A esa concepción del helenismo sin fronteras, Platón opone el *sedentarismo patriótico*. Y con él, la “institucionalización” del saber tradicional, propio del Ática. Y así advierte:

-¿Qué título esperas obtener al asociarte con Protágoras?

-(...) el de sofista.

-¿Y no se avergonzaría un hombre como tú de dar la cara a sus compatriotas como sofista? (PRO 312a-b)

En otras ocasiones, la advertencia toma visos de supervisión, inquisición y censura temática. (Cfr. *ibid.*, 313b y ss; LEY 793a y ss; TEE 172a y ss; 177...)

(3) Al *antropocentrismo* que Platón entiende, a su manera –es decir, como un peligroso subjetivismo gnoseológico extremo, lo combate con *la inmutabilidad de las formas ideales* cuyos contenidos incambiables, absolutos, eternos “objetivan” y garantizan el conocimiento verdadero a salvo del cambio de épocas y seres humanos.

No vale la pena que me extienda sobre este punto, el aspecto más conocido de todo el platonismo. Considero suficiente anotar los pasajes donde las tesis se manifiestan claramente. (Cfr. FED 75a y ss; PAR 129a y ss; 132b y ss; SOF 254c, et al. loc.)¹²

(4) Que la ley (nomos) y la justicia (Díke) no constituyan más que *convenciones humanas* según la mayoría del movimiento sofístico y, por consiguiente, sean variables y relativas a la época, región y

12 Entendemos que si este punto es el más conocido, es justamente porque es el principal.

circunstancias histórico-sociales, tampoco es algo a lo que Platón resista aplicarle todo el rigor de sus formas ideales y su *conservadurismo institucionalista*.¹³

La mayor parte de las veces, con argumentos que, paradójicamente, incurren en *sofismas*. Un ejemplo curioso es aquella prolongada discusión que sostiene Sócrates con Trasímaco (*REP 338a-339e*) donde se pretende probar al final que “*los débiles ejecutan órdenes {que los fuertes les dan} que son claramente desventajosas para los fuertes mismos*”. El triunfalismo verbal de Sócrates junto al coro de los presentes que asiente a esta conclusión no oculta la debilidad argumentativa. “Si” fuese cierto que **alguna vez** las leyes que impusieron los fuertes redundasen en beneficio de los débiles, de ello no se desprende que **siempre** sea así, que es lo que ha “demostrado” (i.e., intentado demostrar) Sócrates.¹⁴

- 13 Como ya dijimos, precisamente la filosofía de las “formas ideales” habría debido llevar necesariamente a Platón a distinguir entre lo “justo natural” y lo “justo legal”, a la vez que a fundamentar el segundo en el primero. Los reyes filósofos del “República” deben contemplar primero las Ideas para luego establecer las leyes, y ante todo, lo hacen Sócrates y sus amigos precisamente en ese diálogo. Pero eso mismo quiere decir que los gobiernos existentes en el momento de escribir la obra no hacen nada parecido, y por tanto, sus regulaciones no son “según naturaleza”, exactamente como decían los sofistas. Es evidente el lado “revolucionario” que tiene la utopía platónica en el contexto de las tradiciones de su tiempo.
- 14 Sin embargo, lo que ocurre en el diálogo es que Trasímaco ha definido la “justicia” como “aquello que es provechoso para el más fuerte”. También ha dicho que los poderosos hacen las leyes en beneficio suyo y declaran que lo justo, para los demás, consiste en obedecer esas leyes: “¿No hace cada cual de ellos leyes en provecho suyo: el pueblo, leyes populares; el monarca, leyes monárquicas, y parejamente los demás? Y, una vez hechas esas leyes, ¿no declaran sus autores que la justicia, para los gobernados, consiste en observar esas mismas leyes?”. A esto, el diálogo continúa así: “...¿no dices que la justicia consiste en obedecer a aquellos que gobiernan? –Sí –Pero los que gobiernan en los diversos Estados, ¿pueden equivocarse, o no? –Pueden equivocarse, en efecto. –Así, cuando instituyan leyes, unas serán bien instituidas, y otras mal. –Tal creo –Es decir, que unas serán provechosas para ellos, y otras perjudiciales. –Desde luego –Y, con todo, los súbditos habrán de observarlas, y en eso consiste la justicia ¿no es así? –Sin duda –Según eso, ¿es justo, en tu opinión, hacer no sólo aquello que es provechoso, sino aquello que redunde en perjuicio del más fuerte? –¿Qué estás diciendo?...”
- Sócrates, por tanto, no pretende probar que los débiles ejecutan órdenes que son perjudiciales para los poderosos, ni mucho menos que las órdenes de los poderosos puedan ser a veces o deban ser siempre beneficiosas para los débiles. Lo que quiere probar Sócrates es que no es verdad que la justicia esté bien definida como “lo que es provechoso para el más fuerte”. Y lo hace mostrando que según la tesis de Trasímaco, también sería justo que los gobernados hicieran a veces lo que es perjudicial a los poderosos y gobernantes. Pues según esa tesis, es justo que los gobernados (débiles) obedezcan a los gobernantes (poderosos), pero a la vez éstos se pueden equivocar, de modo que prescriban algo que en realidad les es perjudicial. No hay aquí la más mínima sombra de apología socio-conservadora, sino que lo que hay es la crítica de la definición cínica y pragmatista de la “justicia”. No es una cuestión de declamación política, sino de lógica.

No menos interesante al respecto es el pasaje en *Critón* (50e-51e) en el que las Leyes le hablan. Sócrates les hace decir

-... ¿No nos estás agradecido por haberte educado? ¿No nos agradeces que algunas de nosotras hayamos sido instituidas para criar y educar a los niños? ¿No nos agradeces que hayamos obligado a tu padre a darte educación física e intelectual?

- Diría que sí.

-... Y puesto que has sido educado y criado por nosotras, ¿negarás que eres nuestro hijo y sirviente, tanto tú como tus antepasados {que también se sometieron a estas leyes tradicionales}?

El *non sequitur* del argumento salta a la vista. ¿Por qué “hijo” y “sirviente” de las leyes debido al mero hecho de haber sido educado por ellas? ¿Es éste el sentido último de toda educación –que el educando se someta y “sirva” al maestro? ¹⁵ Pero, léase la secuela:

-¿Crees poder tener permiso de tu país y sus leyes para alzarte contra él y contra ellas e intentar destruirlas sólo porque nosotras tratemos de condenarte a muerte? Como verdadero seguidor del Bien, ¿dirías que se justifica lo que haces? (...) ¿No sabes (...) que si no puedes persuadir a tu patria debes cumplir lo que ella te ordena y someterte, pacientemente, a cualquier castigo que te imponga, sea flagelación, sea cárcel?

La lista de preguntas capciosas que “las Leyes” hacen a Critón continúa. Baste, sin embargo, lo anterior para ilustrar la tesis positiva de Platón contra la noción de convencionalidad de la justicia. La visión se completa con otras lecturas. (*cfr. LEY 793 y ss; MXN 247a...*)¹⁶

15 En realidad, no se trata solamente de haber sido “educado” en un sentido intelectual, sino también “criado”: las leyes aparecen aquí como participando en cierta forma de la paternidad de los progenitores y ayudando a la misma, de modo que Sócrates resulta, no solamente “sirviente” o “servidor” de las mismas, sino también “hijo”.

16 Aquí sí parece evidente que Platón se opone a lo que luego dirá por ejemplo Santo Tomás de Aquino, que la ley injusta ni siquiera es ley, sino solamente corrupción de la ley, y que por tanto, no obliga en conciencia. Pero no se sigue de esto tampoco que la filosofía platónica pueda reducirse a una defensa conservadora de la institucionalidad ateniense. El principio de que parte Platón aquí es el mismo que el autor asigna a Hipias: la existencia de una ley natural. Es a título de “servidor del Bien” que Sócrates no debe alzarse contra las leyes, por lo que es claro que para Platón la ley positiva tiene valor en tanto expresión de la ley natural. Pero Platón habla aquí como si necesariamente la ley positiva debiese estar de acuerdo siempre, de hecho, con la ley natural.

Por otra parte, la “convencionalidad de la justicia” no es un tema menor ni es un simple juego de palabras: entra dentro del relativismo ético como consecuencia inmediata del mismo y se entien- de entonces que Platón lo combata sin que por ello deba necesariamente tratarse ante todo y en primer lugar de una defensa del “aticismo” como tal, ni mucho menos de la Academia...

(5) Ante el *libre examen*, en fin, que el movimiento sofista defendía explícita o implícitamente y por el que los sofistas sometían a debate cualquier tema, Platón construye laboriosamente la muralla de su *dogmatismo metafísico*. La tesis “positiva” –estrechamente ligada al conservadurismo institucionalista y a la hipótesis apriorística de las formas ideales– se encuentra desde luego esparcida por todo el *Corpus*. Pero, aunque ya se encuentra en *Protágoras* (318d; 325b y ss), en *Fedón* (263d y ss), y en *Gorgias* (461e; 469) es en *República* y en *Leyes* donde alcanza su exposición más acabada.¹⁷

En *República* el pasaje que mejor delimita la tesis (377e -401d) prescribe

Lo primero será establecer una censura sobre nuestros autores de leyendas y fábulas, reteniendo lo que esté bien y rechazando lo que esté mal (...) Pero la mayor parte de lo que se oye y ve entre nosotros habrá que descartarla.

Ahí, pues, nos notificamos que Platón considera un peligro no sólo a los ocasionales fabulistas sino también “a Hesíodo y Homero y otros poetas nuestros”. ¿Su “pecado”? Que representan “falsas historias” acerca de los héroes y los dioses pues los adulteran ante el público convirtiéndolos en seres de caracteres cambiantes, inesperados, temperamentales. Por si esto fuese poco,

tanto los poetas como los narradores pintan a los malhechores como felices, y a los justos y honrados como sufriendo una vida miserable; enseñan [así] que la injusticia y la maldad benefician, siempre que uno no sea descubierto.

La censura cubre también a los artistas y artesanos de todo tipo. En la conclusión a que llega Platón, todos ellos deben ser asimismo estrechamente vigilados. Nadie se escapa:

No sólo a los poetas habrá que someter a supervisión y forzarlos a incluir en sus poemas los rasgos del carácter virtuoso, so pena de expulsarlos de entre nosotros, sino que también hay que vigilar cuidadosamente a todos los artesanos y artistas y prohibirles que representen en manera alguna la disposición maligna, la desvergüenza, la avaricia, la falta de elegancia, tanto en la produc-

17 Sigue aquí una exposición de los métodos represivos que Platón entendía necesarios en su Ciudad ideal contra los que difundían filosofías contrarias a los fundamentos de la misma. Independientemente de la valoración que se haga de tal actitud, es claro que lo que la inspira es el rechazo del relativismo sofístico como forma de pensamiento disolvente de la convivencia humana, y no en primer lugar el “patriotismo” de Platón. La “República” platónica se entiende fundada en la verdad filosófica y por esa razón es que Platón, cree necesario excluir tanto las “fantasías poéticas” como las relativizaciones sofísticas.

ción de imágenes como en la construcción de edificios o en cualquier otro producto de sus artes; de lo contrario, si no obedecen, se les expulsará y prohibirá ejercitar esas artes entre nosotros.

Ese es el Platón de *República*; que todavía se contenta con la censura y la expulsión de su pólis ideal de cualquier individuo-riesgo para la estabilidad nacional. En el Platón del diálogo *Leyes* muchos comentaristas quieren ver un Platón *suavizado* por la edad y la experiencia. Yo veo en ese diálogo, no obstante, una obra rígidamente propensa al castigo de todo aquel que el autor considera **delincuente intelectual**. En oposición a la apreciación crítica de un Platón suavizado hacia el fin de su vida, la inflexible inquisición que se propone en *Leyes* contra el que piense y quiera expresar su pensamiento libremente, haga caso omiso de la religión oficial, se permita discrepar con la ley y así lo exprese en público, con la costumbre establecida, o con la moral decretada por los gobernantes, más bien describiría a un Platón anquilosado; que ha endurecido su concepción de esa sociedad ideal que, según él, debe calcar la perfección de las formas ideales

Léase, si no, la tesis que defiende. Estructura ésta con unas proposiciones muy concretas. Nada *suaves*, por cierto. El estado debe establecer normas y decretarlas. Tales normas de conducta ciudadana abarcarán todo lo concerniente al individuo, incluyendo su pensar mismo, el cual deberá adaptarse en público al pensamiento colectivamente permitido. De esta manera, el ciudadano se someterá a la normativa en cualquier actividad que desempeñe. La casuística punitiva llega a establecer una minuciosa escala de penas para los culpables del crimen de libre expresión, precisamente (*cf.* LEY 694b; 735d y ss; 793a y ss; 870c y ss; 881a; 934a; 944d; 964b...). La inadaptación, el no sometimiento a lo establecido por ley equivaldrá al delito de *asebéia*; y, en cuanto tal, merece un castigo *in crescendo*: exilio forzoso, prisión temporal, prisión perpetua, muerte a manos del verdugo de la ciudad.

No puede menos que pensarse en un Platón antisofista a ultranza cuando en este *Leyes* postrero expresa:

En caso de que el culpable sea convicto, el magistrado impondrá una pena particular por cada acto de impiedad que haya cometido. La prisión formará parte del castigo siempre (...) {Habrà} tres prisiones: la cárcel común (...), la correccional, y una tercera que deberá situarse en el lugar más solitario e incivilizado que se pueda (...)

Los tipos de ofensa dan pie a seis delitos que Platón discrimina y diagnostica con precisión. Pero, lo interesante, es leer cómo admite que en el peor de los delitos de *asebéia* (el ateísmo) se dan dos especies de delincuente: el ateo "*pero honesto*" y el ateo "*deshonesto*". El primero quizá no crea en los dioses, pero puede ser que posea una disposición natural que lo habitúe a actuar con rectitud y ecuanimidad. Ahora bien, los ateos deshonestos, es decir,

aquellos que están convencidos de que no existen los dioses y unen a esta la incontinenencia hacia los placeres y una buena memoria y una aguda inteligencia (...) ciertamente que van a ser mucho más perniciosos {para la sociedad} que los otros.

Si se duda de a quién o quienes apunta Platón con esta descripción (dados a los placeres, buena memoria, aguda inteligencia), unas líneas más adelante se disipa el enigma:

El segundo (...) ése que popularmente llama la gente un hombre completo, un sujeto lleno de sutilezas y astucias, es el tipo que incrementa la muchedumbre de adivinos y fanáticos e impostores que llueven sobre nosotros como plaga; a veces, de ellos provienen también los dictadores, los demagogos, los militares tiránicos, los inventores de misterios religiosos privados y, en fin, las artes y los trucos de los llamados sofistas.

Por si algo faltaba, pues, aquí hallamos a los sofistas de nuevo. Platón estima que estos individuos son ateos e hipócritas y, por ello, sus crímenes o delitos merecen –dice– **“más que una o dos muertes”**.

Lo que parecería indicar que, hacia el final de su carrera, Platón seguía siendo fiel al impulso patriótico que le hiciera emprender con todo celo su campaña orquestada desde la Academia contra el movimiento sofista.

Algo menos de celo patrio por su parte, más objetividad crítica para discriminar entre sofista y sofista y bastante más amplitud para admitir que otros podían no comulgar con el apriorismo metafísico de sus hipótesis quizá nos permitieran hoy conocer mucho mejor el fenómeno que representaron los sofistas en la cultura helena y de cuántas de sus ideas revolucionarias o simplemente fructíferas se apropiaron otros movimientos y escuelas posteriores. El triunfo de Platón sobre la historia consiste, en último término, en haber conseguido marginar como pensamiento filosóficamente *heterodoxo* a todo el movimiento sofístico sin discriminar tiempos ni nombres cuando *habría podido hacerlo*. Naturalmente –se implica con ello– que la *ortodoxia* filosófica, la filosofía auténtica, está exclusivamente en las *verdades* que alcanzaron sus especulaciones.¹⁸ ☛

18 Esta adjudicación de “patriotismo” a Platón, entendido además como principio explicativo de toda su filosofía, nos parece excesiva e injustificable. Concedemos que en Platón haya la dosis normal de “orgullo helénico” esperable en todos o casi todos los filósofos griegos y en la cultura griega en general. Pero nos resulta extraño que se quiera basar en el patriotismo ateniense de Platón su afirmación de una filosofía de las verdades y valores eternos y absolutos, inmutables. El razonamiento atribuido a Platón parecería ser el siguiente:

“Los valores patrios han de mantenerse inmutablemente. Luego, sólo una filosofía para la cual la verdad y el valor sean inmutables, es verdadera.”

Esta atribución nos parece errónea por tres razones:

1. El talante espiritual de Platón está orientado primordialmente a lo eterno y absoluto. No se trata en él de algo derivado, casi como una opción estratégica al servicio de un valor previamente asumido, que sería el patriotismo.

2. Como ya dijimos, la filosofía platónica está lejos de absolutizar y eternizar las formas concretas de la cultura ateniense de los tiempos de Platón o de los tiempos anteriores a Platón. La "República" platónica, en la que los filósofos son reyes, las mujeres y los niños comunes al menos para la casta de soldados, etc., está lejos de ser la justificación del sistema históricamente vigente en tiempos de Platón o en tiempos anteriores a él. Si algo, se parece más al sistema espartano (por el cual Platón sentía ciertamente admiración) que al ateniense. Por el contrario, se puede decir que para la cultura ateniense, sea la monárquica anterior a Pericles o la democrática posterior a él, la propuesta de Platón es ciertamente "revolucionaria".

3. Platón hace varias veces afirmaciones que encuadran mucho mejor en el marco de un cosmopolitismo, o mejor aún, "cosmismo", que en el del patriotismo ático o el patriotismo de cualquier tipo que sea. Véase por ejemplo en el "Teeteto", la descripción del filósofo:

"Los verdaderos filósofos ignoran desde su juventud el camino que conduce a la plaza pública. Los tribunales, donde se administra justicia, el paraje donde se reúne el Senado y los sitios adonde se reúnen las asambleas populares, les son desconocidos. No tienen ojos ni oídos para ver y oír las leyes y decretos que se publican de viva voz o por escrito, y respecto a las facciones e intrigas para llegar a los cargos públicos, a las reuniones secretas, a las comidas y diversiones con los tocadores de flauta, no les viene al pensamiento concurrir a ellas ni aún por sueños. Nace uno de alto o bajo nacimiento en la ciudad, sucede a alguno una desgracia por la mala conducta de sus antepasados, varones o hembras, y el filósofo no da más razón de estos hechos que del número de gotas de agua que hay en el mar. Ni sabe él mismo que ignora todo esto, porque si se abstiene de enterarse de ello no es por vanidad, sino que, a decir verdad, es porque está presente en la ciudad sólo con el cuerpo. En cuanto a su alma, mirando todos esos objetos como indignos y no haciendo de ellos ningún caso, se pasea por todos los lugares, midiendo, según la expresión de Píndaro, lo que está por debajo y lo que está por encima de la tierra, se eleva hasta los cielos para contemplar allí el curso de los astros, y dirigiendo su mirada escrutadora a todos los seres del Universo, no se baja a objetos que están inmediatos a aquélla (...) En cuanto al los que alaban la nobleza y dicen que es de buena casa, porque puede contar siete abuelos ricos, cree que semejantes elogios proceden de gente que tiene la vista baja y corta, a quienes la ignorancia impide fijar sus miradas sobre el género humano todo entero, y que no ven con el pensamiento que cada uno de nosotros tenemos millares de abuelos y antepasados, entre quienes se encuentran muchas veces una infinidad de ricos y pobres, de reyes y esclavos, de helenos y bárbaros, y mira como una pequeñez de espíritu el gloriarse de una procedencia de veinticinco antepasados, hasta remontar a Heracles, hijo de Anfitríon."

Es cierto, entonces, que la prédica disolvente del relativismo sofístico minaba las bases de la sociedad ateniense, y que Platón se enfrentó con dicha prédica también por esa razón, pero no porque la sofística fuese contraria a lo específicamente ateniense, a lo cual habría salido a defender Platón, sino porque el relativismo sofístico es disolvente y deletéreo para cualquier sociedad humana, y lo que Platón salió a defender ante la sofística no fue a Atenas, sino al espíritu humano, pura y simplemente, en su afán natural y eterno de la verdad absoluta.

Referencias bibliográficas (i): *Autores, obras, ediciones*

(LCL = Loeb Classical Library: London / Cambridge, Mass.)

- BAN. Jenofonte. *Banquete o Symposio* (LCL, 1952)
 CM. Sexto Empírico. *Contra los matemáticos o Contra los físicos*, Vol. III: en *Obras de—*, 4 Vols. (LCL, 1953)
 EP. Sexto Empírico. *Esbozos Pirrónicos*, (Madrid: Gredos, 1993)
 FG. Caño-Guiral, J. *La Filosofía griega entre los siglos -VI y -IV: Textos y Escuelas*. (Montevideo: Amesur, 1991)
 FV. Diels, H. / Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2 vols. (Berlín: Weidmannsche V., 1954)
 GF. Barrio Gutiérrez, J. *Gorgias - fragmentos y testimonios*. (Buenos Aires Aguilar Argentina, 1966)
 HH. Peters, F.E. *The Harvest of Hellenism*. (New York: Simon & Schuster, 1970)
 IS. Untersteiner, Mario *Sofista – Testimoniazze e Framenti*, 4 fascioli. (Firenze, 1967)
 LS. Dupréel, E. *Les Sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. (Paris : Éds. du Griffon, 1948)
 MEM. Jenofonte. *Memorabilia*. (LCL, 1953)
 PA. Mondolfo, R. *El pensamiento antiguo*, 2 vols. (Buenos Aires: Losada, 1952)
 PÉ. Eusebio. *Praeparatio evangelica*; en (*Patrologia Latina de Migne*, t. XXI).
 PH. Barrio Gutiérrez, J. *Pródico e Hipias*. (Buenos Aires: Aguilar, 1973)
 POL. Aristóteles. *Política*. (Madrid: Gredos, 1994)
 SPA. Bignone, E. *Studi sul pensiero antico*. (Roma: L'Erma di Bretschneider, 1965)
 SS Zeller, E. *Sócrates y los sofistas*. (Buenos Aires: Nova, 1955)
 ST. Clemente de Alejandría. *Les Stromates. (Strómata)*, 2 vols. (Paris : Éds. du Cerf, 1951)
 VF. Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de filósofos ilustres*, en *Obras de—*, 2 vols. (LCL, 1950)
 VP. Plutarco. *Vida de Pericles*, vol. III; en *Obras de—*, 11 vols. (LCL, 1951-1954)

Referencias bibliográficas (ii): *Diálogos de Platón citados en el texto.*

- APO Apología de Sócrates
 CRA Cratilo
 CRI Critias
 EUT Eutidemo
 FED Fedón
 GOR Gorgias
 HMA Hipias mayor
 HME Hipias menor
 LEY Leyes
 MEN Menón
 MXN Menexeno
 PAR Parménides
 PRO Protágoras
 PRD Pródico
 REP República
 SOF Sofista
 TEE Teetetos.



**El pathos dramático
como signo epocal en el
marco del discurso
histórico actual**

Cecilia Avenatti

**Retrato con modelo
ausente**

Roberto Morassi

**Libertad de enseñanza o
monopolio estatal**

Daniel Corbo

**Sueño y destino. Las
coordenadas del
pensamiento
antropológico de María
Zambrano**

Juan José García

**Felisberto Hernández:
mirar desde la periferia**
Mónica Salinas



Cecilia Avenatti

Doctora en Letras. Profesora de Estética en la Universidad Católica Argentina y la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Profesora visitante en la Universidad de Montevideo.

El “pathos” teodramático como signo epocal en el marco del escenario histórico actual

El objetivo de este trabajo es mostrar en qué sentido la acción “teo-dramática” planteada por Hans Urs von Balthasar ofrece al hombre de hoy una palabra significativa e históricamente efectiva. Partiendo del trinomio papel, misión y vida: 1) se presenta el “pathos” de la finitud como constitutivo esencial de la acción dramática y de la vida humana; 2) se analizan dos experiencias que signan el “pathos” trágico del escenario histórico actual, a saber, la incapacidad de aceptar la muerte como límite y de reconocer al otro como don; 3) se postula la triple dimensión histórico-existencial, teleológica y dialógica como aportes de la teodramática al “pathos” trágico actual. En la conclusión finalmente se propone el “pathos teodramático” como signo epocal.

The aim of this paper is to show in what sense the “theo-dramatic” action put forth by Hans Urs von Balthasar offers present-day man a meaningful and historically effective message. From the threefold aspects of role, mission and life: 1) the pathos of the finite condition is presented as an essential part of dramatic action and of human life; 2) two experiences are analysed which mark the tragic pathos of the current historical scene, that is, the incapacity to accept death as a limitation and to recognise the other as a boon; 3) a triple historic-existential, teleological and dialogic dimension is postulated as a contribution of theo-drama to the tragedy of today’s “pathos”. Finally, the conclusion proposes “theo-dramatic pathos” as a sign of our times.

Punto de partida: Papel, misión y vida como ejes del “pathos” teodramático

“¿Quién soy yo?” El cristianismo relacionó tardíamente esta pregunta de raíces délficas con el oficio del actor y, en consecuencia, también se demoró en comprender que el teatro en su conjunto ofrecía un escenario y un lenguaje apropiados para plantear la pregunta por el papel a representar en la vida. La metafísica del papel propuesta por Platón en el mito de Eru –a partir de la cual se originó el topos del teatro del mundo– fue asumida por el teatro cristiano en el siglo XVII, cuando Calderón asoció explícitamente el proceso del personaje teatral con el de la persona humana a la que Dios investía al nacer con un papel que era interpretado y vivido como un envío o misión.

Este primer encuentro entre la antigua metafísica del papel y el cristianismo produjo un desplazamiento de la pregunta filosófica por la identidad –“¿quién soy yo?”– hacia el espacio teológico de las preguntas por la misión: “¿quién me envía?”, “¿para qué me envía?”, “¿hacia dónde me envía?”. Sin embargo, todavía tres siglos hubo de aguardar el teatro para su incorporación plena en el seno de la teología católica, tarea que realizó Hans Urs von Baltasar, quien hacia fines del siglo XX fundó una nueva perspectiva teológica, *la teodramática*, desde la cual se propuso interpretar el fenómeno cristiano y humano en su totalidad. Al poner el centro de su mirada teológica en *la acción dramática*, Baltasar consolidó el nexo entre teología y teatro, inaugurando una nueva vía de comprensión y de expresión del misterio de Dios y de su relación con el hombre.

Sobre la huella trazada por Baltasar, me propongo demostrar en qué sentido la acción “teo-dramática” es un signo epocal, cuyo lenguaje puede ofrecer al hombre de hoy una palabra significativa y una experiencia histórica eficaz, en razón de la novedad y oportunidad que representa el “pathos” escénico como clave hermenéutica¹.

A partir de este “pathos teo-dramático” han sido organizados, en consecuencia, los tres momentos de la exposición. En el primero, se presenta el “pathos” de la finitud como constitutivo esencial de la acción dramático-teatral y de la vida humana. En el segundo, se analizan dos experiencias de sí que signan el “pathos” trágico del escenario histórico actual, a saber, la incapacidad de aceptar la muerte como límite y de reconocer al otro como don. En el tercero, se postula la triple dimensión histórico-existencial, teleológica y dialógica, como aportes específicos

1 El término “pathos” es utilizado aquí en el doble sentido etimológico de experiencia y conmoción. Cabe recordar que, en un sentido amplio, en griego el concepto de “pathos” se corresponde con el de experiencia coyuntural o acontecimiento y que, en un sentido más acotado, su significado se circunscribe a un tipo determinado de experiencia: la del sentimiento, sufrimiento o conmoción que circunstancias externas provocan en el alma. En base a este doble sentido, la *Poética* de Aristóteles aplicó la idea de “pathos” tanto a los acontecimientos trágicos que sufren los personajes como a los sentimientos que ellos provocan en el espectador. Paralelamente, la noción de “pathos” fue utilizada en la retórica tanto para referirse al modo de la producción –en estrecho vínculo con el “ethos”– como al de la recepción del discurso o representación.

del "pathos teo-dramático". En las conclusiones se recogen los puntos centrales del desarrollo, en orden a consolidar la tesis anunciada en el título: que el "pathos teodramático" puede ser interpretado como un signo epocal.

El "pathos" de la finitud en la acción dramático-teatral y en la vida humana

En la medida en que la acción dramática condensa el tiempo pasado y futuro en la actualidad finita de una representación espacialmente delimitada, teatro y vida coinciden en estar estructuralmente atravesados por el límite de la muerte. Por ello, la acción dramático-teatral es interpretada por Balthasar como una metáfora de la muerte:

Si el drama se instala de modo tan estricto en los límites de espacio y tiempo, ello se debe en último término a que detrás de la finitud de la acción se encuentra la finitud de la vida y de las decisiones que en ella acontecen. La muerte está latente detrás de todo el drama, y a menudo (no sólo en la tragedia) se convierte en su tema².

En efecto, el tiempo presente de la representación está configurado sobre la tensión entre un pasado no representado y un futuro que se abre más allá del último acto hacia el "pathos" del espectador, se produzca la conmoción por identificación o por distanciamiento. Pero no sólo el presente dramático condensa la finitud del tiempo, también la delimitación del espacio escénico apunta a consolidar una experiencia ontológica del límite. Mientras dura la representación, actores y público comparten la paradójica experiencia de buscar la superación de la muerte como límite último en una acción que se desarrolla en un tiempo y un espacio ontológicamente signados por el límite. De ahí que la muerte, como "pathos" de la finitud, haya sido juzgada por el teólogo suizo como el núcleo constitutivo de toda acción teatral y, en consecuencia, la fuente originante de su poder de atracción estética y de transformación ética.

Considerada desde esta perspectiva horizontal –es decir, con principio y fin en el tiempo–, la muerte es la experiencia de la libertad humana frente a un límite que no puede superar desde sí y que debe aceptar inexorablemente. Así también sucede en el teatro donde, según Balthasar, la muerte puede aparecer desde tres perspectivas. Primero, la muerte como fatalidad o amenaza impuesta desde fuera; segundo, la muerte como intérprete de la vida y por tanto inmanente a la existencia humana; tercero, la muerte como acto final y decisivo, sea que esté movido por la intención de expiar una culpa, de expresar amor o de sustituir la acción de otro³.

2 BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. 1. Prolegómenos*, Encuentro, Madrid, 1990, p. 357.

3 Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. 4. La acción*, Encuentro, Madrid, 1995, pp. 460 y 461.

La tragedia griega inauguró la historia del teatro occidental subrayando el carácter fatal de la muerte. La experiencia de sí y de la historia se le presentaban al griego como una inmensa y trágica esfinge cuyo secreto no era posible descifrar desde la mera dimensión horizontal. Por ello, los dramaturgos buscaron el sentido del fragmento horizontal en el cruce con la dimensión vertical divina, aun cuando ésta estuviera representada por un destino frente al cual poco podían interponer las acciones y ruegos de los héroes. Ya se la considerara como intérprete de la vida o como acto final, desde lo humano la muerte quedaba siempre atravesada por la fatalidad, tanto en el teatro como en la vida. El “pathos” humano de la muerte debía ser superado desde dentro por algo mucho más mortífero que la propia muerte. La proclamación del triunfo sobre la muerte como fatalidad fue el núcleo de la representación del drama cristiano, inspirado desde sus comienzos medievales en la liturgia pascual, pero no de modo que la finitud del tiempo y de la muerte fueran negados por el drama pascual, sino asumidos como objeto de una valoración nueva operada gracias a la introducción de un “pathos” inédito en el escenario patético del mundo: el “pathos” de Dios⁴.

En efecto, el triunfo de Jesús sobre la muerte no se realizó suprimiendo su fatalidad o tragicidad, sino asumiéndola en toda su abismal ferocidad, lo cual significó la completa pérdida del horizonte divino que vivió el Hijo al ser abandonado por el Padre. El punto principal radica aquí en el hecho de que al ser destruida desde dentro, a la muerte le fue arrebatado su aguijón. En la experiencia de Cristo quedaron integrados los tres sentidos de la muerte, pues al someterse a la *fatalidad* de la muerte y asumirla por un acto de libre obediencia, Jesús, como Hijo de Dios, convirtió este *acto final* en el auténtico *intérprete* de toda su existencia⁵.

El “pathos” trágico del escenario histórico actual: la incapacidad de aceptar la muerte como límite y de reconocer al otro como don

De acuerdo con lo dicho, el “pathos” de la finitud –eje del paralelismo entre vida y teatro– fue el suelo nutricional común de la tragedia antigua y del drama cristiano. La experiencia de la finitud estaba integrada en ambos casos por dos elementos que se complementaban el uno al otro, a saber: la aceptación de la muerte como límite y la capacidad de recibir al otro como don. Sobre esta base puede la vertical de la acción divina irrumpir efectivamente en la acción humana horizontal. Este dinamismo dramático se corresponde antropológicamente con la oposición entre la libertad finita y la libertad infinita, perspectiva que complementa la comprensión de la esencia de la tragedia y del drama.

4 Cfr. ídem. p. 184.

5 Cfr. ídem. pp. 464 a 467.

Efectivamente, para la cultura antigua primero y para la cristiana después, la dignidad del hombre se fundamentaba en la libertad concebida como el pleno desarrollo del actuar por sí mismo. Este actuar se asentaba sobre dos pilares. El primero, radicaba en la experiencia de autoposesión en el sentido de poder-ser-desde-sí ("autoexousion") y de ser dueño de sí ("autokratos")⁶. El segundo pilar lo constituía el asentimiento a la recepción de la libertad humana como don de la libertad infinita, con lo cual la acción humana horizontal quedaba atravesada por la acción divina vertical, la cual no anulaba la autodeterminación de aquélla sino que la conducía a su plenitud.

En este proceso agónico entre la libertad finita y la infinita, que dio origen al drama bíblico y cristiano, la luz proyectada por la autorrevelación de Dios enriqueció con su novedad este dinamismo: Dios no era únicamente libre en su autoposesión y autodisposición⁷, sino que era también libre para disponer de su ser en el sentido de una autodonación trinitaria⁸. La libertad infinita era considerada aquí como un "mysterium" de gratuidad intradivino. Esta gratuidad constituía a su vez el fundamento de la relación entre la libertad infinita y la libertad finita, cuya *autoposesión* y *autodeterminación* quedaban centradas a partir de aquí en la acogida de la libertad divina como *autodonación* gratuita.

Para la "escena cristiana", el drama divino-humano entre la libertad infinita y la finita –cuyo fundamento último era el drama intratrinitario del amor– constituía el referente último de todo drama humano no entendido como conflicto sino como acción. En este drama trinitario quedaba expresado de modo eminente el dinamismo responsorial, que consistía en que al movimiento donante de la palabra y acción divinas –que otorgaban sentido a la acción finita como destino en la tragedia antigua, como desbordamiento de amor en el drama cristiano– le correspondía el movimiento de libre apertura al don por parte del hombre.

Cuando se excluye al actor divino de la escena del mundo, desaparece este horizonte último de gratuidad y con él la capacidad humana de reconocer al otro como don y de aceptar la finitud. La pérdida del sentido de gratuidad y donación provocó una generalizada "tragicidad desgraciada", para la cual el horizonte último de la acción humana es el "fracaso en el absurdo". El desplazamiento del drama pascual hacia los márgenes de la cultura dio lugar a la desaparición del horizonte de sentido, lo cual convirtió la experiencia histórica en tragedia, ya no según la entendían los antiguos, sino al modo

6 Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Encuentro, Madrid, 1992, pp. 196 y 197.

7 Cfr. ídem. pp. 223 y 230.

8 En el diálogo trinitario caben el asombro, novedad y fascinación propios de lo inconmensurable, perfecta transparencia mutua y a la vez en el respeto por el misterio personal, ausencia total de dominio de una persona sobre la otra, lo cual se sostiene sobre la base del dejar ser a la otra persona, dejar ser que pertenece a la esencia de la libertad infinita. (Cfr. ídem. pp. 235 a 238)

deconstruccionista y fragmentario propios de una época signada por la incapacidad de recibir.

Al hombre postcristiano, que ya no reconoce el evento cristiano como revelación desde arriba, sólo le resta reducir la apertura religiosa a un hecho antropológico que pertenece a la inmanencia de la historia horizontal, de donde se origina la tentación de atribuir significado absoluto a los fragmentos de sentido relativos encontrados en la historia, tal como sucede con la actitud ideológica. Este hombre, que no puede ni desprenderse de su referencia vertical hacia lo absoluto ni encajar a lo absoluto en su finitud mediante su propia actividad mágica, aparece sobre el escenario del mundo con su figura de patética y trágica impotencia⁹. ¿Qué palabra le cabe pronunciar al cristiano en el contexto de esta “tragicidad desgraciada” en la que el hombre se ha vuelto incapaz de reconocerse donado y agraciado por el amor de un Otro?

Ante el fracaso en el absurdo, no parece apropiado oponer una actitud de triunfo que hiciera caso omiso de la situación de debilidad, abandono y desprotección que hoy nos circunda. Habría que buscar una vía en la que hubiera lugar para el grito y la angustia, a fin de poder quebrar los límites de una finitud concebida y vivida de un modo asfixiante. La vía que nos inspira la propuesta de Balthasar es la de un “pathos” que dispone al hombre de hoy para la aceptación del límite y del don. Con la conciencia de estar viviendo una situación histórica sin precedentes, Balthasar vuelve la mirada hacia el drama cristiano en la medida en que éste puede representar sobre el escenario del mundo una opción al absurdo. De ahí que para el teólogo suizo “[...] el drama como presentación de la existencia en su sentido y su locura es una posibilidad, quizás una urgencia de nuestro tiempo”¹⁰. Emerge entonces, con renovado ímpetu, la radicalidad de la locura de la cruz como postulación del “fracaso en Dios”: es el tiempo de los débiles, de los olvidados, de los humildes, en quienes la fuerza de Dios se manifiesta porque son ellos los que siguen aún dispuestos a recibir. Más todavía: es esta acción la que puede transformar el “pathos” trágico absurdo en un “pathos” dramático de sentido. Esto es posible en la medida en que el hombre actual reconozca que sus “manos están vacías”, como quería Santa Teresa de Lisieux, quien sintetizó en esta imagen el “pathos” epocal del siglo XX y con mayor razón aún el del siglo XXI.

El drama pascual queda entonces actualizado en la medida en que asume el peso de verdad y de dolor incomprensible que conlleva la trágica situación del hombre de hoy. De este modo la gratuidad del don pascual puede transformar la “tragicidad desgraciada” en “tragicidad agraciada”, sin privar a ninguno de sus oscuros y desgraciados infiernos del poder vivificante de la gracia de experimentar el “fracaso en Dios”¹¹. En la base de esta actitud podemos reconocer la

9 BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. 4. La acción...*, pp. 70 y 71.

10 Cfr. ídem. p. 116.

11 Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. 1. Prolegómenos...*, pp. 115-117.

disposición originaria del niño que acepta el don y se experimenta donado. Esta actitud es la que puede obrar el tránsito del absurdo hacia el sentido, de la desgracia hacia la gracia, de la tragicidad hacia la dramaticidad.

La triple dimensión histórico-existencial, teleológica y dialógica como aportes de la teodramática al "pathos" trágico actual

En la gestación de la teodramática como horizonte hermenéutico tuvo una importancia decisiva *el topos del teatro del mundo*, cuyo itinerario presenta Balthasar dividido en tres etapas –mítica, filosófica y cristiana–, a fin de demostrar que la respuesta definitiva a la pregunta délfica por el quién hubo de resonar desde el interior del templo de la revelación cristiana¹², en cuyo recinto fue necesario entrar "[...] para que la oscuridad se ilumine y para que el actor sobre el escenario del mundo sepa quién es él"¹³. El barroco cristiano significó el punto culminante de la comprensión del mundo como un gran teatro, cuyo autor, actor y director era el mismo Dios trino. Así también, desde la perspectiva teodramática, cada cual es llamado por *Dios Padre* a representar su propio papel sin otra referencia que la de la alianza divina consumada en el *Hijo encarnado*, quien como protagonista de la obra del mundo ha actuado "pro nobis", en representación nuestra. A partir de ésta "su" acción, Cristo convoca a cada hombre a representar su representación en la Suya¹⁴. Sólo actuando sobre el escenario, el hombre descubre en la acción del *Espíritu* la luz para reconocer su propio y personal papel como misión, y para interpretarlo a sabiendas de que su carácter fragmentario e inconcluso pertenece a la totalidad del plan divino del amor.

A la pérdida del horizonte metafísico primero y del horizonte divino después, atribuye el teólogo suizo la progresiva disolución de dicho topos. Tras su paso por la visión crítica de una ilustración que lo identificó sin más con el teatro de marionetas, el postidealismo consolidó la inmanentización del papel y la inversión del sentido del movimiento: el hombre ya no recibe ningún papel sino que debe construirlo desde sí, desde su faústica ansia de infinito. A partir de entonces, señala el autor:

La idea cristiana del "envío" –interpretada en el "teatro del mundo" como papel adjudicado por Dios– no es ya accesible. Sólo en ella se reconciliaba la finitud de un destino personal con la infinitud de la determinación divina: servicio y libertad. En el lugar de este papel entra la nostalgia, el presagio de la totalidad, la aspira-

12 Cfr. ídem. p. 609.

13 ídem. p. 123.

14 ídem. p. 24.

*ción, la platónica intuición previa de Dios, que aspira a lo infinito a través de la limitación de la finitud. Fausto es el símbolo perfecto de esta totalidad que-es-y-que-deviene, que no puede ser coartada por ningún episodio concreto*¹⁵.

Frente al desmembramiento del topos del teatro del mundo como clave de lectura de la existencia y su posterior reemplazo por el drama de tipo psicológico, sociológico y del absurdo, acierta el autor en desechar por anacrónica la vía de retorno al topos antiguo y cristiano aplicado a los conflictos del drama moderno – transitada por Hofmannsthal –, para optar por transponer a la teología la propuesta iniciada por Pirandello en *Seis personajes en busca de autor*, según la cual el topos sobrevive transmutado en una reflexión del teatro sobre sí mismo.

La pregunta filosófica originaria por el papel que nos planteamos al comienzo de este estudio, encuentra en la teodramática un nuevo camino de resolución. Si la tragedia griega y el axioma délfico habían señalado ya un acceso peculiar a la cuestión de la esencia universal de lo humano (llegar al “qué es el hombre” a través del “quién soy yo”), la perspectiva teodramática ratifica este camino y lo enriquece con tres dimensiones derivadas de *la teología balthasariana de la misión*, las cuales constituyen el fundamento de nuestra propuesta de actualidad de la acción teodramática. Los tres aportes a considerar son los siguientes.

En primer lugar, la dimensión *histórico existencial* entendida aquí como introducción de la coordenada temporal de la *finitud*. Desde la perspectiva teológico-teatral calderoniana, la pregunta por el quién se realiza en el lapso que va del nacimiento a la muerte, es decir, entre la investidura y el despojamiento del papel. Esto significa que la acción humana se mueve entre el origen (desde dónde) y el fin (hacia dónde), de modo que la identidad ya no es pensada como algo estáticamente dado sino que es concebida dinámicamente: el yo se reconoce en su misión y desde ahí va configurando su perfil personal, único e irrepetible.

En segundo lugar, la dimensión *teleológica* constituida por la orientación de la acción humana hacia una *finalidad trascendente* que la engloba otorgándole sentido. Al reconocer el origen divino del envío, el yo descubre el sentido de su vida y en consecuencia se descubre a sí mismo en una misión, la propia, la cual es luego libremente aceptada como matriz personal.

En tercer lugar, la dimensión *dialógica* que es el fundamento de las dos anteriores, ya que en la experiencia de su finitud y en la orientación de su vida hacia un fin, el hombre reconoce la *presencia del Tú divino* que lo envía y le otorga sentido a la acción humana, revelándole así el fundamento último de su ser. En la medida en que se configura como un *escenario dialógico* en el cual se plantea la pregunta por el quién desde la luz teológica de la misión, el teatro se presenta como una vía para comprender la situación del hombre de hoy.

En conjunto, estas tres dimensiones ofrecen una opción ante la *pérdida actual del sentido dramático*, entendiendo lo dramático como el cruce de la acción de la libertad divina y la libertad humana. Esta falta de sentido dramático, que

es uno de los signos de nuestra época, la podemos reconocer en la *actitud gnóstica* que pretende apropiarse del misterio y del sentido, en la *incapacidad para sumergirse en el otro*, para recibir la acción de otro y realizar la propia y, finalmente, en la *imposibilidad de detenerse a contemplar y gozar* de la figura de lo que gratuitamente se regala. El común denominador de estas tres actitudes –apropiación, no recepción, no contemplación– es el encierro y aislamiento en sí y su consecuente falta de reconocimiento del otro como otro, otredad que constituye el fundamento de toda dramaticidad.

Conclusión. El "pathos teodramático" es un signo epocal

Lo que estamos proponiendo es la adopción de la *dramaticidad* como una clave teórica de interpretación de la situación del hombre en relación consigo mismo, con los otros y con Dios, lo cual supone la experiencia misma de la vida como acción dramática. ¿Pero qué entendemos aquí por acción dramática? ¿Qué características debería reunir una acción que provocara la salida del estado actual de horizontalidad adramática hacia el horizonte de una cultura humana atravesada por la dramaticidad? ¿Qué significa que necesitamos hoy recuperar la dramaticidad de la existencia?

Si, como dice Balthasar, hoy y sólo hoy es el tiempo de una dramática teológica porque hoy Dios ha muerto y la alternativa es Cristo o el gran vacío, Cristo o la absolutez de la finitud de la libertad humana con sus aspiraciones sobrehumanas¹⁶, entonces la *acción dramática* a la que nos referimos es la de *la irrupción del pathos de Dios en el pathos del mundo*. Pero si el actor principal, que es Jesucristo, actúa en representación nuestra, entonces el pathos divino es un *pathos cristológico* que implica la presencia activa de nosotros, los representados, en el escenario.

En efecto, el drama de Cristo es "la forma pregnante para todos los dramas posibles"¹⁷ porque el teodrama intradivino es el que da sentido a toda la dramaticidad humana y el escenario desde donde se otorgan los papeles personalizados o misiones. En la *oposición de libertades* que supone todo drama¹⁸, el cambio radical que introduce la perspectiva teodramática consiste en el traslado de los personajes *al espacio escénico de Cristo*: allí reciben *su misión*, es decir, el sello personal que queda expresado en el nuevo nombre dado por Dios. Dado que toda *misión* supone *recibir de otro, descansar en otro*, ser como niños que acogen lo que se les da, en toda misión podemos reconocer la acción de la libertad infinita del *fundamento paterno* que otorga el papel y la acción de

16 Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. 4. La acción...*, p. 63.

17 BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Encuentro, Madrid, 1993, p. 154.

18 Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. 2. Las personas del drama...*, pp. 190 a 290.

la libertad finita que lo recibe y despliega experimentándolo como *autonomía regalada*.

Este *principio misional de la identidad* revela, asimismo, su carácter responsorial, en la medida en que el proceso personal es comprendido como un dinamismo que consiste en devolver transformado por la propia libertad lo que se ha recibido. El arquetipo de la respuesta al envío lo encuentra Balthasar en la figura de la mujer, quien en tanto persona dialógica y principio de generación funda el acto original de la vida interior interpelando al niño, a fin de despertarlo desde el tú materno a la conciencia de sí y del mundo, disponiéndolo de este modo a la futura recepción de su personal papel-misión.

Este carácter responsorial del principio de identidad misional tiene su fundamento último en una acción trinitaria en la cual el *vaciamiento del Padre* –presupuesto y superación de todo lo que en el mundo es división, dolor, alienación, y también entrega de amor¹⁹– y la *desapropiación del Jesucristo* –que no se presenta en nombre propio sino en nombre de otro²⁰– son interpretadas por el Espíritu desde la totalidad del plan del amor. En la acción de Jesús, la fuerza del lanzamiento al envío es más poderosa que la nada: este lanzarse a un fin está abierto a la esperanza de poder recoger en el acto final los finales concretos de todos los que no podrán entender como amor su propio final²¹.

Desde la perspectiva de la acción trinitaria, la triple dimensión existencial, teleológica y dialógica adquiere significación epocal. Frente a los modernos gnosticismos y a los esteticismos que los alimentan y que de ellos se alimentan, la visión teodramática propone *la vía existencial* de ir por *el camino de la desapropiación y de la entrega de sí*.

Frente a la angustia por la pérdida de sentido y de finalidad, la acción teodramática nos abre a una renovada *dimensión teleológica* en la que el sentido aparece como un *don* que contemplamos y recibimos gratuitamente, con la convicción de que la fuerza del envío es más poderosa y eficaz que el abismo de la nada y el absurdo. Frente a la incapacidad de recibir al otro, la acción teodramática nos sumerge en el *pathos trinitario*, que es *dialógico*, a partir del cual recuperamos la positividad del otro, lo cual permite esperar la posibilidad de una comunión entre los hombres. ☪

19 Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. 4. La acción...*, pp. 302 y 303.

20 Cfr. ídem pp. 227 y 228.

21 Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. 5. El último acto*, Encuentro, Madrid, 1997, pp. 319 y 320.

Roberto Morassi

Profesor, escultor y pintor.
Representante de Uruguay en el
Museo Rodin de París.

Retrato con modelo ausente

Homenaje a Joaquín Torres-García

A 130 años del nacimiento del pintor hispano-uruguayo Joaquín Torres-García, ideólogo y principal exponente del Constructivismo pictórico, uno de sus discípulos le rinde tributo a través de una evocación, a un tiempo afectuosa y analítica, de su persona y sus enseñanzas magistrales.

130 years after the birth of Spanish-Uruguayan painter Joaquín Torres-García, theorist and principal exponent of pictorial Constructivism, one of his students pays homage by means of an evocative reminiscence, both affectionate and analytical, of the man and his masterly teachings.

Circunstancias fortuitas, tales como un descubrimiento científico, una guerra o una profunda sacudida emocional, hacen que el destino de un individuo cambie radicalmente de rumbo. Nunca pensé que un hombre nacido cuarenta y cuatro años antes que yo iba a cambiar el rumbo de mi vocación artística. Ese hombre era el maestro Joaquín Torres-García, quien nació en Montevideo el 28 de julio de 1874, hijo de padre catalán y madre uruguaya.

Un familiar mío siempre decía que yo “había nacido con un lápiz en la mano”. Tanto es así que, a los dos años de edad, cuando intenté explicar algo y nadie me entendió, en lugar de frustrarme hice un dibujo que, ante el asombro de todos, resultó muchísimo más claro que el balbuceo infantil que nadie entendía. Y así seguí durante mi niñez y adolescencia, dibujando primero y pintando después, pero sin ninguna guía ni aprendizaje.

Cuando les dije a mis padres, a los trece años, que quería estudiar arte, la respuesta fue un *no* categórico. No obstante, para mitigar mi aflicción y, al mismo tiempo, tal vez para ocultar sus sentimientos de culpa, encontraron una solución salomónica: enviarme a estudiar en la Escuela de la Construcción. Allí aprendí principalmente modelado y tuve la extraordinaria suerte de que mi profesor fuera el escultor Luis Pedro Cantú (1882-1943). Él percibió inmediatamente que yo tenía una facilidad innata. Por otro lado, me daba cuenta de cuánto apreciaba él mis dotes artísticas, pues desde el comienzo me dio modelos adecuados para segundo año, a pesar de que yo ingresaba recién el primer curso. Como resultado, hice dos años en uno. Las demás materias –tales como Instalaciones Eléctricas, Instalaciones Sanitarias y otras relacionadas con la construcción– no me interesaban, pues yo quería aprender arte, nada más que arte. Y por eso dejé la Escuela.

En esa época, una de las instituciones más calificadas para aprender pintura era el Círculo Fomento de Bellas Artes, creado en 1905, que tenía en su plantel docente dos reconocidos profesores: Guillermo Laborde (1886-1940) y Domingo L. Bazurro (1886-1962). Y los alumnos avanzados que iban estudiar a Europa, especialmente a Italia, lo hacían en la “Academia”. ¿?

Muchos años después, en 1941, cuando se fundó la Escuela Nacional de Bellas Artes en Montevideo, me inscribí como alumno a instancias de mi amiga Maruja Etchegoyen. Cumplido el requisito de rendir una prueba de admisión, ingresé en tercer año. Pero yo no estaba conforme con lo que me enseñaban.

Por esa época también –en octubre de 1941–, se inauguró una importante exposición del maestro Joaquín Torres-García en el Subte Municipal, y allí fui. Recorrí de punta a punta la muestra, integrada por una enorme cantidad de obras que nada tenían que ver con lo que yo había visto antes, pues de ninguna manera eran copia de la realidad sino otra cosa que yo no acertaba a definir. Ése no era el concepto que yo tenía de lo que era arte. No obstante, seguí observando cada una de las obras. Al final, salí totalmente confundido.

Primeras pinceladas

En 1934, cuando Joaquín Torres-García llegó a Montevideo, el panorama pictórico se componía de dos temas: paisajes y retratos que, invariablemente y sin excepción, tenían un estilo que delataba la intención del autor de imitar lo natural. Había también algunos intentos de Impresionismo, pero con los colores de Europa y no del Uruguay. No recuerdo haber visto en Montevideo, antes de esa

exposición, creaciones no figurativas, sino obras que podrían calificarse como “pintura caligráfica”, una pintura imitativa, que era la que yo conocía.

Como dije anteriormente, mi primer enfrentamiento con un arte totalmente nuevo me perturbaba, pero me fascinaba al mismo tiempo. No obstante, lo más importante de estos sentimientos opuestos fue que ese primer “choque” emocional que me produjo la pintura de Torres-García, me indujo a desarrollar algo nuevo, algo distinto. Era una desazón indescriptible, casi de pesadilla, que daba vueltas continuamente en mi cabeza sin que yo pudiera encontrar una solución. Por eso decidí manifestársela de inmediato a mi entonces profesor de Psicología, el Dr. Alfredo Cáceres.

Este médico eminente –esposo de la poetisa y escritora Dra. Esther de Cáceres– era Profesor de Psiquiatría y Psicología de la Facultad de Medicina, y Director del Hospital Vilardebó. E Dr. Cáceres dictaba también de Psicología Práctica al que asistí durante varios años. Con él tuve una muy larga conversación sobre el efecto tan extraño que la exposición de Torres-García me había producido. Y esa conversación puso en orden mis pensamientos.

Por otro lado, el Dr. Cáceres era amigo personal de Torres-García. Gracias a este vínculo, Cáceres me presentó a Torres y me recomendó como alumno del Taller. Así entré en el mundo del Gran Maestro.

Conocí a Joaquín Torres-García una tarde, en su casa de la calle Abayubá. Me dio la impresión de una persona vieja y muy frágil. En ese momento tenía sesenta y siete años, pero estaba sumamente avejentado. Era bajito y su cabeza parecía demasiado grande para el cuerpo. Su cara, como forjada a cincel, era muy angulosa, sin barba y coronada por una espesa melena de cabello blanco. Años después se dejó crecer la barba nuevamente; ya la había usado en Barcelona, pero a diferencia de entonces, ahora era abundante y blanquísima, tal como aparece en una foto característica y muchas veces reproducida. Pero... ¡sus ojos! Eran muy brillantes; la mirada era profunda e incisiva. Cuando hablaba –en voz muy baja y con un marcado acento catalán–, su interlocutor tenía la impresión de que era el único destinatario de sus palabras.

Las preguntas y los comentarios que me hizo en esa primera entrevista me extrañaron.

–¿Alguna vez aprendió pintura? –me preguntó. A mi respuesta negativa respondió:

–¡Mejor!

Fue el único comentario. Le contesté que había asistido sólo a unas pocas clases en la Escuela Nacional de Bellas Artes y que mi impresión era que ahí no aprendía nada. Y comentó:

–¡Por supuesto!

Acordamos que yo iría de mañana al Taller y que comenzaría las clases al día siguiente. Y así lo hice; fui al Taller, ubicado en Abayubá 2763 –una casa por medio de su residencia– y lo encontré cerrado. Toqué el timbre y apareció un joven. Después me enteré de que era el pintor Daniel De Los Santos, que vivía con su familia en la casa de Torres y cuidaba del Taller, situado en una casa de tres o cuatro habitaciones; los alumnos utilizábamos las dos del frente. Una puerta

cancel separaba las habitaciones privadas de la familia De Los Santos del resto de la casa.

Luego de una espera considerablemente prolongada, apareció Augusto Torres, hijo del Maestro, con el aspecto de quien acaba de levantarse de la cama. Y sin muchas palabras –como era su modalidad– puso sobre una mesa al lado de una ventana, todo lo que encontró a mano: varios cacharros, frutas, verduras, etc. Yo tenía en las manos una hoja de papel de cincuenta por setenta centímetros; Augusto me pidió que la sujetara a una tabla de dibujo y me dijo:

–Dibuje eso y cuando lo termine me avisa. Y sin decir más me dejó solo.

Todo ese “bodegón”, como dije, estaba al costado de una ventana y, por lo tanto, la luz lateral iluminaba el modelo con un juego de luz y sombra que facilitaba la separación de los planos y permitía distinguir cada uno de los objetos dispuestos sobre la mesa.

Cerca del mediodía, apareció nuevamente Augusto y, tomando el dibujo que todavía yo no daba por terminado, me dijo:

–Se lo llevo a mi padre; venga luego a las seis a hablar con él.

Esa hora de la tarde era propicia para reunirse con Torres, quien –como buen español– se levantaba al mediodía y se acostaba a altas horas de la madrugada.

Fue en su taller donde el Maestro Torres-García me hizo la primera observación. A las seis me estaba esperando con mi dibujo en la mano. Se mostró muy complacido con él y me preguntó otra vez si había aprendido dibujo antes. Respondí que no.

Figuras en el cuadro

El taller de Torres-García era una pieza bastante grande y atestada de cuadros, con apenas un pequeño espacio en el centro, una especie de corredor donde había algunas sillas. Como dato curioso, recuerdo que había una radio de esa época, ¡cuya caja estaba decorada como un cuadro constructivo! Las obras ocupaban prácticamente toda la habitación. Pilas de cuadros apoyados en las paredes que, a su vez, estaban cubiertas por otros cuadros. El lugar me pareció oscuro, sombrío. A un lado, sobre un caballete, había un cuadro constructivo. Y en medio de esa penumbra estaba Manolita, la esposa del maestro, moviéndose silenciosamente.

Manolita Piña y Rubés se había casado con Joaquín Torres-García en Barcelona, en 1905. Ella y su hermana mayor, Carolina, habían sido discípulas de Don Joaquín quien, a su vez, era amigo de la familia Piña. Manolita también pintaba y Don Joaquín escribió, en 1907, un

artículo sobre ella en la revista *Fémmina*. Manolita sobrevivió a su marido por muchísimos años, pues llegó a centenaria. Murió alrededor de 1993, creo que a los 101 o 102 años de edad. Puedo decir con certeza que me quería muchísimo, pues cada vez que por alguna circunstancia nos veíamos, se detenía para saludarme con una sonrisa agradable, hasta diría que angelical. Era una viejita adorable, chiquita y con toda la cabeza blanca, aunque ahora pienso que no sería

entonces tan anciana. Y recuerdo que, más de veinte años después de mi alejamiento del Taller, la encontré en un cine y no sólo me reconoció, sino que me abrazó y me besó con gran cariño, como en la época cuando me veía asiduamente en su casa, cada vez que iba a ver al Maestro. Y ella es, sin duda y hasta el día hoy, el recuerdo más dulce que tengo del Taller Torres-García.

Al principio no me fue fácil comprender la teorías del Maestro Torres. Mi concepto de un buen cuadro era una buena copia del natural. Las teorías de composición, de armonización de tonos, el uso de la línea como subrayado del dibujo, la noción de que el cuadro es una unidad en sí misma, muchos detalles más, y por encima de todo, el uso de la Medida de Oro, eran totalmente desconocidos para mí. Y no sólo aprenderlo, sino asimilarlo en poco tiempo para poder utilizarlo, fue muy complejo.

Como señalé antes, el Maestro no hablaba en voz muy baja; además, sus explicaciones –a veces con muchas ramificaciones, otras entrelazadas con disquisiciones filosóficas– eran muy difíciles de seguir. Era preciso desentrañar cuál era en realidad su pensamiento qué trataba de explicar. Por otro lado, él estaba casi al final de su vida, mientras que yo era muy joven y todo aquello que oía y tenía luego que aplicar conformaba un lenguaje nuevo para mí. Por eso a veces me sentía perdido y confuso.

No obstante, cuando empecé a aplicar en la práctica lo que en palabras era largo, complicado y enmarañado, mi captación del problema se fue ensanchando poco a poco, y fui poniendo una a una en su lugar las ideas y las piezas de ese rompecabezas. La *Medida de Oro*, de la cual el Maestro hablaba continuamente, me cautivó desde el inicio. Y como siempre me interesaron profundamente las matemáticas, de inmediato y con gran avidez y curiosidad comencé a leer sobre esa proporción, especialmente *Los Ritmos y Los Ritos*, y otros libros del matemático y prelado rumano Matila Ghyka (1881-1965), que me indujeron a profundizar en esa materia. *La Divina Proporcione* de Luca Pacioli, libro publicado originariamente en el año 1500, e ilustrado por Leonardo Da Vinci, hizo que viera las innumerables derivaciones que encerraba esa misteriosa fórmula de raíz cuadrada de 5, más 1 sobre 2. Y su resultado, el número cabalístico 1.6180339..., comenzó desde ese momento a hacerse parte de mí mismo. Pero lo más curioso es que ninguno de los autores que mencionaban esa proporción y la relacionaban con el arte -incluso en el *Tratado de la Pintura* de Leonardo Da Vinci- explicaban cómo se usaba en las artes plásticas. Sólo Torres-García me enseñó su uso. Ése fue uno de los grandes descubrimientos que me brindó el Maestro. Fue mi punto de partida, y desde entonces la empleé a lo largo de mi recorrido artístico y en todas las disciplinas en que he incursionado, y la sigo empleando hasta el presente.

Vidas y obras

Los padres de Joaquín Torres-García tenían un almacén de comestibles en la que en esos tiempos se denominaba “Plaza de las carretas” (donde se edificó después el actual Palacio Legislativo), y una carpintería. Su padre, Joaquín To-

rres-Fradera, era un catalán oriundo de la ciudad de Mataró, que llegó al Uruguay a los diecinueve años, en busca de una vida mejor y nuevos horizontes. Un año después de su llegada, con sólo veinte de edad, ya había instalado un almacén. Su madre, María García Pérez, era uruguaya e hija de un maestro carpintero, y desde su matrimonio colaboró muy activamente en el negocio familiar. El 28 de julio de 1874 nació el primer hijo de la pareja, a quien llamaron, al igual que su padre, Joaquín.

Desde niño, el futuro artista, mientras ayudaba a sus padres a repartir los productos del almacén, jugaba con los restos de madera que encontraba por doquier. Con esa madera construyó sus primeras “obras de arte. Además, pintaba todo lo que tenía a su alrededor.

La atmósfera política del Uruguay que sucedió a lo que se denominó “Militarismo” no fue próspera para los negocios. Por lo tanto, el matrimonio Torres-García con sus tres hijos -Joaquín, Gaspar e Inés- volvieron, en julio de 1891, al nativo Mataró, a unos pocos quilómetros al norte de Barcelona. Y Joaquín, de diecisiete años, comenzó su aprendizaje de pintura en forma regular, al tiempo que aprendía la lengua catalana. Entró en la escuela nocturna de Artes y Oficios y luego estudió pintura con Josep Vinardell. Se dice que su primer óleo data de esa época en Mataró. Poco después, la familia se trasladó a Barcelona y el joven Joaquín quedó fascinado por el movimiento cultural que en esa ciudad se desarrollaba. “La palabra cultura tiene allí todo su trascendente significado”, escribió años después en su obra *Universalismo Constructivo*¹.

Muy temprano demostró gran facilidad para el dibujo y comenzó a ilustrar carátulas de revistas. Parecería que fue entonces cuando se decidió definitivamente a estudiar pintura. Y se inscribió en la Escuela Oficial de Bellas Artes de Barcelona, pese a cierta resistencia de su padre. Tenía dieciocho años. En esa prestigiosa institución que estaba a la vanguardia del arte europeo, fue discípulo de Joaquín Mir, Isidre Nonell, Joaquín Sunyer y otros artistas que, como él, llegaron después a ser famosos.

En la Escuela de Barcelona aprendió el uso de la Medida de Oro y la enorme importancia del equilibrio plástico en toda obra de arte, como lo demuestran sus obras y las de sus compañeros de estudio. Muy pronto, Torres-García comenzó a destacarse en los círculos artísticos de España y de París, donde expuso sus cuadros. Luego visitó Nueva York e Italia y se radicó en esta última por dos años. Sus trabajos fueron conocidos y cotizados en Europa y en los Estados Unidos; los museos de Washington y de Nueva York, así como los de otras ciudades, muestran en sus colecciones la obra del Maestro.

Mientras tanto, el país que Torres había elegido para fijar su residencia comenzaba a vivir tiempos aciagos. Luego de continuos amagos de revolución desde principios del siglo XX, la monarquía española se desintegró en abril de 1931, dando como resultado el destierro voluntario del Rey Alfonso XIII, luego del triunfo republicano. Casi enseguida, y sin mayores perturbaciones políticas, se instaló el gobierno de la Segunda República, con Niceto Alcalá Zamora como

1 Cfr. TORRES-GARCÍA, J., *Universalismo Constructivo*, p. 719.

presidente. Pero la estabilidad duró muy poco pues pronto comenzaron antagonismos entre la Derecha y la Izquierda, y alrededor de 1934, hubo serios disturbios en Cataluña y en las Provincias Vascaas, que se volvieron cada vez más violentos y peligrosos. El panorama era incierto y resultaba evidente que se estaba preparando una gran conflagración. Así fue: Alcalá Zamora fue destituido en 1936 y al poco tiempo estalló una sangrienta Guerra Civil, que duró hasta 1939. Casi enseguida comenzaron las persecuciones políticas a los artistas; tal el caso de Federico García Lorca, asesinado apenas estalló la guerra.

Por ello fue providencial que, en 1934, varios amigos convencieran a Torres-García de que vivir en España era un riesgo muy grande para la familia. El Maestro decidió volver a su país natal con su esposa e hijos, cuarenta y tres años después de su partida de Uruguay. Y así arribó a Montevideo en el vapor Cabo San Antonio, el 30 de abril de 1934, con su esposa Manolita y sus cuatro hijos: Olimpia, Augusto, Ifigenia, y Horacio.

Imágenes infieles

Retomando nuevamente la narración del comienzo de mi carrera bajo la tutela de Don Joaquín, debo decir que, inmediatamente después de mi primer dibujo, el Maestro me indicó que debía llevar a la clase un cartón y cinco pomos de óleo: blanco, negro, rojo-siena, azul-ultramar, y amarillo-ocre. Otra vez apareció Augusto y esta vez me puso un modelo más sencillo, me pidió que lo dibujara en el cartón y lo pintara. Era la primera vez que yo usaba el óleo. Como pude, traté de “copiar” fielmente el modelo, suavizando los bordes. Luego vino nuevamente Augusto y le dio unas pinceladas magistrales; en mi ignorancia, las encontré fuera de lugar y traté de suavizarlas un poco. Pero Augusto no me explicó qué era lo que estaba haciendo y yo, por supuesto, no lo comprendí.

La primera lección que aprendí o, mejor dicho, deduje, fue que los colores del modelo, no importa cuáles sean, se deben “representar” y no “imitar” en un cuadro. Por lo tanto, yo debía “representar” los colores que estaban ante mí con esos tres que tenía en mi paleta. Aprendí que la economía de colores ayudaba a uniformizar la tonalidad del cuadro. Y me indicaron que todos los colores debían ser mezclados con gris, formado por la combinación de blanco y negro, en la proporción de claridad y oscuridad que tenía el objeto. Al principio me pareció absurdo, pues nadie me dio una explicación inteligente del fundamento de la teoría de la representación ni de la necesidad de mezclar gris con todos los colores. Me insumió mucho tiempo reconocer el valor de esas lecciones. También me dijeron que los objetos debían ser resaltados con una línea negra. El fundamento de la economía de colores era que la entonación del cuadro fuera equilibrada; el de la mezcla con gris, conseguir uniformidad en el conjunto de colores; pero en cuanto a la línea negra, nunca obtuve ninguna explicación.

Los alumnos que íbamos a trabajar al Taller éramos muy pocos, pues la mayoría hacían la tarea en sus casas y luego llevaban sus cuadros para que Torres los corrigiera. Yo no tenía medios para trabajar en mi casa, por lo tanto iba al

Taller todas las mañanas. También trabajaban allí De Los Santos y unos pocos alumnos más. Recuerdo una niña de trece o catorce años que iba bastante seguido, pero afortunadamente no todos los días, pues tan pronto ella llegaba y empezaba a pintar, como por arte de magia, todos acabábamos manchados de pintura. Esa niña fue después una gran diseñadora de joyas.

A las seis del primer día de clase estaba yo en el taller del Maestro, que ya tenía en sus manos mi trabajo. Formuló una observación acerca del equilibrio de los colores y me indicó que debía sintetizar más los objetos y preocuparme menos por la "imitación" del modelo.

Cuando fue momento de aprender a pintar retratos, llevé a mi hermana, que en ese entonces tenía unos ocho años y, como era muy tranquila, resultaba una modelo ideal. Yo la había dibujado varias veces en casa, de manera que conocía sus rasgos casi de memoria cuando la llevé al Taller. La pinté de tal manera que quedó "igualita" a ella. Otros alumnos, aprovechando el modelo, también la pintaron. Todos llevamos los cuadros al Maestro; él rechazó terminantemente mi cuadro y aprobó otro que no tenía ningún parecido con el modelo. Quedé sorprendido. No entendí su explicación y así se lo expresé. No le gustó que le dijera:

-Maestro, yo quiero aprender...

Entonces trajo un cuadro con una cabeza de mujer, realizado con la maestría de un gran artista, y me explicó, comparando mi pintura con la que había traído, los trazos y la forma de aplicar el óleo en el cuadro. Y en ese momento, entendí por qué mi cuadro era malo. Torres me comentó, a modo de reproche y con su marcado tono catalán:

-Usted me ha quitado diez años de mi vida...

Le respondí:

-Maestro, usted me ha dado una lección que jamás olvidaré.

Después de ese episodio, pinté el mejor retrato de toda mi carrera de pintor. Y a partir de ese momento, adquirí muchos conocimientos que apliqué no sólo en ese retrato, sino en todos mis cuadros. De allí en adelante conseguí, en principio, la aprobación de todos mis trabajos, pese que, a los ojos del Maestro, siempre había algo que corregir.

Una de las veces que llevé un cuadro que yo daba por terminado, el maestro me observó:

-Ese papel, trapo, o lo que sea, está muy claro.

Eso significaba que la imitación del objeto que uno tiene delante no es lo importante para el cuadro; lo primordial es la armonización total de la obra.

Eso fue una revelación para mí, una de las grandes enseñanzas que recibí de Don Joaquín. Él siempre pregonaba que un cuadro debía ser un universo en sí mismo, de tal forma que si se quita o modifica cualquier elemento, por pequeño que sea, se destruye el cuadro.

Leonardo Da Vinci hacía que cada superficie reflejara el color del objeto que tenía próximo, contrariamente al Tintoretto que, cuando fue discípulo del Tiziano, aprendió la fórmula de éste. Es decir, el Tintoretto siempre usó cada superficie

de un solo color, al que “modulaba” como lo hacía el Tiziano. No obstante, el Tintoretto siempre se diferenció de su maestro.

Los flamencos usaron el color castaño como denominador común, en la misma forma que Torres usaba el gris. Y en cuanto a la línea para la separación de planos, Boticcelli ya la había empleado antes.

Aquí también, el uso de las superficies de color era otra “fórmula” del Taller. Torres usaba fórmulas que ya se habían utilizado antes, pero no como él lo hacía. Todos los discípulos de Torres-García aplicábamos la misma fórmula que nos había enseñado el Maestro: empleábamos el gris como denominador común de todos los colores, los mismos cinco colores y la línea negra. Claro que muchos lo exageraban tanto, que el cuadro era una masa de grises que llegaban casi a un carbón sin color alguno. Esto hacía posible distinguir a primera vista a un discípulo de Torres-García.

El Maestro usaba las mismas fórmulas, pero con un rasgo singular: siempre había un color que él hacía “cantar” en sus cuadros.

Esos elementos comunes hacían que las creaciones de todos sus alumnos se parecieran. Era muy difícil diferenciarse de los demás, y eso me exasperaba porque yo no quería ser una oveja más de un rebaño.

Torres nos hacía cambiar de una forma a otra en brevísimo tiempo, y a veces no alcanzábamos a familiarizarnos con una, cuando debíamos experimentar con otra. Por lo menos, eso me sucedía a mí.

Ejercicios de estilo

Otro momento especial de mi carrera fue cuando el Maestro me enfrentó con el Arte Constructivo. No era fácil dividir la superficie del cuadro en un gran número de rectángulos desiguales que estuvieran trabados entre sí, sin que un grupo de éstos formara una superficie aparte. Pero después de muchos experimentos llegué a hacerlo y encontré una fórmula: extendiendo cada uno de los lados de un rectángulo hacia el lado contrario del otro y construyendo otros rectángulos con esas líneas, podía llenar la superficie del cuadro con elementos que quedaran siempre trabados entre sí. Ése fue para mí un gran descubrimiento.

Otro problema fueron los símbolos que empleaba el Maestro. Yo no podía descubrir su significado, de manera que comencé a crear otros que fueran, en cierto modo, “míos”. Torres no sólo percibió esto sino que me ayudó a simplificarlos y toleró la creación de “mis” símbolos.

En ese momento nos hizo pintar cuadros constructivos con colores puros; así aprendimos a colocar los colores en forma tal que se compensaran entre sí y formaran un todo armónico, lo que no era fácil de lograr. Yo advertía que con una estructura ortogonal de rectángulos en colores puros, y con símbolos que se repetían de un cuadro a otro, la tarea creativa acababa en un callejón sin salida. Me veía pintando una serie de cuadros que se me antojaban todos iguales. No me daba cuenta de que esos “cuadros” eran, en cierto modo, “ejercicios” que en

el futuro me permitirían usar cualquier gama de colores, siempre que consiguiera una armonía en el conjunto.

Entonces yo no comprendía que todas esas enseñanzas, a mis veintitantos años, estaban forjando un conocimiento del Arte –así, con mayúscula- y que Don Joaquín Torres-García me estaba dando la base segura, firme y sólida para el futuro de mi carrera artística.

El Maestro estaba ya casi al final de su vida y, como me pasa a mí en la actualidad, tenía como meta de su expresión la síntesis. Pero en ese momento yo me encontraba en el principio de mis experimentos en pintura y todavía no había pasado por todas las etapas que uno debe atravesar para llegar a una entera libertad expresiva, cualquiera sea la combinación de colores, ya en un cuadro representativo, ya en uno no figurativo.

Ahora, a mis ochenta y seis años y luego de haber hecho toda clase de experimentos, comprendo muy bien al Maestro.

Una pintura acabada

El Taller Torres-García realizaba exposiciones periódicamente. En 1943, Torres me invitó a exhibir mis cuadros en una de ellas. Los cuadros debían ser previamente aprobados por él, desde luego. Mi primera exposición fue en el Ateneo de Montevideo. Allí se exhibió una gran cantidad de obras de discípulos del Taller, alrededor de cien. El día de la apertura me encontré en el Ateneo con el crítico de arte Claudio Schaefer, que me preguntó si yo estaba exponiendo. Entonces, al señalarle mis dos cuadros, me dijo que le habían llamado la atención porque eran los únicos con “sentido del humor”. Ése fue el primer comentario formulado por un crítico acerca de mis obras iniciales. Uno de esos cuadros, que todavía conservo, fue expuesto en un homenaje a Torres-García en el Museo de la O.E.A., en Washington, D.C., en 1992.

Muchos años después, en una exposición en los Estados Unidos, otro artista me hizo un comentario similar: señaló que muchas personas se sonreían al observar mis esculturas cinéticas, hecho que él interpretó como una demostración de que el placer de producir una obra de arte se reflejaba en mis creaciones.

Después de la primera exhibición en el Ateneo, expuse también con el Taller en la Librería Salamanca. Más tarde, el Maestro resolvió que el Taller en pleno fuera al VIII Salón Nacional de Bellas Artes de 1944. Entre los discípulos había algunos alumnos que ya se destacaban: podría nombrar a Gonzalo Fonseca, los hermanos Ribeiro -Edgardo y Alceu-, Gurvich, Alpuy. Pero no fueron muchos los que llegaron a ser reconocidos como los nombrados. En ese Salón de 1944, mi cuadro estaba colgado al lado del de Fonseca -el alumno que en ese entonces yo admiraba más- y en ese momento descubrí que mi obra se “sostenía” perfectamente bien comparada con la suya. Eso me dio gran confianza en mí mismo, me satisfizo mucho y me animó a seguir produciendo y experimentando. Comprendí que cada obra es un experimento y que en cada experimento uno aprende a corregir errores y a sacar provecho de las enseñanzas que recibe.

Fue precisamente en ese Salón de 1944 donde le entregaron al Maestro el Gran Premio Nacional de Pintura. Nunca me hubiera imaginado entonces que veintisiete años después, en el XXXV Salón Nacional de Bellas Artes de 1971, me iban a otorgar a mi el Premio Nacional de Escultura. ¿Qué hubiera pensado el Maestro si hubiera estado presente?

Visión en perspectiva

Estas disquisiciones tienen como fin valorar ahora, en forma respetuosa, los conocimientos que el Maestro Torres-García nos transmitió –a veces con explicaciones algo confusas–; no están destinadas a juzgar sus cualidades pedagógicas, sino a expresar mi profundo agradecimiento hacia él. Tal vez los errores que atribuí a mi profesor se originaran en mi falta de experiencia cuando, a mis veinte años, estaba bajo su dirección artística.

El legado del Maestro en el campo de las artes visuales en el Uruguay fue de enorme valor. Es de lamentar que no tuviera respuesta la preocupación que –en el año 1916, mucho antes de volver a Montevideo– le comunicó a José Enrique Rodó en varias cartas escritas desde Barcelona, acerca de la necesidad de apoyar a los becarios uruguayos en Europa. Pero sus intenciones no fructificaron². 🍷

2 Cartas de Joaquín-Torres García a José Enrique Rodó, en *Joaquín Torres García, Centenario de su Nacimiento: 1874 –28 de julio– 1974*, Biblioteca Nacional, Montevideo, 1974, pp. 76 a 83.

Bibliografía

- ARNHEIM, Rudolf, *Arte y Percepción Visual, Psicología de la Visión Creadora*, Eudeba, Buenos Aires, 1962.
- ARGUL, José Pedro, "Pintura y Escultura del Uruguay", [Apartado de la] *Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay*, Tomo XXII, Capítulo XVII, Montevideo, 1955.
- COOK, Theodore Andrea, *The Curves of Life*, Dover Publications, Inc., New York, 1979.
- GHYKA, Matila C., *Estética de las proporciones en la naturaleza y en las artes*, Editorial Poseidón, Buenos Aires, 1953.
- GHYKA, Matila C., *The Geometry of Art and Life*, Dover Publications, Inc., New York, 1946.
- GRADOWCZYK, Mario H., *Joaquín Torres-García*, Colección "Artistas de América" No. 1, Ediciones de Arte Gaglianone, Buenos Aires, 1985.
- HAMBIDGE, Jay, *The Elements of Dynamic Symmetry*, Dover Publications, Inc., New York, 1967.
- HUNTLEY, H.E. *The Divine Proportion, a Study in Mathematical Beauty*, Dover Publications, Inc., New York, 1970.
- IVINS, Jr., William M., *Art & Geometry, A Study in Space Intuitions*, Dover Publications, Inc., New York, 1964.
- LIVIO, Mario, *The Golden Ratio, The Story of PHI The World's Most Astonishing Number*, Broadway Books, New York, 2003.
- MUSEO NACIONAL DE ARTES PLASTICAS, *Torres-García*, Montevideo, Julio de 1974. [Comité Nacional de Homenajes a Torres-García]
- PACIOLI, Luca, *La divina proporción*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1943.
- PEDOE, Dan, *Geometry and the Visual Arts*, Dover Publications, Inc., New York, 1976.
- Plásticos Uruguayos, Tomo II, Biblioteca del Palacio Legislativo, Montevideo, 1975.
- RAMIREZ, Mari Carmen, Ed, *El Taller Torres-García, The School of the South and Its Legacy*, University of Texas Press, Austin, 1992.
- TAYLOR, John F.A., *Design and Expression in the Visual Arts*, Dover Publications, New York, Inc., 1963.
- TORRES-GARCIA, Joaquín, *Centenario de su nacimiento. Bibliografía*, Biblioteca Nacional, Montevideo, 1974.
- TORRES-GARCIA, Joaquín, *Estructura*, Ediciones La Regla de Oro, Montevideo, 1974.

Daniel Corbo

Licenciado en Ciencias Históricas.
Profesor de Historia del Uruguay y
de la Región Platense, y de Historia
de la Educación en la Universidad
de Montevideo.

Libertad de Enseñanza o Monopolio Estatal a través del debate parlamentario entre Justino Zavala Muniz y Dardo Regules

Antes de que ocurriera la crisis institucional que se desató en el Uruguay en 1933, y también precedentemente a la aprobación de la constitución que garantizó el principio de libertad de enseñanza al año siguiente, ya se habían registrado en el país varios intentos que pretendieron instaurar el monopolio estatal en esa materia. De haber triunfado cualquiera de las diversas fórmulas presentadas se hubiese quebrado una constante cultural de honda raigambre nacional. No ocurrió así; la resistencia fue tenaz y provino de muy distintos sectores de la sociedad, que reveló así una fina y permanente intuición en defensa de las libertades fundamentales. La última de las “batallas” político-ideológicas que tuvo lugar en forma previa a la consagración del mencionado principio tuvo como escenario la Cámara de Representantes, era el año 1932. La profundidad de los argumentos esgrimidos y el estilo de la oratoria utilizada por los dos principales protagonistas del debate, D. Justino Zavala Muniz y el Dr. Dardo Regules, convierten a ese acontecimiento en un hito ineludible de la historia de las ideas en el Uruguay.

Before the institutional crisis which broke out in Uruguay in 1933 and also prior to the approval of the constitution which held up the principle of freedom in education the following year, there had already been several attempts to install a state monopoly in this area. If any of the various proposals which were put forward had triumphed, a cultural constant deeply rooted in the country's traditions would have been broken. This did not happen; resistance was stubborn and derived from very different sectors of society, thus revealing the population's discriminating and permanent intuition in defence of the basic liberties. The final political-ideological “battle” –before the confirmation of the principle mentioned above– was staged in the House of Congress in 1932. The depth of the arguments wielded by the two main protagonists of the debate, D. Justino Zavala Muniz and Dr. Dardo Regules, as well as their oratorical style, makes this event an inescapable milestone in the history of ideas in Uruguay.

Precedida de la crisis institucional de 1933, en agosto de ese año se instaló la tercera Convención Nacional Constituyente de la República. En la Constitución que emanó de ella se estableció a texto expreso el principio de Libertad de Enseñanza, mediante una fórmula que ha permanecido invariable hasta nuestros días a través de los diversos textos de reforma constitucional sancionados¹.

La vigencia y vitalidad de esa solución constitucional responde a que no crea una nueva realidad a partir de la norma. No significó una innovación en la materia. Por el contrario, vino a reconocer con rango constitucional una constante cultural de honda raigambre histórica en el país. Es importante advertir que el precepto constitucional no consagra la libertad de enseñanza, sino que la garantiza. “Garantizar una cosa implica admitir la existencia previa de la cosa garantizada con independencia del acto que instituye la garantía”. En cambio, su significación radica en que no violenta el cauce natural por el que venía transitando nuestro patrimonio cultural ni el espíritu liberal que caracterizaba la convivencia nacional.

Durante las tres primeras décadas del Siglo XX, se asistió a una serie de iniciativas legislativas protagonizadas por el sector oficialista del gobierno, que pretendieron restringir la libertad de enseñanza, limitar el derecho de los padres a elegir para sus hijos menores la educación de su preferencia e introducir fórmulas que, con distinto alcance, procuraban fiscalizar y regular por el Estado la que se impartía en los institutos de enseñanza de gestión privada. Pero estas iniciativas y corrientes de opinión no lograron las mayorías requeridas para triunfar en el propósito de instaurar el monopolio estatal de la enseñanza.

Entre otros episodios, podríamos mencionar: el proyecto de ley del diputado Ricardo Areco, de 1902, por el que se reglamentaba y controlaba el funcionamiento de la educación privada; el proyecto de ley de Jenaro Gilbert (1911), que reglamentaba la autorización de institutos privados por el Estado; el proyecto de ley del Poder Ejecutivo de abril de 1918, reglamentario de la enseñanza privada en aspectos religiosos y de titularidad de los maestros; el proyecto de los diputados Areco y Simon, de julio de 1918, que prohibía la enseñanza religiosa en escuelas privadas y el ejercicio de la docencia a quien hubiera realizado votos de castidad. A raíz de estas iniciativas tiene lugar una polémica pública en torno a la reglamentación de la educación privada.

En 1923 se promulga el Reglamento de Instrucción Primaria por el que se disponía que los institutos privados debían educar por lo menos 25 niños pobres para ser exonerados de la Contribución Inmobiliaria. En 1927 se publica el libro de Julio César Grauert y P. Ceruti Crosa “Los dogmas, la enseñanza y el

1 “Queda garantida la libertad de enseñanza”.

La ley reglamentará la intervención del Estado al solo objeto de mantener la higiene, la moralidad, la seguridad y el orden público.

“Todo padre o tutor tiene derecho a elegir para la enseñanza de sus hijos o pupilos, los maestros e instituciones que desee” (Artículo 68 de la Constitución vigente).

En forma concordante la Constitución de 1934 estableció en su artículo 40 (actual 41) “El cuidado y educación de los hijos para que éstos alcancen su plena capacidad corporal, intelectual y social, es un deber y un derecho de los padres”.

Estado”, alegato a favor del monopolio estatal de la enseñanza. El Congreso Nacional de Estudiantes Universitarios de 1930 propone el monopolio de la enseñanza por el Estado y la Escuela neutra; A todo lo anterior se sumó el Proyecto de ley del Insp. de Enseñanza Privada Blas Genovese, de 1932, por el que se excluía en los colegios privados la enseñanza religiosa en horario escolar².

No fue siempre el sector católico el encargado de resistir estos embates. En muchos casos la voz que se levantó para protestar contra estas iniciativas provino de prominentes liberales de diversos partidos políticos. Un ejemplo paradigmático, debido a la contundencia argumentativa y a la jerarquía intelectual de quienes lo pronunciaron, fue la crítica a la referida iniciativa del Poder Ejecutivo de 1918, que realizaron los doctores Alfredo Vázquez Acevedo, Juan Campisteguy y Elía Regules³.

El primero rechaza el proyecto del Ejecutivo en nombre de sus convicciones liberales, para “asegurar de una manera absoluta y amplia la libertad de conciencia en todas sus manifestaciones”. En su opinión, la iniciativa del gobierno atenta contra una de las más sagradas libertades individuales, contra la libertad de pensamiento, consagrada por la Constitución, porque la libertad de enseñanza no es más que una de las formas de la libertad de hablar y de escribir.

El Dr. Campisteguy, en forma coincidente, se expresa en contra de la pretensión del gobierno de obstaculizar la propaganda religiosa por medio de la exclusión del clero de su enseñanza y de cercenar el derecho que siempre han ejercido los padres de dirigir la instrucción de sus hijos. Afirma:

Soy decidido partidario de la más amplia libertad de enseñanza pues considero que el derecho de aprender y de enseñar son simples manifestaciones de la libertad de pensamiento, que es la base indispensable para que la vida espiritual se desenvuelva naturalmente. Y si hoy se restringe o prohíbe el derecho de aprender y de enseñar, mañana, invocando cualquier motivo, podrá restringirse o prohibirse la libertad de hablar, de escribir, de orar públicamente, etc. Fácil es deducir de lo dicho, que miro con cierta prevención las reglamentaciones de la enseñanza, salvo que estén fundadas en razones de orden público, como sucedería si la ley tratara de prevenir que los educacionistas religiosos convirtieran las escuelas en sitios de propaganda contra los principios fundamentales que rigen la organización nacional.

Por último, Elías Regules, que en su actuación pública fue un radical combatiente del catolicismo, afirma que ello no lo habilita a desconocer el derecho de los demás y a establecer como criterio la imposición de sus ideas. Expresa:

- 2 Véase GREISSING, C., “Conflictos y tensiones en el debate por la educación durante el Centenario (1910-1934)”, en CAETANO, G. (Dir), *Los uruguayos del Centenario*, Ed. Taurus. Montevideo 2000.
- 3 *El Bien Público*, edic. 30 de abril de 1918.

No es libertad llevar al enemigo con las manos atadas, para venderlo en la materialidad de los hechos. Es libertad el uso amplio de las facultades para dominar por el irresistible empuje de lo verdadero y de lo justo.

Malos liberales aquellos que niegan a los otros lo que reclaman para sí. Sin duda alguna, la libertad debe ser para todos y no exclusiva de los que, según Montesquieu, encontrándola muy buena, desearían tragarse la ajena.

La referencia a estos debates permite mostrar que no se dio una correspondencia directa entre quienes, por sus posicionamientos ideológicos, coincidían en un frente anticlerical, y quienes pretendían el monopolio estatal de la enseñanza. Lo más sustantivo parece ser la existencia de un clivaje ideológico que dividió la vertiente racionalista-liberal entre quienes se afiliaban a concepciones radicales socio-estatalistas, que unos dieron en llamar “jacobina” y otros de “laicismo tutorial”, y otra corriente más propiamente liberal antagónica respecto a la primera, que valoraba la libertad individual y el pluralismo, con un espíritu de amplia tolerancia para la convivencia entre versiones cosmovisionales diversas.

Partiendo de esta premisa, la intención del presente trabajo es exponer la última de las “batallas” político-ideológicas, que tuviera lugar antes de la consagración del principio de libertad de enseñanza como norma constitucional, ocurrida entre sus defensores y quienes promovían el monopolio estatal de la enseñanza.

Esa contienda político-ideológica tendría como escenario la Cámara de Diputados, donde se debatiría durante varias sesiones prácticamente todos los tópicos comprendidos en la cuestión⁴. Por la profundidad de los argumentos esgrimidos y el estilo de la oratoria con que los expusieron, se destacaron en dicho debate como protagonistas centrales, el diputado batllista Justino Zavala Muniz⁵ y el Representante del partido católico Dr. Dardo Regules⁶.

El debate tuvo origen en la consideración parlamentaria del proyecto de ley presentado por el diputado batllista Modesto Etchepare, que promovía la con-

4 Véase: *Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes. XXXI Legislatura*, Tomo 378. Sesión correspondiente al 15 de agosto de 1932 (pp. 149 a 153); Tomo 379. Sesión correspondiente al 5 de setiembre de 1932, (pp. 36 a 39); Tomo 380, Sesión correspondiente al 4 de octubre de 1932. (pp. 30 a 39). En adelante citado como D.S.C.R. seguido de la fecha de la sesión.

5 ZAVALA MUNIZ, Justino (1898-1968): Nació en Melo. Narrador, dramaturgo, ensayista. Discípulo de José Batlle y Ordóñez, ingresó en 1923 a la Cámara de Representantes actuando durante tres períodos consecutivos. Desterrado durante la dictadura de Terra. En 1942 es electo Senador. En 1952 es designado Ministro de Instrucción Pública y Previsión Social. En 1954 es electo Consejero Nacional de Gobierno. Simultáneamente y hasta 1956 ocupa la Presidencia de la Asamblea Mundial de la UNESCO. Además de su obra literaria se destacó en la gestión cultural, participando en la creación de la Comedia Nacional, en la Comisión de Teatros Municipales y el Conservatorio Nacional de Música. Fue premio Nacional de Literatura.

6 REGULES, Dardo (1887-1961): Abogado. Profesor de Filosofía y Sociología en Educación Secundaria y la Universidad. Magistrado. Periodista. Miembro de la Academia Nacional de Letras. Integró el Consejo Directivo de la Facultad de Derecho en varios períodos y el primer Consejo de la Facultad de Humanidades y Ciencias. Fue fundador del Instituto Interamericano del Niño.

vocatoria de un concurso público destinado a proveer a la escuela primaria y Normal de un texto de Historia Nacional. La Comisión de Instrucción Pública de la Cámara de Representantes⁷, al informar favorablemente la iniciativa, le introduciría una modificación de enorme trascendencia, ya que por el artículo 3ro. estipulaba que dicho texto sería “obligatorio y único” en los niveles de enseñanza Primaria, Secundaria y Normal.

El proyecto de ley comprendía dos cuestiones: una de hecho y otra de principio. La cuestión de hecho era el texto de Historia Nacional. La cuestión de principio que estaba involucrada era la libertad de enseñanza. Como reconocía el diputado batllista y miembro informante Zavala Muniz, ésta era atacada en su base al incluir el texto de historia con carácter de “oficial y único”.

El debate que se producirá en la Cámara sobre este tópico de principios fue deliberadamente propiciado por el miembro informante del proyecto, quien se propuso en su intervención refutar la exposición que a favor de la libertad de enseñanza había realizado, poco antes, el diputado católico Dr. Secco Illa, en un llamado a Sala al Ministro de Instrucción Pública.

Con vistas a su propósito, Zavala Muniz atacó la tradición de la Iglesia Católica respecto a la libertad de pensamiento y de enseñanza. Luego realizó un severo cuestionamiento al texto de Historia Nacional de H. D. (Hermano Damasceno) convertido de hecho en un texto casi oficial, ya que era utilizado en casi todos los institutos de enseñanza. La imputación que hacía al texto de adhesión a premisas religiosas –lo cual implicaba intención tendenciosa- eran más retóricas y efectistas que sustantivas.

El Miembro Informante impugnó el enfoque historiográfico de H.D., basado en un tratamiento cronológico de hechos, fundamentalmente políticos y militares, del que resultaba en su opinión un criterio estrecho e inconveniente para el estudio de los fenómenos sociales. Objetó que esa disciplina lógica de la cronología no permitía a la historia dar la filosofía de ciertos factores históricos, como el caudillismo, el papel histórico de las multitudes o los fenómenos morales y económicos involucrados en las luchas sociales.

Para explicitar su afirmación de que “la civilización del país no está vista” en el texto de H. D., Zavala Muniz se referirá a tres figuras de la historia nacional: Artigas, Latorre y Batlle y Ordóñez.

Militante de la Unión Cívica del Uruguay, a cuya fundación contribuyera en 1910; así como a la creación de la Organización Demócrata Cristiana de América.

Fue diputado en las legislaturas de 1931, 1934, 1938 y 1943. En 1944 fue Senador y nuevamente en la legislatura de 1946. Constituyente en 1933 y Ministro del Interior en 1950 durante la Presidencia de Luis Batlle Berres.

Delegado del Uruguay en la VII Conferencia Panamericana (1933), en la Conferencia de Río de Janeiro (1947) y en la Conferencia de Bogotá (1948). Presidió el Instituto de Derecho Internacional e integró la Corte de Arbitraje de la Haya.

7 El proyecto había sido presentado por Etchepare con fecha 2 de abril de 1930, pero recién fue informado por la Comisión de Instrucción Pública el 11 de agosto de 1932. Integraban la misma: ZAVALA MUÑIZ, Justino (Miembro Informante); Carlos T. GAMBÁ, Daniel FERNÁNDEZ CRESPO, Ramón SALGADO, y Liber TROITINO.

En las luchas del primero contra el centralismo bonaerense considera que no entran solo las causas de orden político entre federación y unitarismo. Las masas que seguían a Artigas no lo hacían porque tuvieran una idea clara de un sistema de gobierno. “Esos pobres paisanos analfabetos ¿qué podían saber ellos de juzgar la Constitución Norteamericana, ni de comprender sus excelencias?” Cree Zavala Muniz que en cada uno de esos pequeños caudillos, como de esos gauchos, “alentaba un oscuro pero seguro instinto de masas que encontraban en Artigas la expresión democrática frente a la lucha de clases”. Estos, al igual que los hombres de Montevideo (eran poquísimos los que lo seguían), “adivinaban en ese hombre la superación del pueblo” frente al dominio que ejercían las clases doctorales y acaudaladas de la ciudad. Los caudillos, de tan gravitante presencia en nuestra historia, en su concepto deben tener “una profunda justificación de orden moral y, sobre todo, de orden social”. Concluye afirmando que “no es la individualidad la que dirige la historia”, sino que en su impresión cada hombre es “el gesto hecho visible del pensamiento anónimo de las multitudes”.

Sobre Latorre, dice Zavala Muniz que, siendo un gobernante brutal y despótico contó, sin embargo, con defensores en el país y logró establecer los cimientos de la paz pública. “Creo –dice– que un fenómeno tan extraño tiene que explicarse.” A su modo de ver, Latorre significó para los que “tenían en el campo algo”, la seguridad de la idea de propiedad. Con él se inicia “la idea de la propiedad como un hecho social en la historia económica y moral de la República”. Como se aprecia, Zavala Muniz creía ver a lo largo de la historia nacional la lucha económica planteando y dirigiendo muchas veces la lucha política y la lucha moral.

Batlle y Ordóñez ingresa en su análisis como ejemplo de esa visión. Su primera presidencia fue puramente política. A través de la guerra civil de 1904, logra unir al Partido Colorado y reúne a su alrededor a las grandes figuras de su colectividad. Batlle cimienta desde la presidencia “la idea de paz que, en el último de los términos, es la idea de la seguridad de la propiedad”. Esta idea de usufructo tranquilo de la propiedad, de ejercicio libre del trabajo y goce de sus frutos asegura en ese momento, para Zavala Muniz, el predominio de los ricos sobre las clases desheredadas. Pero en su segunda presidencia, Batlle “viene a repartir la justicia social” y este factor, para el diputado batllista, va a dividir al Partido Colorado. Con Batlle estarán las grandes masas que han percibido oscuramente en su conciencia ese sentimiento de justicia. Frente a él, aquellos que querían el goce tranquilo de su propiedad.

Estos fenómenos son los que en su opinión un historiador moderno debe tener en cuenta al pretender educar a la juventud del país. Pero se queja de que

en toda la historia que se estudia en la Universidad, este fenómeno no está estudiado, ni siquiera planteado tal como debe serlo. Es mucho más fácil encontrar en la literatura del país, en el arte del país, la razón oculta de estos grandes movimientos sociales que durante tanto tiempo agitaron en la anormalidad la vida de la Re-

*pública, que encontrarla en ninguna de las páginas de la historia que se estudia en la Universidad.*⁸

La lectura de la historia que realiza Zavala Muniz es interesante en un doble sentido. Por un lado porque intenta superar la historia-acontecimiento para indagar en las causas estructurales de los procesos históricos, y porque introduce factores –como el papel de lo económico y de las clases– generalmente descuidados por la historiografía de la época. En otro plano de lectura, sin embargo, no deja de instalarse en ciertos presupuestos de filosofía social unilaterales, que lo hacen caer por reacción en posicionamientos reduccionistas que exacerban el papel de lo colectivo y de la lucha económica como los determinantes, en última instancia, de la lucha política y moral, como expresamente lo declara. Este criterio unilateral se torna en una debilidad para la pretensión de establecer un texto único que, como primer supuesto de legitimidad, reclama visiones sociales compartidas y no la imposición de lecturas interpretativas particularistas.

La aseveración crítica respecto al valor pedagógico e historiográfico del manual de H.D. sería refutada desde el partido católico apelando, precisamente, a ese carácter semioficial que había adquirido por la vía de los hechos, sin que autoridad alguna lo decretara o recomendara (por el contrario, en la Instrucción Primaria se había dictado una resolución contra el uso del libro). Ese predicamento logrado traslucía los méritos pedagógicos que los docentes encontraban en el texto, y los alumnos, las ventajas de disponer de un medio fácil para asimilar la cronología histórica.

Regules asume que el texto de H. D. responde a un período de la pedagogía francesa que se propuso sustituir el libro macizo por una disciplina lógica de la cronología, que jerarquizaba los acontecimientos y los traducía didácticamente mediante un tratamiento gráfico diferencial. Creía que si bien esta pedagogía estaba superada, en su momento había sido una disciplina pedagógica muy aceptable.

Con mayor amplitud, el Diputado Dardo Regules reconocía que ni el texto en cuestión, ni los programas de Instrucción Pública, ni las orientaciones de los propios organismos oficiales a los maestros, respondían al momento espiritual de la enseñanza de nuestra historia, para dar una valoración mejor y más elevada de la cultura. Para Regules, de la enseñanza de la historia debían surgir tres direcciones vitales. La primera es que la historia debe dar una valoración mejor de la cultura que complemente la información cronológica, con la reserva de que ello no implique una noción estrecha de nacionalismo que cierre demasiado el horizonte de la cultura, y que esa cultura no disminuye el valor de la voluntad humana, sustituida por la visión socialista de la fuerza de los factores sociales. Segunda dirección vital: que la historia, articulando con la moral, provoque en los alumnos una psicología militante de paz. Tercera dirección, sugerida por Zavala Muniz y apoyada por Regules: que la historia nos dé una filosofía de ciertos factores históricos. Sin embargo, era escéptico respecto a que la

enseñanza de la historia para niños en edad escolar pudiera tener la consistencia lógica y la vertebración filosófica que reclamaba Zavala Muniz, de modo que se pudiera poner, sin inquietud, “en el alma de todos los niños del país”.

Creía que los impulsores del proyecto padecían una ilusión semejante a la que había tenido Augusto Comte, de creer que la historia podía incorporarse al núcleo de las disciplinas científicas dándole el mismo tratamiento de certeza con que se tratan las ciencias físico-químicas.

La ciencia –dice Regules– es la averiguación de un criterio de causalidad entre fenómenos que se repiten, y la historia, como el arte, es la producción de una experiencia humana no repetida, que tiene, en cada momento, una manera propia de interrumpir el tiempo... por eso yo no quiero el texto único; porque todo es discutible, y ahí vamos a ver la gran dificultad; qué será lo indiscutible que podamos colocar en un texto único.⁹

Dardo Regules expresó que si el texto de H.D. había sido, en esta oportunidad, la piedra del escándalo arrojada a la superficie del lago, producía al caer los círculos concéntricos consiguientes: texto único y obligatorio y libertad de enseñanza.

Abordaremos primero las consideraciones que se hicieron en Sala sobre las virtudes o perjuicios de establecer un texto único y obligatorio para la enseñanza.

Texto único

Dardo Regules expresa que propiciar un texto único es pensar en hacer un libro para todos los niños, para 200.000 niños, y ese libro no puede ser “mi libro”, ni “tu libro” sino el libro de todos, en el cual pongamos nada más que ese minimum de verdad aceptada, con la que vamos consolidando el núcleo moral y espiritual de la nacionalidad.

¿Cuál es el remedio por el que nosotros vamos a obtener de la enseñanza de la historia este sentimiento que –fíjense bien– no es otra cosa sino nuestra propia ansia de dejar impresas, en el alma de los niños, nuestras verdades para el porvenir? La respuesta ha sido: el texto único y obligatorio.

El señor diputado Zavala Muniz nos ha planteado un conjunto de problemas fundamentales para darnos después, como solución, un remedio aparentemente simple y sin significación. Nos parece un poco un atleta fuerte que en el seno de una gran corriente de agua levantara en alto un pequeño recipiente y nos dijera: “aquí está la vida, la fuerza” cuando en realidad la vida y la fuerza están en la corriente con la cual se lucha ahincadamente.

9 DSCR. Sesión del 4/X/932. Todas las citas de Regules que siguen son de la Sesión de la misma fecha.

Dardo Regules también argumenta, parafraseando a Vaz Ferreira, que “todo texto es un muro” y que por ello un texto único y obligatorio representa una limitación para los niños y para los maestros, la de prescindir en clase de todas las fuentes de la cultura, de todo el instrumental bibliográfico, para decirle:

No hay más que esto entre todos los recursos de la ciencia, no hay más que esto en toda la pedagogía para poder dirigirse al alma del niño. Este niño acaso no tendría ni siquiera la situación de los prisioneros de las torres medioevales que veían, por lo menos, por arriba de la ventana zenital, el cielo abierto sobre sus cabezas.

En este punto interrumpe el diputado Troitiño para defender la idea de un texto único, no como aquél que comprenda una sola orientación, un dogma, sino que presente todos los panoramas para discutir la verdad. Dice Troitiño:

El señor diputado Regules avanza demasiado en el hecho de que se va a establecer un texto único para la enseñanza, como si ese texto único debiera comprender una sola orientación, una sola tendencia, un dogma, cuando lo que se pretende precisamente es que se exponga al niño toda la verdad, desde un criterio tan imparcial que abarque tan ampliamente como sea posible todos los panoramas, en los cuales pueda discutirse la verdad hasta por sus propios medios.

La respuesta de Regules es a favor de una fórmula de libertad, que permita la competencia abierta de diversidad de versiones producida por distintos investigadores. Para Regules:

Entre la solución de la libertad de los textos, elegidos libremente por el Consejo de Enseñanza como se hace actualmente, que permite el trabajo de todos los investigadores, la obra de todos los pedagogos, el ensayo de todos los hombres fervorosos y serios que quieren trabajar en la historia nacional, o la sustracción de todo ese capital de trabajo para reducir todo a un texto único, que empezaría por mejorarse él mismo en los plazos necesarios, me parece que la opción tiene que estar a favor de la fórmula de la libertad.

La postura que sostiene un texto único y obligatorio en el marco del monopolio estatal de la enseñanza, remite a un núcleo duro de cohesión cultural y está asociada a una falta de apertura a lo diverso y a la idea que ha prevalecido en la educación pública uruguaya en el sentido de que en las escuelas y liceos sólo debían tener cabida cuestiones referidas a lo común. De este modo las versiones particularistas, que son la materia prima del pluralismo, fueron relegadas al ámbito de lo privado. Aquello que unía a todos, la ciudadanía democrática, es lo que debía enseñarse en las aulas. En una tendencia crecientemente

homogeneizadora, se negaba todo lo particular al no habilitarse ningún proceso de análisis de la diversidad de voces de lo social. Este criterio hace que todos los factores de diversidad sean restituidos por la escuela a una unidad, incorporados a una centralidad de lo común, y ello opera como una suerte de reduccionismo de la riqueza social y de la capacidad creativa de las personas, lo que puede llegar a inhibir el ejercicio de roles ciudadanos porque erige espacios congelados que no pueden discutirse.

El debate en torno a un texto único y oficial, así como la postura opuesta que sostiene una “fórmula de libertad”- si bien refiere a un aspecto concreto y específico-, en su trasfondo conceptual obedece a un juego de largo alcance ideológico donde confluyen, siempre en tensión, dos matrices culturales ordenadoras: una hacia la unificación igualadora en clave hegemónica y otra hacia la diferenciación pluralista de clave inclusiva. Es una suerte de pulseada en torno a dos posiciones polares que un estudio clásico de Carlos Pareja denominó “jacobinismo y polifonía”.

Sin embargo, el elemento central del argumento de Dardo Regules es que el texto único y obligatorio compromete el principio de Libertad de Enseñanza:

Yo me opongo al texto único en nombre de una tercera razón, yo me opongo en nombre de la libertad de enseñanza... que es la que está comprometida realmente en este proyecto de ley. Porque lo que (el Sr. Miembro Informante) ha querido defender sustancialmente, no es este pequeño episodio que, en definitiva, siempre resulta pequeño frente al problema que nos ha planteado; no es este pequeño episodio de tener un texto único y obligatorio dentro de la escuela; lo que ha querido defender y lo que defiende es el monopolio del Estado en materia de enseñanza y el derecho del Estado a limitar todas las formas de enseñanza privada, subordinándola a la jerarquía oficial en todos los órdenes de la enseñanza.

Dardo Regules, siguiendo el proceso lógico de la argumentación de Zavala Muñoz, señala que en el planteo del monopolio de la enseñanza por el Estado están implicados tres problemas conectados en la ordenación total de esa cuestión: una definición sobre los fines del Estado que es donde encuentra la mayor incompatibilidad con la tesis del monopolio; una definición sobre la neutralidad de la escuela; y una definición sobre la libertad del niño. Expondremos los argumentos del debate parlamentario atendiendo a este orden de cuestiones.

Los Fines del Estado. El problema del Estado Neutral.

Las dos características del Estado que en función de la organización de la enseñanza interesa mencionar son, en opinión de Regules, la coerción y la confesionalidad. Reconoce que el movimiento de ideas desde el siglo XVIII ha consistido en pasar de un estado confesional, a uno menos confesional, hasta

llegar hoy a un Estado que ha renunciado definitivamente a su potestad doctrinaria y confesional. Esta transformación ha sido movida por dos fuerzas: como consecuencia de un movimiento filosófico que ha colocado el relativismo en la base de la teoría del conocimiento y como consecuencia de la teoría política de la soberanía popular. Dice Regules sobre el primer punto:

Toda cultura, presume una teoría del conocimiento: la cultura griega se fundó en una valoración afirmativa de la razón; la cultura medioeval se fundó en una valoración religiosa de los datos del conocimiento; la cultura actual se funda en una teoría relativista sobre el valor de la verdad. Pero, esta posición del problema del conocimiento, crea paralelamente una moral, una actitud metafísica, una teoría del Estado, una teoría de la sociedad, un sistema de arte y hasta una actitud frente al problema religioso. Este movimiento espiritual, al fundar una teoría del Estado, tuvo que fundar el Estado neutral, adoctrinario; renunciar a sus facultades para hacer definiciones doctrinarias, como consecuencia de la premisa según la cual la verdad es apenas un dato de la conciencia, quedando inaccesible al valor ontológico de la verdad misma.

Con ser interesante la explicación que formula Dardo Regules sobre la neutralidad (o no confesionalidad) del Estado en el aspecto doctrinario, la misma no parece dar cuenta acabadamente del fenómeno más complejo que sustenta la posición de neutralidad del Estado en la concepción del liberalismo político. Esta no se afilia en realidad a una postura relativista en el ámbito gnoseológico ni asume una definición de orden metafísico, sino que se explica exclusivamente en términos políticos.¹⁰

La neutralidad del Estado es resultado del pluralismo de facto provocado por la creciente diversidad cultural (cosmovisional y axiológica) que caracteriza a la modernidad. Esta se mueve en un horizonte cultural donde no sólo se da una abierta competencia entre concepciones comprensivas del bien y de la vida buena, sino también la ruptura del monopolio de la interpretación que singulariza el fenómeno de la secularización. El “hecho del pluralismo” es apreciado como síntoma de que el proceso de racionalización característico de la modernidad ha alcanzado el punto donde la autoridad tradicional, que antes era capaz de sustentar naturalmente un fuerte consenso sobre los valores y el sentido último de la vida, ha sido desplazada por un frágil consenso que sólo puede regenerarse mediante argumentación racional, lo que, a la larga, fomenta la pluralidad.

Este “hecho del pluralismo” es un fenómeno estructural y no pasajero de la modernidad. Como argumenta Rawls, en las sociedades abiertas puede esperarse que la creciente libertad para el intercambio de razones produzca una

10 RAWLS, J., “La justicia como equidad: política, no metafísica”, en *La Política*, Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad, Paidós, Barcelona, 1996.

ampliación de la diversidad de opiniones. En otras palabras, el ejercicio de la razón humana en el marco de instituciones libres produce como resultado natural un pluralismo estructural constitutivo de la cultura democrática.

La neutralidad del Estado en este contexto es la respuesta del liberalismo político a la pregunta:

¿Cómo es posible que pueda existir en lo largo del tiempo, una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que están profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables pero incompatibles? ¿Cómo es posible que doctrinas comprensivas profundamente enfrentadas, pero razonables, puedan convivir y abrazar de consuno la concepción política de un régimen constitucional?¹¹

La respuesta a este desafío es la apelación por el liberalismo político a una neutralidad del Estado que no interfiera ni coloque por encima, unas de otras, a las visiones particulares sustantivas en competencia. El pluralismo es identificado con la tolerancia activa hacia los diversos modos de vida y concepciones morales, de forma tal que pueda sustentarse una base pública compartida de reglas básicas que hacen al sistema democrático en un régimen constitucional. Estas reglas y principios básicos compartidos no son justificados en base a una u otra de las concepciones particulares en controversia, sino a un acuerdo libre construido mediante la razón pública.

Esta visión de la neutralidad basada en el “hecho” del pluralismo compite con la postura del “pluralismo valorativo”, como la defendida por Joseph Raz, que establece como valiosa la multiplicidad de valores, creencias y prácticas sociales para la plenitud de la experiencia humana. Esta perspectiva rechaza la pretensión típica de cualquier fundamentalismo de codificar los valores unívocamente, y afirma la bondad de la diversidad. La importancia de este enfoque por su proyección en el campo educativo, es la conexión que establece entre el pluralismo y el ideal de la autonomía personal, que es una condición de su realización. Según Raz, la autonomía de la persona presupone el pluralismo moral, porque sólo cuando una persona tiene varias opciones moralmente valiosas para elegir, puede vivir una vida autónoma¹². Esta conceptualización, como es notorio, abona la fórmula de la libertad de enseñanza.

El Diputado católico, además de referir al movimiento de ideas filosóficas, consideraba como factor asociado a la mutación de los fines éticos, la teoría política que ha erigido como única norma que sustenta los poderes públicos al sufragio por mayoría de votos, o sea, un principio de voluntad popular como único factor legitimante de la autoridad. De ello se deduce según Regules que:

11 RAWLS, J., *El liberalismo político*, Ed. Crítica, Barcelona, 1996, p. 12 y ss. Cfr. HABERMAS, J., *Facticidad y validez*, Ed. Trotta, Madrid, 1998; y HABERMAS, J., *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999.

12 RAZ, J., *The morality of freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

La verdad vendría a quedar librada, si el Estado tuviera facultades doctrinarias, a un problema de votos, de más votos. Y esta forma de discernimiento de la verdad resulta totalmente incompatible con la verdad misma. El Estado cuando renuncia, pues, a la potestad doctrinaria, lo hace, en síntesis, en virtud de una actitud sustancial que corresponde a una filosofía, a una teoría del conocimiento y a una evaluación adecuada de la teoría de la soberanía popular.

Cuando el Estado pretende el monopolio de la enseñanza, para mí comete esta contradicción: la enseñanza es el medio de distribuir la verdad: la verdad religiosa, la verdad científica, la verdad moral, la verdad artística. Es un medio de distribuir la verdad entre las almas.

Pero como el Estado ha declarado que su posición sustancial es adocrinaria, el monopolio del Estado representa la reivindicación de la confesionalidad a que había renunciado. Pero... después de haber declarado como primera premisa –y por lo tanto perdiendo el derecho a esa reivindicación– que la verdad es inaccesible, se la coloca dentro de la competencia del Estado mismo. Esa es la contradicción del Estado que pretende el monopolio de la enseñanza. Y es, además, indudable, la tragedia del Estado moderno, porque la tragedia del Estado moderno está constituida precisamente por este doble juego de exigencias, por la necesidad creciente de intervenir en la vida social, debido al empuje de factores inexorables; y al mismo tiempo, por encontrarse desarmado desde el punto de vista doctrinario, para hacer un juicio de valores sobre la vida. El Estado, por lo tanto, a mi juicio, no tiene entre sus fines la enseñanza.

En estas razones se fundamenta la función supletoria del Estado en materia de enseñanza, que propugna el partido católico.

La exposición de Regules es interrumpida por el diputado batllista Julio César Grauert, quien para rebatir los argumentos anteriores, apela a la tesis de su libro¹³, según la cual es el principio abstracto de la libertad de enseñanza el que

13 Véase: GRAUERT, J. C., CERUTI CROSA, P., *Los dogmas, la enseñanza y el Estado*, Montevideo, 1927. La tesis y argumentos fundamentales del libro pueden sintetizarse del siguiente modo: Para los autores, el derecho de enseñanza viene determinado por el principio de solidaridad social que en su concepto es una finalidad esencial del Estado. Ello supone un Estado no prescindente, aún en aquellos asuntos referidos a los “más íntimos y sagrados intereses individuales”. No se trata, claro está que el Estado pueda entrar en las conciencias, sino que poniendo en práctica medios exteriores “pueda impedir que nadie entre en las conciencias de los otros, cuando éstos no pueden defenderse, por su escasa edad o su poca experiencia”. Asumida la solidaridad social como principio absoluto, los autores derivan de ello que debe negarse a los padres el derecho a dirigir la educación de sus hijos y a elegir los maestros de su conveniencia. Para Grauert y Ceruti el derecho del padre no está regulado por lo íntimo de su conciencia y no tiene más fundamento que el objetivo de la solidaridad social. Reivindican para el niño las garantías que los libre de la acción paterna respecto de la transmisión de un conocimiento u opinión discutible, para hacerlos eficaces y libres para la futura colaboración solidaria. Sostienen que el derecho del padre no puede entrar en la esfera del derecho del hijo e invadir todo el círculo de su acción potencial, suplantando en un todo la personalidad del niño.

niega concretamente en los hechos la libertad del niño. Esta debe ser asegurada por una enseñanza que quede en manos de la sociedad a través de quien la representa, que es el Estado, mediante la aplicación de una política de “neutralidad activa”. Dice Grauert:

El error doctrinario en que está colocado el doctor Regules, a mi juicio, depende de lo siguiente: considera él que si el Estado tomara para sí la enseñanza total, si hiciera el monopolio de la enseñanza, habría cerrado todos los caminos para la libertad. Considera que la libertad desde ese momento dejaría de existir y nosotros consideramos precisamente lo contrario: que mientras en forma abstracta se mantenga el principio de la libertad de enseñanza, en forma concreta, objetivamente esa libertad no existe.

Por otra parte, si el Estado ejerce el monopolio de la enseñanza no va a guardar una neutralidad pasiva, no va a acallar todas las escuelas filosóficas, todas las escuelas históricas, sino, por el contrario, sería una neutralidad activa, abriría todos los caminos del

Aceptar como finalidad del Estado la defensa del solidarismo implica para los autores agotar sus consecuencias, lo que importa el monopolio estatal de la enseñanza. Aquella finalidad sería amenazada cuando se forman grupos enemigos como resultado de enseñanzas tendenciosas, que crea de modo artificial núcleos de opinión inconciliables en el seno de la sociedad. Grauert y Ceruti estigmatizan las instituciones que responden a visiones religiosas porque impulsan al grupo social de referencia hacia cierta uniformidad constitutiva y, por ende, al rechazo de otras creencias. Afirman: “los hijos de un mismo pueblo, deben ser ante todo hijos de ese pueblo y no hijos de distintas familias”. Esta postura los lleva a proponer la supresión de las “enseñanzas tendenciosas” (instituciones privadas) sustituyéndolas por una enseñanza única proporcionada por el Estado que se mantenga en “los límites de la más absoluta imparcialidad”.

El Estado no enseña por sí, dicta la norma que regula la enseñanza y debe impedir que otros enseñen libremente. El monopolio estatal –en su opinión– no posee una finalidad política o tendenciosa. Los que persiguen esto son los que defienden las escuelas libres, organizadas por instituciones naturalmente tendenciosas. Esa enseñanza tendenciosa que se manifiesta a través de dogmas hace desaparecer la libertad de aprendizaje en el niño, porque este no tiene la capacidad de poner límites a esa libertad de enseñar ejercida por otra persona.

Para los autores la acción privada en la enseñanza es un instrumento formidable “a favor de intereses sectarios”. Vinculan estrechamente la división clasista que supone para ellos la conformación mixta de un sistema con escuelas privadas y públicas, con el de la enseñanza dogmática, y ambos como un escollo para el desarrollo de la democracia.

Debido a las características del sistema educativo nacional consideran que la escuela laica no satisface el principio de neutralidad. Frente al problema religioso analizan varias fórmulas de neutralidad. La neutralidad pasiva que actúa por abstención, la neutralidad activa que enfatiza la misión filosófica y científica del educador, la neutralidad crítica –como la de Vaz Ferreira– que contrasta las tendencias de diversas religiones en sus relaciones con la razón y la moralidad. Los autores promueven lo que denominan neutralidad expositiva que presenta una síntesis histórica de los diversos credos, sus características esenciales y sus acciones sociales antagónicas, adoptando en todos los casos la acción más en armonía con la libertad de pensamiento. La tesis conclusiva de los autores expresa: “El Estado es la única entidad capaz de organizar y dirigir la enseñanza que impuesta a todos debe guardar absoluta neutralidad; para las religiones neutralidad expositiva; para lo factible de dudas, enseñanza con “soluciones ambiguas”. Todo ello orientado para que el niño, al abandonar la escuela, constituya una individualidad moral y económica (sic) (p.259)

pensamiento de los niños, llevaría hacia ellos todo lo que puede ser digno del razonamiento humano y por lo tanto, trataría de formar una nueva conciencia social y sería el mismo niño quien la formase. Eso para mí es función principalísima del Estado que no puede quedar de ninguna manera en manos de los particulares, sino que debe quedar en manos de toda la sociedad que, en este caso, quien la representa, es, precisamente, el Estado.¹⁴

Defendiendo la acción supletoria del Estado, Regules se pregunta si la enseñanza es una actividad del Estado o una actividad del hombre de carne y hueso. Sostiene que la enseñanza es una actividad por medio de la cual se entrega una verdad de un espíritu a otro. Basta que un espíritu se ponga en comunicación con otro, para que la enseñanza se produzca íntegramente con toda su eficacia y fuerza creadora. De ahí que deba hacerse una separación necesaria entre la actividad estadual y la actividad humana. El monopolio representaría declarar la enseñanza como actividad necesaria del Estado cuando, conforme a esa separación, su fin es supletorio de la actividad humana, de la actividad privada. Es Grauert quien vuelve a responder a Regules preguntándole

si acaso el Estado, que es quien representa a la sociedad, puede mirar como una acción de segundo orden todo aquello que represente el cuidar la mentalidad del niño, que será el hombre de mañana, el que hará el futuro del país. De ninguna manera. El Estado tiene que mirar como cuestión fundamental que el niño no esté tarado en su principio, que al niño no se le impongan teorías que pueden ser antisociales, y así como prohíbe al padre, por ejemplo, realizar con el niño actos que en lo físico pueden producirle un mal, tiene mucho más derecho, infinito más derecho, como para prohibir al padre que en lo moral e intelectual realice con el niño un mal.

La respuesta de Regules es que el Estado no puede considerar como algo secundario la enseñanza o el arte, porque de ese aporte espiritual se forma el progreso en el más alto grado. Pero porque el Estado se interese por la enseñanza o el arte no puede de ahí resultar que tenga facultad de imponer una manera de crear a los artistas ni a los maestros, que hacen también una obra de arte en el alma de los niños. Dice el diputado católico:

Para defender al niño el Estado tiene que tener entre sus fines esenciales y necesarios, dos cosas que son las que yo he atacado como atribuciones del Estado: primero, la facultad doctrinaria de definir la verdad, porque es la verdad lo que va a comunicar al niño; y segundo, que la enseñanza sea un fin necesario del Estado, y yo

creo que es una facultad necesaria del hombre de carne y hueso y no del Estado. Mientras estos dos elementos no se integren en una teoría del Estado, la libertad de enseñanza será la única forma compatible con la organización del Estado moderno. Y yo pregunto entonces: ¿Pueden ustedes actuar en nombre de la verdad? No.

Pero me contesta el señor Zavala Muniz en su discurso: “Yo no actúo en nombre de la verdad; yo actúo en nombre de la libertad del niño. Yo no vengo, con el Estado, a traer una verdad, yo vengo con el Estado, a proteger una libertad”.¹⁵

Llegamos aquí al punto más elevado del debate, donde la Cámara ingresará en un fino y profundo discurrir de argumentos, donde no falta el vuelo literario ni la inspiración retórica y se deja ver la nobleza de las almas que disputan una verdad que sienten en toda su complejidad.

El derecho del padre y la libertad de conciencia del hijo.

La referencia al alegato de Zavala Muniz realizada por Dardo Regules corresponde a la primera intervención del Miembro Informante en la sesión de la Cámara del 5 de setiembre de 1932 que, como vimos, intentaba refutar la exposición del Dr. Secco Illa a favor de la libertad de enseñanza y el derecho de los padres a orientar la enseñanza de sus hijos con la aspiración de hacer perdurar en ellos sus propias ideas. Secco Illa sostenía que no podría negarse a un padre la legitimidad para inculcar a su hijo las ideas morales en las que él se había educado y había hecho su vida. Zavala Muniz dice que el diputado católico con una imagen elocuente y bella preguntaba: “¿cómo podría pensarse que no era sino de una total pureza la actitud del padre cuando miraba la serena frente de su hijo?” Contra esa imagen Zavala Muniz afirma:

yo sostengo que si esto es verdad desde el punto de vista del espíritu o de la satisfacción del amor del padre hacia su hijo, no es verdad en cuanto a la necesidad y al deber que el hijo tiene de cumplir con la vida misma. Toda la historia prueba que el que en la vida no intenta superar a su padre, en la realidad de las cosas no ha existido. Así en la vida del hombre como en la vida de los pueblos (...)

Cuando una civilización no hace nada más que repetir los conceptos, las doctrinas y los hechos sociales de la civilización anterior, esa civilización está muerta, ya no vive la idea, sino que vive el prejuicio de la idea; (...)

El principio vital de los hombres, como de las civilizaciones, es precisamente ese: que cada uno, en su hora, busque la superación del

15 DSCR. Sesión del 4/X/932.

padre o de la civilización anterior que ha creado el estado presente entre los hombres.

Así ha sido la historia toda de la humanidad, y, por lo mismo, la historia de cada uno de los hombres. De manera pues, que si algo puede pensar un padre cuando mira la frente sin huellas de su hijo, es que éste lo repita, sí; pero que lo repita por los caminos que él encuentra en la lucha pura y ardorosa que él busque, para que al final, en la síntesis de una vida, pueda, si acaso la supervivencia existe, mirada desde la lejanía del espacio, el padre sentirse tranquilo al ver que no por la huella hollada de sus pies, sino por la que él salvó obrando con el mismo valor y el mismo tesón, el hijo ha cumplido, en el último de los términos, la misma bella vida que hubiera cumplido su padre. (...)

(¡Muy bien!)

El doctor Secco Illa hablaba de la libertad del padre, de su capacidad para legar a su hijo sus propias ideas y su propia educación. A esto el doctor Secco Illa llamaba la libertad. “Debemos respetar la libertad del hombre—decía—para ampliar y para propagar sus ideas. Sostener el criterio batllista, por ejemplo, es negar la libertad”. Y yo digo: “No, señor: sostener el criterio batllista es asegurar la verdadera libertad; porque el problema no está en la libertad del hombre, sino que está en la libertad del niño.” Y yo voy a probar, señor Presidente, cómo dentro del criterio del doctor Secco Illa, como de sus compañeros de delegación, (...) ellos tendrán que convenir conmigo en que esa libertad del padre termina por ser, precisamente, la esclavitud del alma de los niños (...).¹⁶

Hasta aquí el planteamiento inicial que hiciera en Cámara el Diputado Zavala Muñoz, defendiendo, frente al derecho del padre, el papel del Estado en materia de enseñanza para proteger la libertad del niño. Un detenido análisis de la argumentación anterior parece indicar que, en realidad, Zavala Muñoz no anula el argumento contrario que defiende el papel activo de los padres en la formación de la personalidad moral de los hijos. Lo que sí niega es que sea legítimo que ella asuma una incidencia tal que anule el vuelo ulterior del hijo, por la inculcación de dogmas absolutos, en lo que creo también están de acuerdo sus contrincantes en el debate.

Puede señalarse como debilidad argumentativa en la postura del diputado Zavala Muñoz, que soslaya la interrogante central de la cuestión, la que podría formularse como sigue: ¿para el desarrollo de todas las potencialidades de una persona es favorable o, por el contrario, desfavorable, que durante la niñez los padres provean de una base primaria de criterios, valores, normas y modelos de conducta a sus hijos? Luego interrogarse, para el caso de que esa acción paterna fuera legítima y provechosa: ¿cuáles serían sus límites o condiciones positivas

de acción, fuera de los cuales la misma se tornaría contraria a los intereses de autonomía moral de los hijos?

Sobre la primera cuestión el partido católico sostiene que sus adversarios crean una falsa oposición entre libertad de enseñanza y defensa de la personalidad del niño. Desde esta visión polarizada se entiende que mientras el niño no supere la condición de menor debe permanecer sin ninguna suerte de influencia cultural estructurante de su personalidad ni educación religiosa, como condición para mantener abiertas sus opciones en la vida adulta. Para el pensamiento católico, en cambio, esto supone creer que la omisión de legar el patrimonio cultural de occidente en la enseñanza –dentro del cual ocupa un lugar significativo el evangelio cristiano– es una “liberación” del niño, cuando en realidad es una privación de la cultura que el niño tiene derecho a heredar. El supuesto de aquella postura es que los factores religiosos no deben actuar en el proceso educativo mientras el niño es educable, sino cuando ha alcanzado pleno discernimiento y madurez, por presunción de una acción dogmática como inherente a lo religioso. También parte del supuesto de que el niño está, realmente, en condiciones de elegir por sí los principios de su educación y de optar por la parte del patrimonio social que quiere recibir en herencia. Contra esta posibilidad los opositores afirman que no es posible conformar sujetos morales cuando se les ha sustraído, por su no tratamiento en el aula, experiencias humanas decisivas en el plano espiritual y de los valores. La autonomía personal sería para éstos, el resultado de un conjunto de acumulaciones previas. El desarrollo de la personalidad se alza sobre un terreno previo y no desde el vacío. Se va realizando en un proceso cotidiano en base a experiencias, descubrimientos, vivencias y modelos que suministran bienes, motivaciones y criterios para actuar moralmente en situaciones controversiales de la existencia.

Para esta posición, no es desde la ausencia de convicciones –aún provisorias y revisables– que puede la enseñanza aportar a la conformación de la personalidad. Una buena exposición de este temperamento es la de Galston:

la mayor amenaza para los niños en las sociedades liberales modernas no es que crean en algo demasiado profundamente, sino que no crean con mucha intensidad en nada en absoluto. Aun para alcanzar el tipo de autorreflexión libre que muchos liberales aprecian, es mejor comenzar por creer en algo. La deliberación racional entre modos de vida es mucho más significativa si las apuestas son significativas, esto es, si quien delibera tiene fuertes convicciones en comparación con las cuales pueden ponderarse las afirmaciones rivales. El papel de los padres en el estímulo de esas convicciones debería ser bienvenido, no temido.¹⁷

En las últimas décadas el comunitarismo, en debate con las concepciones liberales, ha ampliado la consideración de argumentos y enfoques al interpelar la

17 GALSTON, W., “Educación Cívica en el estado liberal”, en ROSENBLUM, N. (dir.), *El liberalismo y la vida moral*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.

relación entre la autonomía del sujeto y la construcción de su identidad, abonando la tesis del papel de la familia y de las comunidades, portadores de sentido.

Se ha dicho que la visión del modelo liberal, al enfatizar la capacidad autolegisladora del sujeto, no valora en la medida necesaria que su constitución moral está también vinculada a su incorporación a la tradición cultural del grupo de pertenencia, que es un elemento relevante de su identidad. Descuida, entonces, la constitución social del yo, los elementos de incorporación en una identidad cultural, un ser parte de una comunidad o colectivo que proporciona referencias y otorga sentido de vida. De este modo, la idea de ese individuo moralmente autónomo puede resentirse de atomismo, abstracción, o discontinuidad cultural y pérdida de sentido en el marco del relativismo subjetivo que caracteriza a las sociedades plurales de nuestro tiempo.

Hay que considerar, por consiguiente, que la capacidad autolegisladora de los sujetos no deriva exclusivamente de su capacidad de autodeterminación. La subjetividad moral tiene lugar también mediante procesos de conformación intersubjetiva. Por tanto los criterios de identidad del sujeto requieren su ubicación en un mapa de sentidos culturales que proporcionan los vínculos a sus grupos de referencia. Hay una incidencia social en la construcción de la identidad que ha sido descuidada en esta versión individualista. Charles Taylor ha postulado que las categorías normativas bajo las cuales los individuos se piensan a sí mismos están ligados al conjunto de valores sustantivos que sostiene esa comunidad de sentido y de creencias a la que los individuos pertenecen. Ese conjunto de valores constituyen predicados morales que permiten a los individuos pensarse a sí mismos como sujetos morales, comprender su identidad y el sentido de sus comportamiento¹⁸.

Esta postura que refiere la construcción de la identidad en el marco de un contexto intersubjetivo y dialógico debe entenderse, sin embargo, como ajena a las que prescriben una determinación social del sujeto. Es, en cambio, una noción más rica de la autonomía personal porque luego de rescatar ese factor incidente de la cultura, como lo ha sugerido Carlos Thiebaut valora que expresar y nombrar nuestra identidad es algo que hacemos primordialmente en primera persona: "soy yo quien busca mi identidad, yo quien se la cuestiona, yo quien sufre sus crisis y nadie está capacitado para sustraerme a esa prosecución personal en la búsqueda de mi identidad".¹⁹

En este contexto puede admitirse fundada la alegación de que si los padres han realizado una opción de valor por una determinada concepción de vida buena y ella es vivenciada positivamente en el seno del hogar, es natural la pretensión de formar en ella a su descendencia, porque si la han creído buena para ellos, querrán que sus hijos participen también de sus beneficios. El derecho de los padres a transmitir su propia visión de la vida a sus hijos es difícilmente discutible.

18 TAYLOR, Ch., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, F.C.E., México, 1993, pp. 53 y ss.

19 THIEBAUT, C., *Vindicación del Ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 137 y ss.

Los partidarios de esta postura sostienen que ni un niño ni un adolescente están suficientemente formados y maduros para ejercer con plenitud su autonomía. Y ya que está expuestos a múltiples influencias en las relaciones intersubjetivas y societales, los padres no pueden ni deben abstenerse de incidir en su orientación formativa. Esta, como se verá, es una de las líneas centrales de la argumentación de Regules. Y esto es especialmente fuerte respecto a una pretensión similar por parte del Estado, ya que el vínculo biológico aparece como más primario que el vínculo político. Al respecto dirá Regules que cuando se trata de formar a un niño en concreto no se puede escapar a esta disyuntiva: “¿quién va a enseñar al hijo: los padres del hijo, o los padres de los otros hijos?”

Claro que de ello no puede inferirse que esa influencia la deba ejercer exclusivamente la familia, sin que se le ofrezcan al niño y al adolescente otros ambientes donde el intercambio de experiencias y el entrecruzamiento de plurales concepciones y puntos de vista amplíen el horizonte de sus opciones. Así para una perspectiva liberal que protege el derecho de cada individuo a su singularidad y a realizarse como persona moralmente autónoma es objetable una correspondencia unívoca que identifique el derecho y bienestar de los hijos con el derecho de los padres de educarlos a su solo arbitrio. Lo que esta perspectiva pone en cuestión es la atribución que pretenda arrojarle cualquier grupo o comunidad de pertenencia para determinar dogmáticamente o con sentido exclusivo lo que conviene a individuos menores.

Ello es notorio si se considera que el niño es también un futuro ciudadano. En cuanto tal no deja de ser alcanzado por la pretensión pública de que su personalidad adquiera los valores y actitudes requeridas por el sistema institucional, capacitándose para actuar luego competentemente en los asuntos públicos. Ningún padre tiene, en este sentido, derecho a obstaculizar la adquisición por los hijos de una educación en valores para una ciudadanía democrática ni para resistir la adquisición de las nociones de respeto a la ley y a las reglas del juego democrático.

Así puede sostenerse que en el estado democrático constitucional es legítimo establecer restricciones a los individuos e instituciones sociales; pero las mismas deben derivar de necesidades impuestas por la estructura básica del régimen social, esto es, el modo en que las instituciones distribuyen los derechos y deberes fundamentales, para mantener los criterios de justicia del sistema y los principios que lo rigen.

Rawls señala como ejemplo de estas restricciones legítimas:

Las Iglesias se ven restringidas por el principio de igual libertad de conciencia y deben conformarse al principio de tolerancia. Asimismo, las Universidades se ven restringidas por lo que se requiere para mantener la igualdad de oportunidades, y el derecho de los padres se ve limitado por lo que es necesario para mantener la salud física y el desarrollo intelectual y moral de sus hijos. Porque las Iglesias, las Universidades y los padres ejercen autoridad dentro

*de la estructura básica, deben reconocer las restricciones que esta estructura impone para mantener la justicia.*²⁰

Sin embargo, no es a este tipo de restricciones “débiles” a lo que se refieren aquellos que pretenden el monopolio de la enseñanza para el Estado, restricciones perfectamente compatibles con la libertad de enseñanza y con el ejercicio de derechos por parte de los padres en la educación de los hijos. El tipo de restricciones que se plantean son del tipo fuerte ya que sostienen una suerte de incompatibilidad entre el derecho a educar de los padres y el derecho a la educación de los niños.

Esa dualidad de acción, esta aparente antinomia entre la intervención del padre y el desenvolvimiento espontáneo de la personalidad del hijo, es la que pondrá en cuestión Dardo Regules, sosteniendo que el desarrollo del niño no puede darse desde el vacío y sin la colaboración de los padres en ese desenvolvimiento. Dirá en respuesta al alegato del Miembro Informante:

¿Cuál es el derecho del niño y cuál es el derecho del padre en materia de enseñanza? Para mí la enseñanza es una facultad implicada en la patria potestad, es el derecho que la naturaleza ha dado a los padres de formar a sus hijos.

Si la naturaleza nos ha dado la patria potestad, armada de cien deberes, desde el minuto que nacen nuestros hijos, nos da también simultáneamente la facultad de educarlos en el sentido de formar, con ellos, una vida por lo menos tan seria como la nuestra.

*A la tesis del derecho del padre en el ejercicio de la patria potestad, opone el señor Zavala Muniz el derecho del niño. El niño no podría ser, de ninguna manera, según esa tesis, perturbado en su expansión natural por ningún conjunto de ideas que fueran a sustituir el natural desenvolvimiento de su vida interior. El padre no tendría derecho a meterse en el alma del niño con sus dogmas, con sus principios, con sus ideas, porque el Estado contendría al padre y sería más fuerte que el interés del padre en sacar su hijo a su imagen y semejanza, el derecho del hijo a ser lo que trae dentro consigo para ser en la vida.*²¹

Este argumento, central en la concepción de aquellos que propugnan el monopolio de la enseñanza, merecerá dos grandes reservas a Dardo Regules. La primera estará dirigida a mostrar, por medio de extremar la tesis, de que si este concepto se llevara a sus últimas consecuencias debería suprimirse a los padres de la vida del niño. No sería suficiente con la intervención del Estado durante sólo

20 RAWLS, J., “La justicia como equidad: política, no metafísica”, en *Liberalismo, comunitarismo y democracia*, Revista *La Política*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 40 y 41.

21 DSCR. Sesión del 4/X/932. Las citas siguientes de Regules corresponden a la Sesión de la misma fecha.

cuatro horas para el dictado de clases, sino que debería retirarlos de la familia, como en el modelo propugnado por *La República* de Platón. Dice Regules:

este es un argumento de tal fuerza que si el punto de partida fuera exacto, el padre tendría que suprimirse de la vida del hijo, casi como un enemigo. Si, en definitiva, lo que es esencial es el derecho del niño a su propio desenvolvimiento, sin que el padre colabore en ese desenvolvimiento de ninguna manera; si el niño tiene esa libertad necesaria, sagrada, frente a la cual es preciso crear un ambiente de vigilante neutralidad, no es cuestión de que el niño se quede solo, por cuatro horas, en poder del Estado. La conclusión sería más radical todavía: tendríamos que sacar al niño desde que nace y llevarlo a depósitos fiscales donde se le sustraería totalmente de la influencia de los padres. Esta es la primera conclusión lógica, que implica la tesis que impugno, y que me hace desconfiar del valor de todo el argumento.

Sin embargo el argumento más decisivo que usa Regules es mostrar que la tesis de sus adversarios parte de un profundo error en la concepción psicológica del niño, mostrándole aislado y al margen de las mil y una influencias del ambiente a la que está sometido su desenvolvimiento. Lo dice Regules con una fina y bella penetración de la realidad.

*Se presume que el niño es, psicológicamente, un valor inerte en el seno de un Universo indiferente, cuando el niño es un valor vivo en el seno de un Universo militante. El alma de mi hijo, cuando sale a la vida, sale llena de ansias y no se encuentra frente a un Universo neutral que le va a respetar en su libre y pleno desenvolvimiento. Se encuentra frente a un Universo que está cargado de sentido y de verdad para él; que se va a meter en el espíritu. De todas maneras para el alma de mi hijo en formación el trompo con que juega, el amigo, la piedra, el panorama de la naturaleza, el cielo que tiene sobre la cabeza, todo es una realidad viviente. Psicológicamente, él es un foco de absorción constante de la vida exterior. Y entonces, todo el Universo entra dentro de su alma, y entra, no en forma neutral, sino en forma militante, viva, con sentido de verdad, enriqueciendo sus mil realidades y posibilidades psicológicas, produciendo esa obra milagrosa de creación de la personalidad, frente a la cual se me exige que, mientras todo el Universo se vuelca, como fuerza, en el alma de mi hijo, yo soy el único que está enfrente, con los brazos cruzados.
(Muy bien. Aplausos en la barra)*

El sólido argumento que expone Regules y que arranca aplausos en Sala y en la barra de la Cámara, incita a Zavala Muniz a interrumpir al orador, para exponer largamente con similar vuelo espiritual que su oponente, sobre los planos de la verdad en el ámbito de lo que llama el misterio de la vida y el destino oscuro y dramático de los hombres en ella. En este contexto defenderá la necesidad de dejar al niño volar con libertad en su espíritu en busca de la verdad. No hay en la intervención de Zavala Muniz una negación de los argumentos de su adversario, sino una intención de mostrar la profunda complejidad del asunto y la superposición de planos de sensibilidad que sólo es asequible desde el intercambio de inteligencias y espíritus de fina penetración, como los que se revelan en este momento del debate.

–Señor Presidente: en realidad, es extraordinariamente lamentable interrumpir a un orador como el doctor Regules, en un momento de estos, pero ello sea en homenaje a la belleza con que acaba de decir las cosas. Yo le señalo que acaso la misma dificultad del tema ha hecho que él no exprese exactamente lo que yo he dicho en mi discurso, porque no he querido dar la sensación del hijo inerte en medio del Universo indiferente. No podría darla porque eso sería negar el hecho fundamental de la vida humana, porque sería negar al hombre en su terrible y dramática fatalidad. No puede ser así, ni podría estar en mi pensamiento, porque así como no tengo nada de jurista, tengo algo de hombre que ha querido explicar alguna vez en sus libros el destino de los hombres. Y si una sola vez alguien ha querido comprender el destino de los hombres, no ha podido dejar de ver que toda la tragedia del hombre es ésta: que va caminando en sombras, con los ojos vendados, delante de un Universo que le es sensiblemente hostil, y que tanto como el hombre puede tener, como el instrumento de su destino, su voluntad, esa misma voluntad siente tantas veces que acaso no sea otra cosa que un elemento más de fatalidad que lo está dirigiendo en la vida hacia la muerte.

De modo, pues, que no podría estar en mi pensamiento una posición espiritual de esa naturaleza

(...) Hay planos en la verdad, y en el fondo todo este problema no es más que eso, a mi modo de ver, planos de posibilidades y verdades para el hombre. Yo creo, por ejemplo, que en el hombre –en cuanto a mí se refiere, para poder hablar con un poco de propiedad y no por vanidad de orden personal– hay una gran sombra lejana que, a pesar de estar lejos, está también al mismo tiempo –parecería paradójico y es verdad– pesando sobre mis hombros, sobre toda mi vida moral, que es el misterio latente y dramático de la vida y de la muerte.

El misterio de la creación está sin duda ninguna dirigiendo mil veces, de una manera oscura y sin palabras, pero con hechos cier-

tos, la vida moral de los hombres. No queda más que desesperarnos delante de esta verdad o escucharla como ellos, por ejemplo, en el seno de una fe salvadora que acaso les dé una luminosidad de alma que nosotros no podemos conquistar.

Hay algunos planos de la verdad, más posibles de mantener que, aunque estén en el fondo del horizonte espiritual nuestro, con el estremecimiento de una alborada o de un crepúsculo, en el fondo nos dejan andar por este paisaje de nuestras convicciones y realizar nuestra acción moral. Pero hay otra humildísima verdad que se desarrolla en el plano inmediato, si se quiere decir casi en el arco mismo de nuestra frente: humildes verdades concretas, diarias, cotidianas, familiares –si se puede decir así– que no llevan de ninguna manera este fondo de sombra en que vivimos y que son las que un hombre puede, sin ninguna angustia, transmitir a otro hombre. Porque, por lo mismo que se desarrollan en estos planos casi de luz física en que estamos viviendo, sabemos que tenemos la esperanza de que si fuera el error, la misma luz física borraría la sombra que hubiéramos puesto en la conciencia del niño.

Esta es la posición verdadera en que yo he querido colocar el problema. Porque sé que estamos, fatalmente, movidos en este destino dramático, que es la inmensa ignorancia, de los términos definitivos de nuestro andar en la vida; porque sé que en el último de los términos las grandes verdades quien sabe no son las que están reveladas hoy a nuestros ojos físicos o quien sabe no lo serán el día que ya no tengamos los ojos físicos, por eso es que yo digo que, por lo mismo que el Universo entra, como el señor diputado decía de una manera magnífica, a cada instante, en la luz y en el ritmo del trompo que el niño hace bailar, tanto como en la del cielo que está sobre su frente, por eso es que yo quiero que se deje que esta alma del niño vuele graciosamente, como un pájaro en la luz que él, solo con su duda, como ya lo decía Kant, sienta, como el pájaro en el aire, la duda; que sus alas reciban la opresión que no lo deja andar, pero gracias a esa opresión allí afirma las puntas de sus alas y sólo así puede volar el espíritu en busca de la verdad.²²

El debate continuará por la senda del análisis de esa versión del desenvolvimiento espontáneo del niño en el contexto de la tesis de la neutralidad de la escuela y mediante el análisis de los dogmas religiosos y de la ciencia en sus relaciones con la búsqueda y distribución de la verdad, para luego volver nuevamente al diálogo y encuentro supremo entre padres e hijos.

Preferimos aquí alterar el orden en que se produjo el debate en Sala, para darle continuidad y terminación a la reflexión que los contendores vienen ha-

ciendo sobre este asunto central. Dardo Regules señala que Zavala Muniz, de quien lo separan cien motivos de divergencia ideológica, que se compensan con otros tantos de consideración intelectual:

...En esta batalla representa la tesis de sustraer al padre el derecho de vigilar la educación de su hijo. Bien, supongamos que gane el señor diputado la batalla y que la ley declare definitivamente que el Estado impone la enseñanza. ¿Cuál va a ser nuestro diálogo mañana con nuestros hijos? ¿Qué vamos a decirle mañana a nuestro hijo de seis años cuando nos encontremos con él después que nos hayan sustraído las facultades de dirigirlo en nombre de nuestra sinceridad?... El señor Zavala Muniz le dirá a su hijo: "y bien, hijo mío: yo he sentido en la vida una verdad que he conseguido expresarla por medio del arte. Yo estoy seguro de haberle comunicado a esa forma artística alguna fuerza de verdad, porque la he visto circular por el mundo como una verdad. Yo he podido realizar, en mi vida, una experiencia de artista, profundamente vivida, que vale por lo que tiene de mi vida misma; pero tú, hijo mío, no creas en eso. Tú tienes que mantenerte neutral frente a mi ideal artístico, y tienes que seguir la vida para superarlo, para realizarlo de nuevo, sin tener en cuenta la idea militante que tu padre, en un momento dado, podría darte, como ejemplo y con sinceridad".

Yo le voy a decir al mío, señor diputado Zavala Muniz: "Hijo mío, yo he servido un ideal religioso toda mi vida. Yo he forjado mi espíritu en la verdad fecunda de este ideal religioso, y por él me he sentido mejor y por él no me he sentido peor, y lo he servido con sinceridad, y lo he creído lo mejor y más valioso de mi vida y de mis relaciones con el Universo, y lo he querido conservar aun para poder un día despedirme de ti, con un sueño profundo y esperanzado de inmortalidad; pero tú, no creas en eso; tú tienes que suspender tu espíritu, tú tienes que vigilar tu alma contra mi sueño y contra mi verdad".

Yo estoy seguro, señor diputado, que su hijo y mi hijo, desde el fondo vital e inexorable de la naturaleza, nos van a decir:

"NO" –echándonos los brazos al cuello–. "Yo quiero seguir creyendo en ti porque en ti hay una realidad de vida, de vida ejemplar, de vida profunda, porque esa verdad de ti, que ha servido para hacerme mejor, tiene que servirme para hacerme mejor a mí. Tú no eres neutral, sino militante en el porvenir de mi existencia; y si supero un día tu ideal, será aprovechando la realidad de tu vida y levantándome por encima de tu propio horizonte".

Y para defender los derechos de nuestros hijos y para que ellos sigan creyendo en nosotros, es por lo que yo defendiendo la libertad de enseñanza, que creo que nos va a servir –a todos– a ustedes y a nosotros!

(Muy bien. –Aplausos en la Cámara y en la barra.)²³

Así culminaba la notable exposición de Dardo Regules defendiendo la libertad de enseñanza y el derecho de los padres a incidir desde la realidad de su vida en la formación espiritual y moral de los hijos.

Zavala Muniz sentiría que debía responder a la intervención del diputado católico que, con sólidos argumentos y vuelo intelectual, había defendido la tesis contraria a la suya, y explicar el alcance de su posición, lo que hará a continuación reconociendo que no niega al padre la posibilidad de entregar a su hijo la verdad de su ejemplo moral, pero rechazando que sea legítimo dar al niño ni un dogma ni una verdad con carácter definitivo. No cree que lo importante sea legarle al hijo un contenido sustantivo de verdad como guía, para la vida, sino una actitud ante la búsqueda de la verdad, la del ejemplo moral de haber vivido con sinceridad.

Dice Zavala Muniz:

Yo creo, señor Diputado Regules, que hay en los planos del espíritu cantidades que escapan totalmente a la sugestión que pueda establecer la enseñanza de cualquier hombre, aún a aquella que se dicte en la mesa familiar. Cuando yo creo en la escuela neutral o en la escuela laica, por decirlo con total lealtad, –porque debo declarar, desde luego, que lo que para mí es escuela neutral no puede serlo para los señores Diputados católicos, puesto que desde mi punto de vista, y cumple a la lealtad de adversario en el debate declararlo,– yo no quiero una escuela que sea totalmente neutral, sino una escuela que neutralice el efecto de ciertos pensamientos en el niño como, por ejemplo, el de mis adversarios en esta materia ideológica, que son los católicos. Cuando yo quiero eso, no quiero nada más que darle los primeros instrumentos para descubrir la verdad a mi hijo. Y no tendrá nunca que decirme y preguntarme como él decía que hará, de ese ejemplo que yo le he dado de la verdad estética y de la verdad humana que he querido encontrar, seguramente sin haber logrado, en ninguno de mis libros. Y no tendré por qué contestarle: “He aquí un ejemplo delante del cual tú tendrás que ser neutral; he aquí un espectáculo que tú no tendrás que seguir”.

No, señor Diputado; porque en la vida de los hombres lo que importa, a mi me parece, no es precisamente la expresión de una verdad, cualquiera que ella sea: a mi me parece que lo que en realidad

engrandece a un hombre y engrandece a los pueblos, es algo más que eso, más que la expresión de la verdad: es la actitud con que el hombre está buscando la verdad. Si yo no puedo decirle a mi hijo: "Esta es la verdad que yo te legaré para que en ella andes y en ella te apoyes", yo podré decirle, en cambio: "He aquí la verdad de mi hecho moral que te he querido dejar: la sinceridad ardiente con que he querido vivir la vida, para encontrar la última verdad que hay en mí espíritu".

Y yo creo, señor Diputado, que mucho más que una verdad concreta y expresada con palabras, que la del dogma de él, como el del en cierto modo dogma mío, mucho más es lo que deja el hombre: es el sueño de la vida, porque cuanto más alto y más inalcanzable sea el sueño del hombre, como el sueño de un pueblo, tanto más alta y más perfecta será la vida del hombre, como la vida del pueblo. Lo único que en realidad nos mueve a nosotros, mucho más por encima de las verdades realizadas por nosotros, —que, al fin y al cabo, no somos más que la mezquina medida del infinito, como es la mezquina medida el día, del infinito del tiempo, —mucho más que eso, es el sueño con que nosotros envolvemos nuestra vida y con el cual estamos queriendo encontrar siquiera alguna humilde y noble justificación de este andar por el mundo.

Nosotros, los que creemos que no se le puede dar al niño ni un dogma, ni una verdad definitiva, no le negamos al padre la posibilidad de darle a su hijo la verdad de su ejemplo moral. Le damos lo mejor, lo más noble y lo más alto: el de darle el magnífico ejemplo con que él ha querido vivir, edificado desde la humilde mesa familiar hasta la lucha política o en el campo de la acción pública. Porque su hijo sabrá que hay ahí un ejemplo, un hecho moral: el de vivir con sinceridad; que en cualquier otro camino por donde él vaya, siempre esta sea la luz que lo ilumine y haga a él mejor y, por lo mismo, mejor al pueblo en que vive.²⁴

Neutralidad de la escuela pública

Para los que defienden en este debate el monopolio del Estado, la forma en que se va a representar el desenvolvimiento espontáneo de la personalidad del niño propugnado por esta posición, es por medio de la neutralidad de la escuela pública.

Dardo Regules se interroga, pues, sobre la posibilidad de que la escuela sea realmente neutral, e intenta identificar las dificultades para cumplir ese propósito, y aun en el caso de lograrlo le preocupa si de ello no derivaría un vaciamiento de su función formativa. Esas dudas no le hacen desertar, sin embargo,

del interés que para los católicos tiene el asegurar una auténtica neutralidad de la escuela pública. Dice Regules:²⁵

La neutralidad de la escuela y de la escuela pública, es un problema que nos interesa más a nosotros los católicos que a ustedes, porque ustedes, señores diputados, hallan que el Estado piensa como ustedes, y cuando mandan un hijo a la escuela pública, el hijo encuentra en esa escuela el ambiente filosófico que ustedes desean en su casa; pero cuando yo mando a mi hijo a la escuela pública, soy yo el que tengo que evaluar si la neutralidad me lo va a devolver como un insurgente para mi casa o como un hombre mejorado para la sociedad.

Afirma luego que él está satisfecho con la neutralidad de la escuela pública del país, pero comprende que esa neutralidad es un problema difícilísimo cuya resolución satisfactoria requiere de un entendimiento leal entre quienes representan las más distantes posiciones ideológicas. Sobre esas dificultades dice Regules:

Porque el problema de la neutralidad de la escuela pública tiene varios interrogantes casi imposibles de contestar. Primero, cada padre, cada grupo social, le pide a la escuela pública un tipo de neutralidad. El católico le pide neutralidad en el problema religioso; el socialista le pide neutralidad en el problema de patriotismo; y así los otros grupos sociales; y el conjunto de los niños entonces va quitándole a la realidad de la escuela uno a uno los ideales fundamentales de la escuela misma, y va dejando despoblado el trabajo de la cátedra.

Refiere enseguida al segundo factor clave de esa neutralidad, la del maestro, y el espíritu permanentemente alerta para ser leal a ese deber de no asumir postura ni gestos sectarios:

*El maestro tiene que hacer este acto realmente heroico: en muchos problemas en lo cuales él tiene convicción –y a medida que la tenga más profunda su heroísmo es mayor– tiene que privar a su enseñanza de la comunicación de una verdad en la cual él cree, que considera salvadora para la sociedad y para el niño, y por lo tanto tiene que poner por encima de todo un sentido de sacrificio y de heroísmo, que muchas veces, sin querer, afloja los propios frenos de la voluntad con que se va ensayando.
(...) me doy cuenta de lo que es pedirle al maestro que cumpla la función neutral en la escuela, de modo que todos los niños vuelvan*

25 DSCR. Sesión del 4/X/932

a sus casas trayendo el mismo común denominador espiritual, sin haber descubierto en el maestro ni un gesto, ni una palabra indebida, agresiva o sectaria. Cuando nosotros le pedimos al maestro que sea neutral en la escuela pública, le pedimos un gran heroísmo; y yo no cito esto sino para establecer que creo que la neutralidad no es una cosa fácil de conseguir, y que sólo puede conseguirse con un esfuerzo constante de todos los grupos sociales.

A la neutralidad del maestro y de la escuela respecto a versiones ideológicas en diversos campos, agrega Regules la neutralidad de los programas, de los textos y de los métodos de enseñanza, todo lo que le sugiere la dificultad de alcanzar en los hechos ese ideal de neutralidad absoluta de la escuela pública. En consecuencia, se requeriría en su concepto el juego de dos condiciones: un ambiente de patente neutralidad dentro de la escuela, construido desde la participación plural de todas las familias y de todos los grupos sociales en un espíritu de conciliación (parece ello sugerir una acción de control mutuo) y, por otro, como ese ideal de neutralidad no sería posible de realizar en un todo, mantener las escuelas privadas como una experiencia legítima y necesaria para dar libertad de opción a las familias.

La neutralidad es un concepto expuesto a numerosos equívocos. Como tema, en la educación nacional ha sido y es motivo de fuertes controversias. La forma en que tradicionalmente ha sido comprendido el laicismo en la educación pública es objetado por no ser verdaderamente neutral o imparcial. Fue históricamente formulado desde una prédica radicalmente anticlerical y con una fuerte aversión al catolicismo, ya sea desde posturas racionalistas o positivistas, agnósticas o ateas. Más que la expresión de una versión auténticamente liberal con capacidad de reconocer y respetar la diversidad de formas de creer o no creer, la ideología oficial descalificaba la sensibilidad y las convicciones religiosas, a partir del positivismo imperante en la época en que surge el laicismo en la enseñanza.

La incongruencia de esa posición es reconocida con honestidad intelectual por Zavala Muniz en la sesión del 4 de octubre, al decir que lo que para él es escuela neutral no puede serlo para los diputados católicos, puesto que desde su punto de vista no quiere “una escuela que sea totalmente neutral, sino una escuela que neutralice el efecto de ciertos pensamientos en el niño”, como es puede ser el pensamiento de los católicos.

Si bien la enseñanza estatal no ha favorecido a ninguna religión en particular, promovió determinadas formas de pensar que no son auténticamente neutrales ya que, indirectamente, con su prescindencia y silenciamiento respecto al fenómeno de lo religioso, termina por promover una concepción prácticamente atea de la vida. En otras palabras, nuestro sistema estatal fue neutral en su actitud ante diferentes tipos de religión en la medida que no favoreció a una por sobre las otras, pero no lo fue entre la religión o la negación de lo religioso.

En su exposición, Regules parece referirse al tipo de neutralidad que implica por parte de la institución o del docente una actitud de abstención, de inhibición o asepsia ante diversas situaciones y temáticas, las que son excluidas del aula y en virtud de lo cual se silencia el tratamiento de determinados conflictos de valor o situaciones humanas sometidas a controversia. Se trata de un tipo de neutralidad pasiva, que actúa por “omisión” o por “evitación”. Esta concepción de la neutralidad es la que, desde una malentendida posición de laicidad, en ocasiones ha prevalecido en la educación pública. El resultado fue muchas veces que la escuela debilitó su papel formativo. Queriendo evitar el adoctrinamiento se llegó a considerar que los alumnos podían aprender por sí mismos lo bueno y lo justo y llegar a tener sus propios valores, sin que mediara una intervención educadora sistemática guiada por ese propósito.

Creemos que una laicidad que pretenda una actitud neutral respecto a asuntos que son objeto de desacuerdo razonable entre ciudadanos y familias, debe ser simultáneamente plural. Esto es, debe habilitar un amplio espectro de posiciones respecto a lo religioso y dar verdaderas posibilidades de elegir a los alumnos. Ello supone ofrecer una educación abierta a experiencias humanas sobre el sentido de la trascendencia y proporcionar a los alumnos la posibilidad de pensar por ellos mismos cuestiones que han movido a la humanidad a lo largo de los siglos. La prescindencia de valores, el silencio sobre temas esenciales a la espiritualidad del hombre, la abstención de tratar en el aula ciertos asuntos alegando que se trata de visiones de lo particular que deben quedar en ámbitos de lo privado, no es como pretenden algunos una expresión de laicidad sino una negación de ella. ¿Cómo se puede elegir creer o no creer, si se omite trabajar sobre el fenómeno de la espiritualidad en las aulas? No hablar de ciertas cuestiones no es aséptico, es transmitir un mensaje implícito de que esos asuntos no importan, que no son relevantes. Y en ello hay una decisión, aunque no sea manifiesta, de omitir a los alumnos una versión significativa de la realidad y de la existencia.

Como exponen Miquel Martínez y Carlota Bujons:²⁶

Hoy ya no sólo es legítimo, sino radicalmente pertinente, defender la posibilidad de construir –o no–, en torno al eje de lo religioso, nuestras propias narrativas humanas de sentido. La opción religiosa es, ciertamente, algo personal, un acto que compete a la libre decisión del ser humano; no obstante, quienes educamos sabemos que para que nuestro alumnado pueda optar, tomar decisiones y comprometerse con ellas, debe antes conocer. Como antes hemos indicado, a menudo se apela a una supuesta “maduración espontánea religiosa”, aquella por la cual el niño deberá, el día de mañana, decidir por sí mismo sobre su opción religiosa. Desde el punto de vista educativo, ello supone una falacia. La construcción de un personal “mapa trascendente” –algo que supone un proceso tan

26 MARTINEZ, M.; y BUJONS, C. (coord), *Un lugar llamado escuela*, Ariel, Barcelona, 2001, pp. 189 y 201

largo y complejo como la vida misma— no será posible si negamos a las jóvenes generaciones el acceso a una posible interpretación religiosa de la realidad (...)

Creyentes, ateos y agnósticos debemos asumir conjuntamente el reto de seguir confrontando a nuestros alumnos con las claves que nos han llevado a definirnos como tales. No se trata ya de catequizar a nadie con nuestras propias opciones, ya sean ateas, agnósticas o creyentes, propias de una confesión u otra. Se trata de dar a nuestros alumnos la posibilidad de pensar grandes cuestiones que han movido a la humanidad a lo largo de siglos por ellos mismos, y de marcarnos conjuntamente como objetivo que el respeto por las distintas opciones personales y entre los distintos credos religiosos no sea fruto del desconocimiento e indiferencia, sino de un mínimo conocimiento y un profundo acercamiento.

Para Regules, las limitaciones para alcanzar una neutralidad integral en la enseñanza pública, sin desdeñar por ello sus ventajas y el debilitamiento de los aspectos formativos que podrían derivarse de aplicar una neutralidad que termina vaciando de contenido áreas de la vida o de la realidad humana, vendrían a justificar la necesidad de la enseñanza privada y a ensalzar sus virtudes formativas de la personalidad moral. Sin embargo su exposición no está exenta de interpelación.

En efecto, hay quienes sustentan la sutil pero extrema interpretación de que la educación impartida en los colegios y comunidades que son portadoras de concepciones finalistas de vida, es superior en su capacidad formativa a la que se puede impartir en las escuelas pluralistas con el ideal de laicidad. Ciertamente que una visión estrecha de laicidad ha fomentado en más de una ocasión, en las escuelas públicas, el abandono de esta función conformadora de subjetividad, alentando con ello esta interpretación.

Sus defensores, si bien consideran que esa solución de neutralidad debe admitirse como solución práctica de libertad y de respeto a las conciencias divididas y como fórmula de convivencia frente a las doctrinas que separan sinceramente a los hombres y grupos en medios sociales heterogéneos, postulan que esto supone una limitación riesgosa de los factores formativos reducidos al mínimo común y no un ideal educativo. Las escuelas adheridas a una concepción última de vida, como las confesionales, en cambio, tendrán máxima eficacia para el desarrollo de la personalidad del niño, que no puede sustentarse en un mínimo sino en un máximo doctrinario²⁷.

En este enfoque se aprecia un reflejo de nociones derivadas de las condiciones históricas de emergencia del estado pluralista en las guerras de religión posteriores a la Reforma protestante y el consiguiente desarrollo del principio

27 La exposición nacional más lúcida de esta visión sigue siendo en nuestra opinión la de TERRA AROCENA, H. en: *La Libertad de Enseñanza y su Reglamentación*, 1955, pp. 16 y 17

de tolerancia concebida como factor de convivencia pacífica entre doctrinas religiosas en pugna. Es, igualmente, expresión de la ubicación histórica de la iglesia católica frente al proceso de secularización institucional y la consiguiente defensa de un ámbito de neutralidad estatal como garantía de existencia de un espacio público de expresión libre de sus creencias. (“Una iglesia libre en un estado libre”).

Aunque el pluralismo siempre involucra esta noción de tolerancia como convivencia pacífica entre creencias, en lo que hace a su inclusión en el campo educativo y su desenvolvimiento en el concepto de laicidad, no se limita a ser sólo una medida prudencial, no se agota ni se fundamenta en un *modus vivendi* que permita establecer un criterio convivencial entre visiones comprensivas competitivas e inconmensurables.

Esta formulación es una versión parcial e incompleta que no da cuenta de la riqueza del concepto. El pluralismo de la laicidad postula una concepción moral de la persona en formación que tiene, además, implicancias políticas en lo que hace a la construcción de ciudadanía democrática.

Su importancia reside en el hecho de que promueve un procedimiento de aprendizaje para que cada alumno construya autónomamente su personalidad moral. El resguardo de la conciencia autónoma de los alumnos, el cuidado por la singularidad que debe respetarse en cada sujeto en formación, la pluralidad de versiones ofrecida al análisis y a la libre opción y un trasfondo denso de conceptos de validez consensual, referido fundamentalmente al marco normativo y metaideológico de la institucionalidad democrático-liberal, sustentan un modelo pedagógico que no puede ser desdeñado con ligereza.

Una limitación que contiene el discurso de Regules sobre la neutralidad escolar, es que engloba todas sus formas en un tipo único, sin discriminar las diversas categorías que admite este concepto, cada uno investido de significados e implicancias distintas.

Así, hay formas de neutralidad como el caso de “los principios de procedimiento” o “neutralidad procedimental”, basada en un compromiso con ciertos procedimientos de educación (destinados a no inducir los posicionamientos de los educandos) y con los valores democráticos que son el sustrato de esta opción, que no puede confundirse con la pretensión de que existe una forma de enseñar que no se basa en una posición de valor.

Ciertamente, hay en este posicionamiento valores implícitos, lo que R.S. Peters denominó unos “principios de segundo orden”. Trilla ha defendido la legitimidad de esta metaideología de la neutralidad procedimental, que tienen componentes sociopolíticos (democracia), epistemológicos (racionalidad) y antropológicos (confianza en la capacidad dialógica y de discernimiento moral autónomo del sujeto educando)²⁸.

28 TRILLA, J., *El profesor y los valores controvertidos*, Paidós, Barcelona, 1992. Véase también CORBO, D., *Tipos de valores y criterios normativos para guiar la actuación del educador y La neutralidad procedimental como estrategia pedagógica de la laicidad*, ANEP, Montevideo, junio de 2002.

Generalmente, los críticos de esta postura incurren en una confusión de planos conceptuales. Desde que, por definición, educar es formar la personalidad, este proceso está necesariamente impregnado de valores y es imposible su cumplimiento desde un vacío axiológico y, por extensión, ideológico. De ello se deduce, erróneamente, la imposibilidad de la neutralidad.

Sin embargo asumiendo que la educación no puede prescindir de valores en el proceso de formación de la personalidad, de ello no se deduce que su cumplimiento legitime la opción por una dirección axiológica unilateral respecto a una situación de valores en conflicto.

La educación así entendida no está exenta de valores, no es un proceso axiológicamente vacío, no postula la asepsia. Por el contrario, alienta a los alumnos a asumir racional y activamente valores; pero en cuestiones controvertidas no elige por ellos.

Como se ve, no se trata de negar que en todo proceso de educación se manejan valores, pero se postula que conforme a una ética docente el agente no debe prejuzgar qué valores deben ponerse en ejecución en una situación socialmente controvertida, para poder considerar su actuar como educar. Esta perspectiva, que no vacía la neutralidad escolar de la presencia de valores, abre posibilidades de intercambios y validación mutua entre la enseñanza pública y enseñanza privada y sería favorable a una revalorización de los aportes que al conjunto del sistema puede hacer esta última.

Ciencia y dogma

Luego de defender una escuela pública donde haya imposibilidad de impartir orientaciones doctrinarias y reconocer como satisfactoria la tendencia a la neutralidad, sobre todo en el marco de la metodología de la escuela activa, Regules vuelve al planteo de Zavala Muñiz, que en su concepto no es de neutralidad a secas, sino de “un tipo de neutralidad”, para respetar al niño no en su libertad, sino “en un grado de su libertad”. Para Regules, el planteo del Miembro Informante habilita a “meternos en el alma de ese niño” en nombre de la verdad científica, que forma parte del elemento primario del conocimiento humano, pero no reconoce el mismo derecho a los que actúan en nombre de dogmas religiosos. Se plantea una diferencia de esencia entre la verdad científica y la verdad religiosa, que Regules no comparte. A su juicio, hay numerosos elementos racionales en el dogma y muchos elementos místicos previos en la razón humana; el dogma está explicado en axiomas y, quiérase o no, tiene un contenido ontológico.

La centralidad de este tema en el asunto que se ventila en el debate, amerita recoger los argumentos que extensamente volcó Zavala Muniz en su transcurso. En sesión de 5 de setiembre de 1932, decía el diputado batllista:

Yo creo que hay una diferencia fundamental entre la idea religiosa y la idea científica. La idea religiosa obra sobre el ánimo moral del

hombre, mientras que la idea científica obra puramente en el plano de la inteligencia (...) La idea científica es la verdad que el hombre ha ido conquistando por experiencia a través de largos años. Y es por esto mismo, en el peor de los casos, el error que el hombre descubrirá por experiencia a través de los años y que podrá apartarse de él. ¿Dónde está la lucha, si a los niños el Estado les inculca una verdad científica como verdadera y como absoluta? Si el niño llega, en la plenitud de su conciencia, a descubrir el error de la verdad científica que el Estado le ha inculcado, toda la lucha se desarrollará en el plano puro de la inteligencia y esta lucha será posible desarrollarla, por eso mismo, sin ninguna violencia moral. Porque el hombre ha conquistado sus verdades científicas nada más que por el instrumento de su razonamiento y de su experiencia física. Sin embargo, frente a esta verdad inculcada, que deja en total libertad el ánimo moral del niño, se encuentra la verdad religiosa. La verdad religiosa obra fundamentalmente sobre el ánimo moral del niño, como sobre el ánimo moral del hombre. Y lo que en el terreno de la ciencia no es nada más que una discusión puramente intelectual, en el terreno moral es una discusión fundamentalmente, esencialmente, de conciencia. Cuanto más crea un hombre en la verdad del dogma que pregona, mucho más tendrá que admitir conmigo lo terrible que es inculcar ese dogma a una conciencia sin defensa. (...)

La palabra para negar una verdad en materia de ciencia es "error"; la palabra para negar una verdad religiosa, es "blasfemia". Mientras un hombre puede levantar su palabra para negar un experimento científico, sin que sufra para nada su ánimo moral, un hombre tendrá necesariamente que sufrir los terrores de su alma cuando levante o pretenda levantar su palabra para negar la verdad divina que se le ha inculcado.

Porque en materia religiosa al hombre le ha pasado este extraño fenómeno. Al principio encumbró tanto su palabra hasta convertirla en la palabra de Dios, que el hombre mismo humilló para siempre a la conciencia del hombre. Porque después que sufrió la ilusión de creer que la palabra por él creada era la palabra de Dios, se negó para siempre, por los siglos de los siglos, a levantar ninguna palabra del hombre para negar aquello que él creyó la palabra de Dios.

(...) ahí está todavía la palabra de Job levantada frente a la palabra de Dios y toda su tragedia no está en otra cosa como no sea en esto: que el hombre quiere levantar en su alma su propia palabra cuando descubre después de todas las miserias la verdad humana para, abatirse por fin frente a la palabra de la verdad divina.

Luego, pues, señor Presidente, si esto es verdad, si todavía puede el hombre decir, como dijo Job: "Aparta de mí tus manos y no me

cerques con tu terror y entonces hablaré". ¿Cómo puede decirse todavía que inculcar la verdad religiosa a los niños no es, en el fondo de las cosas, lastimar para siempre su alma? Yo creo que cuanto más se crea en la verdad de un dogma, mucho más se ha de creer en la verdad de esto que estoy afirmando...

(...) para aquellos que creen que Dios vigila todas sus acciones... levantar una palabra humana frente a la palabra de Dios, no es otra cosa sino la más terrible y la más candente de las tragedias que pueda sufrir el espíritu del hombre.

(...) Y yo pienso: si el niño educado en el concepto de Dios, educado en los conceptos de una religión positiva y de una moral dogmática, cuando empieza a despertar su conciencia y cree encontrar una nueva verdad en el mundo, si no han de llenarlo de terror y de impedir su verdadera libertad²⁹.

Como se aprecia, el enfoque de Zavala Muniz se orienta a establecer que la influencia del dogma religioso en la interioridad del niño opera en un sentido condicionante de la libertad ulterior de su personalidad, porque actúa no sólo sobre un plano racional sino sobre factores emotivos y morales que siguen encadenando su espíritu aún cuando haya mudado la opinión. Sostiene que la mayor parte de las actividades humanas están dirigidas por un elemento sutil, inasible a veces, pero determinante y motor de nuestras acciones, que es la propia sensibilidad. Nuestras voliciones morales estarían dirigidas mayormente por nuestra sensibilidad. De modo que en el tema religioso, aun cuando el niño cambie luego la idea intelectual que él tenga de su concepción del mundo, tiene también que cambiar su sensibilidad moral. De allí deduce el diputado batllista que no cree que la libertad del padre para educar al niño no traiga ningún mal al espíritu del niño. "Para mí lo llena –dice– de huellas que actúan en el espíritu del niño como verdaderos modificadores anímicos"³⁰.

Dardo Regules orientará sus argumentos para contrarrestar la exposición del Miembro Informante, señalando que el contenido de ésta representa un trastocamiento de todo el sistema de enseñanza, al fundarlo en su criterio de verdad como bien que debe ser distribuido por el Estado. El diputado batllista vendría a decir, en definitiva:

"Hay una verdad en el mundo y esa verdad yo la voy a imponer en el alma del niño, es la verdad científica". Hay, por lo tanto, un juicio posible de valores y ese juicio de valores consiste en declarar el dogma inaceptable e inconciliable con la razón humana y el signo científico elemental como verdad de valor suficiente para penetrar en el alma humana³¹.

29 DSCR. Sesión del 4/X/932

30 DSCR. Sesión del 5 de setiembre de 1932.

31 DSCR. Sesión del 4/X/932

Interrumpe el diputado Zavala Muniz para esclarecer su postura. Reconoce haber afirmado que no hay una verdad total, pero sí juicios posibles de verdad. Respecto al dogma, afirma que éste tiene en el alma del niño una fuerza de inercia tal que para reaccionar ante ella se necesita un esfuerzo de orden moral que no es preciso para alcanzar la verdad científica. Volviendo a su concepto de sensibilidad moral, afirma:

la verdad científica, tal como puede enseñarse en la escuela, desarrolla su lucha entre la verdad y el error, en los simples planos de la inteligencia, mientras que la verdad moral, el dogma, por ejemplo, no solo en los planos de la inteligencia, sino fundamentalmente en los planos de la moral².

Regules retoma la palabra y, si bien reconoce que el espíritu que ya no cree en el dogma afronta un problema distinto al que nos plantea la verdad o el error científico, es decir, que la reacción frente al dogma es un problema completamente personal, no admite en cambio que haya en ello una dificultad mayor que la que existe al hacer la misma experiencia de sinceridad frente a la verdad científica:

Yo no me atrevo a decir qué es lo que tiene que hacer un hombre honesto cuando pierde la fe, es decir, me atrevo a decir que lo que tiene que hacer un hombre honesto cuando pierde la fe es mantenerse fiel a su sinceridad.

Zavala Muniz replica diciendo que Regules puede tener razón cuando efectivamente se produce el hecho moral, pero que antes de producirse la pérdida de fe hay un proceso de hechos morales en el hombre y es entonces cuando acontece la lucha en el alma humana, para triunfar, como decía Esquilo, "animosamente de tu error". En su concepto, las verdaderas y grandes luchas de la vida son las que se producen antes de perder la fe, como antes de edificarla.

Muchas veces aun mismo para volver desde la falta de la fe hasta la fe total hay la misma lucha heroica que para volver de la fe hasta la no creencia total. Es el trance doloroso y terrible que en el espíritu de todo hombre bien nacido debe necesariamente producirse, porque creo que el espíritu de la religiosidad está de manera inmanente en el hombre, cualquiera sea su situación filosófica. Ese es el que yo deseo que el Estado no le inculque ni le haga necesariamente pasar al niño, porque estoy seguro que en el despertar de la con-

*ciencia del niño, frente al Universo, eso se va a producir fatalmente, porque el hombre no puede estar en la tierra sin preguntarse de dónde vino y hacia dónde va. Esta, es mi verdadera posición*³³.

Regules concluye en que el problema que plantea el Miembro Informante es el implicado en la tragedia de toda vocación. No se trata únicamente del problema religioso. Una tragedia semejante existe en toda vocación que se malogra y que tiene que cambiar de rumbo.

La diferencia entre el planteo de uno y otro en materia de enseñanza, es que Regules cree que no debe “suprimir la partícula de verdad que siento en mí mismo, sea científica o religiosa, por el temor de producir esa tragedia”. Según el diputado católico, esa “partícula de verdad me impone el deber de llevarla a todas las almas aunque lleve dentro del alma el sentido de la lucha, de la batalla, de la tragedia y del sacrificio”³⁴.

Regules dirige sus argumentos a dos aspectos centrales. El primero es considerar que el dogma religioso opera sobre una esfera de conocimiento específica y determinada, por lo que no puede deducirse que trabe el desarrollo de los campos librados a la investigación, a la experimentación y a la crítica, sea de las ciencias o de la filosofía. Por lo tanto no es incompatible, tampoco, con el desarrollo de la razón humana. Se infiere de ello, también, que no puede sostenerse que los conocimientos científicos positivos o experimentales agotan todas las formas de conocimiento humano y que fuera de esa mirada éste no existe. No sería ésta una postura científica, sino una filosofía, un conocimiento a priori.

Lo más importante, sin embargo, es que para Regules la educación no puede presentar un panorama de la vida susceptible de artificialidad y de expansiones fáciles, donde se intente ahorrar a la persona en formación el afrontar fracasos, exigencias y responsabilidades. Ello dejaría indefenso al niño, psicológica y moralmente, ante el problema del dolor, de la injusticia y de las adversidades y pruebas de la vida. Una pedagogía de artificialidad y falso facilismo no permite formar el carácter de la persona. Ésta se erige sobre la superación del conflicto en un ambiente educativo que presenta un panorama coherente de la vida y que es capaz de acompañar el proceso de maduración personal, no exento de sufrimiento y de lucha, donde Regules aprecia como valor superior enseñar a cada niño a ser auténtico, fiel a su propia identidad.

Conclusión

El debate parlamentario glosado transita fructíferamente por una serie de ejes temáticos de significativa centralidad: monopolio - libertad de enseñanza; educación religiosa – educación laica; enseñanza pública – enseñanza privada y derecho a la educación de los padres – derecho del Estado.

33 DSCR. Sesión del 4/X/932

34 DSCR. Sesión del 4/X/932

Si bien desde el punto de vista del derecho positivo la disputa parece zanjada al cabo de 70 años de vigencia constitucional de la libertad de enseñanza, lo cierto es que la polémica, a veces soterrada e implícita, persiste en el ámbito de lo público y de las ideas y aflora cada vez que los portavoces de una u otra postura reviven el opuesto ideológico y pretenden reivindicar espacios para sus postulados históricos. En este sentido, la polémica no está agotada, lo que justifica rememorar este episodio parlamentario de 1932.

La virtud del debate legislativo, especialmente en las figuras centrales de Zavala Muniz y Dardo Regules, no sólo reside en el contenido de lo que expresan, sino en la lección de cultura cívica que nos legan. Por sobre sus particulares posicionamientos y puntos de vista, son capaces de escuchar y atender las razones del adversario, sin desvirtuarlas ni descalificarlas. Exponen sus argumentos con fina penetración e inspirada retórica –hay belleza y hondura en lo que dicen y en la forma como lo dicen– apostando, en definitiva, al valor democrático de la convivencia plural con una apertura a los valores de nuestra cultura. Con ese mismo propósito, de descubrir lo complementario que existe en lo que parece opuesto, y valiéndonos de aportes contemporáneos que continúan la misma línea de análisis temático, presentamos algunos criterios que podrían ser validados para sustentar esa convivencia plural que está en la raíz de nuestra cultura democrática.

Partimos de la premisa de que es probable que los miembros de una sociedad pluralista no estén de acuerdo sobre cuál es el tipo de educación capaz de satisfacer las condiciones requeridas para conformar un sujeto con autonomía moral y sólidas disposiciones éticas. Al menos tres tipos de educación rivalizan como la mejor opción. Un primer tipo sostiene que en las aulas no debieran presentarse temas controvertidos de carácter filosófico y político ni creencias religiosas, hasta que los alumnos hayan alcanzado un nivel de madurez y discernimiento como para realizar por sí mismos opciones ilustradas. Sólo aquellas cuestiones establecidas científicamente o propias de una ética cívica que hacen a un culto de lo común, deberían tener espacio en las aulas. Un segundo tipo postula que el desarrollo moral de los futuros ciudadanos no puede hacerse desde el vacío y que ello exige un compromiso, al menos provisional, con una concepción comprensiva de vida buena (y, por tanto, particularista y controvertida). Una tercera posición sostiene que es inconveniente tanto sustraer a los alumnos parte de la realidad por su carácter controversial, como embarcar a éstos en creencias y concepciones finalistas adquiridas heterónomamente. De acuerdo con esta postura, se debe ofrecer a niños y adolescentes la oportunidad de frecuentar una amplia diversidad de opiniones y tradiciones morales, generando condiciones para que, a través de intercambios, debates y análisis, los alumnos finalmente vayan haciendo sus propias elecciones autónomamente.

Pero si bien no es posible ponerse de acuerdo sobre el conjunto de condiciones apropiadas para el desarrollo moral de los futuros ciudadanos, cualquiera sean éstas, parece claro que por lo menos hay una condición moral ineludible: la

exigencia de asegurar un futuro abierto, de modo que los menores puedan crecer sin quedar prisioneros de un programa de vida predeterminado³⁵.

Como expone Da Silveira, “un agente moral bien desarrollado... es alguien que puede decidir por sí mismo el tipo de vida que quiere vivir. Esto sólo es posible si su capacidad de elegir no ha sido anulada durante su maduración”. Para conseguir esto es necesario que el niño y el adolescente conserve lo que Joel Freinberg denominó “un futuro abierto”, esto es, un abanico de decisiones potenciales que contenga todas las elecciones que querrá hacer, una vez llegado a ser un adulto plenamente desarrollado, capaz de decidir por sí mismo acerca de ellas³⁶.

Aunque reconocemos que esta condición negativa no es suficiente para asegurar el desarrollo moral de los futuros ciudadanos, creemos que es posible acordar que es una condición ineludible, de modo que los derechos de protección a la independencia moral futura de niños y adolescentes es una limitación que se sobrepone al derecho a la educación de los padres y de cualquier otra autoridad u organización, inclusive la del Estado.

De lo dicho hasta aquí es posible concluir que la acción de diversos actores que interactúan y demandan recíprocamente derechos sobre la educación de las nuevas generaciones, puede ser conciliada definiendo los límites de sus prerrogativas en cada caso.

Creemos indiscutible el derecho de los padres a la educación de los hijos y a elegir los maestros e instituciones de su preferencia, siempre que ello no implique la imposición de programas de vida irrevocables que enerven la autonomía de su conciencia.

Tampoco parece discutible que el Estado tiene derecho a desarrollar una actividad educativa propia, con la inexcusable limitación de garantizar el respeto a la independencia de conciencia de los alumnos y la libertad de enseñanza. Respecto a las relaciones recíprocas entre Estado e instituciones educativas de gestión privada, éstas podrían ser definidas diciendo que los propósitos democráticos de la educación incluyen enseñar a los estudiantes un conjunto común de valores democráticos (una ética cívica) pero compatibles con un conjunto diverso de creencias. Como dice Amy Guttmann³⁷, un sistema mixto supone limitaciones en las escuelas privadas (las doctrinas que pueden enseñar legítimamente deben ser coherentes con el desarrollo del carácter democrático) y al mismo tiempo limita las restricciones que el Estado democrático puede poner a las escuelas privadas (las restricciones deben limitarse a las necesarias para el desarrollo del carácter democrático).

Si ahondáramos en este esquema referencial, resaltaría la contribución que puede esperarse de la enseñanza privada a la generación de espacios de innovación y diversidad. Éstos son resultado de la existencia de múltiples esferas y ámbitos plurales donde cada institución, en su vida propia y con su cosmovisión particular,

35 Cfr: DA SILVEIRA, P., “¿Se puede justificar la obligación escolar?”, en *Claves de razón práctica*

36 FREINBERG, J., *The Child's Right to an Open Future*, 1980, pp. 125 a 127, cit. por DA SILVEIRA, P.

37 Cfr: GUTTMANN, A., *La educación democrática*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 150.

crea y recrea visiones renovadas a partir de la autonomía relativa de que goza. La innovación y la diversidad son fundamentales para sustentar la riqueza de pensamiento y el pluralismo que está en la raíz de la cultura democrática.

Apreciaríamos igualmente la importancia de las instituciones portadoras de concepciones finalistas de vida, que operan como una suerte de “fábrica” de sistemas de pensamiento y concepciones de mundo. La dinámica plural de los ideales de vida, su contrastación en el plano académico y en el espacio público, su capacidad para abrir perspectivas diversas sobre el mundo de la vida, son aspectos fundamentales para garantizar la libertad de conciencia en el conjunto social. A esa misma libertad de conciencia contribuye la enseñanza pública que sustenta una pedagogía de laicidad, balanceada con una socialización en valores comunes y de búsqueda de la equidad imprescindible para sustentar unas bases de integración social.

La combinación de las esferas de lo privado y de lo estatal, por el efecto de sus recíprocas influencias, garantiza por un lado el pluralismo educacional a nivel del sistema global -traducido en la diversidad de ofertas institucionales y en la circulación de diversas concepciones- y a la vez condiciones favorables para el despliegue de la autonomía moral de los alumnos. Por otro, brinda una base común de integración cultural en una cosmovisión democrática y un nivel básico de aprendizajes, ofertado con pluralismo y equidad. En esta conformación mixta, la presencia de cada circuito con sus características propias aporta al resultado global del sistema. 🍀

Juan José García

Doctor en Filosofía por la
Universidad Católica Argentina.
Profesor de Antropología y de Ética
en la Universidad de Montevideo.

Sueño y destino

Las coordenadas del pensamiento antropológico de María Zambrano

Todo el pensamiento de María Zambrano es una reflexión, en diferentes registros, de la "condición humana". Este trabajo comienza con la exposición de lo que la autora considera el "nacimiento" histórico de la persona hasta su plena manifestación en el Cristianismo. Continúa con lo que podría ser considerado el núcleo de su metafísica de la persona. El hombre debe soñarse, debe anticipar el "argumento" de su vida que no tiene hecha. Por otra parte, todo hombre tiene un destino, que la autora denomina también "vocación", porque es una llamada que se recibe desde arriba y desde las circunstancias históricas. Si el hombre se dejara llevar por una "ensoñación" de su yo al margen de su destino, absolutizaría su sueño avasallando a sus semejantes; y el resultado sería la historia "sacrificial": sacrifica su propia persona y a sus semejantes a un sueño absolutizado. Por el contrario, desde la aceptación del propio destino, que implica el sacrificio de negarse a una ensoñación autárquica, logra la auténtica libertad. De este modo ni se convierte en un personaje de "novele-ría", ni sustituye su propio rostro por una máscara que anula la transparencia a la que todo hombre no enajenado aspira.

All of María Zambrano's thought is a reflection, in different tones, on the "human condition". This paper begins by showing what she considers the historical "birth" of the person up to its full manifestation in Christianity. It continues with what may be thought of as the core of Zambrano's metaphysics of the person. Man must constantly dream himself, anticipating the "plot" of his life to come. Furthermore, every man has his own destiny, which Zambrano also calls "vocation", because it is a call from above and within the historical circumstances. If man were to allow himself to be carried away by a fanciful dream of himself, unconnected with his destiny, his dream would acquire absolute proportions and would overwhelm his fellow beings; the result would become "sacrificial" history: the sacrifice of his own person and that of his fellow men to an absolutized dream. On the other hand, by accepting his own destiny, with the implied sacrifice of denying an autarchic dream fantasy, man achieves true freedom. Thus, he becomes neither a superficial character, nor does he replace his own face with a mask, thereby cancelling the clarity to which all men who are not alienated aspire.

*En memoria de mi madre,
cuya conversación me descubría
las claves de María Zambrano*

Presentación

Se cumplen cien años del nacimiento de María Zambrano, el 22 de abril de 1904 en Vélez-Málaga (España). Conocida como discípula de Ortega y Gasset, pronto marca una distancia respecto del maestro, porque considera que su programática “razón vital” acabará en una racionalización –próxima a cierto historicismo– que no sólo explica las aberraciones de la historia, sino que –en alguna medida– las justifica¹.

Al finalizar la Guerra de España, María Zambrano marcha al exilio. Experiencia que marcará profundamente su escritura, signada por lo que al comienzo de su trayectoria llamará “razón poética”², haciendo referencia a un libro de Antonio Machado, *La guerra*. Una razón diametralmente opuesta a la del racionalismo, por la que intentará dar voz al sentir más hondo del hombre, metafóricamente designado por la autora como “las entrañas” –expresión inspirada en el lenguaje popular hispánico, que se refiere con lo “entrañable” a lo medular de la persona, ese núcleo suyo más propio donde se aúnan las dimensiones intelectivas, afectivas y volitivas.

La escritura de María Zambrano, que pretende dar voz a las razones del “corazón”, como fuente primordial y genuina de la persona, adquiere un “pathos” del que resulta un discurso muy próximo a la literatura, por lo recurrente de la metáfora y las alusiones a personajes y obras de la literatura universal, lo mismo que por el continuo recurso a los mitos. No se trata de las peculiares dotes literarias de su estilo –innegables– sino de un modo de escribir adecuado a lo que se pretende explicitar: ese sentir originario de cada ser humano, que es preciso traducir a un lenguaje racionalmente comprensible. De ahí que razón “poética” se pueda entender, sobre todo, como razón “poiética”, “creadora”, que estructura de modo inteligible el sentir de lo puramente vital. En suma, que intenta hacer “entrar en razón” a la vida –para decirlo con palabras de la autora–, sin que ésta resulte privada de su vitalidad más genuina, y sin que tampoco acabe sofocada por la abstracción propia de las “ideas claras y

- 1 Este tema lo he tratado en una comunicación leída en el *IV Encuentro María Zambrano*, realizado en Santiago de Chile en octubre de 2002: “María Zambrano y Ortega: la razón de un rencor”.
- 2 “[...] me duele cuando se olvida que he descubierto o se me ha descubierto tres modos de razón: la razón cotidiana (y esto está reconocido), la razón mediadora, que aparece en el prólogo de *El pensamiento vivo de Séneca*, y la razón poética, que siendo quizá la más generadora aparece en un ensayo llamado ‘Hacia un saber sobre el alma’, que fue publicado en la *Revista de Occidente* y después recogido en un libro con este título, *Hacia un saber sobre el alma*. Ahí está la razón poética ya, pero yo no me daba cuenta. Está también su aparición en un artículo publicado en *Hora de España*, que era una nota sobre un libro del poeta Antonio Machado, al cual él no daba importancia. Eran artículos publicados en la guerra y yo de la guerra no hablaba y así saltó la expresión ‘razón poética’, en forma tal que tuve que darme cuenta.” Ver: ZAMBRANO, María, “A modo de autobiografía”, *Anthropos*, Barcelona, n.º 70-71, Marzo-Abril, 1987, p. 71.

distintas”, adecuadas, quizá, para otros ámbitos del pensamiento que no intenten recoger lo que, metafóricamente, Zambrano denomina “el gemir de las entrañas”.

Los escritos de María Zambrano son una invitación a escuchar lo que está diciendo una voz femenina³, que sugiere mucho más de lo que explícitamente manifiesta, sin ceñirse a razonamientos cuyo objetivo sea la precisión. Esto no implica que ese pensamiento carezca de rigor o, menos aún, de profundidad. La exigencia de esta escritura está en escoger cuidadosamente las metáforas, como un medio de exigir al lector a aventurarse más allá del texto –a ir “fuera” del texto–, para que no resulte atrapado por una literalidad que limite la amplitud de su horizonte comprensivo. La invitación acaba en un verdadero desafío en sus últimos libros, porque su razón poética conducirá a una razón “lírica”, más próxima a “cantar” –como el poeta– la vida en su carácter originario, que preocupada por establecer un puente entre la inteligencia y la dimensión afectiva de la persona⁴.

La experiencia del fracaso de la República, que Zambrano consideró el proyecto político innegable para una España que había quedado detenida en la historia –y que defendió hasta último momento desde las páginas de *Hora de España*, primero en Valencia y finalmente en Barcelona–, unida a un exilio que se prolongó hasta el final de su vida por distintos países de América y de Europa –México, Puerto Rico, Roma, Francia, Suiza–, desencadena en María Zambrano un afán por “desentrañar” lo que considera permanente en el hombre, entendido éste como un ser inacabado, que sólo en lo divino encuentra su clave definitiva.

Es perceptible en sus escritos, y ha sido señalado⁵, un repliegue desde lo histórico a los “ínferos”, palabra que escoge la autora para referirse a ese lugar profundo donde habita lo humanamente más genuino, y que, desde una coherencia metafórica, también usa para referirse a las entrañas. Poco antes de retornar a Madrid –donde muere el 6 de febrero de 1991–, escribe “Amo mi exilio”, artículo profundamente revelador de sus claves hermenéuticas, donde manifiesta que fue en el desarraigo, en el destierro, donde pudo vislumbrar más nítidamente lo que es la condición humana, tema central de todos sus escritos.

- 3 Aunque en la generalidad de los casos la escritura no lleve una impronta de género, la de María Zambrano podría considerarse deliberadamente “femenina”: posee un inconfundible tono que, metafóricamente, habría que calificar como propio de una “nodriza” –personaje arquetípico que suele aparecer en sus escritos.
- 4 No tengo conocimiento de que se haya aludido a la “razón lírica” para referirse a la trayectoria final del pensamiento de María Zambrano. Aunque su pretensión de hacer una filosofía desde la razón poética ha sido considerada como una tentativa imposible en un extenso estudio bien documentado: cfr. BUNDGÅRD, Ana, *Más allá de la filosofía (sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano)*, Trotta, Madrid, 2000. Queda señalado un tema importante que no se tratará en este estudio, centrado en la explicación del núcleo de su pensamiento antropológico.
- 5 “La huida de Perséfone”, ha sido titulado uno de los trabajos más lúcidos sobre este aspecto de la vida y del pensamiento de María Zambrano, inextricablemente unidos. Cfr. EQUIZÁBAL, José Ignacio, *La huida de Perséfone. El conflicto de la temporalidad en María Zambrano*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

Con referencia al título de este trabajo, es preciso señalar que si ante cualquier pensador tiene importancia –aun a riesgo de una interpretación parcial: no hay lecturas *utópicas*, al margen de un contexto– acceder a las coordenadas desde las que se hacen comprensibles incluso sus conclusiones en apariencia menos relevantes, el conocimiento de estas coordenadas es aún más relevante cuando se trata, como en el caso de María Zambrano, de una autora cuyos escritos deliberadamente rechazan una voluntad de sistema. Entonces, es decisivo identificar las claves desde las que se estructura un modo de pensar con una nítida voluntariedad ética que, de intento, se sustrae a expresarse en los cánones típicos de una literatura moralizante. Porque, es preciso decirlo, nos encontramos ante una filosofía sapiencial, donde lo que importa es iluminar la vida del hombre, que en su intrínseca temporalidad se hace ininteligible sin referirse a su constitutiva trascendencia.

El hombre vive en un presente que se origina en el pasado, y desde el que ha de proyectarse a un futuro que no tiene hecho y que, por tanto, debe inexorablemente hacerse. Condición por la que “soñarse” resulta ineludible: se trata de “inventar” la persona que se debe ser. Pero inventar en el sentido etimológico de la palabra: “encontrar” el argumento de la propia vida en las circunstancias dadas –una búsqueda inspirada en el intento de su maestro por encontrar “el *logos* del Manzanares”, que tan definitivamente marcó su modo de pensar, su peculiar “método” de acercarse a la realidad y de pensarla⁶. De ahí la importancia del “destino”, el proyecto que el hombre no se ha dado a sí mismo, para que ese sueño no acabe en una “ensoñación” que transformaría a la persona en el personaje ficticio fraguado desde su capacidad de “novelería”, palabra con la que peyorativamente se refiere la autora al riesgo de “ensoñarse” que corren los hombres.

Quizá la inextricable implicación de sueño y destino sea lo central de este pensamiento antropológico, que resulta un llamado a la autenticidad entendida

- 6 Ortega afirma en un texto de *Meditaciones del Quijote*: “Hay también un *lógos* del Manzanares: esta humildísima ribera, esta líquida ironía que lame los cimientos de nuestra urbe, lleva, sin duda, entre sus pocas gotas de agua, alguna gota de espiritualidad.” Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*, 1a ed., 7a imp., Alianza, Madrid, 2001, p. 25. En su artículo “A modo de autobiografía”, María Zambrano va pasando revista a su obra y llega a *Claros del bosque*, escrito íntegramente desde la razón poética. Recoge allí una posible interrogación en la que manifiesta la eventual sorpresa del lector que puede no atisbar la relación de *Claros del bosque* con la filosofía de Ortega: “Y se me dirá, o se preguntará el eventual lector que haya tenido la paciencia de leerme, que qué tiene esto que ver con ser discípulo de Ortega y Gasset”. La respuesta suya, directamente relacionada con el texto citado de Ortega, aclara en dónde reside ese magisterio decisivo y profundo más allá de la apariencia poética de su propia escritura: “Para mí sí, porque aunque no fuese más que por eso, porque en el primero más poético, más bello de sus libros, *Meditaciones del Quijote*, él habla de las circunstancias como suplicantes que piden ser salvadas y habla de que también el Manzanares, ese humilde río de Madrid, tiene su *logos*, tiene su razón. Ortega no se conformó con los grandes sistemas de filosofía que no llegaban a rescatar ni siquiera a mirar el *logos* del Manzanares, a sospechar el *logos* del Manzanares, y las circunstancias del pensamiento de Ortega y Gasset han sido después interpretadas como el conocimiento “de”, estratégico, para adaptarse a ellas. Es lo contrario, es un saber de salvación, es un saber de transformación y, aunque solamente fuera por eso, le seré fiel.” Cfr. ZAMBRANO, María, “A modo de autobiografía”..., p. 73.

como desnudez de las máscaras que sofocan a la persona. En la aceptación del destino, que no se realiza al margen del sueño ni tampoco de la acción, el hombre encuentra la libertad que debe conquistar a cada instante. Pero esto sucede a partir de una “pasividad” primaria, deliberada y reflexiva, desde la que podrá surgir aquella acción que configure una sociedad y una historia –inseparables en tanto que ámbito “ineludible” y quehacer “inexorable” de la vida propiamente humana– donde la persona no sea ya sacrificada.

La persona: su nacimiento histórico y su contexto

La escritura de María Zambrano elude la abstracción porque ese modo de entender no incorpora temporalidad, constitutiva de todo lo humano. Según la autora, todas las dimensiones de la persona humana vigentes en la actualidad, que nos podrían parecer ajenas al transcurso del tiempo, han tenido una trayectoria debida a su carácter temporal.

Ocurre lo mismo con la noción de “persona”.

Sólo cuando el hombre llegó a reconocerse como tal, fue capaz de relacionarse *personalmente* con sus semejantes. Abandonó entonces un modo de convivencia cualitativamente diferente de la sociedad, como la “fratría” o la tribu. En estos “conatos de sociedad”, según la autora, cada uno estaba identificado exclusivamente con el papel que le había tocado desempeñar en razón de las circunstancias de su nacimiento, sin que pudiera adoptar ninguna iniciativa que excediera la circunscripción de lo ancestralmente establecido. Por el contrario, cuando el hombre se reconoce como persona, es capaz de vivir en sociedad, eligiendo su propio lugar dentro de un ámbito común al de sus semejantes –elección libre aunque condicionada, al menos en parte, por los demás y por el pasado social, que pueden resultar muy restrictivos.⁷

Por otra parte, sólo cuando el hombre vive en sociedad, puede “hacer” historia. Entonces cesa la repetición cíclica de ritmos vitales carentes de novedad, como si fueran ritos, y los “hechos” adquieren la condición de “sucesos”. Estos tienen su origen en la libertad de las nuevas generaciones que, al elegir, son capaces de inaugurar un futuro distinto, aunque lo hagan condicionadas por el pasado.

El hombre, en la antropología de Zambrano, está inmerso en el transcurso de la vida, siendo un singular viviente que oscila entre la vigilia y el sueño. Su nacimiento es un despertar –en metáfora de la autora–, y su vivir –también metafóricamente– un continuado nacimiento o renacer, ir despertando: un pasaje sin interrupción, por tanto, del sueño a la vigilia. Y viceversa, porque no le es dado al ser humano un estado permanente de conciencia plena. El hombre

7 Se puede constatar una evolución en el pensamiento de Zambrano respecto de la actitud que se debe adoptar ante estos condicionamientos extrínsecos: mientras que en su juventud clama por un cambio social en tanto que la sociedad impida el desarrollo de la propia persona, porque de lo contrario podría quedar convertida en un “personaje de novela”, en su madurez propone una aceptación total del destino –en el que están implicadas las circunstancias no elegidas que es imposible cambiar–, tomando distancia de un cierto ímpetu un tanto “revolucionario” que traslucen sus escritos juveniles. Cfr. Nota 61.

también vive como en sueños porque debe anticipar lo que quiere ser: se proyecta soñando.

Esa oscilación entre sueño y vigilia es el ámbito en el que se le revela al hombre su propia condición; la revelación se produce, por tanto, progresivamente, casi a saltos. Es la razón de que frecuentemente actúe sin haber podido pensar, desprovisto de un saber originado en la experiencia; el más valioso, según la autora, porque es imprescindible para la vida.

La progresiva toma de conciencia de sí por parte del hombre es como una cadena de sucesivas revelaciones parciales, que le van descubriendo su propia condición y el sentido de su vida. Por esa similitud que tiene el hecho de tomar conciencia con el despertar, Zambrano los identifica metafóricamente. Así va apareciendo la vida humana como consecuencia de un despertar sucesivo, que es una continua toma de conciencia. Por eso, tantas veces, el sentido último de los actos se le esclarece al hombre recién después de haber actuado, convirtiéndolo, según Zambrano, en una criatura “trágica”, en el sentido de que “conoce padeciendo” –éste es el significado preciso del adjetivo “trágico” en sus escritos–, sin haber podido “ver” *antes* de actuar, como les ocurre a los personajes de la tragedia.

Por tanto, según Zambrano, al hombre se le va revelando su ser a través de su propio actuar. Y esta característica del conocimiento que el hombre tiene de sí implica necesariamente el transcurso del tiempo. Por tanto, es un conocimiento histórico.

En la reflexión de Zambrano, Edipo, por desconocerse a sí mismo, encarna plenamente la condición elemental de todo hombre. Es el personaje arquetípicamente trágico para la autora: cuando cree haber resuelto el enigma que le propone la esfinge al contestar “el hombre”, deja de advertir que es precisamente a ese alguien, el hombre, a quien desconoce; y, por eso mismo, se desconoce a sí mismo, no sabe quién es.

Hay un protagonista trágico entre todos, un hombre, Edipo, en quien se concentra la desdicha de la condición humana; pues es culpable siendo inocente; comete el peor de los delitos habiendo huido de ello, porque no sabe quién es. Si Edipo hubiese podido reconocer a su padre y a su madre, no hubiese matado aquel y esposado aquella. Habría descifrado el enigma propuesto por la Esfinge. Irónicamente la contestación era: el hombre. Mas después de haberlo acertado no sabía qué era el hombre, ni quién era él, este hombre, Edipo⁸.

María Zambrano sostiene que la conciencia de ser persona ha tenido una historia en la humanidad: ha sido una conquista progresiva del pensamiento a partir de la llegada del Cristianismo. Coincide en esto con Zubiri, a cuyas clases asistió en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central. Pero el origen revelado de esta noción no excluye que haya sido una conquista humana.

8 ZAMBRANO, María, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Siruela, Madrid, 1996, p.72

Las etapas de la aparición de la “persona”

Zambrano sostiene que el acceso a la conciencia de ser persona tuvo sus etapas en la historia de la humanidad. La primera fue el surgimiento del individuo que, según la autora, es imprescindible para la revelación del hombre, porque la persona emerge desde una soledad que implica asumirse como un ser individual. Esta conciencia de la propia individualidad aparece en la *polis* griega.

La característica definitoria del individuo, para Zambrano, es poseer un tiempo propio. Así comienza a existir el hombre en soledad. Una soledad que obliga a pensar –para la autora, el pensamiento siempre obedece a una necesidad–, porque la vida de cada uno no está definida como en los estadios anteriores, donde el hombre se limitaba a cumplir una función acorde a las circunstancias de su nacimiento. Por el contrario, en la *polis* griega hay una igualdad fundamental de todos los ciudadanos por el hecho de pertenecer a una ciudad. Esa pertenencia los responsabiliza de la marcha de la misma: son ellos quienes la configuran, a la vez que por ella acceden a la categoría de ciudadanos. De ahí que Sócrates prefiera la cicuta a ser desterrado, puntualiza Zambrano, porque fuera de su ciudad no hubiera sido nadie.

Aunque, en su origen, la categoría ciudadano haya sido privilegio sólo de algunos individuos –los demás eran esclavos, o habitantes que desempeñaban oficios serviles–, Zambrano sostiene que en la *polis* se generó un espacio vital para el hombre, un cierto vacío que él debía llenar con su actuación pública, con una actividad política; un género de actividad inédito hasta ese momento porque en la tribu todo estaba estipulado desde el nacimiento a la muerte, sin que se pudiera modificar nada porque quien hiciera cualquier cambio se convertía en enemigo. No podía haber iniciativas porque se carecía de un tiempo exclusivo para cada uno, lo que es imprescindible para el ejercicio de la libertad; un tiempo personal distinto del común, del compartido con el resto de los hombres.

Por limitado que pueda parecer definir al hombre como individuo, supone un avance importante, desde la perspectiva de Zambrano. Anteriormente, el individuo ni siquiera existía como tal: sólo era parte de un conjunto al margen del que no poseía ninguna identidad. Hasta podría decirse que ni siquiera tenía alma, característica que en Egipto sólo correspondía al faraón por privilegio divino, puntualiza la autora.

Esta carencia de un tiempo personal imprescindible para el ejercicio de la libertad, anulaba la historia, no como ausencia de hechos, sino como serie de sucesos donde se puede rastrear un “argumento” tramado por la libertad humana, sostiene Zambrano. Sólo se daba una repetición cíclica de acontecimientos similares, porque cuando el hombre no está presente, al menos como individuo, no puede haber historia. Y la autora atribuye a esta ausencia de individuo la permanencia en el tiempo de unos “conatos de sociedad” en los que no estaban dadas las condiciones para la progresiva humanización de sus integrantes. Porque cuando el hombre ya vive como individuo, y más aún si tiene conciencia de ser una persona, necesariamente se rebela contra lo que en la sociedad es un obstáculo para realizar su propia vida. Razón por la que en un ámbito social genuino surge la rebelión si se llega a un grado de deshumanización insoportable.

San Agustín, el nacimiento de Europa y la noción de “persona”

Quedó señalado que para Zambrano la noción de “persona” surge con el Cristianismo. Según la autora, “el hombre interior” de San Pablo cobra vigencia cultural con la interpretación que hace San Agustín de ese nuevo tipo humano.

Agustín de Hipona, en la perspectiva de la autora, es un hombre plasmado en la Antigüedad, que llega a la nueva Fe desde la desesperanza en que habían dejado al hombre antiguo tanto la Filosofía griega como el poder romano; es reengendrado por la novedad de la Fe, sin perder su anterior condición cultural. San Agustín renace personalmente en el Cristianismo, pero además da un cauce diferente a las aspiraciones del hombre en la Antigüedad, que habían llegado a una frustración paralizante. El pensamiento agustiniano es la nueva orientación con la que surge Europa, heredera de Grecia y de Roma, pero diferente respecto de la filosofía griega y del poder romano, que permanecen renovados en la cultura naciente, según Zambrano.

Esa diferencia de Europa respecto de Grecia y Roma reside en el surgimiento de un hombre nuevo. Y la razón de esa novedad es la renovación del argumento de su esperanza, en metáfora de la autora. El hombre descubre que lleva en sí todo lo que necesita para no claudicar ante la adversidad de las circunstancias sociales e históricas.

Este hombre nuevo es el hombre interior: “Vuelve en ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad”. El hombre europeo ha nacido con estas palabras. La verdad está en su interior; se da cuenta por primera vez de su interioridad y por eso puede reposar en ella; por eso es independiente, y algo más que independiente, libre⁹.

Resulta difícil desde la perspectiva actual, según Zambrano, hacerse cargo de la novedad que suponía esta interioridad, que otorga una independencia y una libertad inéditas en el mundo antiguo, donde Sócrates tuvo que pagar con su vida la inaudita audacia de pensar libremente y de hacer pensar en libertad. Lo novedoso es el descubrimiento de que el hombre puede ser receptáculo de la verdad, que ésta puede reflejarse en su alma. Este cambio se entiende mejor en contraste con los estoicos:

Recobra su interioridad. Si observamos a los estoicos, ¡con qué cautela hablan del “ánimo”, como de un enfermo crónico al que hay que acallar y dormir! En el estoicismo, que tanta vigilia exige, por otra parte, hay un cuidado de mantener quieto y aun dormido algo terrible. Porque esta interioridad no tiene medida; si en ella se encuentra la verdad, también ese punto que la refleja en algún modo tiene que participar de su infinitud. Y así es: ser persona cristiana es ser infinito y sin medida; ser individuo estoico es tener una medida, es estar sujeto a un límite¹⁰.

9 ZAMBRANO, María, *La agonía de Europa*, Sudamericana, Buenos Aires, 1945, p. 114.

10 ZAMBRANO, María, *La agonía de Europa...*, pp. 114 y 115.

Con las reflexiones de San Agustín sobre la revelación cristiana, esa interioridad sin medida, en la que se refleja la verdad haciéndola partícipe de su propia condición infinita, cobra vigencia y se convierte en un auténtico descubrimiento para el hombre, que toma entonces conciencia de su grandeza. Lo que oscuramente intuyeron los egipcios respecto del faraón –que tenía un alma por ser hijo de Dios– pasa a convertirse en patrimonio de todos los mortales, de cada hombre.

La persona cristiana [...] no tiene límite, ni para sus fuerzas, ni para su vida, ni para su muerte. Hay algo en el hombre que todo lo traspone y trasciende; ser hombre es poseer esta interioridad que lo trasciende todo, esta interioridad inabarcable. Por eso una persona, un cristiano, es como una perspectiva infinita que no se agota jamás en ninguno de sus actos ni en todo ellos juntos; es lo que está siempre más allá; está en el fondo, tiene fondo¹¹.

Señala Zambrano la “barbarie” que suponía en el mundo greco-romano identificar “esta interioridad inabarcable” con el corazón –sede de lo oscuro, de lo elemental, de lo casi animal–, por el énfasis que el pensamiento griego había puesto en lo inteligible, en lo diáfano, en lo que se hace transparente por la luz. Motivo por el que, según Zambrano, el hombre griego busca la inmortalidad, una inmovilidad diferente de lo anhelado por San Agustín: la vida eterna, que por eterna no dejar de ser vida, con todo lo que ésta implica. Es la razón por la que “nos presenta al hombre entero y verdadero, es decir, al hombre real en carne y hueso, cuya revelación constituyó el verdadero escándalo”¹². Escándalo porque este Padre, el que más influyó en Europa según la autora, está creando un espacio vital para el hombre íntegro, que no lo encontraba en el mundo antiguo, lo que supone una liberación.

Liberar al hombre en su integridad implicaba reconocer y dar cauce, dentro del ámbito de lo humano, a esa interioridad abismal, con una parte terrena, medio animal, que cuando se entenebrece oculta aun la misma verdad que la razón consigue, lo que es inaceptable para la mente griega, que apunta hacia la impasibilidad del pensamiento. El hombre griego, según Zambrano, buscaba en la transparencia de la verdad, así como en la belleza, un ámbito al resguardo de la “impureza” propia de la vida en permanente cambio.

Quizá este rasgo del pensamiento agustiniano –haber librado una batalla por dar vigencia al corazón–, sea el motivo de la simpatía que deja traslucir Zambrano por San Agustín, porque es su misma batalla. Ese corazón, con sus razones, del cual hay que hacerse cargo porque, siendo como el resumen de la persona, aspira, desde su ambigüedad, a una transparencia sin la que lo verdadero no puede enamorar ni fecundar la vida. Lo propio de la verdad es la nitidez, ser diáfana; y el corazón, resumen y culminación de las entrañas, tiende

11 ZAMBRANO, María, *La agonía de Europa...*, p. 115.

12 ZAMBRANO, María, *La agonía de Europa...*, p. 118.

a enturbiarse por su propio modo de ser, en cuyo caso ya no se hace apto para hacer llegar la luz de la verdad a las entrañas.

Si el corazón se enturbia, el hombre pierde la unidad de la vida, porque deja a las “entrañas” al margen de la verdad, ya que es a través del corazón como debe llegar la verdad a los ámbitos más elementales, porque es el mediador entre lo más material y más espiritual que residen en el hombre. De ahí la necesidad que el corazón tiene de clarificarse. Lo que implica ese cuidado, esa “cura” que San Agustín expone en sus *Confesiones*, y en la que Zambrano descubre el “método” para que el hombre viva humanamente; porque “toda vida es ante todo dispersión y confusión, y ante la verdad pura se siente humillada. Y toda verdad pura, racional y universal tiene que encantar a la vida, tiene que enamorarla”¹³, lo que conseguirá sólo si ha llegado al corazón, que debe lograr la transparencia para poder, a su vez, enamorarse de ella.

El descuido del corazón

También señala Zambrano que el hombre europeo, consciente de su grandeza, se extravió a partir del Renacimiento, por haber olvidado lo que San Agustín había dicho sobre el corazón como sede de lo irracional, de lo brutal. Porque, siendo el corazón el único nexo entre la razón y la dimensión corpórea del hombre, de su transparencia o turbiedad depende –como se vio en el apartado anterior– el logro de esa imprescindible mediación suya sin la que se pierde la unidad en la vida humana. Esa ambivalencia exige que no se lo descuide.

El hombre europeo sólo tuvo presente la similitud divina que poseía por su capacidad de crear, y olvidó el corazón. A partir del Renacimiento, y a medida que el idealismo iba configurando la vida europea, el hombre “se evitaba a sí mismo y eludía su propia imagen”¹⁴. De este modo, este hombre adora al Dios creador semítico y no al Dios de la misericordia del Cristianismo, sostiene Zambrano. En consecuencia, la acción humana pierde su norte porque ya no tiene como parámetro al Dios que salva al hombre de sus miserias, sino un Dios que saca al mundo de la nada, con el que quiere competir porque sabe que ha sido creado a su imagen y semejanza.

El descubrimiento que el hombre hace de su dimensión personal, aunque le posibilita vivir desde la plenitud de su condición, es ambivalente como ocurre con cualquier logro humano. Y a medida que el liberalismo toma del Cristianismo “la exaltación de la persona humana al más alto rango entre todo lo valioso del mundo” –olvidando que la confianza cristiana en el hombre se fundamenta “no en todo lo del hombre, sino en aquel punto por el cual es imagen de alguien que al mismo tiempo que le ampara le limita”¹⁵–, se precipita la historia: cada vez ocurren más cosas, desencadenadas por una acción que ha perdido sus límites. Parecería que el hombre quisiera hacer todo de nuevo, observa Zambrano,

13 ZAMBRANO, María, *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid, 1995, p. 17.

14 ZAMBRANO, María, *Senderos. Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona*, Anthropos, Barcelona, 1989, p.31.

15 ZAMBRANO, María, *La agonía de Europa...*, p. 25.

habiendo perdido el sentido de su acción, que así resulta desastrosa, inéditamente desastrosa por la ilimitada capacidad que descubre en sí mismo.

Cuando esa capacidad de hacer que el hombre posee no está orientada hacia su propia humanización, degenera, según Zambrano, en un intento de endiosamiento imposible que acabará convirtiéndolo en ídolo, porque no puede ser dios. Y como todo ídolo, dios falso, necesita de víctimas para continuar existiendo, señala la autora desde la fenomenología de la religión. Entonces, el hombre se ve arrastrado por objetivos que antes no había imaginado.

Por todo esto, la historia se vuelve cada vez más *sacrificial*, en terminología de Zambrano. La conquista que supuso para el hombre llegar a reconocerse como persona implicaba, en los hechos, la posibilidad del fracaso si, deslumbrado por su grandeza, ignoraba la perversidad de esos abismos de su corazón, que proyectados en la realización de la sociedad y de la historia cobraron proporciones gigantescas. Disyuntiva que en el pensamiento antropológico de la autora se fundamenta desde la condición ambigua que posee toda dimensión humana, porque implica una realización buena o perversa, según el uso que el hombre haga de ella con su libertad. Y cuanto más se acerque esa dimensión humana a lo divino, cuanto más próxima se encuentre a lo puramente espiritual, más demoníaca puede resultar si se actualiza de un modo aberrante; y, en consecuencia, más diabólicos serán los efectos que proyecte sobre la vida humana.

Aunque la condición personal del hombre suscite en Zambrano una esperanza profunda, porque es el fundamento de una dignidad absoluta (por ser libre, el hombre puede amar, capacidad que le otorga un carácter exclusivo en el cosmos), en ningún momento esta pensadora cae en un optimismo ingenuo. Quizá tuviera presente la afirmación de Ortega sobre la candidez del liberalismo que, con su creencia en la bondad del hombre, había estropeado tres siglos de historia europea. Pero las razones de Zambrano son más profundas. María Zambrano explica las aberraciones de la historia desde una instancia religiosa. Así lo hace cuando reflexiona sobre la violencia europea en *La agonía de Europa*: es la soberbia humana, la sugestión diabólica del "seréis como dioses", lo que lleva al hombre a apartar la vista de lo que le resulta intolerable para sus ilimitados proyectos. Ya en el inicio de su trayectoria intelectual, no había escapado a la joven filósofa el contrapeso con el que en la Edad Media quedaba asentada la grandeza del hombre; es decir, la integridad de la enseñanza del Cristianismo sobre la persona:

En las iglesias románicas y en las catedrales góticas hay una sinceridad, una valiente osadía con que el hombre se planta ante sus verdaderas pasiones, se para ante sus propios abismos y los muestra con espanto, y sin hipocresía. Arroja al alma humana los monstruos de la carne, el demonio y los secretos contubernios, con la bestia siempre en acecho; sus rebeliones y sus alianzas monstruosas, todas sus traiciones, en fin, y le dice: eso tienes en tu camino, eso has hecho y puedes hacer en cada instante, todo eso tienes en tu posibilidad¹⁶.

16 ZAMBRANO, María, *Senderos...*, p. 31.

En conclusión, es el descuido de la dimensión cordial del hombre, en sus aspectos más sombríos, lo que introduce el crimen en la historia, porque transformado en ídolo, el hombre no puede dejar de exigir víctimas: su propia persona, en primer lugar.

La condición personal del hombre y la necesidad de soñarse

Aunque el descubrimiento del hombre como persona se haya originado a partir del Cristianismo, ha supuesto, según Zambrano, una actitud humana que nace de la libertad, y que resulta imprescindible para que esa noción cobre vigencia.

La libertad es imprescindible tanto para revelar históricamente la condición de persona que todo hombre tiene, como también para la aceptación de esta realidad en el propio plano individual, sostiene Zambrano. Porque no basta *ser* persona, sino que hay que saberlo y *querer ser* persona:

[...] pues se trata de una realidad tal que necesita ser pensada y querida, sostenida por la voluntad para lograrse. Para ser persona hay que querer serlo, si no se es solamente en potencia, en posibilidad. Y al querer serlo se descubre que es necesario un continuo ejercicio, un entrenamiento¹⁷.

Según Zambrano, sólo cuando el hombre ha llegado a reconocerse en su condición personal, puede establecer vínculos personales con sus semejantes. Esos vínculos constituyen la textura de la sociedad, cuando ésta “es el lugar de la persona”¹⁸. Y porque cada hombre es persona —“algo absoluto”¹⁹—, hay una igualdad fundamental entre ellos, que no puede alterar la pluralidad de funciones exigida por la vida social.

En el hecho de ser persona reside la dignidad de cada hombre; y por ser la persona algo absoluto, también lo es la dignidad que posee: el constitutivo valor de cada hombre reside en él mismo y es independiente de sus circunstancias. Aunque en estas reflexiones Zambrano no haga referencia a Antonio Machado, parecería que el pensamiento del poeta, vertido bajo el heterónimo Juan de Mairena, está palpitando en ellas: resultan como un eco del refrán popular que glosa ese maestro imaginario: *nadie es más que nadie*²⁰.

La constitutiva necesidad que tiene el hombre de “verse”, de reconocerse —según Zambrano— porque es proyecto de sí mismo, anticipado en sueños que exigen un contraste con la realidad para poder discernir en qué medida se van cumpliendo, es particularmente acuciante cuando se trata de la realización de sí mismo como persona. Según Zambrano, el hombre, para acceder a ese estadio vital, *necesita* “verse” en la persona de otro, porque es el único referente del que

17 ZAMBRANO, María, *Persona y democracia...*, p. 152.

18 ZAMBRANO, María, *Persona y democracia...*, p. 95.

19 ZAMBRANO, María, *Persona y democracia...*, p. 104.

20 Cfr. MACHADO, Antonio, *Juan de Mairena*, Castalia, Valencia, 1971, p. 261: “Tal es el principio inmovible de nuestra moral. *Nadie es más que nadie*, como se dice por tierras de Castilla.”

puede disponer. Y así como para verse físicamente el hombre precisa una superficie que lo refleje, para “aprender” a ser persona necesita el espejo viviente de sus semejantes:

La visión del prójimo es espejo de la vida propia; nos vemos al verle. Y la visión del semejante es necesaria precisamente porque el hombre necesita verse. No parece existir ningún animal que necesite contemplar su figura en el espejo. El hombre busca verse. Y vive en plenitud cuando se mira, no en el espejo muerto que le devuelve la propia imagen, sino cuando se ve vivir en el espejo del semejante²¹.

Por tanto, la persona implica necesariamente, para Zambrano, una alteridad, una dualidad de semejantes. De ahí que tanto la persona como la sociedad sean una confluencia de vínculos personales que no sólo no diluyen la sustantividad de cada uno, sino que la reafirman y le otorgan el medio sin el que ningún viviente permanece en la vida. Ocurre que, mientras ese medio está determinado por su propio hábitat ecológico para la generalidad de los seres, en el caso de la persona el “medio” está constituido por unas relaciones netamente interpersonales al margen de las que no puede existir como persona –la razón por la que ya en su primer libro, *Nuevo liberalismo*, la autora rechazara cualquier modo de colectivismo en el que la persona quedara desdibujada; y también que defendiera el derecho de todo hombre a unas condiciones económicas que resultan imprescindibles para el *vivir* como persona, cuyo valor absoluto no puede quedar en un reconocimiento exclusivamente teórico.

Sólo cuando el hombre llega a autorevelarse como persona, en metáfora de la autora, el transcurso de la vida humana adquiere el sentido de *historia*. Porque no puede considerarse propiamente histórica, según Zambrano, una acumulación de hechos que se van sucediendo casi mecánicamente y, por eso mismo, también de un modo previsible. El hombre *hace* historia cuando su actuación es un sucederse de “acontecimientos”, no de *hechos*, porque tienen origen en su libertad, que ha introducido algo “nuevo” en el contexto ya dado, ejerciendo así máximamente su capacidad de elegir, que no requiere una total indeterminación.

Es la libertad del hombre, que en su ejercicio depende intrínsecamente de la conciencia y de la aceptación de ser persona, lo que genera la historia. Porque, por la libertad, el hombre le otorga vigencia al pasado en el presente –aunque sea de un modo negativo, rechazándolo–, y así lo transforma en *histórico*.

Según Zambrano, sólo una concepción errónea de la libertad pretende ignorar el pasado, adoptando un “adanismo” que necesariamente lleva a la frustración. El argumento que imprescindiblemente necesita la esperanza de cada hombre, de una sociedad, tiene que ser configurado libremente, pero *desde el pasado*, ya que no se trata de una esperanza “utópica”, sino de la esperanza que moviliza a

21 ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino*, 2ª. ed., Siruela, Madrid, 1992, p. 268.

seres humanos que viven en una sociedad que se ha configurado desde una historia determinada.

Por otra parte, si bien la esperanza no puede realizarse nunca en plenitud, sostiene la autora, debe poseer una tendencia factible para no caer fuera de la dimensión proyectiva que tiene la vida humana. Esta razonabilidad requerida por el argumento de la esperanza, en tanto que posibilidad de realizarse, es lo que hace que se la pueda distinguir del delirio. Porque la razón, libremente, va delineando un argumento a la esperanza, no sólo para removerla en sí misma, aislada en su propia dinámica como ocurre con el delirio, sino para que trascienda en acciones con las que el hombre se va haciendo su propia vida²². Por tanto, nunca debería ignorarse el pasado, sino asumiéndolo para reconducirlo al futuro a través de un presente. Cuando el pasado es vivificado desde el presente, y llega así al futuro, tiene el carácter de *tradición*, en la antropología de Zambrano.

Consecuentemente, sólo puede darse una tradición que sea viva, viviente, y por eso mismo ha de tener una influencia tan espontánea en el presente que aparezca redundante y superflua una toma de postura para defenderla, lo que ha ocurrido, puntualiza Zambrano, con el llamado “tradicionalismo”. En su opinión, todo tradicionalismo se niega a sí mismo, porque si la tradición está vigente, el tradicionalismo resulta superfluo, y si aquélla no tiene vigencia como tal, éste se vuelve un voluntarismo inútil al pretender imponerla.

Si el pasado no llega a ser tradición, permanece fosilizado y, al querer introducirlo en el presente como si tuviera vida, se convierte en una losa que cierra el futuro e imposibilita el ejercicio de la libertad. Pero si se anula la libertad, la esperanza queda paralizada porque, aunque sea imposible una concreción definitiva de la misma (si la concreción se produjera, acabaría la historia), sólo en un ámbito libre es capaz de originar el fluir histórico en el que siempre se busca algo más que lo dado. De ahí que la esperanza, a la que ninguna realización aquietta porque todas carecen de la plenitud anhelada, necesite una renovación continua de su argumento. Esto es tarea de la libertad, cuando puede canalizar lo pasado hacia un futuro por el cauce que se le abre en el presente; de lo contrario, la vida se detiene, ya que su móvil es la esperanza en estado permanente de

22 El delirio puede trascender también al plano de la acción –un actuar *delirante*–, no es ese su carácter específico en el pensamiento de Zambrano, para quien lo determinante del mismo es su desvinculación de la realidad. Y cuando la esperanza delira –por carencia de un futuro que sirva de cauce a su anhelo–, es posible rescatar de ese delirio las razones del corazón “humilladas”, a las que no se les da cabida en el presente, que desencadenan ese estado casi patológico. Si ese estado trascendiera como acción, se trataría de una acción enajenada. Por tanto, las acciones descontextualizadas de la realidad se aproximan a un actuar “delirante”, según la autora –lo que ocurre, en parte, con la acción revolucionaria porque pretende prescindir del pasado, como se verá más adelante.

Importa acotar que la autora también llamaba “delirios” a un modo suyo de escritura, “algo que me encontré escribiendo en París a ratos cuando el ‘daimon’ me tomaba después de la muerte de mi madre”, dice en carta a Rosa Chacel del 31 de agosto de 1953: cfr. ZAMBRANO, María, *Cartas a Rosa Chacel*, Cátedra, Madrid, 1992, p. 45. Varios de esos *delirios* están recogidos en la segunda parte de su libro *Delirio y Destino*: cfr. ZAMBRANO, María, *Delirio y destino. Los veinte años de una española*, Edición completa y revisada por Rogelio Blanco Martínez y Jesús Moreno Sanz, Centro de estudios Ramón Areces, Madrid, 1998.

inacabable realización. Pero la vida, a su vez, es un continuo tránsito que no puede quedar detenido.

En metáfora de Zambrano, si la vida no transita, es decir, si el hombre no puede tender hacia el futuro en su vida, ésta se le convierte en una especie de cárcel, que percibe como un infierno. Y el hombre, antes o después, reacciona, se rebela, porque habiendo descubierto ya su condición de persona, no puede permanecer indefinidamente sin libertad, sin trascender por sus acciones libres, inmovilizado en un presente oclusivo.

Esta capacidad de la persona, dada por el ejercicio de la libertad, para *transitar* por el tiempo llevando el pasado hacia el futuro, es lo que origina una verdadera historia humana, cuando la tradición es viva y la cultura ayuda a la persona a realizarse como tal; de lo contrario, la historia queda detenida. Cuando por las circunstancias personales o sociales, la persona no puede, con su libertad, *ir* desde el pasado hacia el futuro y debe permanecer *fija* en el presente, la cultura oprime igual que aquellos trajes de los cuadros de Velázquez –la metáfora es de Zambrano²³– que parecen asfixiar a las criaturas que los llevan²⁴.

Pero si la historia se detiene, el tiempo queda aprisionado, ya no fluye. Algo grave, porque en ese fluir se va dando la gestación inacabable del hombre como persona. Por esa razón, el tiempo es el aliado principal del hombre, porque es cauce de la historia personal; también el ineludible “material” con el que la persona va configurando una sociedad que sea *su* “lugar”, tarea que requiere tiempo. Por el contrario, cuando queda detenido el tiempo –ocurre siempre que se cae en el inmovilismo al que es propenso el hombre, por su miedo al cambio–, todo se vuelve repetición cíclica, se fosilizan las estructuras sociales, ya no responden a las necesidades de las personas que, nacidas en ellas, se ven obligadas a soportarlas como una agobiante herencia. Entonces la vida detenida, “encharcada” –en metáfora de Zambrano–, se vuelve un infierno, como quedó apuntado. Y la esperanza arrinconada va generando, además del rencor inherente a toda injusticia, una exasperación que suele ser el origen de las revoluciones. Diagnóstico de Zambrano en el que parece volcar su personal experiencia juvenil ante una España a la que muchos intentaban inmovilizar en el pasado.

La negación del pasado y la aceptación de la necesidad por el amor

Zambrano sostiene que las revoluciones no pueden resolver las situaciones de injusticia, fundamentalmente porque no cuentan con el tiempo, que intentan ignorar. La acción revolucionaria no se origina propiamente en la libertad porque, negando el pasado, se precipita hacia el futuro contra toda razón; aunque la imposibilidad de que el hombre permanezca inactivo por mucho tiempo puede

23 Aparece por primera vez en su primer libro, *Nuevo Liberalismo*, pero es recurrente en sus escritos.

24 Para la autora, el vestido –imprescindible para el hombre–, ha de contribuir a la expresión del alma y no quedar convertido en parte de la máscara detrás de la cual la persona continuamente está tentada de esconderse, precisamente por no haber aceptado su condición de persona, llegando de este modo a degradarse en *personaje*, como se verá más adelante.

lanzarlo a esa actuación irracional. Pero cuando la acción se ejecuta al margen de la libertad, no genera la convivencia humana sino que la anula. El revolucionario pretende un comienzo absoluto de la historia –según Zambrano–, y eso es el máximo error, porque desde la perspectiva de la autora, la sabiduría estriba en saber *transitar* el tiempo. Un peculiar tránsito, intrínsecamente relacionado con un ejercicio correcto de la libertad, por el que el hombre, sin quedar determinado por el pasado, lo tiene en cuenta como el material ineludible con el que proyecta el futuro, con unas raíces desde las que adquiere su sentido. Es éste un futuro que, cuando se proyecta desde el pasado, genera libertad; razón por la que, para Zambrano, el futuro es el tiempo propio de la libertad. Esta perspectiva, que condiciona de tal modo la libertad que otorga el futuro a su radicación en el pasado, resulta plenamente comprensible desde su concepción de la libertad.

En sus inicios como escritora, Zambrano se identifica con una concepción de la libertad que entiende como “propia del alma española”, que se va intensificando en su trayectoria intelectual. En un artículo publicado en la revista *Cruz y Raya*, con motivo de la edición que reunía las obras de Ortega escritas entre 1914 y 1932, sostiene:

Yo y mi circunstancia. Esta cárcel y estos hierros. Pero quien así se queja no pretendió jamás evadirse. Quizá sea esta la manera de llegar a la libertad propia del alma española: la reabsorción de la circunstancia, la vivificación de la circunstancia, el abrazarse a lo que nos limita sujetándose libremente a lo que encadena; encontrar la libertad en la lucha y jamás en la evasión. El español prefiere hundir las raíces en la tierra a ensayar alas para un vuelo fugaz²⁵.

En su madurez como pensadora, María Zambrano habrá de conjugar esta libertad con la “necesidad”, ya prefigurada en la imagen de la raíces que se hunden en la tierra²⁶. Entre ambas, libertad y necesidad, el amor tendrá un papel decisivo, ya que “necesidad–libertad son categorías supremas del vivir humano. El amor será mediador entre ellas. En la libertad hará sentir el peso de la necesidad y en la necesidad introducirá la libertad. El amor es siempre trascendente²⁷”, en el sentido de que capacita al hombre para ir más allá de lo

25 ZAMBRANO, María, “Señal de vida”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1983, n.º 24-2, mayo, p. 277. El artículo fue publicado por primera vez en *Cruz y Raya*, Madrid, 1933, n.º 2, mayo, pp. 145 a 154.

26 Hay que tener en cuenta la influencia de Spinoza en la concepción de la libertad de Zambrano. Para este filósofo es el conocimiento de la necesidad que impera en la realidad lo que otorga al hombre la única libertad posible; de lo contrario permanece en su “natural” condición servil. Sobre este autor hizo su tesis doctoral y publicó un artículo, “La salvación del individuo en Spinoza”, en *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras* (Madrid, 1936).

27 ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino...*, p. 255.

que encuentra en el presente, ejercitando su libertad en un contexto determinado que él no ha elegido²⁸.

Sólo el amor da esa libertad en medio de todos los condicionamientos y determinaciones que el hombre tiene, porque –afirma Zambrano– “ser hombre es estar fijo, es pesar, pesar sobre algo. El amor consigue no una disminución, sino una desaparición de esa gravedad”²⁹. Y la consigue porque al amar, el hombre transforma los condicionamientos en posibilidades, descubre en lo que podría transformarse en obstáculo insalvable, que cierra el paso al futuro, el argumento posible que se incoa de un modo elemental en el pasado, pero que la libertad debe configurar, partiendo de lo que encuentra. No de otro modo “crea” el arte, y seguramente ese modo humano de proceder ha estado paradigmáticamente presente en María Zambrano, continuamente cercana a la literatura, a la música y a la pintura.

Sólo el amor puede rescatar del pasado lo que debe ser vivificado para que logre en el futuro la plenitud posible, aún no conseguida. Sólo el amor “salva” el pasado, lo renueva, hace que no “pese” sobre el presente, libera al hombre de esa gravedad que lo hace estar sujeto, detenido y pesando sobre los otros, ya que al realizarse la persona en íntima relación con sus semejantes, es imposible que no proyecte sobre los otros su propia gravedad. Sólo el amor concede al hombre, según Zambrano, esa agilidad imprescindible para *transitar* el tiempo.

El hombre, aunque ame y así rescate el pasado histórico, seguirá errante sobre la tierra, como consecuencia de no encontrar en ella un lugar adecuado. Zambrano califica como *impar* la situación del hombre respecto de los demás vivientes, que si no dieran con un “hábitat” apropiado dejarían de vivir. Por el contrario, el que encuentra el hombre cuando nace a la conciencia de ser persona, nunca puede parecerle idóneo, porque en su intimidad hay un anhelo, manifestación de la esperanza, que jamás puede aquietarse con ninguna realización humana concreta. Condición propia del hombre que lo lleva a una situación de exilio permanente, más o menos consciente, más o menos aguda de acuerdo a las circunstancias; aunque puedan darse, según Zambrano, algunos breves “períodos” de una aparente calma, donde la libertad respire a sus anchas al establecerse una armonía entre el pasado, el presente y el futuro; y esta armonía hace posible ese nacimiento continuo, que es como la ley del crecimiento de la persona, en un ámbito sin conflictos.

28 Casi al final de su trayectoria, respondía: “Mi libertad mayor ha sido la obediencia. Es una de esas paradojas de la vida que considero más fecundas que las antinomias del pensamiento.” Son palabras de María Zambrano en una entrevista concedida a TVE en mayo de 1987: cfr. E. LAURENZI, “La cuesta de la memoria”, en: REVILLA, Carmen, (editora), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998, p. 87. Algo similar había escrito hacía tiempo en una carta a Agustín Andreu, dando razón de que la libertad no fuera un peso: “la libertad, para mí, se cumple en la obediencia, que por eso es ligera”: cfr. ZAMBRANO, María, *Cartas de La Pièce (Correspondencia con Agustín Andreu)*, Edición de Agustín Andreu, Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 38. Una libertad enamorada, ya que en ese mismo epistolario escribe como si se tratara de una sentencia: “la libertad sin amor es irreal, fantasmal, pura falacia”: cfr. p. 99.

Pero ocurre, según la autora, que hasta ahora esos tramos de aparente bonanza en la historia no han podido constituirse ni siquiera como períodos históricos, en tanto que su “espacio” ha sido muy reducido: sólo unos pocos han gozado de ese bienestar, generalmente sostenido por una mayoría que no podía acceder a ese nivel de dignidad imprescindible para realizarse como persona. Es la permanente dicotomía entre la historia auténtica y la *apócrifa* –así denomina Zambrano a la historia que se genera desde la voluntad de dominio del hombre contra toda razón³⁰–, cuya falta de unidad genera el conflicto social que resurge desde la disconformidad de aquellos que han quedado postergados, sin que haya sido necesaria una deliberada malicia por parte de los otros; y por eso la historia continúa, como un intento de restablecer un equilibrio que, la mayoría de las veces, genera nuevos desequilibrios. “Si el equilibrio humano fuera estable, la historia no existiría”³¹, sentencia Zambrano.

Esa búsqueda humana del lugar adecuado a su ser genera la historia, las diversas sociedades con diferentes rostros, en el intento del hombre por configurar aquella “en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona”³². Si esta sociedad se lograra, si el hombre –cada hombre– consiguiera vivir dentro de la sociedad como persona, la historia dejaría de ser “sacrificial” y pasaría a ser ética, sin que esto implicara el final de la historia. Ese fin anularía la esperanza, que explica toda la vida del hombre; “esa historia de la esperanza humana [que] sería la historia verdadera del hombre”³³. Con este paso a la historia ética, sólo dejaría de ser “la historia que es crimen”³⁴, consecuencia del endiosamiento pretendido por unos –ídolos, porque no pueden ser dioses–, necesitados de víctimas, de la postergación en que con excesiva frecuencia han quedado la mayoría de los hombres, sin lograr acceder a un modo de vivir apropiado para su persona³⁵.

29 ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino...*, p. 258.

30 La historia *apócrifa* es un tema central en la antropología de Zambrano sobre el que se volverá en la segunda parte.

31 ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino...*, p. 253.

32 ZAMBRANO, María, *Persona y democracia...*, p. 133.

33 ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino...*, p. 64.

34 ZAMBRANO, María, *Persona y democracia...*, p. 93.

35 Importa señalar la exigencia requerida a la acción histórica para que no genere una historia *sacrificial* en las reflexiones de María Zambrano. Lo plantea en una reseña sobre dos libros publicados del Coronel Lawrence, *Los siete pilares de la Sabiduría* y un grueso volumen de correspondencia. Allí centra la cuestión en “el conflicto de la sinceridad de aquel que se atreve a vivir un sueño propio al servicio de un poder que no es ciertamente un sueño”. Y sus conclusiones son rotundas: “La confesión del Coronel Lawrence [...] puede ser el testimonio de todos los que en una forma o en otra han recorrido los caminos del mundo avivando esperanzas y encendiendo por ende la hoguera más devastadora de todas: la de la desesperación, que sigue a la esperanza burlada, pues el caudal infinito de la esperanza se convierte íntegramente en su contrario, el odio exasperado. Y extremando el conflicto, es decir, mirándolo en su íntima esencia bien podría ser el que nos señalara la necesidad última de eso que tanto ha costado: la santidad. ¿Pues el santo no sería aquel que lograra realizar sus sueños sin verlos maculados? Una acción inmaculada, y no solamente una palabra inmaculada es la exigencia que alienta en el fondo de la conciencia y de la vida de nuestro tiempo. Realizar en la huida contextura histórica, con la ambigua materia del alma humana y, entre la ciega necesidad de la economía y de la ‘física’, la libertad originaria del sueño que, puro, libre, requiere ser encarnado.” Cfr. ZAMBRANO, María, “El caso del Coronel Lawrence”. *Orígenes*, La Habana, 1945, año II, n.º 6, pp. 47 a 51. Citado por: Edición facsimilar, Volumen I, Madrid, Turner - El Equilibrista, 1989, p. [327].

El logro de una sociedad adecuada a la persona tampoco implicaría un modelo definitivo, rígido, como una organización de estructuras fosilizadas. Esa sociedad adecuada, por el contrario, debería tener un dinamismo, propio de cualquier organismo vivo, garantizado por un mínimo de estructura, tal como ocurre – dice Zambrano en su primer libro, *Nuevo liberalismo*– con el esqueleto en los seres vivos, que les permite articular sus movimientos.

Pero mientras no se consiga *humanizar* la sociedad, la historia seguirá siendo lo que hasta ahora ha sido casi siempre: un crimen. Razón por la que Zambrano subtitula *La historia sacrificial* la segunda edición de su libro *Persona y democracia*, treinta años posterior a la primera.

La persona: sueño y destino

El hombre, ser *impar* –diferente, por tanto, a los restantes–, no ha acabado de nacer porque se encuentra obligado a hacerse su propia vida. Es otro de los puntos de arranque del pensamiento antropológico de Zambrano. Según la autora, lo que mueve todo el nacer y el renacer del hombre es su anhelo, que se le manifiesta de un modo inmediato a su “sentir” y surge de la esperanza, raíz de toda tentativa humana.

La esperanza es el motor de toda la vida del hombre en sus diferentes y múltiples aspectos. A la actualización de la esperanza, a la búsqueda permanente por parte del hombre de los lineamientos que perfilan su propia existencia –y que ella designa como “argumento de la esperanza”–, se debe su falta de adecuación con el medio; inadecuación que vuelve tan problemático su *puesto en el cosmos*³⁶.

*En el interior del hombre anida oscuramente la esperanza y aún bajo ella el anhelo. “Vivir es anhelar”, ha dicho Ortega y Gasset. El anhelo es la primera manifestación de la vida humana. La diferencia del anhelo respecto a la necesidad animal es su indeterminación. El anhelar humano no tiene siempre un término conocido, puede muy bien no ser anhelo de algo determinado. Se muestra en él ya una trascendencia aún en forma mínima*³⁷.

Precisamente esa “indeterminación” es como una apertura en el horizonte de la esperanza carente de límites, porque el hombre nunca deja de tender a algo más que lo ya conseguido en su vida. De ahí que cualquier realización, aun la más lograda, dejará siempre insatisfecha alguna de las múltiples dimensiones de la persona. Por tanto, toda acción tiene un ineludible aspecto de fracaso, en el sentido de que ninguna puede, por su propia limitación, dar plena respuesta a la esperanza ilimitada del hombre. Todo esto implica que la historia no puede detenerse; siempre habrá algo, mucho, por realizar, porque inevitablemente todo

36 Las alusiones al título de la conocida obra de Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, son frecuente en los escritos de Zambrano en el sentido de que el hombre *no tiene* un puesto en el cosmos.

37 ZAMBRANO, María, *Persona y democracia...*, p.82.

logro humano, aun siendo auténtico, deja otros aspectos postergados. Vivir siendo artífice de la historia –de esa historia en la que de algún modo todo hombre interviene aunque sea de un modo ínfimo– implica la capacidad de vivir desde el fracaso. Pero a pesar de la perspectiva de fracaso con la que se le presenta a la lucidez del hombre cualquier iniciativa suya, su anhelo no puede aquietarse, porque es manifestación de su esperanza, que no cesa:

[...] el anhelo es la manifestación difusa, primaria, superficial de la esperanza, que es su foco, su hogar y su raíz última. Si el hombre se diferencia del animal porque anhela, es porque más allá del anhelo, como su foco, está la esperanza.

Decir esperanza es señalar algo concreto, la concreción de un esperar constante, ininterrumpido, como el latir del corazón. Se puede decir que no se tiene esperanza o esperanzas, mas no que no se espera, y la desesperación es la precipitación de la esperanza; un salto de la esperanza en el tiempo³⁸.

Por ser la esperanza una posibilidad indeterminada, abierta, el hombre no tiene otra alternativa que soñarse, soñar lo que debe ser, lo que debe hacer con su vida, en medio de esas circunstancias en las que le ha tocado hacerla.

El sueño como proyecto de vida

El hombre como sujeto de su propia vida, está *obligado* a manifestarse, sostiene Zambrano; y esta obligatoriedad de manifestarse es una consecuencia de lo que afirma Ortega: “somos necesariamente libres” –cita recurrente en los escritos de la autora, que parafrasea afirmando: “somos necesariamente persona”³⁹. Y porque el hombre es necesariamente libre, no puede dejar de hacer algo en lo que se manifieste de un modo no fijado previamente, aunque esta indeterminación no sea absoluta, como tampoco lo es para Ortega: el hombre, al manifestarse, lo hace *en y desde* unas circunstancias que le vienen dadas.

En *Notas de un método*, María Zambrano señala el peligro que corre la persona cuando se manifiesta. Al hacerlo, puede ser fiel a sí misma o puede dejarse embeber por su personaje, por el personaje que le impone su yo al margen de su propia realidad humana. Ejemplifica esta disyuntiva contrastando la enajenación de Alonso Quijano con la de Eloísa en *Lo prohibido* –la novela de Galdós–, personaje del mismo perfil que *Madame Bovary*. Alonso Quijano, aunque había sido poseído por su personaje como Eloísa y *Madame Bovary*, cuando despierta de su sueño, vuelve a ser el vecino bueno de La Mancha, ya que “su locura había sido creadora, porque estaba profundamente de acuerdo con su ser”⁴⁰. Es lo contrario de lo que ocurre con los otros dos personajes, en quienes la ensoñación no coincide con su realidad, y, por tanto, resultan ficticios. Pero, a pesar del riesgo, la autora subraya el carácter insoslayable de este aspecto

38 ZAMBRANO, María, *Persona y democracia...*, pp. 83 a 84.

39 ZAMBRANO, María, *Persona y democracia...*, p. 208.

40 ZAMBRANO, María, *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989, p. 61.

de la condición humana que es manifestarse: “Cuánta ambigüedad hay en este humano sujeto obligado a manifestarse. Porque si no se manifiesta, no es.”⁴¹.

Interesa subrayar el sentido del sueño, como proyecto de vida, en el pensamiento de Zambrano, porque resulta el paso previo de esa obligada manifestación del hombre que no puede eludir; consecuentemente, de ese “sueño” nadie puede inhibirse. En tanto que ineludible para que el hombre trascienda haciéndose su vida, para la autora, soñarse es algo positivo. Pero por ser un aspecto de la condición humana, no puede dejar de tener una inherente ambigüedad: según lo viva el hombre desde su libertad, resultará bueno o perverso. De ahí que en este soñar comience a fraguarse el drama del hombre, que puede acabar en tragedia, con las inevitables consecuencias que a nivel histórico y social tiene todo comportamiento humano, aunque sea individual en su origen. Y ésta es la razón por la que debe tener un *ethos* esa necesidad de soñarse: cuando el hombre se sueña debe ser fiel a su propio “destino”, que Zambrano llama también “vocación”.

Esa fidelidad al propio destino tiene, para Zambrano, una doble dificultad: sólo puede ser percibido en la soledad, lo que implica un vencimiento personal por parte del hombre, porque ante esa situación siente una instintiva resistencia, que tiene su causa sobre la que se volverá. Y, en segundo lugar, por su unicidad, ese destino implica una nueva dificultad: el hombre no tiene un modelo prefijado. Cada uno es un cierto absoluto en medio de unas circunstancias que nunca son iguales para dos personas, aunque vivan en el mismo ambiente. Y esto entraña el riesgo del error; el acierto de los propios pasos no está asegurado. Ante la inseguridad, el hombre teme y, por temor, se retrae –“se esconde”, escribe Zambrano– en la propia familia, que así adquiere las características de la tribu, o en la propia sociedad, que por ese comportamiento resulta masificada. En definitiva: el hombre se esconde en el anonimato. Y entonces ya no se sueña, sólo forma parte de un sueño colectivo que otros soñaron por él.

Sólo cuando el hombre se sueña desde su destino, se realiza como persona, sostiene Zambrano; como la persona que es. Pero la autora puntualiza que no basta con *ser* persona, también hay que *querer ser* persona, para serlo en plenitud. En caso contrario –ya porque el hombre se inhibe de soñarse y se somete entonces al sueño que otros soñaron por él, o porque al soñarse lo hizo al margen de su destino–, el hombre queda convertido en “personaje”, caricatura de la persona que estaba llamado a ser; ya no vive desde sí mismo sino que representa su personaje enmascarándose y perdiendo así su propio rostro.

La resistencia a la soledad y el reconocimiento de sí como “algo absoluto”

El hombre percibe en sí una resistencia a quedarse en soledad porque al comienzo, según Zambrano, la soledad es sentida casi como un crimen: ser individuo implica un cierto apartarse del grupo –la fratría, la tribu–, y esto, inicialmente,

41 ZAMBRANO, María, *Notas de un método...*, p. 61.

es percibido como una transgresión que hay que vencer, porque es fuerte el ímpetu instintivo de volver a lo anterior. Esta es la razón por la que, para la autora, la conquista de la soledad es difícil. En metáfora suya, supone un “dintel” que de no atravesarse, deja al hombre en el anonimato donde el ser personal se diluye, porque sólo en esa soledad el hombre puede enfrentarse consigo mismo y, al hacerlo, reconocerse como persona: un cierto absoluto que trasciende las circunstancias de su propio origen y del lugar que ocasionalmente ocupa entre sus semejantes más próximos. Motivo por el que Zambrano concluye: “persona es soledad”⁴².

En la antropología de Zambrano, el hombre llega a la soledad por la conquista de un “espacio vital” propio. Esa conquista comienza en Grecia, según la autora, con la configuración de los dioses. Los dioses se distinguen de ese “lleno sagrado” en el que originariamente el hombre se encontraba como en una placenta de la que no ha acabado de desprenderse, según su metáfora. La configuración de los dioses permite aislarlos de la naturaleza, que ya no se presenta como una fuerza sagrada. Y una vez que el hombre ha delimitado la influencia de los dioses, deslindada ya de los fenómenos naturales, se queda en un cierto vacío que es, en la perspectiva de Zambrano, una soledad imprescindible para reconocerse a sí mismo como distinto de todo lo demás y de todos. Al hacerlo, el hombre no puede dejar de percibirse como un cierto absoluto que se le revela al comienzo como “orfandad”; pero esa carencia resulta ineludible para que se identifique como individuo. Paso previo, como quedó señalado, para acceder a la plenitud de su individualidad reconociéndose como persona.

Por tanto, reconocerse como persona implica hacerse cargo de ese cierto absoluto que está presente en uno mismo. Afirma Zambrano: “en ser persona hay algo absoluto, es algo absoluto”⁴³; y la percepción de uno mismo como absoluto reclama una experiencia personal intransferible, que debe ser querida.

Hay un cierto paralelismo entre el itinerario que ha tenido el reconocimiento de la persona en la humanidad y el modo de concebirse uno a sí mismo como persona en la propia historia individual, según Zambrano. Cada hombre debe reiterar personalmente, de algún modo, esa trayectoria general para acceder a vivir como persona. Si un hombre, individualmente, no hace ese descubrimiento, queda al margen de una vida propiamente personal; teniendo en cuenta, como quedó señalado, que son imprescindibles, además, unas condiciones socio-culturales que implican factores económicos –que Zambrano nunca omite– decisivos para que esa dignidad no quede en un reconocimiento puramente teórico.

Por esa intransferible experiencia requerida a cada hombre para acceder a vivir como persona, es explicable que, aun cuando estén dadas las condiciones sociológicas –en el sentido de que se disponen de esa imprescindible independencia individual para emerger como personas–, no todos accedan a vivir como tales. Sostiene Zambrano que esto sucede, en algunos casos, porque no se lleva a cabo ese experimentarse a sí mismo como un cierto absoluto; en otros, porque una vez experimentado se retorna al estadio anterior, a la vida

42 ZAMBRANO, María, *Persona y democracia...*, p. 124.

43 ZAMBRANO, María, *Persona y democracia...*, p. 104.

“tribal”. De ahí que en el hecho de vivir como persona intervengan varios factores sucesivos: unas condiciones imprescindibles, una personal experiencia de ser un absoluto con la responsabilidad que implica y, finalmente, una aceptación de uno mismo como persona, como absoluto, sin retraerse ante ese descubrimiento.

El reconocimiento de sí mismo como un absoluto implica una soledad difícil, porque compromete personalmente de un modo indeclinable en la realización de la propia vida. En ese compromiso de la personal realización, además, ya está presente la segunda dificultad, el segundo obstáculo que el hombre tiene para decidirse a ser la persona que se está llamado a ser: la aceptación del propio destino, a partir del que debería soñarse, según Zambrano. Esto es arduo, porque el destino no se percibe de entrada nítidamente, menos aún cuando se trata de un destino especialmente singular, cuya realización implica abrir un camino en el modo de vivir como hombre –aunque todo hombre, por el hecho de ser persona, es un ser singular, llamado a una fidelidad a su intransferible destino, que aportará su propio cauce, por insignificante que pueda parecer, al curso de la historia de la humanidad.

Zambrano se refiere a la aportación que, asumiendo su propio destino, hace cada uno al modo de vivir personalmente dentro del contexto común a todos los hombres, haciendo unas consideraciones sobre Eloísa que tienen vigencia para todo aquél que no deserte de su condición personal, aunque no sea frecuente tener que vivir una vocación inédita:

Cuando más profundo es el destino que pesa sobre una vida humana, la conciencia lo encuentra más indescifrable y ha de aceptarlo como un misterio. El conocimiento del destino adviene después de que se consumó. Entonces, desatado el nudo terrible por el padecer, salta de pronto el sentido íntimo; se hace visible, se ha transformado en conciencia. Mas quien lo condujo por su vida hasta la conciencia lo apuró en el padecer oscuro, atravesado, eso sí, por presentimientos. El destino jamás se hace visible del todo para quien lo padece. Es el ángel con quien Jacob lucha toda la noche y que sólo consiente ser visto a la madrugada⁴⁴.

Hay un cierto absoluto en el propio destino, que es como la impronta a plasmar en las circunstancias de cada persona, signada por él en su mismo origen. Por esta razón, a cada hombre se le ofrece la realización de sí mismo como persona en y desde el absoluto de su destino, que propiamente no se elige, pero que si lo acepta y, más aún, lo ama, deja de ser algo fatal, porque el amor transforma lo “necesario” en libertad. Esto sólo ocurre, según Zambrano, cuando se hace de la propia persona una ofrenda, cuando se ofrece, desde la propia libertad, la persona que se es a la realización de ese destino que, así aceptado, ya se convierte en

44 ZAMBRANO, María, “Eloísa o la existencia de la mujer”, *Sur*, Buenos Aires, año XIV, n.º 124, febrero, 1945, p. 41.

vocación, una llamada de lo alto y desde los lados –puntualiza en su libro *La Confesión*– que se encuentra; mejor, que se escucha.

El propio destino como cáliz ofrecido

Es a este absoluto del propio destino que se refiere Zambrano al final de su vida, en *Notas de un método* cuando, hablando del sujeto, establece una cierta identificación entre el absoluto que se presenta “en un cáliz del que hay que beber” y “el absoluto –intangible e inasequible para el hombre–, santo sin sombra, sin mezcla”. Como si descubriera una relación de origen por la que el absoluto que se ofrece en el propio destino procediera de otro Absoluto, que, además, otorgara la pauta de lo que se ha de hacer frente al cáliz del destino personal.

El absoluto se presenta a veces en forma de ángel, pero lo que suele ofrecer el ángel es un cáliz del que hay que beber. Como la flor, cáliz del rocío mañanero, refresca, también puede envenenar. Cuando el absoluto –intangible e inasequible para el hombre–, el santo sin sombra, sin mezcla, dice de sí mismo “soy el camino, la verdad y la vida”, cuando el absoluto desciende a ser el camino de la verdad inasequible y de la vida verdadera, para el hombre el camino es trascenderse a sí mismo. Y así viene a recordar su nacimiento, su relatividad, y eso que el tal ser humano está siempre a punto, cuando se trasciende, de aplastar, cualquier conato de ser; pues que el hombre, más que un ser entero y verdadero, es un conato de ser, y no tiene que enseñorearse.⁴⁵

María Zambrano, aludiendo a ese absoluto que “se presenta a veces en forma de ángel”, se refiere a la necesidad de asumir como propio ese proyecto que involucra a cada hombre trascendiéndolo, pero que ha de ser aceptado por él desde su libertad para hacerlo realidad. Porque, en la perspectiva de la autora, el hombre es libre cuando se acepta a sí mismo como un don recibido, cuyo argumento esencial ya le ha sido dado sin intervención de su parte, aunque sólo él pueda hacerlo vida.

El cáliz, el destino que es el absoluto verdadero propuesto a la pretensión de absoluto que el hombre posee por ser él mismo un absoluto, puede ser aceptado –y entonces la persona lo sustantiva en su propia vida– o puede ser rechazado. Si el hombre lo rechaza, no pierde por eso su capacidad de absolutizar, que proyectará indebidamente en algo que no sea el absoluto verdadero. Éste es un aspecto fundamental de la condición humana, que Zambrano señala en *El hombre y lo divino*: “la pretensión de algo absoluto puede dejar caer su absoluto sobre aquello que le resiste, verificándose así una conversión entre lo absoluto del ser y del no-ser”⁴⁶. Es decir, la pretensión, por parte del hombre, de absolutizar

45 ZAMBRANO, María, *Notas de un método...*, p. 78.

46 ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino...*, p. 174.

algo que no es el verdadero absoluto –el ser–, lo lleva a absolutizar un “no-ser” en el que fracasa su pretensión de absoluto verdadero.

Hay que puntualizar que, aún considerando el posible yerro de no aceptar el verdadero absoluto, de todos modos el hombre, según Zambrano, percibe en sí mismo una resistencia primera –previa a la posibilidad de errar–, cuando su propio sueño como proyecto le resiste, por carecer de la realidad que está pidiendo desde su carácter sólo “soñado”; un soñar imprescindible, como quedó señalado, pero también ininterrumpido, porque el hombre es “una extraña criatura que no tiene bastante con nacer una sola vez. Necesita ser reengendrado, [...] mientras que a las demás criaturas les basta con nacer una sola vez”⁴⁷, señala Zambrano.

Cuando el hombre, por rechazar su destino, absolutiza un sueño propio, que no es la versión soñada del verdadero absoluto, queda convertido en personaje. Ya no se va actualizando su propia persona, signada por un destino que ella no se ha dado pero que sin ella no puede realizarse, sino que su condición personal se subordina al falso absoluto instaurado por ella misma. Ha quedado convertida en alimento del personaje de su sueño absolutizado, porque carece del argumento trascendente que le otorgaría, además, la trascendencia benéfica que puede alcanzar con sus acciones. En consecuencia, no sólo se sustrae a la autenticidad inherente a la condición de persona, sino que proyecta su rechazo en la sociedad y, por tanto, también en la historia. Proyección que no puede tener sino un carácter negativo, porque se genera desde un pretendido endiosamiento falaz.

Antes de pasar a las consecuencias de carácter público que tiene el vivir desde el personaje, importa transcribir el texto en el que Zambrano da la clave para vivir auténticamente como persona, conjurando de ese modo la envidia que se desencadena, como “enfermedad sagrada” –¿como un cierto “castigo” divino, cabría interpretar?– en aquellos que se niegan a beber el cáliz de su propio destino⁴⁸:

En la Pasión divina hay un momento supremo en que parece que se detiene para decidirse, suspendida sobre el abismo infinito. Jesús está solo ante su destino; en soledad completa ante él. Un ángel le alarga el cáliz de su inajenable padecer. Misterio en que lo humano obtiene su liberación suprema de la tragedia de ser sombra del semejante. El ángel se aparece siempre a los que logran la soledad; ¡es la imagen sagrada de la soledad! Y el hombre que lo haya sentido cerca, aun sin verlo, estará libre para siempre del acecho de la envidia; del torcido ensimismamiento, donde la mirada se desvía ante el equívoco espejo.

47 ZAMBRANO, María, *La agonía de Europa...*, p. 91.

48 Sólo se hace esta referencia a la “envidia” porque no es un tema que se aborde en este trabajo. De todos modos hay que señalar que es un aspecto de la condición humana sobre el que María Zambrano ha reflexionado reiteradamente, y al que le dedica un capítulo en *El hombre y lo divino*.

Pasión incompleta la del hombre que no haya vivido su hora a la manera humana, lejos de todo y sin sombra. Entonces nace a la soledad, algo ya imperecedero. Pues no se verá en el semejante, ni tendrá nada de él.

Pero también cabe desdecirse en el Huerto de los Olivos, desviviendo el destino, arrepintiéndose de la Pasión⁴⁹.

Cuando el hombre da cabida a este “desdecirse en el Huerto de los Olivos, desviviendo el destino” que se le ofrece, además de convertirse en “personaje”, se yergue como yo autónomo, inventándose a sí mismo desde un sueño que anula cualquier determinación dada por unas circunstancias que trascienden su propia vida y la signan. La aceptación de las mismas sería la condición imprescindible para convertir la dimensión fatal de su destino en libertad. Pero al negarse a toda determinación, pretendiendo una libertad como la divina, el hombre no sólo no la consigue –como razonablemente cabe pensar– sino que, además, termina encadenado a su propio yo, que es incapaz de liberarse a sí mismo persiguiendo el espejismo de una autonomía imposible. Situación a la que alude Zambrano, diciendo, metafóricamente, que el hombre, enmascarado por una máscara que él mismo inventa, “se enreda en su propia sombra”: “cuando el sujeto se embebe en ese Yo, cuando se deja embeber por él, se hace personaje, deja de ser persona y pasa a representar todo aquello que su Yo le impone. El sujeto se inventa a sí mismo, inventa una máscara, un tipo, un personaje”⁵⁰.

El hombre no puede escapar al dilema de su propia libertad

El hombre no puede escapar al dilema de su propia libertad: o aceptación de la necesidad del destino, que, asumido, es llevado desde la fatalidad a la libertad, o independencia de ese destino, que lo esclaviza a su personaje creado desde la nada por su yo autónomo. Análogamente, el hombre tampoco puede sustraerse a su capacidad de absolutizar: o absolutiza desde su libertad el verdadero absoluto que le es dado en su propio destino, convirtiéndose en persona, o absolutiza su propio sueño al margen del destino, es decir, el personaje creado en su autonomía al que se esclaviza. Pero esto tiene unas consecuencias que trascienden el ámbito personal, como quedó apuntado. Así como los elementos

49 ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino...*, p. 174. El subrayado, que no corresponde al texto, destaca lo que puede entenderse como síntesis de este trabajo.

Importa dejar constancia de la centralidad de la figura de Jesucristo en el pensamiento de María Zambrano. En una carta del 23 de abril de 1981, decía al autor de un artículo sobre la superación del racionalismo en su filosofía: “Muy nítidamente sigue usted el camino de la ‘Palabra’ y, claro está, que en ‘Hacia un saber sobre el alma’ aletea ya. Mas lo que tuve irresistiblemente presente fue ‘Yo soy el camino, la verdad y la vida’, que creía yo que era cumplida expresión de la ‘Razón vital’, luego ‘histórica’ y por último y escasamente, a mi parecer, ‘viviente’.” Cfr: ORTEGA MUÑOZ, Juan Fernando, “Reflexión y revelación: los dos elementos del discurrir filosófico en María Zambrano”, *Epimelia*, Buenos Aires, Año IV, n.o 7, 1995, p. 12.

50 ZAMBRANO, María, *Notas de un método...*, p. 61.

con los que la persona debía construir su propia vida son consumidos por el personaje del sueño, también la realización de ese sueño absolutizado implica supeditar a ese objetivo la vida de todos los demás, en la medida en que sea necesario y factible.

Absolutizar el propio sueño lleva al personaje a endiosarse, endiosamiento falso que lo transforma en un ídolo, caricatura de Dios, que para seguir existiendo reclama alimentarse de la cabeza y del corazón de la persona, porque como todo ídolo carece de vida propia, sostiene Zambrano desde una fenomenología de la religión muy meditada. La primera víctima de este sacrificio es la misma persona dada en alimento a su personaje, pero también todos aquellos que de algún modo estén implicados en la realización de ese sueño. Esto lleva a la anulación de la sociedad como ámbito en el que es *exigido* vivir como persona –la característica que distingue una verdadera sociedad, según la autora–, y a la historia “sacrificial”.

Esta historia sacrificial ya no es el desarrollo en el tiempo de un argumento soñado en común, cuya realización sustantiva a cada una de las personas que intervienen en él, sino una sumatoria de acciones con el fin de hacer realidad un sueño particular que ha sido absolutizado. Zambrano llama “sacrificial” a tal historia, porque en ella todo se sacrifica en la ejecución de ese sueño erigido como centro alrededor del cual giran las personas y aun, tantas veces, el mismo Dios; y puntualiza que en ocasiones se ha usado la religión para enmascarar un sueño absolutizado. Por tanto, Dios y las personas son relativizados en función de ejecutar lo que hace las veces de único absoluto: la ensoñación de un yo erigido autónomamente.

De todos modos, si se evitara ese sacrificio fallido de la persona “que se da en pasto” –en metáfora de Zambrano– a su propio sueño absolutizado, no quedaría eximida del sacrificio verdadero. Para esta pensadora, el sacrificio es un núcleo decisivo en la configuración “personal” auténtica de la vida humana. Y el sacrificio ineludible es verdadero cuando otorga la libertad de la esclavitud al propio personaje y, consecuentemente, deja en libertad a los demás para realizarse como personas. La libertad dada a los demás no consiste sólo en evitarles los obstáculos derivados de la absolutización del propio sueño, sino en el ofrecimiento de la propia vida, vivida desde el absoluto que es la persona identificada con su propio destino, como ese modelo vivo imprescindible para que todo hombre aprenda a vivir humanamente; ya que sólo puede aprender esta sabiduría en el referente de un semejante –cuando puede “verse” en un “espejo viviente”, en metáfora suya.

Aunque el hombre necesite y pueda contar con el ejemplo de otro que ha accedido a su condición de persona, no se le ahorra asumir su propio e intransferible destino, cuya realización exige abrir un cauce que no está hecho, porque es irrepetible, pero que encuentra una orientación cierta en esa pauta viviente y próxima que le ofrece alguien que le ha precedido en la fidelidad a su realización. En tanto que pauta sobre cómo asumir el propio destino, Zambrano considera que la escena del Huerto de los Olivos acerca ese “espejo” en el que se puede descubrir el paradigma de la aceptación del verdadero absoluto, que

inspira la trayectoria de una realización personal auténtica y el modo de hacerla. Pero sus reflexiones también incluyen la figura del héroe de la tragedia griega, el prototipo del hombre porque conoce padeciendo, como quedó apuntado, pero también porque –desde la personalísima interpretación de la autora– aceptando el destino trágico logra “deshacer” la tragedia.

Por el hecho de querer vivir como persona, el hombre es un héroe, en el sentido trágico del término: deshace con su sacrificio la “tragedia” en que se convierte la historia, cuando es herencia de unos condicionamientos que obstaculizan su vida como persona, porque debe hacerlo en el escenario de unos sueños absolutizados, que revierten necesariamente sobre él por estar inmerso en un contexto histórico. Sólo ese heroísmo lo salva, además, de ser arrastrado por la falsa absolutización de otros en la que él mismo puede enajenarse. Y como héroe, señala Zambrano, resulta solidario, ya que “ningún héroe combate para sí solo; su pasión sería entonces declinable, y no lo es”⁵¹. Observación ésta de la autora que enfatiza la perspectiva ética de su antropología.

El sacrificio del héroe consiste, fundamentalmente, en reformar su voluntad a la hora de querer. Así como la razón debe reformarse a sí misma, según Zambrano, para no *fixar* el dinamismo propio de la vida al intentar pensarla –negándose a un afán mayor de dominio que de conocimiento–, también la voluntad debe reformarse a sí misma para que al querer –que, espontáneamente, dice Zambrano, no puede dejar de ser absoluto–, se niegue a su inherente absolutización, reconociendo como único absoluto a la persona. La persona es el bien decisivo a promover, desde el querer personal libre, en uno mismo y en los demás; bien absoluto al que se deben subordinar todos los valores restantes. Nuevamente se presenta el dilema: o sacrificar el modo absolutizante de querer con el que el hombre “quiere” por el solo hecho de hacerlo, o sacrificarse al propio querer absoluto y sacrificar a los demás a ese querer. Y este dilema ineludible a nivel personal resulta igualmente ineludible en lo social, a juicio de Zambrano, porque en su pensamiento todo lo individual tiene una proyección colectiva, social e histórica:

*[...] el hombre ha de ir haciéndose no ya su vida, sino proseguir su no acabado nacimiento; ha de ir naciendo a lo largo de su vida, mas no en soledad, sino con la responsabilidad de ver y de ser visto, de juzgar y ser juzgado, de tener que edificar un mundo en el que pueda quedar encerrado este ser prematuramente nacido, sin tiempo, sin libertad, y en esa situación entrar en el gran teatro del mundo sin saber tampoco su papel a representar*⁵².

51 Cfr. ZAMBRANO, María, “Eloísa o la existencia de la mujer” ..., p. 40. Hay que señalar una evolución en el pensamiento de Zambrano. La joven pensadora, en una recensión sobre la primera recopilación de las obras de Ortega, a la que ya se hizo referencia, hacía una distinción entre el común de los hombres y “los protagonistas de la Historia que son los que sostienen directamente sobre sus hombros, nuevos atlantes, el Universo.” Cfr. ZAMBRANO, María, “Señal de vida”..., p. 276. En los escritos de su madurez, nunca repite esa distinción y fundamenta su propuesta de la democracia como la forma de organización social más apta en el hecho de que cada hombre es persona, razón última de su dignidad, idéntica para todos.

52 ZAMBRANO, María, *El sueño creador*, Turner, Madrid, 1986, p. 27.

En la propuesta de María Zambrano es tan nítida e imperiosa la necesidad de reformar la voluntad en su modo específico de querer que, cuando habla de la acción del héroe, subraya que nace “más allá de la voluntad”. Esto implica que se trata de una acción inspirada en un origen que trasciende la misma voluntad del héroe. Dicha voluntad no ha quedado al margen de la acción, pero se ha actualizado fundamentalmente como *aceptación* para realizarla, y no como una imposición arbitraria que el héroe se hace a sí mismo: ha sido obediencia a un designio que lo trascendía. La voluntad anula, de este modo, la raíz de violencia que suelen tener las acciones cuando provienen de su espontáneo ejercicio, generalmente autárquico. Zambrano ejemplifica este carácter de la acción humana reflexionando sobre el sacrificio de Antígona:

*En Antígona, su acción es sólo en apariencia voluntaria. Es sólo la forma que su verdadera acción, nacida más allá de la voluntad, ha tomado. Su voluntad no podría cambiarla. Es su ser el que ha despertado, convirtiéndola en otra para los demás, en una extraña para todos. Paradójicamente, su acción de hermana la dejó sin hermanos. Sola, única, sin semejante.*⁵³

Todo hombre debe enfrentarse con la “fatalidad” de una situación que él no ha elegido, también con su propio ser libre pero condicionado no sólo por las circunstancias externas sino también por una cierta identidad recibida, heredada, que determina su vida “trágicamente”. Pero si el hombre asume esa condición suya no elegida, padeciéndola para conocerla –porque no dispone de un conocimiento previo a esa asunción–, y la resuelve realizando su destino –también con su padecimiento–, deshace la tragedia: queda liberado del *fatum*. Lo que equivale a sostener que la aceptación del destino desde la libertad, lo despoja de su condición “trágica” y lo hace identificable con un llamado, lo transforma en “vocación”. Con esta actitud, el hombre queda al mismo tiempo liberado de la “novelería”, como denomina Zambrano a la contextura que adquiere la vida humana cuando no es vivida desde la persona sino desde el personaje. Por tanto, es la verdad sobre la propia persona y la obediencia a su verdadero designio –el argumento trascendente no tramado desde una indeterminación pretendida por un yo autónomo–, lo que salva al hombre del riesgo de despersonalizarse. En un párrafo de la *Advertencia* a la primera edición de *La España de Galdós* quedan conjugados los diferentes aspectos de esta cuestión central en la antropología de Zambrano:

Pues que de vivir se trata. La vida lo exige. No basta la vida, ella, hay que vivirla. Es lo real de la vida. Pero si sólo fuera así, novela y tragedia serían dos fatalidades ineludibles; ineludibles, ciegas fatalidades, si además no existiera la verdad y no en abstracto, sino la verdad de la vida; la verdad viviente. Y ella es la que permite y

53 ZAMBRANO, María, *El sueño creador...*, p. 92.

*exige al mismo tiempo, salvarse de tragedia y novelaría; atravesar el infierno, éste*⁵⁴.

La asunción del sacrificio, presupuesto de la historia verdadera: la “confesión”

Asumir el sacrificio, abrir con la propia vida un cauce en la historia al destino que recae sobre la propia persona, es lo que da la pureza de conciencia imprescindible para una acción santa, una acción limitada y falible, pero no perversa. Estas son las acciones que engendran la historia verdadera, que tienen su origen en una persona que ha sido “crucificada”, uniendo en sí la dimensión vertical, la que procede de lo alto, con la horizontal, la propia del mundo de los hombres. Crucificada, en el sentido de sujeta a su destino, la persona consigue la trascendencia verdadera, que evita *pesar* sobre los demás, dominarlos, “eso que el tal ser humano está siempre a punto, cuando se trasciende, de aplastar, cualquier conato de ser”⁵⁵.

Por el contrario, cuando la persona no asume su propio destino ensoñándose al margen de él –o también cuando consiente en ser “usada” para la realización de cualquier proyecto que se ha absolutizado–, no pierde por eso su condición de víctima, pero ya no tiene la dignidad propia de su ser absoluto, ni es capaz de deshacer la tragedia: un simulacro de cruz es el lugar del sacrificio vano. En metáfora de Zambrano, la persona “victimizada” queda girando en un “aspa”, degradación de la cruz, que por carecer de una orientación definitiva la convierte en juguete de la historia “apócrifa” –calificativo que usa la autora para referirse a esa historia hecha desde el “personaje”, falsificación de la persona, en el sugerente prólogo a la única pieza de teatro que escribió, *La tumba de Antígona*.

La realización del hombre como persona implica un sacrificio que lo libera de sacrificarse inútilmente, también de sacrificar a los demás a su propio sueño absolutizado, o a otro ajeno. Pero en esta capacidad de sacrificarse, cuando es auténtica, no hay lugar ni siquiera para el riesgo del narcisismo, porque la condición de autenticidad del verdadero sacrificio es no sólo que no sea elegido por quien lo lleva a cabo, sino que lo realice casi sin darse cuenta. De lo contrario, resultaría la acción sacrificial perpetrada por un personaje, una parodia, porque sólo la persona, desde la propia libertad intransferible en obediencia a un designio trascendente, puede realizar un sacrificio cabal. Esto explica la transparencia con que se representa ante la mirada de María Zambrano la figura de Antígona, cuya acción “es sólo en apariencia voluntaria”, en tanto que “su voluntad no podría cambiarla”⁵⁶.

La consumación del sacrificio se va dando en el tiempo. Sólo a unos pocos personajes, no exclusivos de la literatura sino también históricos, como es el caso de Juana de Arco –sostiene Zambrano–, se les concede apurar su destino

54 ZAMBRANO, María, *La España de Galdós*, 3ª. ed., Endymion, Madrid, 1989, p. 16.

55 ZAMBRANO, María, *Notas de un método...*, p. 78.

56 ZAMBRANO, María, *El sueño creador...*, p. 92.

en una acción única. La inmensa mayoría deben realizarlo a través del tiempo, como si a sorbos fueran bebiéndose su propio cáliz –en metáfora suya. Este beberse el propio cáliz está sujeto a errores y, lo que más importa señalar, implica una renovación permanente de la propia elección como persona de la que el hombre puede desdecirse en algunos momentos, en tanto que supone un sacrificio sin interrupciones; razón de que, a veces, se pueda rechazar al ángel que ofrece el cáliz del propio destino, sostiene metafóricamente Zambrano.

Para “remediar” esos momentos en los que el hombre se niega a ser persona, tanto como para rectificar los errores, resulta imprescindible la “confesión”, género literario que Zambrano eleva a la condición de “método”. Porque considera que es el modo “más directo” de conseguir esa anhelada transparencia, rescatando al propio corazón de la turbiedad en que queda sumido cuando se niega a reconocerse en el destino que tiene fijado –en cuyo caso pierde el argumento auténtico de su esperanza porque no consigue detectar las notas definitorias de sí mismo⁵⁷.

En la confesión, el hombre se cuenta su propia historia; y esto resulta imprescindible cuando se ha perdido la dicha. En esta situación el propio corazón –que es como el resumen de la propia humanidad– pesa, y con su peso incapacita al hombre para transitar por el tiempo. Esta inmovilidad, que puede equipararse a carencia de sabiduría –cuya nota distintiva es “saber transitar en el tiempo”, a juicio de la autora–, hace que el pasado ya no fluya hacia el futuro a través de un presente, por el cauce que la esperanza abre con su argumento. En esa situación, el hombre, agobiado por su propio peso, permanece fijo, sin trascender, sin horizonte, sin la perspectiva que el espacio vital le otorga, cuando existe. Debe entonces volver a contarse su historia para ver dónde, en qué paso de su trayectoria, perdió la dicha; dónde quedó detenido, porque seguramente se deba a un error, quizá a haber omitido la renuncia que exigía la aceptación de la integridad de su destino. Y no será enteramente desdichado quien puede contarse su propia historia, concluye Zambrano, porque en esa narración podrá retomar el hilo del verdadero argumento.

Esta capacidad que tiene el hombre de retomar su verdadero argumento, de volver a asumir el destino que se la ha dado, es la razón por la que María Zambrano eleva el género literario “confesión” a la categoría de “método”, como “camino” para encausar la necesidad que el hombre tiene de convertirse, de transformarse, con la ineludible necesidad de la *anagnóresis*, el primer paso, decisivo, para deshacer la tragedia.

Si el hombre no consigue reformar permanentemente su modo de querer, no absolutizando su sueño, inevitablemente incurre en la pretensión de soñarse como si fuera Dios, desde la nada, y acabará idolatrándose –porque no puede ser “dios”: sólo “ídolo”. Desde la perspectiva de Zambrano, el hombre falsea con esa actitud su propio ser: una criatura, con una libertad que debe ejercer en el contexto de lo necesario, donde lo fatal quedará anulado por el amor; lo que

57 “La Confesión no es sino un método de que la vida se libre de sus paradojas y llegue a coincidir consigo misma. No es el único, pero sí tal vez el más inmediato, el más directo.” Cfr. ZAMBRANO, María, *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid, 1995, p. 8.

equivale a realizar su libertad como libertad creadora, con una creatividad que es imagen de la divina pero que, precisamente por ser imagen, no puede ser idéntica.

Cabría reiterar que el hombre, al inhibirse de soñarse rectamente –negarse a ese primer paso ineludible para ser persona–, además de dejar abandonada una dimensión que no puede faltar en la propia vida, corre el riesgo de ser arrastrado por el sueño absolutizado de otro. En este caso estaría cooperando al avasallamiento de los demás, porque “idolatrando” desde su libertad un falso dios, incrementa la necesidad que tiene de víctimas. De ahí que vivir como persona –por tanto, soñarse–, no sólo tenga un *ethos* sino que sea también una *exigencia ética*, centrada en rescatar el propio rostro de todas las máscaras, señalará metafóricamente Zambrano.

La persona y las máscaras

La persona puede quedar enajenada en su personaje. Pero Zambrano, aun puntualizando que cuando el hombre se degrada en personaje sustituye su rostro por una máscara, introduce en sus reflexiones la etimología de la palabra “persona”, y la relaciona con la necesidad que tiene el hombre de aparecer, de mostrarse, una exigencia que implica, de algún modo, la máscara, porque no puede hacerlo en total desnudez de un modo consuetudinario.

[...] cada hombre está formado por un yo y una persona. La persona incluye el yo y lo trasciende, pues el yo es vigilia, atención; inmóvil, es una especie de guardián. La persona, como su mismo nombre indica, es una forma, una máscara con la cual afrontamos la vida, la relación y el trato con los demás, con las cosas divinas y humanas. Esta persona es moral, verdaderamente humana, cuando porta dentro de sí la conciencia, el pensamiento, un cierto conocimiento de sí mismo y un cierto orden, cuando se sitúa previamente a todo trato y a toda acción, en un orden; cuando recoge lo más íntimo del sentir, la esperanza. Mas podemos forjarnos una imagen de nosotros mismos, una imagen ficticia, máscara de una pasión, sea la de endiosarse, sea otra cualquiera y, al actuar, hacerlo desde ella⁵⁸.

En el texto citado es nítida la necesidad que tiene el hombre, con su libertad, de irse rescatando de las sucesivas máscaras que al soñarse, rectamente, va forjando; como si la autenticidad de la persona estuviera dada, desde la perspectiva de Zambrano, por esa capacidad de no identificarse con las sucesivas e imprescindibles máscaras que, sólo así, no convierten la persona en “personaje”. Hay, por tanto, un *ethos* para el “uso” de la máscara, que está dado por ese “cierto conocimiento de sí mismo y un cierto orden”, como puntualiza la autora.

58 ZAMBRANO, María, *Persona y democracia...*, p. 79.

De lo expuesto se puede concluir que hay una máscara que podría denominarse “connatural”, como forma imprescindible, supeditada al yo, en cierto modo reduplicación del mismo, para “dar la cara” a los demás, aunque suene paradójico. Y en este sentido, Zambrano llega a admitir la necesidad de “una guía para que el hombre sepa transitar por sus múltiples tiempos y tratar con sus múltiples máscaras”⁵⁹. Pero debe hacerse sin confundir aquella con la máscara ficticia que el hombre se forja, necesariamente, al soñarse como personaje de “novelería”. Desde una lectura analógica, resultan adecuadas las reflexiones de la autora sobre la función del vestido en la vida humana, para comprender el sentido de la “connaturalidad” de la máscara:

Es muy extraño que lo humano pueda existir desnudo; la epidermis necesita velos, no está hecha para chocar con el aire. La carne pide marco y decoración, forma y rito. Sólo sin piel, despellejado y descarnado, es decir, desesperado, puede el hombre prescindir de vestiduras, que entonces le hacen daño. He aquí, creemos, la quiebra de todo desnudismo [...]

[...] la vida desnuda no puede detenerse ni mirarse, porque ya no está en sí, sino fuera, más allá de sí misma y de todo. Se viste para mirarse y las vestiduras encubren y dicen, eluden y aluden, como siempre que algo se viste con pureza. Nada puro se viste para ocultarse por completo; porque es constitutivo del cuerpo decir más cosas de sí cuando se cubre y adorna que cuando, directo, crudo y por completo, aparece ante la vista⁶⁰.

A modo de prolongación de sus reflexiones sobre la connaturalidad de la máscara, existe también una significación positiva del “personaje” en los escritos de Zambrano. Se encuentra en una nota que añade al texto de su artículo sobre Eloísa, en la que señala la diversidad entre el varón y la mujer en la operación misma de configurar esa máscara connatural. La observación le da pie para vincular ese aspecto positivo de la máscara con una dimensión del personaje que es rescatable.

La mirada en que la mujer se mira a sí misma es distinta de la análoga del varón. Es esencial a la vida humana el necesitar saberse o saber algo de sí misma; pero el hombre adquiere este saber casi siempre en forma de idea, de definición. (La definición es la forma más viril del conocimiento.) Mientras la mujer suele verse vivir desde dentro, sin definición, de modo directo, prescindiendo del “personaje” que el hombre necesita crear para verse vivir. Es muy masculino verse vivir desde una idea o desde un personaje;

59 ZAMBRANO, María, *El sueño creador...*, p. 27.

60 ZAMBRANO, María, “Renacimiento litúrgico” (Sobre *El espíritu de la liturgia* de Romano Guardini), *Cruz y Raya*, Madrid, 1933, n.º 3, junio, pp. 161 y 164.

*femenino el verse vivir desde adentro, como si la mirada saliera de un centro situado más allá del corazón, pero entrañable siempre*⁶¹.

Por tanto, no siempre, ni necesariamente, el personaje resulta de la falsificación que al absolutizar el sueño se hace de la propia persona, sino que puede ser consecuencia de la necesidad que determina la realización de una tarea pública, como una “personificación” acorde con el papel que se desempeña en la sociedad, análoga a la necesidad de la “máscara” para tratar con los demás, que propiamente no oculta sino más bien manifiesta a la persona en un orden que trasciende su propia intimidad. “Personificación”, o “enmascaramiento” provisorio y funcional, que no es equiparable a la “representación”, propia del personaje. Aunque se podría incurrir en esa actitud si esos condicionamientos transitorios se asumieran como si se tratara de rasgos personales permanentes.

Pero si al representar su personaje, el hombre acabara identificándose con él, la personificación sustituiría a la persona y ésta, convertida en personaje, perdería su libertad. Por el contrario, el hombre se recupera a sí mismo como persona cuando es capaz de rescatarse de su personaje “social”, que lo presenta públicamente en una función determinada pero que no le da su propia identidad. Así su libertad se va consolidando en tanto que las representaciones ocasionales no acaban fagocitando su persona⁶².

Habiendo hecho referencia al sentido positivo que tanto la máscara como el personaje pueden tener en las reflexiones de María Zambrano, se trata de saber si le es dado a la persona vivir sin máscara alguna. Es decir, si del mismo modo que el hombre en su cuerpo “se atrevió a [...] irse vistiendo simplemente de hombre; semejante a nadie, ni a nada”⁶³, con una vestimenta que no fuera el ropaje estipulado en razón del papel que en la sociedad representaba y que en cierto modo asfixiaba su propia persona, también puede llegar a una cierta

61 ZAMBRANO, María, “Eloísa o la existencia de la mujer”..., p. 52.

62 Para exponer en toda su amplitud el pensamiento de Zambrano, hay que señalar que existe en sus escritos una significación más de “personaje”. Cuando en su juventud defendía activamente la República, en un artículo sobre la novela de Galdós titulado con el mismo nombre, “Misericordia” –recogido en su libro *Los intelectuales en el drama de España* y, posteriormente, también en *La España de Galdós*–, incitaba a un cambio inmediato de la situación de su país, porque de lo contrario todos quedarán convertidos en “personaje de novela”, al no encontrar las circunstancias adecuadas para vivir la propia vida de acuerdo con las convicciones personales. Este enfoque no se vuelve a dar. Con la experiencia del fracaso, del exilio, el pensamiento de Zambrano se orienta a asumir el propio destino, por trágico que pueda parecer debido a la adversidad de la situación histórica. La propuesta de sus escritos posteriores ya no es un cambio, aunque nunca descarte la acción. Pero el énfasis está puesto fundamentalmente en la acción que sobre sí misma debe realizar la persona más que sobre la que pueda ejercer sobre las circunstancias externas. Como si la auténtica trascendencia de la actividad personal fuera esencialmente resultado de la calidad de la propia persona, de la libertad que en su vida hubiera conseguido amando la necesidad, más que de su oportunidad y acierto en relación a las oportunidades que exteriormente se le presentan. Esta evolución también se puede constatar confrontando lo expuesto con su temprano artículo publicado en *Cruz y Raya* como recensión de las obras de Ortega editadas en conjunto, ya citado, en el que establecía una distinción entre el héroe y el hombre común, y señalaba para aquel la necesidad de unas circunstancias favorables como requisito de su singular destino.

63 ZAMBRANO, María, *Persona y democracia...*, p. 113.

“desnudez”, a una transparencia, donde se manifieste su persona sin unos atributos que no le son propios –así como el atuendo típico de la función que como “personaje” social debió usar, y del que pudo prescindir, no es suyo propiamente en tanto que su identidad la tiene por el hecho de ser persona.

La transparencia que sólo otorga el sacrificio

Sin desdeñarse de lo anterior, aun confirmándolo, María Zambrano llega a formular –en un texto del significativo prólogo a *La tumba de Antígona*, que se citará más adelante– el modo por el que la persona no sólo puede llegar a rescatarse de sus máscaras, sino que hasta es capaz de prescindir de ellas. Esto se le otorga al hombre sólo en el momento del sacrificio, en el que consigue la transparencia, esa desaparición de la sombra “que no puede reducir enteramente ni enteramente absorber en su vigilia”⁶⁴ y que todo sujeto proyecta, como consecuencia de “la no lograda unidad de su ser”⁶⁵.

La transparencia a la que está llamada la persona tiene una importancia decisiva en el pensamiento de María Zambrano. En un opúsculo, “El freudismo”, editado en La Habana en 1940, que diez años después recogió en *Hacia un saber sobre el alma*, sobre el que volvió al final de su vida para corregir antes de volver a publicarlo, establece dos razones que fundamentan esa insistencia suya en la necesidad que tiene la persona de “clarificarse”, de conseguir que “la verdad enamore su vida”:

*Allí donde empieza la vida, empieza también la astucia, la simulación y la máscara. La naturaleza física no se envuelve en nada; no se viste, aparece desnuda. [...] En cambio, todo lo que está vivo, se esconde. Y lo humano mucho más que todo. La primera condición de lo psíquico humano sería la tendencia a encubrirse. [...] Tenemos también que considerar otra característica: la expresión. Todo lo psíquico se expresa de algún modo. Parece que se trate de algo escondido, recluso, que tiene necesidad de mostrarse para que alguien lo perciba, alguien semejante. [...] Es verdaderamente un enigma*⁶⁶.

Es frecuente en los escritos de Zambrano que se planteen las cuestiones desde unos principios aparentemente contradictorios, irreconciliables. Por un lado, esa innata capacidad de disimulo que el hombre tiene y espontáneamente ejerce cuando se esconde; por otro, la necesidad de ser visto. No deja de advertir Zambrano que “todo lo profundo necesita una máscara”, con cita de Nietzsche que figura como epígrafe de “La destrucción de las formas”, último capítulo de *La agonía de Europa*. Pero tampoco se le escapa a la autora –y lo desarrolla pormenorizadamente en el estudio citado– que, precisamente por la necesidad

64 ZAMBRANO, María, *Los sueños y el tiempo*, Siruela, Madrid, 1992, p. 9.

65 ZAMBRANO, María, *El sueño creador...*, p. 28.

66 ZAMBRANO, María, “El freudismo”, *Philosophica Malacitana*, Málaga, IV, 1991, pp.18 y 19.

que tiene el hombre de expresarse como tal, cuando las formas en las que se llegó a reflejar su “humano pasar” –es decir, sus pasiones, en su lenguaje metafórico– comienzan a destruirse, son sustituidas por la máscara, que así resulta un signo alarmante. Porque ya no se trata de la máscara que originariamente el hombre comenzó usando para comunicarse con lo que lo rodeaba, por considerar que todo era sagrado, como una protección que le permitía tratar con esa fuerza superior sin ser devorado por ella –otra interpretación de la autora inspirada en la fenomenología de la religión. Ahora se trata de la máscara a la que echa mano por haber quedado desprovisto de rostro. Por haber perdido, destruido, esas formas en las que se manifestaba esencialmente como hombre, que no iban en detrimento de su polifacética humanidad⁶⁷.

Pérdida del rostro que no es sino el resultado del intento del hombre de descender en su interioridad más allá de donde correspondía; quizá esté operando en el pensamiento de Zambrano la noción trágica de *hybris*. Poseído por un afán desmesurado de conocerse, olvidando que para eso necesita mirarse desde una instancia superior a sí mismo, la criatura humana llega a identificarse con los elementos que la componen, pero que así separados sólo aparecen como el resultado de una descomposición en la que su humanidad está ausente. Perdido el hombre, se borra su rostro y queda sustituido por una máscara. Máscara que no lo revela, que no le posibilita una cierta identificación y el trato con lo extraño, como al comienzo, sino que lo oculta, que lo sustituye ocupando el lugar de un hueco, porque ya no hay persona. Hasta aquí lo que Zambrano detecta en lo que considera “la destrucción de las formas” en el arte. Como si en ese ámbito privilegiado para la manifestación de lo humano, la tentativa de verse prescindiendo de la instancia desde la que podría reconocerse como don – como alguien que no se ha dado el ser a sí mismo, y que por haberlo recibido ve facilitada su identificación –, llevara al hombre a desintegrarse en una elementalidad donde se disuelve su consistencia como persona.

Lo expuesto se presenta como un desafío: es necesario intentar una explicación que justifique esa insistencia de Zambrano sobre la necesidad de la transparencia a pesar de la ineludible y connatural máscara. ¿Hasta qué punto se puede armonizar esa máscara inevitable con esa transparencia que le exige al hombre vivir como persona?

Podría conjeturarse que así como en el arte, cuando se destruyen las formas, la máscara sustituye al hombre, del mismo modo esa máscara necesaria para que se manifieste lo más profundo que es el yo de cada uno, y que es imprescindible como “medio” para hacerse presente, puede acabar asfixiando a la persona. Y esto no es un peligro remoto sino un riesgo que acompaña de continuo al hombre, y en el que con demasiada frecuencia cae, con nefastas consecuencias. De ahí esa preocupación de la autora por incitar a la transparencia,

67 Aunque Zambrano se refiera con estas reflexiones de un modo directo al arte, y más especialmente a la pintura, su diagnóstico es aplicable a toda la vida del hombre, de la que el arte es un fiel reflejo.

como si esa aspiración –aunque imposible de lograr de un modo definitivo– liberara al hombre de quedar “enmascarado”, anulado como persona en su propia vida, aun haciéndose cargo de que una sombra última se resistirá a la luz –de lo contrario el hombre dejaría de ser un misterio, en primer lugar para sí mismo. Por eso sostiene Zambrano:

En la vida común la persona, en el mejor de los casos, llega a hacer esa su máscara un tanto transparente y al par animada, pues que no hay que olvidar que de luz de vida estamos tratando. Mas en la vida de una persona humana, por dada que sea a la luz, hay siempre una oscuridad y en ella algo que se esconde; la persona resiste a la luz en los mejores casos tanto como la busca. Sólo por el sacrificio se deshace esta resistencia –sacrificio no visible en muchos casos y en otros cumplido en instante violenta y visiblemente, mas incubado desde un principio–.

Y así, la persona nunca está del todo presente ni para su propia conciencia y a veces para ella menos aún que para la de ajenos ojos. La presencia íntegra la logra sólo el desposeído de ese núcleo de oscuridad reacio a hacerse visible. El desposeído que es también el desenajenado.⁶⁸

Desposesión y desenajenamiento, poco frecuentes, que se logran en el momento del sacrificio, pero teniendo en cuenta que si bien la vida del hombre tiene para Zambrano esa dimensión sacrificial auténtica e ininterrumpida, que le permite vivir desde su persona sin subordinarse ni subordinar a nadie a su personaje, no es un permanente sacrificio en acto. Y por esta razón, en la vida de una persona es detectable esa oscuridad y ese “algo” que se esconde. De ahí que la persona nunca pueda “disponer” de esa transparencia; no se ha dado su propio ser, su destino, a sí misma. Pero ese afán, aunque imposible de lograr de un modo pleno, la “dispone” a conseguirla. Y, mientras no se renuncie a él, será el permanente acicate íntimo que la impulse al sacrificio.

El afán de transparencia, por tanto, debe ser un estímulo permanente para aceptar el sacrificio que se presenta, porque en él se aúnan la realización del hombre como persona y la máxima transparencia a la que puede aspirar, ya que no le es dado prescindir totalmente de una máscara que resulta imprescindible.

Hay que tener en cuenta, además, que, desde la perspectiva antropológica de Zambrano, la persona posee una tendencia que hace del propio sacrificio algo, en parte, “connatural”, y no una exigencia extrínseca, desestructurante de la propia personalidad. Lo que no implica (aunque suene redundante hay que consignarlo, para no detener ese “vaivén” de ideas que manifiesta la riqueza de matices del pensamiento de la autora) que el sacrificio pierda las aristas sin las cuales dejaría de serlo. Y son, fundamentalmente, todos esos aspectos de la propia persona, valiosos en sí mismos, los que conscientemente se están sacrificando y

68 ZAMBRANO, María, *La tumba de Antígona*, Siglo Veintiuno, México, 1967, p. 26.

que hacen de quien se sacrifica “víctima en trance de desposesión o de desenajenación”, como metafóricamente describe Zambrano a la persona que se sacrifica, en el texto que sigue –continuación del anteriormente citado:

Y poco importa que a quien esto ha llegado le sigan doliendo sus heridas y sienta que se le abre y ensancha esa herida formada por la juntura imposible de su ser y de su no-ser; de lo que ha sido y de lo que podría haber sido, de su posibilidad y de la realidad impuesta. La visión de la vida no vivida atormenta a la víctima en trance de desposesión o de desenajenación. Pues que solamente la libertad, cuando se acerca, hace visible la esclavitud; únicamente cuando la identidad del ser que nació humanamente se aproxima, la enajenación en que vivió se apura, se consume dándose a ver⁶⁹.

De modo que esa transparencia, esa inmediatez, esa desnudez de la máscara, sólo puede darse en el sacrificio mientras no se interrumpa.

Relacionando lo anterior con lo expuesto sobre la necesidad de hacer de la propia vida una ofrenda por el amor, que transforma la necesidad en libertad, podría concluirse que sólo en el amor, que es respecto de sí mismo anonadamiento⁷⁰, la persona prescinde de la máscara y consigue la libertad anhelada, con una enajenación verdadera por la que se revierte su condición de esclava, que comienza con la ignorancia en la que despierta –al tomar conciencia de sí– y continúa como riesgo por la posibilidad de ensoñarse al margen de la propia realidad. Y es que para Zambrano el hombre conquista su libertad por una esclavitud de amor, haciendo de su persona una ofrenda, un sacrificio, tan olvidado en la actualidad –añade, lamentándose, la autora.

En una extensa reflexión sobre la continuidad de la vida en *Persona y democracia*, Zambrano sostiene que para que un ser viviente continúe viviendo, algo de él tiene que morir porque vivir es un cierto renacer: señala así la presencia del sacrificio ya en los niveles elementales de lo biológico. Análogamente, sólo cuando el hombre es capaz de hacer de sí mismo una ofrenda a su propio destino, soñándose en sintonía con él, actualizando “obediencialmente” su sueño, podría decirse, es capaz de rescatar su persona del inherente personaje que implica vivir en sociedad, es decir, de rescatarse de sus máscaras sucesivas. Pero este “renacer”, esta vida, supone morir a todo aquello que no sea constitutivo de la propia persona, que desdiga de la propia identidad.

Este rescatarse, por tanto, va reduciendo la sombra que encuentra el hombre en sí mismo y que, de algún modo, no deja de proyectar sobre los demás. Así consigue una progresiva transparencia que se traduce en el rostro, cuya expresividad es para Zambrano sinónimo de autenticidad, de libertad, en contraposición al hermetismo de la máscara. Expresividad propia del ser humano

69 ZAMBRANO, María, *La tumba de Antígona...*, p. 26.

70 Es corriente en los escritos de Zambrano la referencia al místico –en quien se realiza el anonadamiento de un modo consumado– como prototipo del hombre enamorado: cfr. ZAMBRANO, María, *Los bienaventurados*, 2ª. ed., Siruela, Madrid, 1991.

que Zambrano denomina “bueno”, tomando distancia del calificativo “moral”, que se podría interpretar como algo sobrepuesto a la propia conducta por no haber nacido desde la propia intimidad personal. De ahí que “buenos” sean, en la antropología de la autora, aquellos que por el sacrificio rescataron su persona de la máscara, y que, por eso mismo, con su vida abrieron un camino en el curso de la humanidad.

Sólo desde el amor que, al aceptar el propio destino, transforma en libertad su dimensión “trágica”, dándole así un *ethos* a la exigencia de soñarse; sólo desde la ofrenda de la propia persona al sacrificio, ofreciendo un “espejo viviente” a los semejantes, es posible llegar a esa transparencia a la que se refiere Zambrano. Metafóricamente alude a ese anhelo humano, el más profundo, con la expresión “conocer el propio nombre”. Conocimiento del nombre propio que, como en sordina, acompaña todas las reflexiones de la autora; y que sólo se le revela a aquellos que apuraron su destino “ahondándose sin ensimismamiento”⁷¹.

Conclusión

A cien años del nacimiento de María Zambrano, sus reflexiones, confrontadas con la realidad que diariamente vivimos, también en el orden internacional, no resultan una cita obligada con ocasión de un aniversario importante. Su pensamiento, de sesgo fuertemente utópico –en el sentido de que plantea cuestiones que no tienen una solución determinada ni inmediata–, tiene una innegable vigencia. Por el rigor del diagnóstico, y por la valentía de sus conclusiones que, como se puede comprobar en sus textos, no parten de una imagen idealizada de la condición humana, ni de una “ensoñación” de lo que podrían ser la historia y la sociedad al margen de la exigencia que el hombre tiene de conquistar su estatuto de persona. Exigencia máxima en la que se concreta el *ethos* de vivir humanamente.

No escapó a su consideración de pensadora, al final de su vida, que la propuesta lanzada en su madurez desde *Persona y democracia* estaba muy lejos de ser una realidad. Por esta razón resulta más notable y estimulante su apertura a la esperanza cuando, casi cuarenta años más tarde, redacta el prólogo a la segunda edición de ese libro, que subtitula *La historia sacrificial*. Y no como un recurso “desesperado”, sino en coherencia con un pensamiento como el suyo que, opuesto frontalmente al racionalismo, no obtura el horizonte desde la racionalización de las situaciones que parecen tener una vigencia incommovible. Un discurrir en el que las reflexiones obran a modo de “método” que posibilita abrirse a la posible novedad que habría que acoger como si fuera un don.

Para concluir este trabajo, que intenta ser un homenaje a esta pensadora, unas palabras suyas de ese prólogo, a modo de final abierto. La visión de Zambrano es sombría, como si ese desafío de ser persona que al hombre se le presenta –entre el destino y el sueño– aún no hubiera empezado. Pero en medio de las sombras, no falta un rayo de luz, porque, fiel a una constante en su vida

71 ZAMBRANO, María, *Claros del bosque*, 4ª. ed., Seix Barral, Barcelona, 1993, p. 93.

personal, nunca se niega a sumergirse hasta el final en la tragedia, pero para rescatar de ella la esperanza:

[...] hoy se extiende como una llanura donde ni nostalgia ni esperanza pueden aparecer. Algo se ha ido para siempre, ahora es cuestión de volver a nacer, de que nazca de nuevo el hombre de Occidente en una luz pura reveladora que disipe como en un amanecer glorioso, sin nombre, lo que se ha perdido. Hay que esperar, sí, o más bien, no hay que desesperar de que esto pueda suceder en este planeta tan chiquito, en un espacio que se mide por años luz, que se repita el "fiat lux", una fe que atraviese una de las noches más oscuras del mundo que conocemos, que vaya más allá, que el espíritu creador aparezca inverosímilmente a su modo porque sí. Es lo único que honestamente puede enunciar quien esto escribe. [...] como un testimonio, uno más, de lo que ha podido ser la historia, de lo que pudo ser, un signo de dolor porque no haya sucedido que no desvanece la gloria del ser vivo de la acción creadora de la vida, aun así, en este pequeño planeta. De que un triunfo glorioso de la Vida en este pequeño lugar se dé nuevamente⁷².

Mónica Salinas

Responsable del Departamento de Letras y Profesora de Teoría Literaria en la Universidad de Montevideo.

Escritora, crítica literaria y ensayista.

Felisberto Hernández: mirar desde la periferia

Los críticos han analizado profusa y exhaustivamente la obra de Felisberto Hernández. Hay una llamativa desproporción entre el aparente descuido que ostenta su prosa y los análisis eruditos de que ésta ha sido objeto. En el presente artículo, propongo una interpretación de las “distracciones” hermandianas como signos de la intención exploratoria del narrador, en busca de un lugar donde radicar su actividad enunciativa.



Voces en el desierto

Como Felisberto Hernández, el narrador-protagonista de sus textos es pianista y escritor. No es eso todo lo que comparte con quien lo engendró: también es un hombre callado, de imaginación pródiga, que se complace en transitar las orillas de las ciudades, de las casas e historias ajenas, de la creación literaria. Se ha dicho que es un “outsider”¹, esto es, un marginal; prefiero, por razones que expondré— el término “merodeador”.

Si elegí esta palabra para aludir al peculiar hablante y actante de los cuentos de Hernández, es porque expresa cabalmente dos de sus notas singulares: su andar errabundo (en sentido recto y, más aún, en el metafórico) y sus malas

1 Jason Wilson se refiere a Felisberto —a mi juicio, identificando autor con narrador— como “outsider chaplinesco”, en la ponencia “Felisberto Hernández: inexplicables tonterías”, incluida en: SICARD, A.(ed.), *Felisberto Hernández ante la crítica actual*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1997, pp. 337 a 353.

intenciones. En cuanto al primero, puede atribuirse, en el sentido recto –que implica la posibilidad de referir la ficción a nuestra percepción de la realidad–, a su condición de concertista y profesor de piano a domicilio. La mayoría de los relatos de Hernández se demora en la relación de giras artísticas por pueblos somnolientos e innominados, y de clases en casas habitadas por mujeres extravagantes, donde el pianista permanece apenas lo suficiente para entrever el misterio que alojan. La espera dilatada e incierta, los pasos descaminados y la soledad son signos de esa existencia errante, surcada por encuentros breves y tan excéntricos, tan ajenos al centro –es decir, a la norma– como las mujeres con quienes se relaciona. Así, aunque logre entrar en un recinto, el protagonista acaba, inevitablemente, solo, como si su presencia desplazara a los otros, o la ausencia de éstos lo convocara; para el merodeador de los relatos de Hernández, el prójimo siempre está distante:

Había una ciudad que a mí me gustaba visitar en verano. En esa época casi todo un barrio se iba a un balneario cercano. Una de las casas abandonadas era muy antigua; en ella habían instalado un hotel y apenas empezaba el verano la casa se ponía triste, iba perdiendo sus mejores familias y quedaba habitada nada más que por los sirvientes. Si yo me hubiera escondido detrás de ella y soltado un grito, éste en seguida se hubiese apagado en el musgo (El balcón”, p. 51)².

A primera lectura, la cita precedente puede parecer inadecuada para confirmar la hipótesis del merodeador. En apariencia, algo ha cambiado en la situación del protagonista: se denomina a sí mismo “visitante”. Su relación con el lugar físico no deja de ser transitoria, pero adquiere legitimidad. El vínculo del visitante con el ámbito donde ingresa es reconocido por sus habitantes estables; no es uno de ellos, pero se les allega con ánimo propicio al conocimiento y con disposición amigable; no pertenece al sitio común, pero busca establecer con éste una conexión lícita, admitida. Tal actitud suele tener como correlato la hospitalidad de los moradores permanentes.

Pero, si se lee atentamente, se descubrirá el fragmento de texto citado no confirma esa acepción del vocablo “visitante”. Con pericia narrativa –que probablemente tenga como modelo el relato cinematográfico antes que el literario–, el enunciador reduce progresivamente el campo de visión: ciudad, barrio, casa. Ésta es el término del acercamiento, término que la mirada-enunciación recorre con minucia. Aunque en la casa se ha instalado un hotel, el narrador insiste en referirse a ella como “la casa”, esto es, sitio donde transcurre, se recluye y preserva la vida privada. La intimidad, la reserva hogareña se adecua a la índole

2 Cuando no indico entre paréntesis el título del libro donde se incluye el relato citado, debe entenderse que pertenece a *La casa inundada y otros cuentos*, Barcelona, Lumen, 1975. En cambio, toda vez que la cita corresponde a Obras completas lo señalo en el cuerpo de mi texto.

de los residentes: familias. Y es precisamente aquí donde se halla la más rica veta significativa del pasaje. En el verano, cuando el protagonista visita la ciudad, la casa pierde “sus mejores familias”. Cabe inferir, pues, que allí permanecen las peores, las discordes con un ideal de familia que seguramente es de recibo en los estratos céntricos de la sociedad. Con estos grupos familiares de orden inferior y con los sirvientes, convive el protagonista durante su estancia en la ciudad. En el nivel sintáctico tanto como en el semántico, la manera en que está formulada la referencia a los sirvientes es reveladora. Se los menciona al final de un enunciado extenso cuyo sujeto es la casa, y como parte del sintagma “quedaba habitada nada más que por los sirvientes”, donde la desinencia verbal obliga a evocar el sujeto oracional y subraya, así, la función complementaria de la expresión “por los sirvientes”. En el plano del significado, los sirvientes –meros complementos de la casa y de aquellos a quienes sirven– aparecen aquí como restos de una vida socialmente digna. La presencia de los sirvientes no mitiga la tristeza de la casa ni su silencio: “Si yo me hubiera escondido detrás de ella y soltado un grito, éste en seguida se hubiese apagado en el musgo”, comenta el narrador. También él es insignificante e inaudible. Visita una ciudad y un barrio sigilosos, en ausencia de sus ocupantes principales. No es un huésped; su sitio es el jardín enmudecido por el musgo, fuera de la casa. La locución hipotética “si yo me hubiera...” propone una situación virtual que da cuenta de la realidad con mayor contundencia que una expresión constatativa: la circunstancia condicional –“me hubiera escondido detrás de ella [la casa] y soltado un grito”– es contingente; su consecuencia –“éste [el grito] en seguida se hubiese apagado en el musgo”– se presenta como inevitable. El grito no podría haber devenido otra cosa que silencio, voz sofocada. Es el clamor imposible del desoído, de quien carece de derechos (en este sentido empleamos con frecuencia el giro “tener voz”) porque no tiene lugar, porque es ajeno a las relaciones de pertenencia: el protagonista no pertenece a la ciudad ni a la casa, ni éstas, a él.

Triunfo del que ve

No creo preciso enfatizar la distancia entre el narrador-protagonista del cuento y los miembros de las familias que se alojan en el hotel. En cambio, considero pertinente el análisis de las afinidades y disparidades entre el personaje principal y los sirvientes. La desenvoltura con que Hernández emplea el término “sirviente” es llamativa, en particular para los lectores de nuestro tiempo, que asistimos a cambios en el repertorio léxico de las lenguas, ligados a una curiosa asepsia en la interrelación social. Pero aun en los textos donde el autor no hace uso de la palabra “sirviente”, la función de servicio está claramente demarcada y asignada a un plano social subalterno. Esta depreciación del sirviente –que no entiendo como juicio de valor por parte de Felisberto, sino como su interpretación de hechos y conductas sociales– se evidencia en varios personajes de sus relatos: la enana de “El balcón” que, al tomar los objetos de la mesa, los despoja de su dignidad; el mayordomo de “El acomodador”, sometido al poder terrible

e inhumano del protagonista; éste mismo, empleado en un teatro, corriendo de un lugar a otro como “un ratón debajo de muebles viejos”, saludando a “los caballeros” y “las damas” “en paso de minué”, precipitándose a contar las propinas. Sin embargo, esta visión de los servidores tiene fisuras por donde asoman fragmentos de otra realidad, tal como sucede en la obra toda de Felisberto Hernández. El acomodador, por ejemplo, oculta su desdén bajo tales trajines y reverencias:

Siempre esperaba una propina sorprendente, y sabía inclinar la cabeza con respeto y desprecio. No importaba que ellos no sospecharan todo lo superior que era yo. Ahora yo me sentía como un solterón de flor en el ojal que estuviera de vuelta de muchas cosas; y era feliz viendo damas en trajes diversos; y confusiones en el instante de encenderse el escenario y quedar en penumbra la platea. Después yo corría a contar las propinas; y por último salía a registrar la ciudad (“El acomodador”, pp. 87y 88).

Hay en esta autodescripción una dualidad manifiesta; dualidad, no ambigüedad, pues el respeto y el desprecio corresponden a esferas distintas. El primero es sólo aparente y se expresa en el gesto, en la actuación arreglada al rol de servidor. El segundo, en cambio, es efecto de su primacía natural sobre los demás individuos: tan sólo a él le ha sido concedida la luz que fulgura “como el triunfo de una enfermedad desconocida” (“El acomodador”, p. 91) y le permite apropiarse todo lo visible. Porque posee esta luz, le es posible “registrar” la ciudad; y advirtamos que el término indica dos tipos de actividad: la prolija observación indagatoria y la consignación de sus resultados. ¿Qué busca el acomodador en la ciudad? ¿Qué, el protagonista de “El balcón” en la casa donde no quedan más que los sirvientes? En mi opinión, un punto de vista. Busca un sitio desde donde ejercer la única prerrogativa de que goza, la de mirar. Dos emplazamientos, un lugar elevado o un sitio escondido, parecerían ser los más adecuados a este fin. Es verdad que el narrador-protagonista conoce la experiencia de observar desde lo alto –de igual modo que Felisberto, ha subido a muchos escenarios–, pero esta posición encumbrada le resulta incómoda y excesiva como un traje holgado: él se asemeja a “un ratón debajo de muebles viejos” (“El acomodador”, p. 87), a un pantano donde se hunden las palabras ajenas (“El acomodador”, p. 90). Parece decir que su lugar son las superficies a ras de tierra, y que los seres destinados a recorrer el suelo deben encontrar en él puntos estratégicos para contemplar el mundo.

La mirada desde la que se gestan los relatos de Felisberto Hernández parte siempre del llano. Aun en los textos donde el personaje se sitúa, siquiera transitoriamente, en las alturas de un escenario o una escalera (“Mi primer concierto”, “El cocodrilo”, “Las hortensias”, “La casa inundada”), el enunciador-observador –verdadero actante de la narración pues su palabra-mirada inaugura y conforma el espacio discursivo- necesita “acomodarse” en terrenos bajos: “Veo

mejor desde el piso”, explica el portentoso personaje de uno de los cuentos (“El acomodador”, p. 95). Es como tenderse sobre la tierra para que el campo de visión alcance sus límites últimos, para que los ojos se atrevan a poseer el mundo hasta entonces indomeñable y ajeno. En este mudo universo de ficción, donde el musgo ahoga los sonidos, la mirada se yergue, potente. El sujeto se escinde: como hablante desatendido, queda a merced del dominio de aquellos cuya voz es oída –los miembros de “las mejores familias”–; como observador, asume el mando, se apodera de objetos y cuerpos, de espacios, de voluntades. La función del primero es servir, sumiso y reverente, inclinando la cabeza con respeto. La del segundo, develar lo que ha permanecido oculto, exponer oscuros secretos cuyos portadores le inspiran desprecio. Uno, se enferma de silencio (“El acomodador”, p. 90); el otro, enciende las tinieblas con sus ojos y sonrío ante el descubrimiento del inusitado don: “¿Quién, en el mundo, veía con sus propios ojos en la oscuridad?” (“El acomodador”, p. 91)

Oficio de merodeador

Puesto que una luz tan reveladora es un arma ominosa, quien la posee no es bienvenido por sus congéneres menos agraciados. Por eso visita las ciudades cuando sus moradores las han abandonado; y necesita excusas para ingresar en casas ajenas: referir la historia de una mujer que ha anegado su casa, o despertar los pianos somnolientos de las señoras burguesas, por ejemplo. No se instala en ningún lugar; merodea, alimenta su “enfermedad desconocida”.

A ese menester puede remitir el título con que fueron dados a conocer los primeros ejercicios literarios de Hernández: *Libro sin tapas*³. Eludo aquí, con conciencia plena, las circunstancias en que se editaron estos textos, para añadir mi interpretación de ese título a las ya formuladas –muchas y diversas–, entre éstas, la de su autor. Un libro sin tapas es zona sin vallado ni señales de advertencia; se ofrece al reconocimiento de quien quiera entrar, se rinde al escrutinio de la mirada. De este modo, el lector puede ejercer también, sin trabas, el oficio de merodeador. Felisberto asienta un sentido del título en el epígrafe: “Este libro es sin tapas porque es abierto y libre: se puede escribir antes y después de él” (*Obras completas*, t. I, p. 79). El uso de la forma impersonal –“se puede”– señala, ante todo, la voluntad de renunciar a la autoridad del “yo” creador y, en el contexto de la producción de Hernández, consiente la equivalencia entre escritura, lectura y mirada. De igual manera que la escritura, la lectura es un acto de refundación del lenguaje y de su conexión con lo referido; proyecta una luz desusada sobre lo existente (algo que el término “realidad” no satisface), al mismo tiempo que sobre la habilidad de la expresión verbal para declararlo, enmascararlo o encubrirlo.

3 *Libro sin tapas* fue editado por primera vez en Rocha, Uruguay, Imprenta “La palabra”, 1929. En la edición de las *Obras completas* de Felisberto Hernández realizada por Arca/Calicanto en 1981 –de donde cito–, se incluyen bajo el título *Los libros sin tapas* varias obras del autor: *Fulano de tal* (1ª ed. 1925), *Libro sin tapas*, *La cara de Ana* (1ª ed. 1930), *La envenenada* (1ª ed. 1931).

En verdad, la mayoría de los libros de Hernández, aunque lleven tapas, carecen de esa clase de títulos que explicitan con autenticidad una intención significativa. Dado que sus nombres proceden de alguno de los relatos que los componen, el conjunto invita a la exploración, y aun la requiere, en busca de la cifra que, según las convenciones interpretativas de recibo, debería hallarse en ese nombre. Pero, por lo general, éste no es clave, núcleo ni gozne. No explica, origina o articula. El título es sólo otra distracción que desvía del sendero principal y conduce a un paraje donde no encontraremos temas sino motivos. “La casa inundada” nos induce a atender a la extravagancia de la señora Margarita, descuidando el fluir del propio texto, la “avenida” verbal por donde transcurre, lento y espeso, el sentido; “Nadie encendía las lámparas” nos señala una oscuridad mentirosa, porque la luz errática de la narración alumbra, como a capricho, imágenes de fértil sugestión.

Excéntrico, desplazado, el narrador busca deslizar y descentrar también la mirada del lector. Hay en el inicio de “Las Hortensias” una muestra de esta traslación inagotable que corrobora la inasibilidad cognitiva del mundo y la consiguiente insatisfacción del observador, que procura compensar mediante la voraz proyección de sus sentidos:

*Él [Horacio, el protagonista] trataría de dormir un poco antes de la cena; su cuarto oscuro separaría las preocupaciones del día de los placeres que esperaba de la noche. Oyó con simpatía, como en la infancia, el ruido atenuado de las máquinas y se durmió. En el sueño vio una luz que salía de la pantalla y daba sobre una mesa. Alrededor de la mesa había hombres de pie. Uno de ellos estaba vestido de frac y decía: ‘Es necesario que la marcha de la sangre cambie de mano; en vez de ir por las arterias y venir por las venas, debe ir por las venas y venir por las arterias’. Todos aplaudieron e hicieron exclamaciones; entonces el hombre vestido de frac fue a un patio, montó a caballo y al salir galopando, en medio de las exclamaciones, las herraduras sacaban chispas contra las piedras. Al despertar, el hombre de la casa negra recordó el sueño, reconoció en la marcha de la sangre lo que en ese mismo día había oído decir –en este país los vehículos cambiarían de mano– y tuvo una sonrisa. Después se vistió de frac, volvió a recordar al hombre del sueño y fue al comedor. Se acercó a su mujer y mientras le metía las manos abiertas en el pelo, decía:
–Siempre me olvido de traer un lente para ver cómo son las plantas que hay en el verde de estos ojos; pero ya sé que el color de la piel lo consigues frotándote con aceitunas” (Las hortensias, p. 8)⁴.*

4 Barcelona, Lumen, 1974. Este texto fue editado por primera vez junto con otros del mismo autor en *Las hortensias y otros relatos*, Montevideo, Arca, 1966.

El pasaje citado se abre con una separación y una fuga: preocupaciones y placeres se distribuyen en ámbitos adversos –recinto privado contra recinto público; sueño contra vigilia– y la dicotomía semántica se completa con los términos noche / día, a través de los cuales la oposición adquiere materialidad y se convierte en objeto de aprehensión visual. La mirada narrativa se aposenta en el sueño, donde se producen varias traslaciones: la luz de la pantalla se extiende hasta la mesa; la circulación de la sangre cambia de sentido, inversión a la que se suma la metonimia discursiva (de la representación visual que el sueño anunciaba, se deriva hacia la proposición verbal), pues el cambio no se actualiza en el espacio onírico sino que se detiene en el enunciado de uno de sus personajes; el escenario del sueño se modifica cuando el orador deja su sitio ante la mesa y se dirige hacia un patio, movimiento que incorpora estos dos nuevos elementos a la serie preocupaciones-recinto público-vigilia-día / placeres-recinto privado-sueño-noche. El retorno a la vigilia depara otros desplazamientos. Horacio (“el hombre de la casa negra”, designación igualmente traslaticia por cuanto el sujeto es identificado por referencia al lugar donde reside), vestido de frac, recuerda el sueño habitado por un hombre con la misma indumentaria; la evocación delata la fragilidad de los lindes y el fácil tránsito entre ambas esferas. Por fin, la serie antes indicada se confirma y reorganiza en dos deslizamientos: ojos-plantas; ojos-aceitunas. La verdad misteriosa, reservada, del color de los ojos de la mujer, se contrapone (con la marca sintáctico-semántica “pero ya sé”) al matiz impostado de la piel. Al tiempo que corrobora la existencia de dos dimensiones que ocasionalmente se comunican –una, recluida en el fuero interior; la otra, ligada a la exterioridad de la convivencia con otros individuos–, manifiesta la autenticidad recóndita de la primera y la índole falaz de la segunda.

¿Cómo podría el “yo” del narrador permanecer intacto en esta enunciación donde únicamente el movimiento es constante? La teoría literaria contemporánea advierte acerca de la función meramente relacional de las personas gramaticales en el texto de ficción (tal vez deba afirmarse lo mismo de todo texto, pues la sintaxis no es más que puesta en relación), donde la referencialidad extratextual es suplantada por la intratextual. Si sólo el cotexto puede informar acerca de la identidad de los sujetos de los enunciados, el “yo” y el “él” valdrán como signos ocasionales del punto de vista narrativo o, en otras palabras y para ser más fiel a la mecánica de los relatos de Hernández, apenas indicaciones del lugar de procedencia de la mirada. Ya se designe por medio del “yo”, o se distancie en esa postergación de la identidad que representa el “él”, el sujeto de la enunciación es en toda circunstancia una fuente de percepciones, recuerdos e ideaciones, irreductible a la definición personal; por consiguiente, su discurrir verbal no se sujeta a la lógica –ni a la cronológica– del discurso organizado a partir del signo pronominal. Como ejemplo, hay entre las *Obras completas* del autor publicadas por Arca/Calicanto, un texto titulado “Tal vez un movimiento”, parte de un conjunto que se presenta bajo el rótulo “Inéditos anteriores a 1944”. Con silueta de diario íntimo, la invención hernandiana sacrifica la noción de persona en beneficio de la gestación y la expresión de ideas, procesos esencialmente dinámicos, insumisos, transpersonales:

Pero si como dije ayer, mi idea de cada instante es distinta, ¿cómo reconozco al mismo tiempo que es una misma idea? ¿Tengo que imaginarme algo común en las ideas de cada instante? Sí, a esa cosa común empezaría a llamarle movimiento. ¿Entonces tendría que tener otra idea, la de movimiento? No, yo quiero tener como idea importante, como la que más me preocupa, la idea de movimiento. Realizar esa idea sería realizar un movimiento. ¿Pero qué movimiento? ¿Un movimiento de qué? Realizar un movimiento de una idea. Pero la idea de por sí, ¿no describe un movimiento? Sí, pero yo quiero describirla con otra cosa que no sea la idea, pero que me haga sentir la idea moviéndose. No entiendo. Pues bien, yo quiero ver moverse una idea fuera de mí. Claro que para eso tendré que representármela dentro de mí y entonces parecerían dos ideas simultáneas. ¿Pero otra idea moviéndose fuera de mí con persona y todo?

¿La idea que está fuera de mí no necesita ser producida por otra persona? No, señor, yo no sé por qué cosa necesita ser producida, pero quiero que sea producida por lo que fuera, aunque interviniéran pedazos de personas y de cosas para dar el movimiento de una idea; que yo sienta que es una idea que se mueve, que vive, y no ideas muertas; y que esté fuera de mí (Obras completas, t. I, p. 184).

Perdonables descuidos

Mientras ejerce el poder de la mirada, el enunciador de los relatos renuncia al de la posesión de las ideas. También, al dominio académico de la palabra. Afirmar que Felisberto Hernández escribe en forma incorrecta, implicaría equiparar el texto literario con un aparato diseñado con el limitado propósito de cumplir eficientemente una tarea única y específica; concepción utilitaria que supone la unión regulada de las partes y el control del funcionamiento con arreglo a esquemas operativos inamovibles. Tal reduccionismo utilitarista no se aviene al hecho literario, cuya singularidad resulta –a mi juicio– de su indeterminación funcional, que en la praxis comunicativa no resulta en la carencia sino en la pluralidad de funciones.

La escritura de Hernández no sólo es marginal y descentrada en cuanto respecta al punto de vista narrativo, a la configuración identitaria del narrador y de los personajes, a la elección y tratamiento de los temas; lo es también –aunque parcialmente– con referencia a la norma lingüística. Pero la norma es una demarcación pragmática del potencial de la lengua. A medio camino entre el paradigma virtual cuyo destino es su concreción y vivificación en el habla, y ésta última, mutable y heterogénea, la norma es instrumento de igualación, de nivelación; su fin es consagrar acuerdos e impedir disensiones. Ciertamente, la norma lingüística no tiene la primacía en la configuración del texto literario; no la tuvo nunca. Y cuando lectores y crítica celebran los valores de una obra, y la

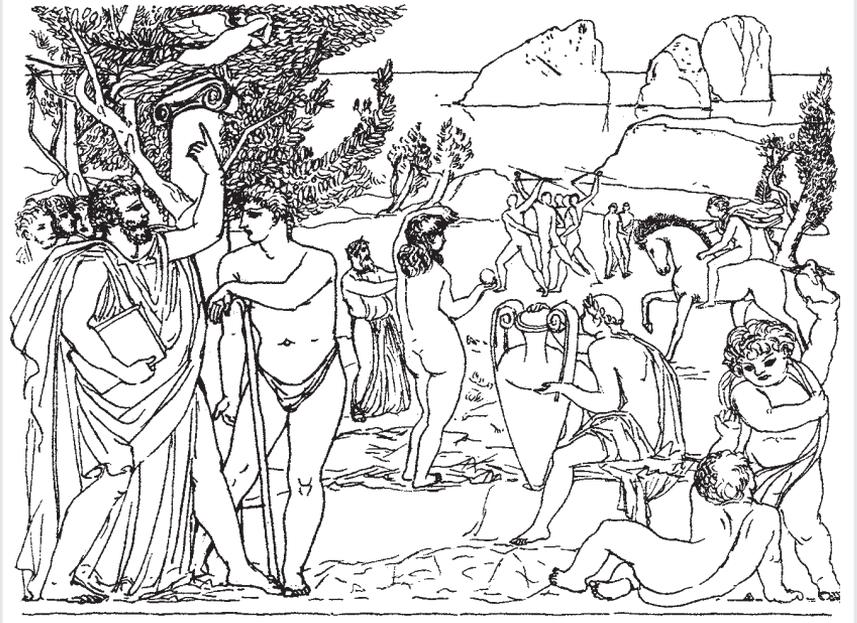
continuidad de este aprecio en el decurso del tiempo los ratifica y enaltece, no se debe a la corrección de su lenguaje sino a otras cualidades de éste (sugestividad semántica y fónica, por ejemplo) y a la integridad del “universo” que en la obra se informa y postula.

El universo de la producción literaria hernandiana es un todo cabalmente conformado. Esa unidad de ideación y composición deriva, paradójicamente, de la recurrencia de un mirar que se niega a radicarse y que, en sus pertinaces distracciones (en las que intervienen también estímulos sensoriales de otros órdenes) desborda el continente del saber normatizado, central, y se aventura en los caliginosos arrabales de lo a-normal. Así lo entiende Cortázar, quien afirma en su prólogo –de justa fama- a *La casa inundada y otros cuentos*:

...Felisberto pertenece a esa estirpe espiritual que alguna vez calificó de presocrática, y para la cual las operaciones mentales sólo intervienen como articulación y fijación de otro tipo de contacto con la realidad. Al igual que los eleatas, Lezama [José Lezama Lima] y Filiberto se conectan con las cosas (porque de alguna manera todo es cosa en ellos, palabra o muebles o pasiones o pensamientos son a la vez tangibles e inefables, sueño y vigilia) desde una intuición que sólo puede ser instalada en el lenguaje por obra de la imagen poética, del encuentro no fortuito de la máquina de coser y del paraguas sobre la mesa de disecciones. Como en los eleatas, los sentidos no parecen sometidos a las facultades intelectuales para el proceso del conocimiento, sino que entran y salen de las cosas con el ritmo del aire en los pulmones, y el paso de ese conocimiento a la palabra, la comunicación, se opera dentro de ese mismo ritmo y con la mínima mediatización posible. A partir de ese contacto sin trabas todo el resto –descripción, narración, anécdota- se sirve naturalmente de la razón y del discurso, llamados a una labor subsidiaria a la que no están acostumbrados; así la tradición de Occidente ve invertirse cada tanto su escala habitual de valores... (pp. 5 y 6).

Pues bien: la palabra que subsigue y prolonga la percepción, como una frase musical se enlaza a la anterior en el hilo armónico de la melodía, no puede –según hace notar Cortázar- plegarse a los dictados de la norma lingüística. Los descuidos verbales de Felisberto Hernández son, por consiguiente, signos de una actividad perceptiva desaforada e invasiva que se hunde en la entraña de las cosas y que la comunicación por la palabra registra, pero no contiene ni aquieta; o, en términos del análisis del discurso, elementos modales que remiten a la instancia de enunciación del texto cuyas huellas quedan impresas en el enunciado. Sólo que la novedad de la obra de este «presocrático» narrador uruguayo exige una reformulación de los términos teóricos: el enunciado no existe aquí sino como enunciación, infatigable proceso. El texto no es un producto íntegro que espera al lector desde la seguridad de su constitución inmutable; es, en cambio, un espacio textual agitado, aluvional, que no cesa de gestarse. Toda

huella es transitoria en estas arenas movedizas. Y el paradigma lingüístico –la norma- tropieza en tan inciertos suelos como el acomodador en la sala a oscuras. Más ágil que la palabra, la mirada «entra y sale de las cosas» persiguiendo sus preciosos secretos, destinada al perpetuo afán y a la desposesión, al merodeo como diseño creativo.



Los paraísos encontrados
Javier Aranguren

**La literatura en la
estética de Hans Urs Von
Baltasar**
Cecilia Avenatti

Repensar la cultura
J. L. González Quirós



LOS PARAÍSO ENCONTRADOS

Javier Aranguren
Ediciones Internacionales, Universitarias,
Madrid, 2004, 236 páginas

Después de *Lo que pesa el humo* (2001) y *Antropología Filosófica. Una reflexión sobre el carácter excéntrico del ser humano* (2003) Javier Aranguren regala al lector *Los paraísos encontrados*. Este libro recopila doce textos escritos entre los años 2000 y 2004, algunos publicados en la revista *Nuestro Tiempo*, otros fruto de conferencias y participaciones en congresos. La obra aborda muy diversas cuestiones: desde la formación universitaria al papel de la vivienda en la vida humana, pasando por el problema del dolor, la figura del héroe, los nuevos mitos, la globalización, la amistad, el amor, la templanza y la vida contemplativa. El primero de esos textos, que da título al volumen entero, muestra un hilo conductor común a todos ellos. Javier Aranguren toma posición en este libro frente a todas esas visiones de la realidad que mantienen que “los únicos paraísos son los perdidos” y que obligan al ser humano a vivir refugiado en un pasado que no volverá jamás. Vivir es un proyecto que mira siempre hacia el futuro, que debe enfrentarse con esperanza e ilusión. Contra el pesimismo, se mantiene una y otra vez a lo largo del libro que los únicos paraísos son los que están por encontrar. “(...) la mirada del filósofo no debe estar en el pasado (“paraísos perdidos”) porque eso supone una detención, y porque lleva implícita la idea de que llega un momento en el que el ser humano no puede dar más de sí” (p.12).

El rechazo de esta concepción negativa imperante en la actualidad supone mantener tesis—como la defensa de un cierto elitismo (p.29 y ss), la reivindicación de las virtudes especialmente de la templanza (pp.146 y ss), el intento por buscarle sentido al dolor (pp.119 y ss), la apología de la vida contemplativa (pp. 191 y ss) o el intento constante de recuperar la idea clásica de formación (pp.52 y ss)— que no son “políticamente correctas” ni en la calle ni, desde luego, en los círculos intelectua-

les. No obstante, tampoco la verdad lo es y es justo reconocer el valor de un planteamiento que no sacrifica ésta a la corrección política o a las modas intelectuales. Frente a la muerte y disolución del hombre proclamada a los cuatro vientos por muchos de los agoreros del pensamiento postmoderno, el autor reivindica una visión positiva del mundo y, sobre todo, del ser humano. Aun comprendiendo que el pesimismo puede aparecer frente a determinadas circunstancias tristes en la vida, el autor se resiste a aceptar “que la enfermedad se tome como medida de lo normal, menos aún de lo verdadero, y eso por mucho que los telediaros o los actuales creadores de experiencias culturales (en la pintura, en el cine y en lo literario) insisten en decirnos que el ser humano no es más que decadencia sin remedio” (p. 12). El rechazo a esta concepción negativa del hombre, que impera a principios del siglo XXI, no implica desempolvar viejas ideas para refugiarse en ellas, sino que, y éste es uno de los méritos de Aranguren, se dialoga con los autores del pasado buscando en ellos respuestas a los problemas actuales. A lo largo de la obra se descubren a través de citas, referencias y dedicatorias, algunas de las fuentes de las que bebe el pensamiento del autor, filósofos como Aristóteles, Tomás de Aquino, Newman, Spaeman, Gadamer, Inciarte, Arendt, Nussbaum, Llano y Yepes entre otros; escritores como Carver, Eliot, Dinesen, Magris, Madieri, etc. y la indudable inspiración cristiana que el autor considera que es una de las causas más claras de su optimismo. Junto a temas clásicos en filosofía como las virtudes, están presentes en esta obra cuestiones típicas de la antropología más reciente como la identidad narrativa del ser humano: “Y es que cada uno de nosotros actores y autores del drama de nuestra propia existencia—mientras nos encontramos dentro de la historia nunca hemos dicho aún nuestra última palabra, y nos cabe siempre mejorarnos, ir más lejos” (p. 12).

El recurso constante a la literatura, al cine o a la anécdota de la vida cotidiana es especialmente valioso puesto que hace mucho más asequible la reflexión a cualquier lector. Lejos de “oscurecer las aguas para que parezcan profundas” el autor utiliza un lenguaje claro y sencillo, a veces poético y a veces irónico, pero siempre cuidado llevando al lector de la mano desde las realidades más cotidianas hasta las cuestiones más radicales de la persona humana. Ese es precisamente uno de los méritos más grandes de esta obra, hacer asequible a todo tipo de lectores algunos de los grandes temas de la antropología clásica y actual y ser capaz de reflexionar sobre cuestiones aparentemente triviales. Es más que probable que muchos al leer este libro dejen de pensar que la filosofía consiste en decir lo que todos saben con palabras que nadie entiende, y caiga en la cuenta que un verdadero filósofo aquél que, como decía Aristóteles, se deja sorprender por la realidad, es alguien que mira lo que todos miran y ve lo que nadie ve. ☺

Sara Escobar

LA LITERATURA EN LA ESTÉTICA DE HANS URS VON BALTHASAR:

FIGURAS, DRAMA Y VERDAD¹

Cecilia Avenatti

Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002, 366
páginas.

La tarea que Cecilia Avenatti ha emprendido en este libro consiste en presentar e ilustrar la literatura en la estética de von Balthasar. La competencia de la autora ha logrado llevar a cabo, con creces, el objetivo que se propusiera, pues a partir de este libro, todo lector que quiera adentrarse en el pensamiento de von Balthasar en lo concerniente a su concepción de la literatura, dispone del material suficiente y la guía magistral para satisfacer su deseo.

Estamos en condiciones de hacernos una idea acerca de la labor cumplida por la autora. Quisiéramos acercarnos al plan y a la intención que configuran su actitud fundamental, a partir de una triple perspectiva, cuyo componente señalamos desde ya, a saber: comprensión, sentir y discurso.

Con el término "comprensión", apuntamos a la aprehensión del sentido, implicado, particularmente, en la presentación y explicitación de lo que podríamos llamar los "vocablos axiales", que constituyen la clave lingüística del texto balthasariano. Nos referimos a las justas iluminaciones del significado preciso de los mismos. Así, a lo largo de la lectura van desfilando –entregando su sentido– los vocablos: "gloria", célula madre del inmenso organismo doctrinario de Balthasar; "Belleza", "Figura", "Estilo", "Mito", "Amor", etc. Todos estos términos son afrontados y aceptados, no a través de los significados que ofrece un buen diccionario, sino en el denso, profundo y original significado imantado por el

dinamismo de una teleología significante específica, que von Balthasar le imprime y Avenatti expone con precisión.

Como ejemplo de una óptima y atrayente exposición de la autora, podemos recordar la concepción que el autor propone en lo que denomina "Gloria alienada", en el ámbito que él nombra como "Locura cristiana". En ese lugar recuerda el «loco» en Cervantes, el «idiota» en Dostoiewski y el "payaso" en la pintura de Roualt.

Por otra parte, Avenatti explicita, con máxima claridad, la idea de Gloria, entendida como "Eros melancólico", concretado históricamente en el "Eros neoplatónico" y en la Gloria Trágica del amor absoluto en el pensamiento de Paul Claudel. A continuación, la autora nos introduce en la concepción de la Gloria como veneración de lo Sagrado en la profunda y a la vez sublime poesía de Hölderlin, y de la Gloria como veneración cósmica en la poesía de Goethe y Rilke. La misma lucidez se pone de manifiesto cuando la autora desarrolla el tema –de singular trascendencia– de "los estilos laicales". En apretada síntesis, Cecilia Avenatti presenta el "estilo sacramental" de Hopkins, el "estilo existencial" de Péguy, y sobre todo, destacando su importancia en este amplio despliegue de estilos, la figura del Viaje en la creación de Dante y Juan de la Cruz.

Al referirnos a la "comprensión del sentido" de cada término, implicamos, en esta referencia, las series que se concretan en amplias "conexiones de sentido", que evidencian el dinamismo de las relaciones que orgánicamente se integran en la fluidez del discurso.

Junto a la capacidad de comprensión cabal del sentido por parte de la autora, queremos destacar lo que podríamos llamar la «disposición del ánimo», o «temple anímico» (en alemán, «Stimmung»), es decir, lo que Avenatti experimenta o siente al exponer y vivenciar estos grandes temas que componen la gigantesca sinfonía que es la obra de von Balthasar. Se percibe la actitud espiritual y la decidida convicción en lo que respecta a la verdad y a sus alcances, que a cada paso aflora en las afirmaciones del autor. Por tanto, no sólo convicción –en dimensión cognoscente– sino también comunión –en dimensión sentimental. A lo largo de sus exposiciones se percibe la vibración de la concordancia con las ideas que el autor expresa.

Nos permitimos aquí expresar la siguiente opinión en esta delicada e íntima comunión de la autora con el contenido de la obra del autor.

Quando se habla de una hermenéutica, actuada sobre determinados textos, la actitud del lector debería recorrer los denominados «tres momentos», a saber: a) «unimismarse» e identificarse con el sentido del texto; b) distanciarse del texto y juzgarlo objetivándolo; y por último, c) apropiarse de lo que entiende es la verdad de

1. Texto leído en la presentación del libro, organizada por el Departamento de Letras el 4 de septiembre de 2003 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina (Buenos Aires).

lo escrito. Se suele entender que el segundo momento implica el “juicio crítico”, que discierne lo que en el texto se considera válido o no. Notamos que en esta obra de Cecilia Avenatti no existe el juicio crítico en forma objetiva, sino que el primero y el tercer momento se unifican y afirman. Pero esta ausencia crítica, en la obra de Avenatti, no es un defecto sino muestra de una “sobrerebondancia” de claridad y presenciación de verdades que, como tales, llaman a la aceptación y generan convicción porque por sí mismas persuaden. Desde el momento que la autora ha decidido exponer el contenido literario de la estética de von Balthasar, ha sopesado el pro y el contra, a fin de llegar a su convicción. Por otra parte, en lo que se refiere a una obra como ésta de von Balthasar, es lógico y necesario que pase por la criba de la crítica, pero también es conveniente que alguien exponga con lucidez el contenido de la obra, en toda su integridad y pureza, para que los lectores, sin presiones, mediten y juzguen la verdad o el error de sus aseveraciones.

Junto con la comprensión y el sentir queremos subrayar la calidad del lenguaje con que Avenatti lleva al discurso el contenido de la obra de von Balthasar. La autora se expresa en su propio lenguaje y con su propio estilo, claro y frontal, pero que no se impone sino que dispone de manera típica la impresión y percepción de los contenidos en la instancia de ser llevados a la palabra. Pero, tratándose de una obra que podríamos llamar «colosal», por su magnitud y riqueza, cada fragmento que la autora verbaliza despierta múltiples relaciones y resonancias. Y aquí hallamos uno de los valores literarios que ostenta la dicción de la autora: el modo como percibe la repercusión del todo en el fragmento, expresión muy cara de von Balthasar. Se trata de un sutil manejo del habla en virtud del cual se combinan el directo nombrar y el aludir. Por un lado, se preocupa por no oscurecer la significación exacta que el dicho temático implica; pero por otro lado procura no esquivar las relaciones que el *dictum* sugiere. Se trata de lo que podríamos llamar la lateralidad de las significaciones no apuntadas pero sí aludidas. Dicho de otro modo: que lo significado *in recto* no borre lo que puede ser mencionado *in oblicuo*. Expresado de una manera más general, se puede afirmar que la organicidad e integridad del pensamiento balthasariano es tal que, una vez actuado un contenido, inmediatamente otros contenidos vinculados con los primeros requieren ser escuchados y atendidos.

Como invitación especial a la lectura de este libro, recordamos un pasaje central de la obra, referido a la “dimensión” de la figura estética. Este tema central para la comprensión de la obra de arte podría llevar como epígrafe el dicho clásico que afirmaba: *Pulchra sunt quae visa placent* (“Hermosas son las cosas que al ser vistas agradan”). Por un lado, la percepción y, a la vez, el

agrado que la belleza de la figura despierta. Estos dos aspectos se desarrollan en el libro de Avenatti, dentro del tema “dimensión objetiva y subjetiva de la figura estética”.

En cuanto a la primera dimensión, von Balthasar insiste en la objetividad de la obra de arte. Con razón, Avenatti certifica la importancia de la “objetividad de la Figura” con un texto de Claudel que dice: “... no somos nosotros quienes hacemos la música; ella está ahí, nada escapa, solo hay que adaptarse: de nosotros depende el hundirnos en ella, más allá de lo que podemos oír” (p. 340).

Avenatti destaca el carácter analógico de la Figura, o sea la correspondencia, en este caso, de la Gloria de Dios y de la Gloria del ser. A partir de la estética de los trascendentales, Balthasar pasa del plano teológico al plano filosófico. Aquí nos encontramos con la “tridimensionalidad” de la Figura, constituida por la Forma, el Fondo y el Esplendor.

La Forma es el aspecto exterior que expresa la interioridad. Se aplica a lo que tiene visibilidad, materialidad y corporalidad.

El Fondo o Profundidad es el contenido o fundamento. Existe una vinculación intrínseca entre la Forma y el fundamento.

El Esplendor o la Luz implica que no se trata de cualquier forma, sino de aquella que, en tanto “bella”, es agradable e irradiante.

Como invitación a la lectura y al diálogo, cabe destacar las tres polaridades estéticas típicas: Apolíneo-Dionisiaco (con especial referencia a Nietzsche); Lineal-Pictórico (con particular referencia a Wölfflin); Clásico-Romántico (tensión entre normatividad y libertad).

Acerca de la dimensión subjetiva de la Figura estética, von Balthasar señala que

la objetividad de la Figura bella halla su correspondencia en la actitud receptiva por parte del sujeto que la contempla, cuyos signos son el arrebato, el entusiasmo, el agrado y la alegría en la contemplación.

Pero la objetividad de la Figura es un factor determinante, desde el momento que la percepción de la belleza se cumple como una acción de tipo obediencial y servicial por parte del sujeto percipiente. El sujeto debe naufragar, como decía Claudel, en la profundidad de lo bello irradiante.

Son singularmente significativas las características que emergen de la distinción clave que Balthasar establece entre el Eros descendente y el Eros ascendente. Es ésta una distinción que adquiere importancia capital en toda la obra del autor, pues se refiere al Amor de Dios que desciende en Cristo a este mundo, inundando esta tierra con su Gloria, que es recibida en “vasos terrestres”, no destruyéndolos o ensanchándolos violentamente a través de una acción profético-anárquica, sino transformándolos, libertándolos y elevándolos interiormente mediante la espontaneidad del amor

descendente. Hay una clara diferencia respecto de la idea del amor en Dios expresada por Platón y Aristóteles, quienes afirmaban que Dios sólo es amado, pero él, como Dios, no ama. En cambio, para el cristiano, no sólo Dios ama, sino que su esencia misma es amor. A ese amor descendente responde el hombre con su amor ascendente.

“Hermosas son las cosas que al ser vistas agradan” es la locución clásica. Von Balthasar la asume y describe de una manera excepcional y pormenorizada, resaltando la primacía de la objetividad de la Figura que, como tal,

despierta el arrebató y el entusiasmo. Destacar la excelencia de lo real en su concreción en lo material y corporal es una idea que recorre toda su obra.

Quien desee ingresar en el ámbito de la visión balthasariana de la literatura, hallará en el libro de Cecilia Avenatti no sólo información exhaustiva sino también pautas orientadoras para ingresar en los núcleos esenciales de cada uno de los contenidos. Se trata, por consiguiente, de una obra realmente valiosa y fructífera.

Héctor Delfor Mandrioni

REPENSAR LA CULTURA

J. L. González Quirós

Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2003, 235 páginas.

En los vaivenes de la tormenta postmodernista, ya era hora de que alguien repensara con fundamento el actualmente tan vilipendiado concepto de cultura. El tema se halla en la palestra del pensamiento actual y lo discuten prestigiosos y no tan prestigiosos pensadores contemporáneos. La cuestión es, precisamente, que de seguir con la actual disolución y confusión irrefrenables de valores y conceptos, con el *everything goes* como convicción reinante en una parte considerable de los ámbitos intelectuales, nos estamos jugando la supervivencia de la cultura occidental.

En este clima de incertidumbre y anarquía, resulta animador y clarificador un libro que pone los puntos sobre las íes, reconsiderando los aspectos claves de este inevitablemente complejo y polifacético tema que es la cultura. El autor ofrece, en diez capítulos, un panorama de las cuestiones más destacadas y acuciantes en este ámbito, comenzando con las acepciones y los orígenes de la cultura (caps. I y II). Destaca luego dos facetas imprescindibles: por un lado, "La cultura como saber" (cap. III), porque "el cultivo del espíritu, la edificación de una cultura personal, ha de acometerse con ánimo ecuánime y con espíritu crítico, para no perderse entre contradicciones y para no llegar a puerto antes de haber siquiera zarpado" (p. 58); por otro, "La cultura como libertad" (cap. IV): "La cultura existe como libertad en la misma medida en que las ideas y las acciones que la caracterizan no estén determinadas ni por necesidades naturales ni por imposiciones ajenas al sujeto. (...) Así pues, la diversidad cultural es fruto de la libertad y la mejor muestra de su existencia" (p. 86). ¿Qué duda cabe de que la cultura no puede funcionar ni ejercerse sin liber-

tad? Y esto obedece a que uno de los ingredientes más poderosos de la naturaleza humana es la libertad; no podemos no ser libres, por tanto, tampoco puede no serlo la cultura, que es obra y fruto de la actividad e intervención del hombre. La libertad es, sin duda, condición para la existencia de la diversidad de culturas, de la cultura personal e individual y, paradójicamente, también de la coincidencia universal de rasgos culturales comunes. Sorprende que en este contexto no se comenten las aportaciones de Eugenio d'Ors a la ciencia de la cultura.

Las reflexiones sobre "Los fundamentos de la cultura occidental" (cap. V), constituidos por "la filosofía griega, la religión cristiana y la ciencia moderna" (p. 104), no son originales. Se echa de menos la mención del derecho romano, que suele estar presente en otras consideraciones sobre el tema. Sin embargo –además de que resulta útil repensar las fuentes de las que se nutre la cultura occidental– se evita aquí, decididamente, rendir culto a la falsa diversidad, y se pone de relieve la existencia de esta triada de pilares comunes sobre los cuales descansa la casa, tantas veces desprestigiada, donde habita la cultura de Occidente. Es de elogiar el valor y la perspicacia con que el autor analiza las aportaciones de la "religión de Israel", tema tabuizado, así no ridiculizado, en numerosas publicaciones al respecto.

El capítulo dedicado a la relación entre "Ciencia y cultura" (cap. VI) combate la creencia, muy difundida en la actualidad, de que la ciencia puede sustituir la cultura puesto que, para pensadores y gente de a pie, "la ciencia se ha convertido en un modelo" (p. 124). El cientificismo está transformándose en "una apología de la autosuficiencia humana" (p. 126), ignorando las inevitables e insuperables limitaciones de cualquier saber humano. En ningún caso, la mera ciencia, por muy progresista y profundizadora que sea, es un sustituto de la cultura en el sentido lato y completo de la palabra.

Las consideraciones acerca de la relación entre "Las artes y la cultura" (cap. VII) presentan las consecuencias de lo expuesto en los capítulos anteriores, porque revelan que "ni ciencia ni religión son enteramente suficientes para la constitución de una auténtica cultura: además de ellas, necesitamos las artes, el cultivo de la imaginación, explotar las facultades creativas de que estamos singularmente dotados (...) y continuar cultivando las formas que los hombres han inventado y usado para representarse a sí mismos" (p. 160). No se trata de conceder a las artes la exclusividad de constituir el ámbito único de la cultura, como suele ocurrir con demasiada frecuencia, sino de destacar su contribución imprescindible al desarrollo de la cultura, tanto en su aspecto individual como en el colectivo; tanto en su vertiente formativa como en las obras fruto del empeño creativo. Estas reflexiones son, también, especialmente reconfortantes porque no rehuyen la crítica de las numerosas supercherías e imposturas a las que los ciudadanos con-

temporáneos están expuestos de continuo, y contra las cuales se sienten indefensos por la confusión que siembran los propios artistas y la industria que los rodea, amparándose en la justificación de que basta que se etiquete como arte cualquier objeto para convertirlo en obra artística.

En el capítulo VII, también se defiende la encubierta “utilidad” del arte, porque “mediante las artes hemos descubierto el mundo de la posibilidad, una ampliación del reino de lo real que estaba a nuestra disposición, pero que ha debido ser desvelada, puesta en verdad” (p. 171). Se observa en ésta y muchas otras afirmaciones, que el autor sugiere la aplicación de los trascendentales –lo verdadero, lo bueno y lo bello– como criterio y medida suprema de todas las actividades culturales.

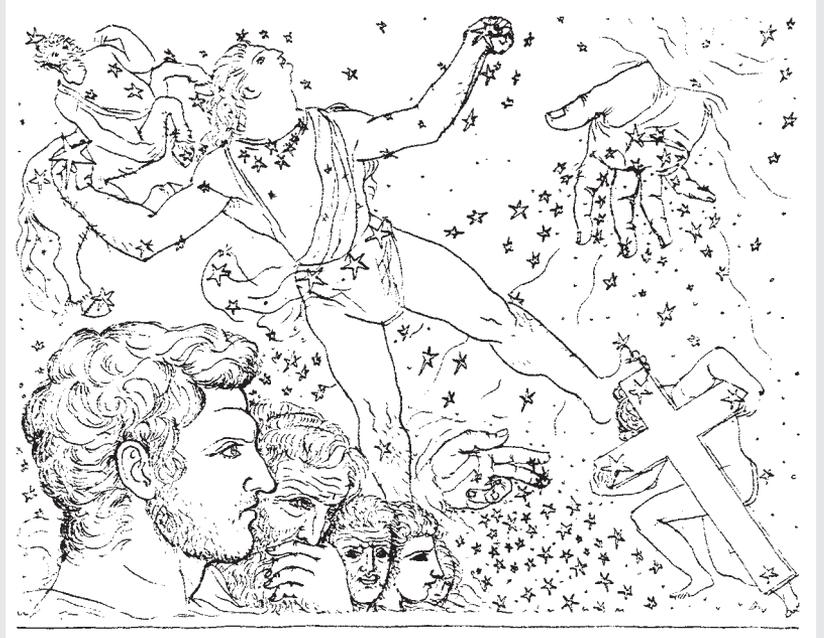
Quizá el capítulo VIII, “Postmodernidad: la cultura de la irrealidad y el espectáculo de la cultura”, hubiera debido ponerse al inicio del libro; de este modo habría situado al lector *in media res*, en la situación cultural que vive a diario y que se trata de superar porque es una amenaza para la cultura y para la convivencia que, al fin y al cabo, también constituye un esencial quehacer cultural. Además del destacado estímulo para el entreti-

miento intelectual que nos ha deparado el concepto de la postmodernidad, no debería infravalorarse su capacidad para confundir las mentes: basta pensar en los desguisados que ofrecen los llamados “cultural studies”. El papel de la política, responsable hasta cierto punto de la situación actual de la cultura y, al mismo tiempo, de remediar los extravíos que padecemos, se explicita en el último capítulo, “La cultura y el estado: las políticas culturales”. Es difícil deshacerse de la idea de que los gobiernos y sus responsables culturales son víctimas del reinante confusionismo postmoderno; y pasará mucho tiempo antes que se descubra el objetivo nuclear de la auténtica cultura, que “es el esfuerzo que hacemos por vivir con dignidad e inteligencia, por entender de modo más amplio los apasionantes y variados misterios de este mundo, por forjarnos una idea de nuestra vocación y de nuestro destino y por sostener con vigor los fundamentos de nuestra libertad ...” (230-31).

No cabe duda de que muchos lectores descubrirán en la profundidad y sabiduría de este libro los criterios para analizar la precaria situación cultural que nos hallamos, y encontrarán los estímulos e instrumentos para mejorarla. ☞

Kurt Spang

Entrevista



Diálogo con Alberto Methol Ferré

Alberto Methol Ferré

Profesor de Historia Contemporánea y de Historia de América Contemporánea en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo.

Profesor en el Instituto «Artigas» del Servicio Exterior, Ministerio de Relaciones Exteriores. Profesor invitado en las Universidades de Cuyo, Misiones y Formosa. Profesor Visitante en la Universidad Católica Argentina, Católica de Santa Fe y del Salvador (Buenos Aires). Miembro Académico de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo, del Instituto “Artigas” del Servicio Exterior, de la Academia de Economía del Uruguay y de la Academia de Historia Marítima y Fluvial del Uruguay. Fundador y director de la revista “Nexo”. Asesor y experto de la Secretaría General del CELAM, Consultor del Vaticano. Escritor y articulista.

Entrevista al Profesor Alberto Methol Ferré

-Profesor Methol, el término “ateísmo” –como todos los que llevan ese sufijo generalizador– suele usarse para designar una amplia gama de experiencias. Sin embargo, parecería que a partir del análisis de la realidad, es posible distinguir manifestaciones diversas bajo ese rótulo de vasta referencia. ¿Está usted de acuerdo?

-Sí, obviamente. Para comenzar, hay una frontera difícil entre lo que se podría llamar un agnosticismo muy diluido y un ateísmo explícito. Las fronteras son nebulosas entre

agnósticos y ateos. No todo agnóstico es ateo pero propende a serlo en las condiciones actuales. En otras épocas el agnóstico tenía un sello cristiano indubitable; hoy ya tiene mucho menos. De hecho, hay dos signos que lo establecen: uno es que el ateísmo empezó a ser por primera vez en la historia un fenómeno de masas a partir, y en forma ascendente, de la segunda mitad del siglo XIX. Y que tomó definitivamente ese rostro poderoso en la revolución bolchevique que instauró, nada menos que en Rusia, la emergencia de un gigantesco Estado continental con

1 Esta entrevista fue realizada poco antes del fallecimiento de Juan Pablo II. Las apreciaciones formuladas por el entrevistado respecto al contexto inmediato deben interpretarse a la luz de ese dato.

un sello atea, cosa que no haba habido nunca. En el siglo XX se asiste a la irrupcion de un ateismo de masas; el ateismo antes solo haba sido de elites y de las clases altas, pero nunca de las masas. De manera que es un fenomeno que emerge a partir de las condiciones de la sociedad industrial. Y aparece ligado a la emergencia de nuevas clases sociales, en este caso el proletariado.

El siglo XX tambien tiene otras formas virtuales no tan expresas pero notoriamente ateistas; esto se vincula con un proceso historico: en la medida que la Iglesia y la religion perdian centralidad, el Estado se convertia en el unico centro, en algunos casos, al punto de transformarse en centro absoluto de la historia. En Europa, ese fenomeno fue muy poderoso; cuando Hegel hace que todo el proceso de la dialctica historica culmine no en la religion sino en el Estado, esta marcando el proceso de secularizacion y en cierto sentido una especie de ateismo virtual, porque el Estado es concebido como una resolucion de la historia en la inmanencia. Con ese sentido se vera el proceso inmanente. Hubo asi un ateismo dialctico y mesiánico, heredero de todo un proceso de la modernidad, de todos esos aspectos masivos. Al adquirir un aspecto que no haba tenido nunca antes, se asocian al ateismo los acontecimientos que normalmente se asocian tambien a los grandes factores de influencia historica, en la que ninguno esta exento de sangre y miseria. Cuando el ateismo toma el poder de la historia, engendra, por ejemplo, los terribles campos de

concentracion y Estados totalitarios de dimensiones nunca alcanzadas. El que haba servido de interprete a todos los pecados infamantes de la historia, contrae todos los pecados infamantes al hacerse multitudinario e incidir realmente en la historia. Pareceria que el colmo de incidencia en la historia es una dosis importante de corrupcion. Se puede tambien sostener que aquellos paises donde ha habido movimientos como el nazismo y el fascismo, en la medida que implican el poder omnimodo del Estado o la preponderancia de un Estado-nacion o un Estado racial, fueron tambien las formas totalitarias en que desemboco la modernidad en su fase atea de masas, como el ateismo mesiánico comunista o el ateismo que no era estrictamente mesiánico, que eran formas masivas de resolucion en la inmanencia de naciones o de razas supuestamente elegidas.

Eso se acabo conjuntamente con el fin de la segunda guerra mundial, con la derrota del nazi-fascismo y luego, en el 89, del ateismo mesiánico. Despues ha seguido un periodo incierto, en que nadie sabe cuales son los valores que pueden suscitar la movilizacion general de las masas. Y me parece que por eso es que algunos hablan de la emergencia de un ateismo libertino. Pienso que los primeros sintomas del ateismo libertino se manifiestan en los años 60, en la denominada "emergencia de la sociedad opulenta", cuando el occidente, sobre todo Estados Unidos y Europa occidental, logran formas de eficacia capitalista economica y medios de vida nunca alcanzados, de

capacidad de consumo de sus masas de índole tal que empieza a generarse algo que tampoco tenía antecedentes en la historia: un ateísmo libertino que progresivamente comienza a masificarse. Se trata de una democratización del ateísmo libertino, porque una característica de éste es haber sido siempre un fenómeno de aristocracias y de clases altas. Y ésta es la primera vez en la historia que empiezan a surgir formas de vida del ateísmo libertino democratizadas, al alcance de las grandes masas. En el siglo XX, lo que lo caracteriza es la satisfacción de los deseos de placer; no hay ningún otro valor superior al de la autosatisfacción subjetiva y el placer personal. Esto invierte por completo el sentido del ateísmo mesiánico, que se derrumba en el 89; derrumbe de un ateísmo que quería ser constructivo, quería generar una sociedad nueva y quería el hombre nuevo, porque el hombre por sí mismo construía el cielo en la tierra e instauraba una sociedad de amistad y amor. Pero ese mito engendró lo contrario de lo prometido, la justicia; mientras que el ateísmo libertino es indiferente a la construcción de una sociedad –carece de solidaridad–, puesto que es el reino infinito de los solos en su autosatisfacción. Es un ateísmo que se vuelve cómplice del poder establecido, porque no tiene ninguna pretensión de transformar la sociedad sino que, por el contrario, exagera el individualismo. El super-Estado se convierte en el reino de la imaginación sin límites.

Yo diría que todo ateísmo libertino en la historia fue aristocrático. La primera gran emergencia de una

aristocracia en la Europa moderna fue consecuencia de las guerras de religión, en los siglos XVI y XVII, en las que sectores de la aristocracia, ante el alegre asesinato de los cristianos entre sí, se hicieron ateos. Era una aristocracia que tenía rentas suficientes como para dedicarse a una vida entregada a la autosatisfacción. Y ese ateísmo libertino llegó a su apogeo en la época de la Revolución Francesa. Su símbolo máximo fue el Marqués de Sade, que escribió una especie de “compendio filosófico” –así, entre comillas–, una obra que inspiró la filosofía de tocador. En mi opinión, Sade es una especie de santo del ateísmo, tanto que lleva el ateísmo hasta sus últimas consecuencias. Para mí es el ateo insuperable en cuanto tal. Lleva todo hasta sus últimos límites, muestra la esencia del ateísmo libertino.

Esta forma de ateísmo se reubica a partir de la sociedad opulenta de los 60 en adelante, y ello está asociado a los paraísos artificiales que devastan Occidente; la droga, ante todo. El resultado es radicalmente destructivo para todas las poblaciones, de las sociedades opulentas o de las que no lo son, pero sí tienen el agente fundamental que son los modos de propaganda hedonísticos asociados a una ganancia. Para mí, el ateísmo libertino está coincidiendo con modos de apogeo del sistema capitalista contemporáneo.

-Como historiador y, en particular, estudioso de la institución eclesial y su interacción con los procesos socio-históricos,

¿cuál entiende usted que es el papel de la Iglesia en este contexto?

-Es un asunto delicado porque mientras que el ateísmo mesiánico tenía sus organizaciones, sus partidos, tenía formas institucionales, uno de los aspectos más nocivos del ateísmo libertino es su inaferrabilidad institucional. Es un asunto más atmosférico que institucional. Las instituciones se contaminan por esa atmósfera, difunden esa atmósfera pero en realidad ninguna está especializada en difundir específicamente eso. No es señalable con claridad, es un enemigo no aferrable en una estructura orgánica con un designio, con una política; su política es sólo la permisividad. Entonces ataca las bases de la dinámica de una sociedad sin proponérselo como objetivo esencial; este efecto corrosivo se produce por añadidura, pero no es el objetivo propio del ateísmo libertino. Su único objetivo es la autosatisfacción.

Esto hace muy difícil asumir un rol y una misión adecuados. Es algo sobre lo que hay que reflexionar profundamente, porque con una respuesta puramente moralística abstracta no se llega al fondo. Por eso para mí las únicas respuestas válidas son aquellas que dan cuenta del bien del mal: solamente por aquellas dimensiones positivas que el mal entraña es que puede ser mal. Es una subversión que sólo se puede responder en la medida que se posea la capacidad de comprender el bien del mal. Entonces, ¿cuál es el trascendental implicado en el ateísmo libertino? Parecería que el trascendental no es ni el de la verdad ni el de la ética del bien, es el de la belleza tonta, que no es más

que una anticipación de una cosa sustancialmente agradable. Es una subversión de elementos esenciales de la belleza, en cuanto los escinde de la verdad y del bien, destruye su unidad trascendental. De ese modo, la belleza se vuelve perversa, por ausencia de verdad y de bien.

Con lo que acabo de exponer, no pretendo más que llamar la atención sobre el hecho de que no todo ateísmo es lo mismo, que el ateísmo libertino es lo contrario del ateísmo mesiánico. Sus propósitos son opuestos. El ateísmo mesiánico contiene demasiadas exigencias cristianas secularizadas, como la lucha por la justicia. Eso al ateísmo libertino no le interesa en absoluto, por cuanto éste supone también una desolidarización de la sociedad.

Así como Sartre –que pudo haber sido un ateo libertino, pero no lo fue– afirmaba que “el infierno son los otros”, también lo dice en algún sentido el ateísmo libertino, porque es fundamentalmente individualista, cada uno es un átomo de placer. Esta modalidad del ateísmo carece de empresa colectiva. En cierta forma, es el fin de la modernidad. A eso se refería un gran pensador italiano, Augusto del Noce, quien sostenía que el ateísmo libertino procedía de la crisis de la verdad religiosa. Lo aristocrático es el escepticismo, que hace que Descartes funde lo que se llama el pensamiento moderno, mediante el cual intenta superar metodológicamente la duda de ser. La modernidad es el gran intento por trascender el ateísmo libertino originario, y el idealismo de Hegel o el materialismo de Marx son

gigantescas formas modernas de la lucha contra el ateísmo libertino. Recién ahora, la modernidad se consume como posmodernidad por la irrupción creciente, desde occidente hacia el mundo entero, de los modos implícitos y evanescentes del ateísmo libertino, que se vuelve victorioso por primera vez en su historia.

-Sin duda, la Iglesia es siempre parte actuante de la sociedad y, por consiguiente, cabría suponer que se está aprestando para responder al estado de cosas que usted acaba de referir. ¿Qué signos de esa preparación podría señalar?

-Es muy difícil afirmarlo. Esta etapa final del papado de Juan Pablo II¹ genera una parálisis interna. El centro sintetizador espiritual de la Iglesia es el centro pontificio romano. ¿En qué sentido? En que todas las experiencias mundiales de la Iglesia son recibidas por el centro, que las reformula y las devuelve al conjunto. Hay como una respiración desde las iglesias particulares, difundida por todo el mundo hacia el centro pontificio que a su vez sintetiza lo procedente del conjunto y lo devuelve a éste. Hay una inagotable respiración mundializante y particularizante de la Iglesia. Cuando el centro pontificio está en un instante de transición, en la medida que ésta se alargue la Iglesia quedará sin esa respiración. Puede durar un año o dos. En términos históricos, un período de uno, dos o tres años es ínfimo, pero en el momento en que se está gestando un mundo nuevo, esos espacios adquieren mucha importancia.

Con el derrumbe del ateísmo mesiánico terminó una primera fase. Ya han crecido otros actores: China, India, la Unión Europea, que ya no necesitan supeditarse para salvarse de la URSS. Hay un nuevo discurso en el mundo, el discurso integracionista. En América Latina solamente es recordable en este sentido el proyecto del ABC, que fracasó por motivos que se desconocen. Sí se sabe que existe un vasto proceso de sudamericanización y latinoamericanización, que comenzó a principios del siglo XX con la generación del 900 y el pensamiento de Rodó; luego siguieron los estudiantes, los partidos integra-cionistas. Este proceso generó la ALADI y terminó gestando, hace poco tiempo, el Mercosur.

Actualmente asistimos a la formación de nuevos tipos de Estados continentales, lo que es un desafío para la Iglesia, si quiere estar presente en forma significativa en esta nueva realidad mundial. La Iglesia no es un Estado ni su misión está ligada intrínsecamente a éste. Pero no deja de ser importante la relación de la Iglesia con el Estado, en tanto que la Iglesia es siempre interior a la sociedad que lo rige. De esa manera, la Iglesia incide de algún modo en el Estado. En un gran Estado confederado, la Iglesia va a incidir en forma distinta dentro de cada país, de cada sociedad.

En realidad, no podría señalar signos nítidos y unívocos de una preparación de la Iglesia para responder al contexto presente.

M. S.

Información para los colaboradores

1. Los estudios y artículos deberán ser originales y no ser considerados para publicar en otra revista o libro, nacional o extranjero.
2. Se puede enviar por correo electrónico a: **revistahumanidades@um.edu.uy**, o por correo ordinario a "Humanidades", Revista de la Universidad de Montevideo, Prudencia de Pena 2440, 11600 Montevideo, Uruguay. Los originales enviados por correo ordinario deberán presentarse en hoja A4 y en disquete, escritos en Microsoft Word.
3. La fecha límite ordinaria de recepción de originales es el 15 de diciembre para el número de marzo y el 15 de junio para el número de septiembre.
4. El texto enviado para la sección **Estudios** deberá tener una extensión mínima de 20 páginas y máxima de 40; el destinado a la sección **Artículos** deberá tener una extensión mínima de 13 páginas y máxima de 25.
5. El texto original irá acompañado de los siguientes datos: correo electrónico del autor, institución en la que trabaja y dirección, breve currículum y resumen del artículo (100 palabras como máximo).
6. Las notas y referencias bibliográficas se colocan a pie de página. Al final del artículo se incluirá un listado con la bibliografía citada. La primera vez que se mencione una referencia bibliográfica se incluirá toda la información pertinente.

Ejemplo:

EGANA, Antonio de, *Historia de la Iglesia en la América Española*, 3ª ed., B.A.C., Madrid, 1966, p. 34.

Las citas subsiguientes del mismo texto seguirán el siguiente modelo:

EGANA, Antonio de, *Historia de la Iglesia...*, p. 35.

Si no es cita literal, se usará: "cfr.". Ejemplo:

Cfr. DE MICHELI, Mario, *Las Vanguardias Artísticas del Siglo XX*, 2ª ed., Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 84 a 87.

Se escribirán entre comillas los títulos de capítulos de libros, y los de artículos publicados en revistas y periódicos. Ejemplo:

SMITH, Carol, HAERION, Kim, y BERNSTEIN, James, "Computer-Mediated Communication and Strategies for Teaching", *Journalism Educator*, 48/1, primavera 1993, pp. 81 y 82.

7. Se citarán entre comillas los fragmentos de texto que por su reducida extensión no constituyan párrafo aparte. El párrafo citado que supere las 4 o 5 líneas se escribirá sin comillas, en *itálica* y con un margen mayor a la izquierda, para diferenciarlo del resto del texto.
8. Las reseñas de libros tendrán una extensión máxima de 2 páginas. Se reseñarán libros cuya primera edición (no traducción) se haya publicado en los tres últimos años.
9. El Consejo Editorial se reserva el derecho a sugerir modificaciones en los originales, para adecuarlos al estilo de la sección en que se incluyan y a las normas de presentación de originales.



Minas 1367 - Montevideo - Uruguay - Tel. 409 44 63
Impreso en julio de 2005 - D.L. 336.668 / 05
Edición amparada en el decreto 218/996 (Comisión del Papel)
