

Humanidades

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

Humanidades

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

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
Te. (598-2) 707 44 61
E-mail: revistahumanidades@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.

Impresión y encuadernación

Imprenta mastergraf
Gral. Pagola 1727 - CP 11800 - Tel.: 203 47 60*
Montevideo - Uruguay
E-mail: mastergraf@netgate.com.uy

Depósito Legal 333.395 - Comisión del Papel
Edición amparada al Decreto 218/96

Permiso MEC N° 01703 - ISSN 1510-5024

Año 3 • N° 1 • Diciembre de 2003

Ilustración de cubierta:

«Almirante barroco»
obra del artista uruguayo Guillermo Fernández.
La Dirección de la Revista "Humanidades" agradece al autor su autorización para reproducir los dibujos que ilustran este número

CONSEJO EDITORIAL

Lucía Bervejillo
Bárbara Díaz
Jaime Fuentes
Eileen Hudson
Alberto Methol
William Rey
Mercedes Rovira

DIRECTOR

REDACTOR RESPONSABLE

Fernando Aguerre
Bvr. Artigas 4038

EDITORES

Mónica Salinas
Juan José García

CONSEJO ASESOR

Rafael Alvira
Universidad de Navarra, España

Pedro Luis Barcia
Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Luis Ma. Calleja
Fomento de Centros de Enseñanza, España

Pablo Da Silveira
Universidad Católica del Uruguay

Nilda Guglielmi
CONICET, Argentina

Nicolás Grimaldi
Universidad de París-Sorbona, Francia

Carlos Melches
Escuela Universitaria de Magdeburgo, Alemania

Jorge Martínez Barrera
Universidad Católica de Chile

Arno Wheling
Universidad de Río de Janeiro, Instituto Histórico y Geográfico Brasileño

José Claudio Williman
Universidad de la República Oriental del Uruguay

SUMARIO

Proemio

- **Acerca de la verdad, la mentalidad universal y la historia** 9
Fernando Aguerre Core

Estudios: Tres autores uruguayos

- **La poesía de Susana Soca** 15
Pedro Barcia
- **Homenaje a Arturo Ardao** 37
Rafael Caldera
- **Jesús Caño-Güiral habla de Tomás Moro** 43

Artículos

- **El concepto de poder político en Hannah Arendt. Reflexiones desde el contexto actual** 49
Víctor Palacios Cruz
- **Levas y deserciones de marineros extranjeros en los orígenes de la Armada del Uruguay (1830-1841)** 75
Oscar Abadie-Aicardi

- **Tradición, creatividad y “kairós” en la filosofía de Xavier Zubiri** 111
Juan José García

Reseñas

- **El encuentro de lenguas en el nuevo mundo** 125
Lidice Gómez Mango
- **El Islam** 129
David Waines
- **El sentimiento como racionalidad: la filosofía de la creencia en Hume** 131
Juan Andrés Mercado
- **Ortega desde el Humanismo clásico** 133
María de las Mercedes Rovira Reich

Entrevista

- **Diálogo con Arturo Ardao** 137
Juan Carlos Carrasco

Fernando Aguerre Core
Director de *Humanidades*

PROEMIO

Acerca de la verdad, la mentalidad universal y la historia

Humanidades ■ 9

El 6 de octubre de 2002, fue canonizado Josemaría Escrivá de Balaguer en la Plaza de San Pedro. Desde aquella fecha hasta la publicación de este nuevo ejemplar de **Humanidades**, ha pasado un año en el que no fue posible encontrarnos con nuestros lectores. Josemaría Escrivá de Balaguer fue un humanista del siglo XX. Poseía esa rara

capacidad que es posible encontrar en algunos hombres, de ser extraordinariamente humanos y tener, al mismo tiempo, la mirada puesta en las cosas eternas. Fue hombre de inteligencia poco común, con un amor decidido por la universidad. Su mensaje y su vida están inscriptos en el espíritu de la Universidad de Montevideo.

No pocas veces la verdad puede ser *inverosímil*, afirma Josemaría Escrivá ¹. La experiencia diaria se encarga de

confirmar ese dictamen, y lo hace con frecuencia mayor de lo que desearíamos. Cada vez que nos resistimos a

¹ Cfr. Escrivá de Balaguer, Josemaría, *Surra* No. 568, 2ª edición, RIALP, Madrid, 1986.

aceptar la verdad, o cuando actuamos como si la verdad no fuese tal, la hacemos inverosímil. Lo que ocurre, en realidad, es que la verdad “*siempre exige coherencia de vida*”², y –en ocasiones– esta coherencia falta. Una persona capaz de defender la verdad en un plano abstracto, puede –en una situación concreta– sostener con su comportamiento un postulado abiertamente contrario. Es preciso admitir que la verdad puede molestar y hasta ser objeto de rechazo. Las consecuencias de esas decisiones equivocadas están en la raíz de muchos desórdenes.

Si actuar según la conformidad entre la inteligencia y el ser es deseable para cualquier persona, también lo es para una institución y, especialmente, para la universidad: es imprescindible que ésta se fundamente en la coherencia institucional que, al menos, presupone la coherencia personal de quienes enseñan y de quienes aprenden, es decir, de los que hacen la universidad. Los miembros de una universidad se comprometen de alguna manera a

buscar la verdad y ahondar en ella hasta sus últimas consecuencias. ¿Acaso es otra cosa, más allá de objetivos próximos de eficacia técnica, lo que la sociedad tiene derecho a esperar de esta institución? Y sin esa adhesión a la verdad, ¿cómo podría servir a la sociedad?

El conocimiento de la verdad implica trabajo; la labor de un universitario es ardua. No porque la verdad sea inaccesible –que no lo es, sino porque impone sus condiciones. Una de ellas es que quien quiera conocer la verdad deberá esforzarse por poseer una mentalidad universal. Con cuatro características trazaba esta mentalidad Josemaría Escrivá. La primera, “*amplitud de horizontes...*”; la segunda, un “*afán recto y sano –nunca frivolidad– de renovar las doctrinas típicas del pensamiento tradicional, en la filosofía y en la interpretación de la historia*”; la tercera, una “*cuidadosa atención a las orientaciones de la ciencia y del pensamiento contemporáneos*”; finalmente, la cuarta –explica– es “*una actitud positiva y abierta, ante la transfor-*

² Ibidem

mación actual de las estructuras sociales y de las formas de vida”³. Las dos primeras características que menciona Escrivá en la cita anterior nos sugieren algunas breves reflexiones. Antes de pasar a ellas, digamos que no agotan el tema; al contrario, esperan estimular otros puntos de vista.

La *amplitud de horizontes* nos parece, sobre todo, una disposición interior. Resulta fácil percibir su necesidad cuando está ausente: no tiene esa amplitud de horizontes el que es incapaz de ver y escuchar al otro; o, también, aquel que se cierra sobre sí mismo construyendo un mundo de dogmas en lo opinable. No tiene esa amplitud el que no va más allá de sus gustos y preferencias, o los de su pequeño grupo. La amplitud de horizontes, la concebimos como una especial generosidad a la hora de pensar y de actuar; por eso exige renuncias. Esta es una tarea para todos, también para los universitarios, a quienes se nos puede exigir más, porque es indudable que todos podemos dar más y, frecuentemente,

debemos dar más⁴. La mentalidad universal no puede quedarse en una relativa conciencia de globalidad, es mucho más que eso. Se trata de hacer el esfuerzo diario de no vivir al margen de la gran familia humana. Esta amplitud de horizontes es imprescindible para quien quiera ponerse en camino de conocer la verdad y no quedar aferrado a un conocimiento parcial de las cosas.

Las llamadas disciplinas humanísticas –en particular la filosofía y la historia– tienen hoy, en el arranque de este tercer milenio, más vigencia que un siglo atrás. Ocurría entonces que el mundo asombrado intentaba procesar –lo sigue haciendo todavía– los cambios que el avance científico traía aparejados. En el presente, esas transformaciones siguen ocurriendo y a un ritmo más vertiginoso aún. No obstante, existe una conciencia pública creciente de que las transformaciones tienen que estar al servicio de la persona y de la familia. El progreso humano debe ir acompañado de los valores

³ *Surco*, N° 468.

⁴ *Surco*, N° 13.

que dan sentido a la vida del hombre y a su fin último. No se legisla, no se construye un espacio para ser habitado, no se fabrica una máquina ni se resuelve un problema de economía, no se administra, no se cura ni se juzga, con prescindencia del hombre y de la sociedad.

Las disciplinas que hacen posible conocer mejor al hombre tienen hoy una aplicabilidad mayor de lo que puede pensarse, y el momento que vivimos las hace tan necesarias como nunca lo fueron antes. Por esta razón, es aconsejable atender seriamente a la *renovación del pensamiento tradicional, en la filosofía y en la interpretación de la historia*. En el caso de esta última disciplina, a la que nos queremos referir particularmente, tal renovación importa porque la historia refleja el hambre de valores que experimentan en el presente grandes sectores de la sociedad. Porque su objeto es el hombre total y no un fósil, la historia mantiene el interés actual de las personas. Al mismo tiempo, la historia siempre ha sido una escuela de sabiduría

humana práctica, de ahí la trascendencia que tiene la renovación de esta ciencia.

El punto de partida de una nueva manera de hacer historia debe estar en la lucha contra la óptica impuesta desde las fuentes ⁵. No es nuevo, pero aún cuesta entenderlo: el hecho histórico no está tanto en los datos que las fuentes proporcionan al investigador, como en su construcción a partir de esos datos ⁶. Por eso es necesario atender la formación del historiador, para que en su trabajo pueda recorrer sin obstáculos el camino de la verdad. Enseña M. Bloch que la historia es la ciencia de los hombres en la sociedad de los tiempos, en el cambio ⁷. El objeto de la historia son los hombres y las mujeres con todo su ser y en todos los campos posibles (vida cotidiana, vida material, técnica, economía, sociedad, creencias religiosas, ideas, política...). Por consiguiente, el objeto de la historia son las decisiones libres de las personas. Es el vasto escenario de la denominada historia total o global, que nos previene contra el peligro de la excеси-

⁵ Véase Jacques Le Goff, "Dibattito storiografico, LA STORIA OGGI", Dimensioni e problemi della ricerca storica, 2/2000, citando en especial a Paul Veyne..

⁶ Jacques Le Goff, "Dibattito storiografico, LA STORIA OGGI", Dimensioni e problemi della ricerca storica, 2/2000.

⁷ Jacques Le Goff, "Dibattito storiografico, LA STORIA OGGI", Dimensioni e problemi della ricerca storica, 2/2000.

va especialización. La historia global no se confunde con la historia universal, porque desde el punto de vista metodológico parte –como ha propuesto J. Le Goff– de un objeto globalizante o de un objeto problema⁸. La construcción del hecho histórico no debe resignar ninguna dimensión porque eso supondría dejar fuera una parte de la realidad.

El desafío que tienen los historiadores es, justamente, comprometerse con la realidad. Lo real es el objeto de la ciencia, también de la historia. Para lograrlo, el historiador debe reconstruir el hecho histórico con los datos que posee, pero siempre con la guía de su discernimiento. La historia nos ofrece cuadros con luces y sombras, no sólo con luces ni sólo con sombras. Cuando miramos la historia, advertimos que no es una línea recta, que no obedece a esquemas teóricos y a causalidades categóricas. No se sostiene ya el mito del progreso indefinido e indefectible, porque la historia es siempre el resultado de la libertad humana. Si avanzamos por este camino, distinguimos también que más allá de los acontecimientos que el hombre resuelve exis-

te un factor imponderable –una dimensión no disponible– que los hombres que creemos en Dios identificamos con la voluntad divina. Al rescatar esta dimensión podemos superar la visión positivista en la que el progreso ciego reemplazaba a la providencia. La historia se entreteteje de esta manera con la libertad del hombre y la voluntad divina. Así, nos aproximamos a una óptica de renovación de la historia, a la que queremos contribuir. Si logramos eludir los abordajes mezquinos y la simple acumulación de datos, estaremos en condiciones de seguir un camino que nos ofrezca mayores garantías de certeza en la investigación histórica. A modo de conclusión, unas palabras del Papa Juan Pablo II señalan la orientación de las nuevas interpretaciones que precisamos: “*La historia no es simplemente un progreso necesario hacia lo mejor, sino más bien un acontecimiento de libertad, más aún un combate entre libertades que se oponen entre sí...*”⁹.

Los comentarios del proemio proceden de una lectura posible de las ideas que el nuevo santo dejó en su libro *Suræ*. No hemos pretendi-

⁸ Así lo planteaba ya la Escuela de los Anales.

⁹ Juan Pablo II, Exh. Apostólica “Familiaris Consortio”, 22 de noviembre de 1981.

do explicar esas ideas ni agotar la fecundidad del pensamiento de su autor. El único propósito ha sido testimoniar con *mentalidad universal* el homenaje a un universitario santo, *enamorado de la verdad.* 🍷



TRES AUTORES URUGUAYOS

- **La poesía de Susana Soca**
Pedro Barcia
- **Homenaje a Arturo Ardao**
Rafael Caldera
- **Jesús Caño-Güiral habla de Tomás Moro**

Pedro Luis Barcia

Doctor en Letras. Presidente de la Academia Argentina de Letras. Escritor e investigador.

La poesía de Susana Soca

Sin sueños el desvelo y desvelado el sueño.

Susana Soca

En una obra reciente, *Mujeres uruguayas. El lado femenino de nuestra historia*¹, que constituye una suerte de galería, a la manera prerrenacentista, de retratos de mujeres ilustres orientales, hallamos en la presentación un parágrafo

que dice así: "Solitarias, raras, amigables, femeninas, discretas pudorosas, escandalosas, escurridizas, locas, contestatarias. De todo hay entre estas uruguayas parecidas y diferentes, hermanadas en su destino de género"².

En esta división de ámbitos a los dos flancos del camino, Susana Soca se situaría en el primer grupo, el de las "solitarias, raras, amigables, femeninas, discretas, pudorosas". Y el marco apropiado se completa en un parágrafo subsiguiente: "Huellas que se borran, datos que no están, a veces parece que alguien se ocupara de correr velos, poner obstáculos. Aquellas con sus vidas, éstas con sus preguntas, acaso logren desbaratar la vieja conjura de

¹ VV.AA., *Mujeres uruguayas. El lado femenino de nuestra historia*, Volumen 2, coordinado por Cielo Pereira, Alfaguara – Fundación Bank Boston, Montevideo, 2001. En esta obra colectiva, Helena Corbellini ha tenido a su cargo el capítulo dedicado a Susana Soca.

² VV.AA., *Mujeres uruguayas...*, p. 7.

ser o parecer invisibles”³. Como se advierte, estas frases parecen destinadas especialmente a Susana Soca. Al tiempo, sugiere que otras mujeres uruguayas han padecido semejante destino.

Susana Soca es una ausencia sostenida en las más importantes historias de la literatura hispanoamericana, desde la de Enrique Anderson Imbert a la de Giuseppe Bellini, de Cedomil Goic a la recientísima de José Miguel Oviedo. Para decirlo con frase de Tácito –convertida hoy en un lugar común anónimo–, Susana Soca “brilla por su ausencia” en los panoramas de la literatura de Iberoamérica. Ninguno de ellos, incluso los más hospitalarios, le hace sitio a su obra personal ni a su labor cultural.

Uno de los rasgos espirituales que caracterizan a la autora es lo que llama Eduardo Mallea, “ánimo de donación”, es decir, una entrega generosa de sí a la labor de estímulo, de motivación de la creación de los demás, con desatención y postergación continua de la propia obra. En esta actitud y en otros rasgos hallo cierta consonancia con la personalidad de Charles Du Bos, autor al que leyó –ignoro si lo conoció– y al que se aproxima en esta modalidad de animación de los escritos y obra de los otros, en detrimento de la atención a lo propio. Hallo, a la vez, otras facetas comunes con el autor de *Extractos de un diario*, como la forma matizada y egotista de su juicio crítico. O bien, su serie *Aproximations* que, en forma envolvente, recurrente y circular va cubriendo el objeto de su observación, sin atenerse a un sistema expositivo cartesiano o de estructura prefijada.

Esta condición hace que los ensayos de ambos, Du Bos y Soca, viren, a veces, hacia la digresión personal, al plano del recuerdo afectivo, y tiendan puentes, permanentemente, entre su yo y las realidades que observa y estima. Hay también en ambos, una capacidad de empatía con el autor en el proceso lectivo, una porosa comprensión de estados anímicos y experiencias entrañables ajenos. Esto, se sabe, lo practicó no únicamente en la esfera de lo intelectual y artístico, sino en el trato humano, directo, con creaturas que nada tenían que ver con su plano intelectual. En este marco, se entien-

³ VV.AA., *Mujeres uruguayas...*, p. 7.

de la dedicatoria de Onetti en *Juntacadáveres*: “Para Susana Soca, por ser la más desnuda forma de la piedad que he conocido”. Aquí, la palabra “piedad” se carga de toda su dimensión semántica latina: la *pietas*, ese acompañamiento cordial y espiritual, de base religiosa, de que nos habla el mismo Virgilio, que se sostiene en el conocimiento y cumplimiento que los hombres deben a los dioses, a sus hermanos, incluso a la patria.

Lo que en su padre fue “conciencia de omnipotencia”, como se ha dicho, efecto de su formación médica y de la dependencia que del profesional galeno suele tener todo paciente; en la hija se transforma en una modalidad comprensiva, en una forma de solidaridad igualitaria y allegadora, fraterna ⁴.

Una segunda nota de su espíritu es la virtud del allegamiento concorde de lo distante o diverso. Así fue en el seno de su revista, donde concilió, en convivencia escrita, las generaciones, las corrientes y orientaciones diversas de sus colaboradores. También se proyectará, ese mismo gesto de *callida iunctura*, en la médula de su poética operativa donde conviven supervivencias surrealistas con una decantada, vigilada expresión, que contiene todo desborde. De alguna manera, asocia en su escritura una aventura liberadora y un orden que la represa.

Carlos Real de Azúa, en la presentación de Soca en su *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*⁵, adelanta, en mi estimación, una de las más calibradas caracterizaciones de la autora, o, por mejor decir, del espíritu de la autora, más que de su obra. Allí, entre otras acertadas observaciones, define –con lo riesgoso que es el uso de este verbo en el caso de la escritora que nos ocupa– lo que llama una “operación pontifical”. En efecto, ella es una *pontifex*, una constructora de puentes. Pero no solo entre los ámbitos culturales rioplatense y francés, sino entre los diversos espacios culturales europeos, de Europa del Este y del Oeste, entre las literaturas en diversos idiomas, para las cuales tenía un don de lenguas especial.

⁴ En la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, se registra parte de la “literatura médica” de don Francisco Soca, que va desde sus *Estudios Médicos. Tratamiento de la pleuresía en el niño y otros temas* (Montevideo, 1888), hasta un folleto póstumo que recoge una conferencia suya, *El médico* (Montevideo, 1925).

⁵ REAL DE AZÚA, Carlos, “Susana Soca”, en *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*, Tomo II, Publicaciones de la Universidad de la República, Montevideo, 1964, pp. 387-391.

Varios han sido quienes han intentado diversos abordajes o han procurado ceñir en una mirada abarcadora la personalidad creadora de Susana Soca. Entre los uruguayos, Esther de Cáceres, Ángel Rama, Emir Rodríguez Monegal, el dilecto Guido Castillo, Fernando Loustaunau, y otros; entre los europeos, Henri Michaux, Giuseppe Ungaretti, Emil Cioran, Jorge Guillén. En Argentina, se apuntan dos aportes de diferente índole, que recordaré más adelante: Victoria Ocampo y Jorge Luis Borges.

Pero siempre queda la sensación, no ya en el lector de esas estimaciones, sino en el propio autor que las enuncia, de que no ha alcanzado el centro en su aproximación. Así lo dice ceñida y claramente Real de Azúa, como experiencia de lector de su obra y de las interpretaciones en torno a la personalidad creadora:

*Pero adviértase, con todo, que todavía queda envuelto en el misterio el último recinto de su alma y aún permanece Susana Soca (tendrán que afinarse técnicas y crecer su distancia) como un incitante enigma para la más escrupulosa, para la más delicada indagación literaria y humana*⁶.

En efecto, lo que aun no se ha ensayado es la adecuación de los instrumentos críticos que el análisis de su poesía requiere.

Lo que queda vedado al asedio crítico, particularmente en su poesía, es lo que Dante llama *la secretissima camera de lo cuore*, aquello a lo que san Agustín alude con el adjetivo *intimus*, que es un superlativo de *interior*; como "lo más profundo de la intimidad". Esa ciudadela del espíritu no padece abordaje en el caso de Susana Soca. Esa zona de su morada interior queda intocada por las interpretaciones de su lírica, al no alcanzar ese centro de donde fluye su poesía. Centro que, como ella misma lo dirá, es conflictivo por confluyente de varios llamados contrapuestos que se disputan en ella. Cuando ese espacio inicial no se alcanza, se genera la sensación de preservación de un misterio, un ámbito cerrado, cluso, vedado al lector o al hermeneuta.

⁶ REAL DE AZÚA, Carlos, *Antología...*, p. 397.

Cuando trashedamos sus versos, nos queda esa patencia de haber orillado un borde al que no alcanzamos a asomarnos. Su poesía no es una poesía oscura, sino difícil, distinguiendo entre ambos vocablos como “oscuro” aquello que, de intención, por artificio o amaneramiento, se torna complejo. De estos poetas decía Mallarmé: “Son de los que revuelven el agua para que parezca profunda”. Por “difícil”, en cambio, se alude a aquello que lo es por su propia naturaleza. Claro que podemos usar el adjetivo “oscuro” aplicado a una obra poética, aludiendo a la dificultad que lo que se quiere expresar supone: la índole de la materia sobre la que versa la expresión poética es en sí hermética. En esa acepción lo usa Neruda en su *Estravagario*, cuando claramente dice:

*Me preguntaron una vez
por qué escribía tan oscura.
Pregúntenselo a la noche,
al mineral, a las raíces.*

Esto es, lo que naturalmente es oscuro (la noche) o está soterrado (el mineral, la raíz). La personalidad poética de Susana Soca es casi inaprehensible por difícil, en su entraña.

Muchos hablan de “el misterio de Susana Soca” (si no de “los misterios”). La palabra puede aludir a espacios desconocidos de su biografía. Y es lícito usarla. Pero en lo que hace a su poesía, no es más misteriosa que cualquier individualidad espiritual, que requiere una cierta frecuentación lectiva para ir penetrando en su sentido. Hay poetas que son paladinos, como el caso de Juana de Ibarbourou o de Delmira Agustini. Pero no todas exhiben esta modalidad que condenaba Carducci, de “ofrecer el músculo vil en la mano”, aludiendo al corazón puesto al desnudo. Para entender a los líricos son necesarias, con frecuencia, varias relecturas de la totalidad de su obra, y luego la relectura de cada pieza en la constelación de toda su producción. Entonces comenzamos a advertir que hay relaciones no manifiestas ni explícitas que comienzan a insinuarse, imágenes recurrentes, vocablos dilectos, en fin, todos elementos que nos van mostrando un sentido unitivo profundo que solo el recursado paciente e iterativo de los versos nos habilita para descubrir. Y esto es lo que no se ha hecho aún con la poesía de Soca.

Otra afirmación, excesivamente ligera, habla de ella como de una autora “mística”. La calificación es absolutamente desproporcionada. La poesía

mística es aquella que, con muchas limitaciones, procura expresar una experiencia única, impar y casi inexpressable. La raíz del esfuerzo de la palabra poética mística es paradójica: mentar lo inefable. Se refiere al encuentro del alma con Dios. Un uso bastardeado del calificativo “místico” lleva a aplicarlo a cualquier manifestación de poesía religiosa, en el mejor de los casos, y es erróneo. En el peor de los casos, se lo adosa a una poesía oscura si no confusa. El más alto poeta místico de la lengua española es san Juan de la Cruz, poeta muy leído por Susana Soca. Pero, si bien “Tanto anda uno con la miel que algo se le pega”, como dice el refrán, la miel no la produce uno. La miel, en este caso, es joánica y no del lector.

Hasta ahora, la atención hacia Soca se ha aplicado en el plano de la reconstrucción biográfica y en su tarea de pontonera cultural, facilitadora del diálogo de las culturas. Pero poca dedicación ha habido al análisis de sus textos. Paul Valéry distinguía dos niveles de la biografía: la fáctica, la de los hechos externos y de los trajines vitales de un autor; y la biografía espiritual, la trama de sus quehaceres anímicos. Este segundo plano es solo abordable a partir de la obra, particularmente de la obra poética, creativa, de dicho auto o de sus confidencias o manifestaciones intimistas. La obra poética supone y lleva en sí al poeta. Es lo que suele decirse como “el poeta en su poema”, como el pintor en su cuadro. Podemos no saber nada acerca del autor de un libro de poemas, ni nombre, ni edad, ni un solo dato sobre él, pero los textos nos hablan de su vida interior, de su visión del mundo, de sus sueños, afanes y angustias. Esa es su biografía interior.

A veces ocurre que, cuando el poeta escribe páginas críticas sobre otros poetas, también, al hacerlo desde sí, desde su interioridad, nos habla de su propia realidad de manera indirecta. Con variante de la sabida frase de Flaubert: “Voy a hablar de mí a propósito de Madame Bovary”, bien pudo Susana Soca decir: “Voy a hablar de mí, a propósito de la poesía de Boris Pasternak”. Si se repasa con cuidado el estudio que le dedicó ella a ese asunto, se apreciará la verdad de lo que digo.

Pero el centro de mi exposición será el comentario lineal de un poema de la autora uruguaya. Porque está bien el rastreo biográfico externo de su vida, y es altamente útil, pero debemos atender al ejercicio de la rabadomancia, procurar detectar el fluir soterrado y oculto de su lirismo a partir de la sobrehoz de los versos.

Es mi intención detenerme en un texto que, publicado a comienzos de 1939, quizá fuera compuesto poco antes, si nos atenemos a las propias manifestaciones de la autora, en las páginas que titulara “Revisión”: “Reconozco toda obra escrita a partir de 1940 y me responsabilizo de ella. Más aún, los poemas de ese período justifican a los antecedentes escritos”. Pues bien, rescato aquí un texto que no se incluyó en ninguna de las dos selecciones poéticas publicadas luego de su muerte. Se trata de un olvidado poema publicado en la revista *Sur*, que dirigía Victoria Ocampo.

Debemos recordar que Victoria hizo sitio en su revista a la poetisa uruguaya, ocho años antes de que ésta iniciara su proyecto hemerográfico de *La Licorne*. Uno sospecha, previamente a la compulsión, que el caudal de colaboraciones de Susana Soca en *Sur* debió de ser abundante, dada la afinidad de las dos mujeres por los valores culturales y literarios comunes. Sorprende descubrir que en toda la historia de *Sur*, desde su fundación en 1931, a la muerte trágica de Susana, en 1959, solo figura una poesía de ésta en las páginas de la revista argentina. Se trata del poema “En este día ya sin hojas...”, publicado en el número 53, del mes de febrero de 1939, páginas 35 y 36. Se publicó el texto junto al de otro lírico oriental, con el título común de “Dos poetas uruguayos”. Era la presentación de dos nuevos líricos del Plata a través de una pieza de cada uno.

El poema es previo al año 1940, año de inflexión en su producción, según se ha visto por sus declaraciones recién citadas. Es el meridiano propuesto por la propia poeta a su obra. En mi opinión, este texto que comentaré reúne un conjunto revelador de rasgos espirituales de su biografía interior, y por ello merece la atención que hasta hoy nadie le ha dispensado. Susana Soca ya estaba toda en este poema, antes de 1940. Me detendré en un comentario lineal de aquel poema que dice así:

En este día ya sin hojas...

*En este día ya sin hojas,
 tocado por memorias de opuestas estaciones,
 en este día como de una cansada tierra,
 corolas apagadas se me vuelven las caras
 5 y las piedras que oprimo con mis seguras manos*

*solo color de greda y de incesante arcilla
 en algún breve reino de la carne y la sangre.
 Pesan en el ligero borde de las pestañas
 y en la garganta densa, las palabras*
 10 *cuya presencia fuera en mí
 como el agua y el fuego necesaria y distinta.
 En este día me oprimen las palabras
 que no acerté a decir aunque nadie esperara
 su peso y su poder a través de mi lengua,*
 15 *canto de vagas bocas que no lograron ser mi boca,
 cosechas no recogidas sobre la tierra color de uva...
 Son las voces nacidas entre el tiempo y la música
 en un instante solo de unión,
 parecido a cierta ramas*
 20 *de hojas anchas y separadas,
 una vez unidas
 en un extremo punto de largo balanceo.
 Ciertas voces que nunca fueron mías
 y no hablaron palabras de mi canto,*
 25 *vuelven a mí, ciñen mi cuello
 Y yo siento de nuevo
 la invencible, suave avidez
 de las glicinas desaparecidas
 sobre los troncos desligados y en reposo.*
 30 *Yo las miro y las pierdo
 en el deslumbramiento de esta precoz tibieza
 de súbito escondida
 por la niebla que ciñe el llano liso
 de colinas livianas.*

La autora realiza aquí algo que podríamos denominar “balance lírico”. El momento de este balance es el otoño, la estación del despojamiento del follaje y del adensamiento frutal, del abandono de la apariencia y la condensación en lo esencial: los frutos. Podría decirse que Susana Soca es una personalidad creativa *otoñal*, así como Juana de Ibarbourou es *primaveral* y Delmira Agustini, firmemente *estival*. Pareciera arbitraria esta asociación de temperamentos líricos y las estaciones de la ronda del año. Pero no la veo más convencional que la de los

cuatro humores hipocráticos. En el campo de lo imagológico –esto es, del mundo de la imagen– una de las asociaciones más antiguas del mundo es la asimilación de la vida del hombre al ciclo de las estaciones. Y en este rodar cíclico hay quienes se instalan, espiritualmente, de preferencia en uno u otro de los cuatro momentos.

El día en que centra, como un eje, su revisión de vida, es sentido como tironeado por extremos: “tocado por memorias de opuestas estaciones”. En este caso, verano e invierno. En esta tensión que padece el alma, se siente reclamada por lo que fue y lo que vendrá, por el goce de la pasión y la conciencia de la muerte. Y se reafirma en la percepción de que la realidad va como disolviéndose, perdiendo sus hábitos de vigor.

Lo humano es presentado a través de lo floral mustio: “corolas apagadas se me vuelven las caras”. Y aun algo tan firme y durable como la piedra, se ha transmutando en arcilla, esto es en materia blanda, moldeable, al contacto con lo humano:

*y las piedras que oprimo con mis seguras manos
solo color de greda y de incesante arcilla*

Lo humano se espeja o repite o se acompasa con el ritmo de la naturaleza. Ésta es una de las sostenidas búsquedas de la autora, que aplicará al mar, a la noche, al río, que se convierten en una imagen de la propia intimidad. Destaca sobre el final del verso, la expresión “con mis seguras manos”. En esto se asoma el desmentido de la aparente fragilidad de su espíritu: sabe actuar, sabe mover sus manos sobre las realidades.

Todo lo vivido ocurrió “en algún breve reino de la carne y la sangre”, con lo que denuncia lo efímero de la pasión, “la carne y la sangre”, que han tenido su imperio fugaz en el verano de la vida. Aclaremos que esta sucesión no supone un orden temporal sino un orden experiencial. Se puede vivir otoñalmente desde joven o estivalmente en la plena madurez.

Esta ambientación otoñal dicha ocupa el primer bloque o tirada, de los tres en que se divide el poema. En el segundo momento poemático, las palabras se instalan como protagónicas.

*Pesan en el ligero borde de las pestañas
y en la garganta densa, las palabras
cuya presencia fuera en mí
como el agua y el fuego necesaria y distinta.*

Una vez más, se percibe la realidad entre extremos que reclaman para sí a la creatura: el agua y el fuego. No hay opción entre ambas, porque las dos son imprescindibles y complementarias para la vida del hombre. Debe destacarse que las palabras participan de la doble naturaleza de los dos elementos contrastados. En la lírica de Soca prima esta irresuelta tensión que se instala en el meollo de su alma.

Ella necesita de las palabras pero no le son dóciles sino más bien huidizas. Si sus manos son seguras entre las realidades de la vida, no parecen aprehender las manos del espíritu su materia con eficacia.

El poema, en este estadio, manifiesta la lucha ineficaz con la expresión, con la liberación por la palabra. Lo no dicho permanece en ella y la agobia:

*En este día me oprimen las palabras
que no acerté a decir...*

Las palabras, de liberadoras se han convertido en oprimentes. El espíritu no ha logrado encauzar su catarsis poética expresiva. No las ha sacado fuera de sí. Dice que no ha podido decir. Ésta es una de las claves de su poética: poesía de lo no dicho, de lo silenciado o de la imposibilidad de manifestarse. Poesía de lo tácito, de lo callado, de lo no emergente. Recuerda las palabras de Rabindranath Tagore: “La música tácita de los pájaros dormidos”.

Los dos versos siguientes plantean otra clave de su poesía: la poeta siente que los hombres no parecen atentos a lo que pueda ella comunicar, no reclaman su expresión: nadie aguarda su manifestación:

*...las palabras
que no acerté a decir aunque nadie esperara
su peso y su poder a través de mi lengua,*

Ella no se estima a sí misma (“a través de mi lengua”) como la vía apta de la expresión y de la comunicación, esperada por los demás. En esta actitud radica, además, su indecisión en dar a conocer en libro sus poemas. Si nadie aguarda su voz, para qué emitirla. Luego, la postergación incesante de su expresión lírica que, si la hiciera pública, implicaría una exposición. La palabra *expósita* queda desvalida e indefensa.

En los dos versos subsiguientes surge otro aspecto de la palabra poética: ella no es sólo la manifestación de un individuo sino que es cauce privilegiado de quienes no alcanzan la expresión por sí. El poeta es la voz de muchos, al menos, de otros. Para eso ha nacido, para dar voz a los hombres mudos; para eso el poeta tiene la virtud del verbo.

*canto de vagas bocas que no lograron ser mi boca,
cosechas no recogidas sobre la tierra color de uva...*

La poeta estima que no ha logrado concretar en su palabra y por su boca la voz de tantos inexpressados. No ha cumplido con su misión de canalizar la expresión del hermano. Siente que ha fracasado en su mandato. Esto se agrava en la otoñal imagen del segundo verso recién citado: “cosechas no recogidas sobre la tierra color de uva...”. Esta es su responsabilidad. No ha sabido coleccionar los frutos ofrecidos y maduros de los hombres. “La tierra color de uva” pareciera aludir al momento de la plena frutación desaprovechada. La tierra toda es un fruto pleno. La uva ha sido en Occidente la imagen del gozo, de la plenitud vital. Ella es el vino cifrado, el licor que alegra el espíritu del hombre. Hasta el libro más triste de la Escritura, el *Eclesiastés*, aconseja: “Alegrad vuestro espíritu en el espíritu del vino”. El verso se prolonga en puntos suspensivos que sugieren la dilución de la posibilidad ofrecida.

Las líneas que siguen señalan el momento justo, único de la unión, de la concordia de los seres y las cosas, y de los seres entre sí. Si tal conjunción no se alcanza en su momento, no será posible restaurarla. La conciencia del ser temporal del hombre y de cómo lo circunstancial puede ser definitivo en su vida, se condensa en la articulación de tiempo y música. También la poesía es arte temporal. Expresa ese momento fugaz de fusión con una nueva imagen vegetal:

*Son las voces nacidas entre el tiempo y la música
en un instante solo de unión,
parecido a ciertas ramas
de hojas anchas y separadas,
una vez unidas
en un extremo punto del largo balanceo.*

En el bloque final del poema, vuelve la poeta a reafirmar lo anterior acerca de cómo lo no dicho angustia, esto es, aprieta su cuello y la sofoca:

*Ciertas voces que nunca fueron mías
y no hablaron palabras de mi canto,
vuelven a mí, ciñen mi cuello.*

Y retrae, en el recuerdo otoñal de su evocación, otra imagen vegetal de lo perdido, de una estación pasada, esta vez no la estación de los frutos sino de las flores: la primavera aludida en las glicinas, en la densidad del racimo que cuelga desde los viejos troncos. Esos troncos, despojados ya del ornato de las flores, yacen como ajenos :

*Y yo siento de nuevo
la invencible, suave avidez
de las glicinas desaparecidas
sobre los troncos desligados y en reposo.*

Este poema nace del recuerdo, del retomar lo preservado en el *cor, cordis*, corazón, como toda la lírica valiosa. No brota de la herida, de la circunstancia pasional y momentánea, sino de la cicatriz, como leyera en las *Cartas a un joven poeta* de su admirado Rilke. Susana Soca reitera, en este balance otoñal, que ya no registrará las voces que la asediaron. Desatiende su morada interior, vocada por la naturaleza exterior que la atrae hacia sí, engañosamente, sacándola de su intimidad, con un paisaje acorde a su temperamento lírico, hecho de tibieza, de niebla y de colinas.

*[A las voces] Yo las miro y las pierdo
en el deslumbramiento de esta precoz tibieza
de súbito escondida*

*por la niebla que ciñe el llano liso
de colinas livianas.*

Pierde las voces que la reclaman para ser, atraída el alma por un paisaje que es reflejo de ella misma. Nunca como aquí, en este cierre de poema, se cumple lo de Amiel: “El paisaje es un estado de alma”.

El primer elemento de su paisaje es la tibieza, es decir, el calor temperado, leve, nunca acentuado. En lo afectivo, no el incendio o la llama de lo pasional, nunca. Un punto de equilibrio, lo tibio, entre lo frío y lo caliente. Como el otoño transcurre entre el verano y el invierno.

La niebla es el segundo elemento. Es la evanescencia de las formas definidas, demasiado acentuadas. La niebla esfumina la contundencia del mundo exterior y lo hace más tolerable, menos perfilado y acusado.

Y, finalmente, las colinas, las alturas moderadas –una vez más el equilibrio entre extremos– sobre la llanura. No la montaña, apenas *il colle*, en el que se situaba Leopardi, y que le era suficiente para atisbar hacia lo infinito. La adjetivación de “colinas livianas” sugiere la idea de que casi no son pesantes, no son grávidas en el llano. La imagen de la colina será reiterativa en sus poesías.

En el poema “Busco el color del mar” dice:

*Me quitaron la colina.
La colina mesurada
mirando al mar desmedido.
La que sabe cómo cambia
el color con él.*

Adviértase cómo se califica a la colina: “mesurada”, frente al mar, “desmedido”. Esta contraposición es la que se mantiene en su visión lírica. El mar es la realidad avasallante del mundo y sus circunstancias, o bien la latitud de lo insondable con que se enfrenta el ser. Frente a él y sobre él, la colina ofrece su serena vista contenida, medida.

Desde esa altura, otero o altar, tiene una perspectiva sobre la realidad y, como dice Eliot en uno de sus ensayos, este distanciamiento por la altura le

permite ver las relaciones entre los elementos de la naturaleza que no son perceptibles desde el llano. La colina es la que facilita y promueve la acción pontonera del espíritu.

En fin, la esquiada en los últimos versos es una escenografía del alma lírica de Susana Soca. Es una suerte de lo que el mencionado Eliot llamaría “correlato objetivo”: la imagen externa de un *alma autumnal*, para usar un adjetivo caro a Darío. Como puede apreciarse al hojear sus poemas, los elementos de la naturaleza (mar, colina, árbol, agua, etc.) son, en rigor, símbolos de la realidad interior de la poeta.

En gran medida, en este poema de 1939 –correspondiente a una época previa a la que Susana Soca eligiera como inicial para su colecta poética propia– se halla, diría, *in nuce*, apretadamente, su espíritu lírico definido en sus notas más caracterizadoras.

Parte escasa de la obra poética de Susana Soca vio la luz en páginas de publicaciones periódicas rioplatenses y francesas. Pero el mayor caudal de su producción permaneció inédita y su edición fue póstuma. En efecto, después de su muerte, Guido Castillo tuvo a su cargo la edición de *En un país de la memoria* (Montevideo, Ed. La Licorne, 1959) primer libro de poemas de Susana Soca. Ella había preparado este volumen, dándole el título con que apareció y poniéndole un prólogo revelador⁷. Poco después, el mismo Castillo se ocupará de la edición de *Noche cerrada* (Montevideo, Ed. La Licorne, 1962)

Una nota, al final de “Revisión”, texto que encabeza la selección *En un país de la memoria*, dice que ese volumen es el primero de varios que dejó Susana Soca dispuestos. Además, los dos tomos editados tienen gemela disposición interna, con nombres de secciones idénticos en ambos. De modo que los dos libros tienen una estructura interna igual, lo que haría

⁷ No me demoro en las cuestiones biográficas interesantísimas que plantea la vida de Susana Soca, tan carente de documentación objetiva. No hay correspondencia de la escritora, por ejemplo. Llama la atención cómo diccionarios y críticos uruguayos siguen consignando hasta nuestros días su fecha de nacimiento en 1907 y su muerte en 1958.

sospechar que la totalidad de la obra poética escogida mantendría, en otros volúmenes, idéntica organización, con división tripartita básica.

Los poemas no llevan fechación en ninguno de los dos libros citados, con lo que se limita la posibilidad de postular alguna idea de la evolución poética de la autora.

Lo primero que debe precisarse es que *En un país de la memoria* no es un poemario, es decir, un libro con fuertes razones de unidad interna y externa, como lo son – *servata distantia*–, *Las flores del mal* o *Cántica*, o, en un ámbito rioplatense, y varios escalones abajo, *La urna* de Enrique Banchs o *Los éxtasis de la montaña* de Julio Herrera y Reissig. Tampoco se trata de un libro que se constituya en un testimonio de *un momento lírico* en la evolución de la autora, como lo pueden ser, de dos etapas distintas de Darío, *Prosas profanas* y *Cantos de vida y esperanza*. O, para venir a la poesía femenina uruguaya, *Las lenguas de diamante* y *Perdida* de Juana de Ibarbourou. El primer volumen de poesías editado de Susana Soca es, estrictamente hablando, una antología entresacada de potenciales libros inéditos, cuya existencia discriminada no se nos alcanza. Lo que *En un país de la memoria* propone es un conjunto de textos, aproximadamente posteriores a 1940, que pautarían un proceso evolutivo de la lírica de la autora.

Ella misma nos aclara el sentido del título elegido para el volumen cuando expresa:

*El nombre **En un país de la memoria** está dado a modo de evocación. Se trata de un país familiar y perdido, recordado y no presente, un país en el que ya no vivo. La ruptura se produjo en el momento en que la memoria cesó de actuar como personaje central en el drama y de imponer a todos los temas sus específicas formas. En una palabra, aligeró su tiranía dejando en libertad a otras vivencias poéticas para que pudieran ser encaminadas hacia un sentido más general de las cosas.*

En el prólogo, que definida y alusivamente bautiza como “Revisión”, ella advierte la curiosa naturaleza de su volumen y de la propia actitud frente al conjunto agavillado de poemas suyos. Las páginas de “Revisión” constituyen la mejor introducción a la poesía de la propia autora. Ello amerita que transcriba por extenso parágrafos de aquélla:

Al hacer la revisión de ese período poético, por primera vez me apareció en su unidad. Era el resultado de una época de contrastes y un estado de conflicto permanente, durante el cual tres voces llamaban hacia tres caminos diferentes. En el orden de lo general, estaba la angustia humana en su más acongojada e inmediata encarnación, la guerra; en el orden de lo particular, existían ciertas cavilaciones de carácter ultraindividual y obsesivo; y al extremo opuesto de lo uno y lo otro, se insinuaba un llamado a la alegría, a cierto esplendor que llega de personas, cosas, paisajes, a una evasión en los jardines pasados y presentes.

La invasión de lo general era tan grave que, para poder sobrellevarla con cierta vitalidad, había, por momentos, que huir y no solo hacia una imagen de apaciguamiento. La más sombría ansiedad individual prestaba fuerzas para convivir con la presencia universal de la angustia.

Así como la preocupación religiosa, predominante por sobre todas las demás, rara veces se revela de un modo directo, así también los poemas inspirados, aparentemente, por las circunstancias en que se vivía figuran contadas veces en esta revisión. Pero al volver a leerlo comprendí que ninguno escapaba a su destino de expresar algo que era parte de una única realidad.

Las tres voces se mezclaban. Argumentaban en un entredicho sin término, y, alternativamente, la una, antes de ceder su lugar a la otra, se confundía con ella. Tiempo de volver surgió de la confrontación de las cosas cuyas imágenes, durante un largo alejamiento, habían servido de punto de apoyo para que el pasado no apareciera como pasado, sino como una simultaneidad de vida que lo mantenía presente en la ausencia.

La segunda y la tercera parte de este libro, están separadas por una crisis acogida por mí como una liberación, pero después de la cual pensé que ya no escribiría. Cuando más tarde pude hacerlo, el panorama interior era otro.

Hay en parte de sus poemas una sensación de extrañeza, de ajenidad. Siente que hay algo desdoblado dentro de sí –“Desdoblamiento” llama a un poema revelador de esta percepción–, como si no hubiera sido ella quien participara plenamente en las experiencias:

*Y me he dado a las cosas que nunca fueron mías
cesé de estar en algo antes de estar en todo.*

*Aquí el poema largo interrumpido siempre
y varias veces terminado
poema escrito por una que yo no soy.*

Una segunda recurrencia que se advierte en su lírica es la expresión de una suerte de despojamiento padecido, lo que podría designarse como “pérdida del reino instaurado”.

*Me quitaron la antigua
presencia que despacio me guardaba...
Me quitaron la colina...
Me han cercenado de arboledas múltiples.*

Hay en la poesía de Susana Soca tres anhelosas búsquedas encadenadas: la de tomar hondo y armónico contacto con la naturaleza, la de expresar lo que su espíritu contiene y vislumbra, y que sólo alcanza a sugerir sin tocar, y la de acceder a otra dimensión de la realidad en la que hallar sosiego y refugio.

*Busco a tientas a lo lejos
sobre las rocas de una apartada colina
en una noche que ni siquiera es la suya,
busco el color del mar, el color de la nube.*

Su poesía entrecruza las tres voces de que nos habla: la angustiada del hombre dolorido, la obsesiva de las preocupaciones personales y la de la evasión a jardines soñados o imaginados. Susana Soca vive detenida y enfrentada con un trivio que le propone sus veredas diferentes, pero en lo hondo de su espíritu, los tres caminos confluyen y entrechocan porque lo confluyente es conflictivo, para hablar en metáfora de aguas. Ella nos dice en una nota recogida en *Noche cerrada*: “El poeta actúa al compás de su río interior”. Y ese río está hecho de las tres vertientes que señalara.

A la vez, su poesía se mueve entre dos mundos: “Vemos al poeta como un ser que intenta describir, sin tregua, lo que sin tregua percibe en la vigilia y en los multiplicados planos del sueño”, dice en “Definición” (*Noche cerrada*). Pero, a la vez, la vigilia y el sueño se suponen y se superponen y aun se

sustituyen y modifican. Por eso, en “Tiempo del mar”, de *En un país de la memoria*, escribe:

Sin sueños el desvelo y desvelado el sueño.

El espíritu de Susana Soca fue, a lo largo de su vida, silenciosamente, ámbito de tensiones sostenidas, un espacio en que disputan sordamente reclamos enfrentados: lo general humano y lo individual de sus obsesiones, la vigilia y el sueño, la memoria que retrae al pasado y la vigencia del presente, la dimensión de la naturaleza y la del espíritu, la angustia existencial y la visión esencial religiosa, lo evidente y lo oculto. La suya no es una poesía de manifestación religiosa. No lo es por sus asuntos, ni por apelaciones a elementos de la liturgia, ni invocaciones a Dios. Su dimensión religiosa se da, básicamente, en la forma que re-liga, articula, lo inmediato y lo trascendente.

Ella compulsaba esta realidad anímica cada día y cada noche de su vivir. De allí que dijera aquello de: “Tengo la sensación de haber caminado sobre una cuerda tensa”. La imagen es la de la volatinera que pulsa a cada paso que da cuánto vale mantener el equilibrio sobre el vacío que se devora a tantos. Esta medida, esta vigilancia de la marcha es lo que adensa a su palabra poética de una dimensión dramática, sin alcanzar lo trágico.

Lo contrastivo es que esta vivencia, que bordea la angustia sin asentarse en ella, no está dicha poéticamente con dramatismo verbal, ni con vehemencia, ni voz entrecortada. Por el contrario, su poesía es de voz fluida, asordinada y contenida, sin desbordes de tono ni vivacidad verbosa, sin elocuencia ni énfasis. El suyo es un tono musitado, como de confidencia, que huye de los esplendores y las luces, de los colores vivos y las definiciones extremas. Goethe, en un dístico de versos breves, ha definido esta modalidad poética con calibración:

*Advierte la riqueza del matiz
y la sabiduría de lo gris.*

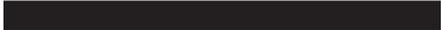
Es, precisamente, lo que Borges ha observado con acuidad penetrativa en el soneto, ya de cita inevitable, que compusiera en homenaje a la memoria de la escritora, cuando en su segundo cuarteto dice:

*No el rojo elemental sino los grises
hilaron su destino delicado,
hecho a discriminar y ejercitado
en la vacilación y en los matices⁸.*

No hay, quizás, mejor definición sintética del espíritu creativo de Susana Soca, que se manifestó, en la vida y en la poesía, sin estridencias, con aplicado esfuerzo en la distinción de planos diversos. A esa moderación y serenidad que la acompañaba, o que era hábito espiritual suyo, que participa de lo moral y de lo estético en la apreciación del mundo y de sus creaturas, los griegos la nominaron *sofrosine*. Para calibrar debidamente esta virtud en Susana Soca, le falta un adjetivo sustantivo: *sofrosine cristiana*. ☹

⁸ BORGES, Jorge Luis, "Susana Soca", en *El hacedor*, 1960. Borges colaboró desde el número inicial de *La Licorne* (1947) hasta el número de homenaje a la desaparecida directora de las *Entregas de la Licorne* (1959), en que publicó el soneto de referencia.

Salvo un error. En el número 1 de *La Licorne*, Borges publicó "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius". Al aludir a esta pieza, Fernando Loustaunau, en su artículo "Susana Soca: *La Dame a la Licorne*", en *Revista Iberoamericana*, (número especial dedicado a la literatura uruguaya, dirigido por Luisa Block de Behar, Pittsburgh, v. LVIII, febrero-diciembre de 1992, pp.1015-1025) dice: "Este texto (...) cuenta con un *post scriptum* para *La Licorne* de tres páginas" (p. 1022). No es así. Borges incluyó dicho *Post Scriptum*, antedatado en 1947, (de allí el error crítico) ya en la primera edición del cuento en la revista *Sur* y en la *Antología de la literatura fantástica*, ambas de 1940. El juego temporal ha confundido a más de un crítico.



Tomás Rafael Caldera

Profesor de Filosofía en la Universidad «Simón Bolívar» de Caracas. Miembro de la Academia Pontificia Santo Tomás de Aquino.

Homenaje a Arturo Ardao¹

Evocar hoy la memoria de Arturo Ardao no es para nosotros ocasión de tristeza sino actividad grata, cordial. A la vez, encierra una lección importante. Porque su figura, podemos decir, no deja de tener valor ejemplar, acaso más acentuado en nuestro día y hora. Agradezco a mis colegas del Departamento de Filosofía que me hayan encomendado ren-

dir homenaje al ilustre amigo, fallecido hace un par de meses en Montevideo, a la edad de noventa años. Asumo con gusto esta tarea; para cumplirla, intentaré proponer algunas breves reflexiones sobre el significado de su trayectoria, ahora completa, en la cual se han unido de alguna manera el norte y el sur del Continente.

Conocí a Ardao quizás en 1978. Una imagen me ha quedado nítida en el recuerdo, tal vez estilizada por el paso del tiempo. Lo veo erguido –los años no hacían mella en su porte–, el cabello cano, casi blanco, peinado al estilo que impusiera en toda la América Latina Carlos Gardel; trajeado con un blazer azul marino sobre pantalón gris, más bien oscuro, de lana. Y

¹ Este discurso fue pronunciado en el Homenaje que el Departamento de Filosofía de la Universidad “Simón Bolívar” rindió a Arturo Ardao.

siempre, de corbata. Su reposada apariencia delataba lo que se tenía ocasión de comprobar enseguida, al frecuentarlo: que, en el pleno sentido de la palabra, don Arturo era un caballero. Cortés, nada altivo, atento. Capaz de interesarse por la conversación, y los escritos, de colegas mucho más jóvenes; capaz de introducir el comentario oportuno, que estimula en el trabajo. Nadie podía detectar, en su trato, resabios de las amarguras y dificultades que ciertamente acompañaron sus años de exilio. Suprema elegancia del caballero que pone por delante el oficio y esconde, sin disimulo, las angustias íntimas.

Encuentro en ello una primera lección, de mucho valor: la fidelidad al oficio. De Alfonso Reyes se cuenta que, interrogado una vez sobre cómo le había sido posible realizar copiosa y fecunda obra en medio de los avatares –de las turbulencias– en que se vio envuelta su vida, respondió con dos preceptos: (por) ser fiel a mí mismo; (y) no dar cabida al despecho. Arturo Ardao era como una encarnación de esos mismos principios. Así, sin despecho ni frustración –a pesar de que le tocó, digamos, hacer antasalas que no correspondían ya ni a su calidad ni a su condición–, lo vimos continuar aquí su tarea de pensador, de docente, y tal como la concibió siempre: como un cultivo de la tradición del filosofar en lengua castellana y en nuestra América, para contribuir con su aporte a la madurez de nuestra cultura. Permítanme explicar estas afirmaciones.

El filosofar es, sin duda, actividad máximamente personal. No en vano dijo Platón que habíamos de ir a la verdad con toda el alma, tanta y tan radical es la tarea de quien se esfuerza en pensar a la luz del ser. Al mismo tiempo, tiene lugar en el contexto de una tradición, que ha de ser asumida por el pensador para rescatar la autenticidad del propio pensamiento. Sólo por una verdadera apropiación de lo ya dado con uno mismo somos capaces de trascender lo circunstancial. De otra manera, no alcanzamos lo primero, eso que, tácito en toda otra actividad o ciencia, es sin embargo decisivo para su significado último y valor.

Pero afirmar la necesidad de asumir la tradición es poner de manifiesto que esta actividad supremamente personal del filosofar se halla comprometida, por su esencia, con el destino de una comunidad histórica. Ser fiel a uno mismo resulta, en virtud de su radicalidad propia, un ejercicio de fidelidad a la nación. Me atrevería a decir: un ejercicio de patriotismo. Así,

insertado en una comunidad espiritual, el filosofar supone para ella un momento de madurez. Es una toma de conciencia de las cuestiones radicales –bajo la figura en la cual se han hecho allí presentes– y, de esa manera, claridad acerca de su posible comprensión.

A lo largo de la obra de Ardao, hay esa preocupación constante –en cita de Lucrecio, que coloca como epígrafe a su *Filosofía de lengua española*– de “investigar de continuo la naturaleza de las cosas para exponerla, una vez estudiada, en la patria lengua”. Es clara su conciencia de pertenecer al ámbito de la lengua castellana y de cómo ello le traza un programa:

*Cuando del pensamiento filosófico se trata, sus compromisos con el lenguaje deciden doblemente su destino: lo deciden en el plano profundo de su creación o advenimiento, porque allí está ya recibiendo el sentido o el signo que le impone el lenguaje interior; y lo deciden en el plano de la exterioridad social, porque su proyección histórica dependerá del ámbito de la significación del idioma en que se expresa*².

Al mismo tiempo, pues, el filosofar en lengua castellana le aparece como condición de autenticidad y como aporte a la propia comunidad espiritual. Bien sabe, por el caso de Andrés Bello, que la inserción en la vida de nuestro continente limita una posible figuración en los repertorios de la historia de la filosofía universal³. Mas el problema es de otra naturaleza: el problema es la autenticidad de la vida, ser plenamente hombre. El problema es pensar aquí ahora. Realizar la pertenencia al propio ámbito cultural precisamente para poder trascenderlo. Para abrir con ello también posibilidades acaso inéditas en nuestro medio. Así lo explica a propósito de Feijóo:

Buen latinista, como era y tenía que serlo, desecha de plano el latín, adoptando para expresarse en su obra la lengua castellana (...)

² ARDAO, A., *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, 1963, p. 29.

³ Su *Andrés Bello, filósofo* (Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1986) casi se abre con la conocida cita de Gaos: “Si Bello hubiera sido escocés o francés, su nombre figuraría en las Historias de la filosofía universal como uno más en pie de igualdad con los de Dugald Stewart y Brown, Royer Collard y Jouffroy, si es que no con los de Reid y Cousin” (ver la p. 15).

En el prólogo al primer tomo del Teatro Crítico, aduce dos razones para ello. De la primera le habla al lector en estos términos: « Harásme también cargo, por qué, habiendo de tocar muchas cosas facultativas, escribo en el idioma castellano. Bastaría por respuesta el decir que para escribir en el idioma nativo no se ha más razón, que no tener alguna para hacer lo contrario » (...)

Pero en su caso había una razón suplementaria, que mucho importaba porque tenía que ver con las luchas que se disponía a librar. Su gran designio era desengañar al público de muchas « especies perniciosas », que por estar admitidas como verdades le son perjudiciales: « y no sería razón, cuando puede ser universal el provecho, que no alcanzase a todos el desengaño »⁴.

Ambas razones, que resultan casi de sentido común, alcanzan mayor trascendencia en la íntima convicción de Ardao. Primero, lo referente al lenguaje:

*Todo lenguaje es simbólico –nos dice–; pero mientras el científico progresa en la línea misma del simbolismo, matemático o no, el filosófico –no hay necesidad de hacer profesión de bergsonismo para admitirlo así– progresa en la dirección contraria por la lucha del pensamiento contra la tiranía de los símbolos. De ahí la significación que para el lenguaje filosófico ha tenido siempre el lenguaje de la conciencia natural; de ahí, también, la significación que para el lenguaje filosófico tiene la **lengua**, concreción vital, animada, histórica, del lenguaje como forma abstracta y genérica de la expresión verbal⁵.*

En el concreto ejercicio del pensamiento –podríamos glosar– la lucha con el lenguaje es, de modo inevitable, una lucha con la propia lengua, primer repertorio de símbolos en y con los cuales se hallan trenzados nuestros conceptos.

Por otra parte, y en segundo lugar, la opción por el castellano no atañe sólo a la posibilidad de divulgar lo escrito en el área cultural del mundo

⁴ ARDAO, A., *La filosofía polémica de Fejoo*, Losada, Buenos Aires, 1962, pp. 36-37.

⁵ ARDAO, A., *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, 1963, pp. 23-24.

hispanico. Ya eso, como en el caso de Feijóo o de ese otro gran maestro que fuera Andrés Bello, nos daría razón suficiente. Sería una laudable intención pedagógica, por lo demás patente en la dedicación de Ardao a la cátedra. En el caso del pensar filosófico va más allá. Oigamos de nuevo sus palabras:

La estimación positiva –sencillamente, la estima– de lo propio, constituye su origen [habla de la actitud (desalienante) de espíritu, que anima incluso diversas orientaciones especulativas del filosofar en la América Latina], en aquel radical punto en que, para las comunidades como para los individuos, el ser y el valor se identifican. De tal valoración ha resultado un movimiento, a esta hora vasto, de vuelta sobre sí de la conciencia filosófica latinoamericana. Otras valoraciones, otras estimas, se siguen. Latinoamérica se asume, más reflexivamente cada vez, en la peripecia de su historia, su cultura y su gente marginadas. Y es autoclarificándose de ese modo, desde sus vitales circunstancias a sus intransferibles situaciones, objetivas y subjetivas, que se reconoce protagonista de la universalidad humana a igual título que cualquier otra región del planeta; vocada, por lo mismo, a encarar con independencia también igual, los más universales, por humanos, objetivos filosóficos⁶.

Cumplido su fecundo tránsito, su obra –su figura– habrá de estudiarse debidamente, para recoger su legado, estimar el alcance de sus aportes. Su propia devoción al pensamiento latinoamericano, con ese acucioso empeño suyo en estudiarlo, es título suficiente para merecer a su vez la paciente atención de jóvenes eruditos que quieran, como él, alcanzar lo universal desde lo más propio. Sin duda así será.

Para la Universidad “Simón Bolívar”, en particular para su Departamento de Filosofía, la etapa de Arturo Ardao entre nosotros es –decía al comienzo– motivo de recordación cordial. Junto a esa primera generación, aún activa (Ernesto Mayz Vallenilla y Alberto Rosales), a la que se debe el inicio y el verdade-

⁶ ARDAO, A., “Función actual de la filosofía en Latinoamérica”, en: AAVV, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, p. 19.

ro cuerpo del trabajo filosófico en nuestra casa de estudios; junto a otros ilustres maestros ya desaparecidos (Ángel Cappelletti, Víctor Li Carrillo); junto a figuras más jóvenes, tan destacadas, cercanas a Ardao en su atención a la historia de las ideas en la América Latina –pienso, desde luego, en Luis Casto Leiva y en Javier Sasso, fallecidos en su primera madurez–, los años caraqueños de este gran uruguayo no han sido en vano. De ello dan testimonio sus libros, de ello pueden hablar largamente sus alumnos.

Una de las últimas veces que tuvimos ocasión de conversar en Caracas, antes de su regreso al Uruguay, le pregunté acerca de sus proyectos. Pasaba ya largamente la edad de la jubilación, pero veía aún ante sí una nutrida agenda de trabajos posibles. Me respondió con su sencillez y humor característicos: “Voy a hacer lo que me enseñó la maestra de primaria: leer y escribir”. Era un modo de afirmar, de nuevo, la fidelidad al oficio que ocupara su vida entera. Al recordarlo hoy, con afecto y admiración, quede para nosotros diáfana esa lección de su vida. 🍷



Jesús Caño-Güiral habla de Tomás Moro

Esta conferencia fue pronunciada la primera vez que se celebró en la Universidad de Montevideo el día de las Humanidades, en la fiesta de Santo Tomás Moro, mártir inglés elegido como Patrono de la Facultad de Humanidades. En esa ocasión, se le pidió al profesor Jesús Caño-Güiral que ilustrara al auditorio sobre la figura del gran humanista; una exposición breve, sin la formalidad de una lección académica. El profesor, según su costumbre, cumplió el pedido con maestría. Preparó estas páginas como siempre, a conciencia, y fue un placer oírlo hablar de modo tan ameno, con tanta

gracia y demostrando, sin alarde, que él y Tomás Moro eran, desde hacía años, excelentes amigos.

El profesor Caño-Güiral nació en Cádiz, España, el 22 de noviembre de 1932. Desde 1960 vivió en Uruguay, a excepción del período del exilio. Era uruguayo en muchas formas, y su recuerdo permanece en alumnos y colegas. Falleció el 19 de octubre de 2002.

La Revista **Humanidades** ha entendido que el mejor homenaje que podía tributarle a Jesús Caño-Güiral era publicar ésta, su última conferencia en la Universidad de Montevideo.

En la pequeña muestra que el Uruguay representa en el mundo académico, hemos sido testigos, en los últimos años, de la creación de varias universidades; casi todas con una orientación tecnocientífica; “práctica”, se dice, para el mundo de hoy. Y alguna de ellas que fue pionera en iniciar carreras estrictamente “humanísticas”, las abandonó hace ya algunos años. Sucumbió ante la “practicidad” rentable.

Sin embargo, estamos aquí, en la Universidad de Montevideo, en esta casa que mantiene la savia de esas carreras. Una universidad que ha sabido profundizar e integrar el conocimiento del estudiante que acude a ella para que se haga consciente de que su puesto en la sociedad actual no se encuentra en la mera especialización de su profesión concreta o en el mero provecho personal inmediato, sino en un amplio universo donde el saber humano y la sociedad global en que vive importa más ante el plan divino que cualquier otro objeto del saber.

Pero, en fin, no vale la pena discutir el punto ahora. Todos los que estamos aquí – espero – estamos convencidos de la importancia de las Humanidades. Nuestra tarea está en convencer a otros de ello. Y si hay algún escéptico presente, le recomiendo leer detenidamente las insoslayables páginas del profesor Methol Ferré en el número de marzo de 2002 de la revista *Humanidades*. La bipolaridad de los estudios humanísticos hace de éstos el núcleo de una universidad. Aunque “las urgencias no dejen percibirlo con claridad”, dice Methol Ferré -esto es, desde el punto de vista transitorio de esa supuesta practicidad de nuestro tiempo a que me he referido-, una universidad donde las humanidades sean el cohesionante del saber humano es la que consigue dar “respuesta y aliento a las generaciones que pierden la esperanza”.

No soy capaz de añadir nada a esas palabras.

En realidad ¿qué es un humanista? Pueden venir a la mente diversas imágenes de los hombres del Renacimiento: Erasmo, Pico de la Mirándola, Leonardo, Luis Vives, Budé, Marsilio Ficino. Todos ellos notorios por su saber “unificado” por el sentido profundo del puesto del ser humano en el cosmos. Estos hombres no convertían – como se ha interpretado algunas veces – al ser humano en alguien con poderes casi divinos. No; no sustituían a Dios por el hombre. Elevaban a éste a la posición privilegiada que Dios le ha concedido: explotar al máximo la capacidad de su razón y su sensibilidad.

Nada más apropiado, por eso, que recordar la figura de un humanista sin par en el Renacimiento. Porque en este día acertadamente elegido como Día de las Humanidades celebramos la festividad de un humanista mártir de la fe: Tomás Moro, Santo Tomás Moro.

Tomás Moro sostuvo en vida una carrera brillante. Elegido miembro del Parlamento convocado por Enrique VII a los 26 años, se casa meses después con Anna Colt. El mismo año en que accede al trono Enrique VIII (1509), Moro queda viudo y a cargo de una familia de cuatro hijos. En 1510, es designado Sub – alcalde de Londres, cargo que implica la administración de justicia civil. Se casa por segunda vez. Pronto estrena su carrera diplomática como Embajador de la corona en Flandes. Allí conoce a Luis Vives, y también allí tiene tiempo para escribir el libro II de su famosa *Utopía*. En 1516 finaliza el libro I y la obra se publica en Lovaina, en ese latín elegante y agudo de Moro que pronto es admirado en toda Europa. Nombrado por el rey miembro de su Consejo y presidente de la Cámara de los Comunes, su habilidad para negociar – dicen sus contemporáneos – le vale diversas embajadas a Francia, su nombramiento como Subsecretario del Tesoro, como Gran Mayordomo de las Universidades de Oxford y Cambridge y, finalmente, como Canciller del Reino en 1529. Está en la cúspide de su carrera y de la idolatría pública. Porque el pueblo admira la imagen que ha dejado en sus diversos cargos como la de un hombre justo, insobornable, que se ha enfrentado, desde sus sucesivas posiciones, a los abusos del monarca y la nobleza.

Pero el final se acerca y Moro lo presente. Lo escribe en sus cartas y lo comenta en la intimidad. Enrique VIII quiere disolver su matrimonio con Catalina de Aragón, alegando que ésta no le da hijos varones para la sucesión. La historia ya es conocida. Enrique pide a Roma la anulación del matrimonio; Moro se opone por convicción religiosa. Cuando el rey le pregunta formalmente qué piensa hacer, Moro le responde que en cuanto jurista sólo puede afirmar que la disolución no es válida porque Catalina ha tenido descendencia y, por lo tanto, no es estéril; en cuanto católico, no acepta el divorcio. La decisión final les corresponde a los teólogos de la Sede, no a él ni al rey, que no lo son. Pero las presiones se incrementan. En 1532, Moro renuncia al cargo de Canciller. Y Enrique -sin aguardar respuesta definitiva de Roma- corona a Ana Bolena reina de Inglaterra, a la vez que, libre ya de Moro, manipula al Parlamento para que se apruebe una reforma religiosa que lo declare Cabeza Suprema de la Iglesia Anglicana. La aceptación debe consagrarse con un juramento. Tomás Moro se niega a jurar ese dislate y es encarcelado en la Torre de Londres. De allí saldrá para un juicio urdido con evidencia falsa y se lo condenará a ser decapitado y descuartizado. En una magnanimidad regia, Enrique VIII sustituye el des-

cuartizamiento por otra sentencia: su cabeza se pondrá en agua hirviendo y luego será expuesta en público. Hombre benigno, este Enrique... La sentencia se cumple el 6 de junio de 1535. El discurso de Moro sobre el cadalso es breve. Termina con estas palabras: ***Muero en la fe y por la fe de la Iglesia Católica, leal servidor del rey, pero antes que eso, leal servidor de Dios.***

Al margen de sus cargos y su testimonio de lealtad a Dios y a la Iglesia Católica, por la que moría, ¿quién era en la intimidad Tomás Moro? Se puede responder con el conjunto de cualidades de las que estaba dotado. Un consumado helenista y latinista, jurista de primera línea, músico, excelente dibujante, escritor, poeta, y, cuando estudiante, un aplaudido actor cuyas improvisaciones admiraban y divertían a todos. Y un hombre público que unía a todo ese caudal un sentido de auténtica vocación de servicio a favor de la sociedad, volcado a la práctica política. En su correspondencia y en sus escritos, Santo Tomás Moro se revela como un republicano de corazón. Su profundo conocimiento de la historia antigua lo había convencido de que el sistema monárquico hereditario conlleva inevitablemente el favoritismo, el absolutismo, el abuso de poder (del monarca mismo o de los nobles y consejeros que lo rodean). Conlleva, en fin, la falta de garantías para el pueblo contra el acceso al trono de un heredero inhábil, incapacitado para ser dirigente. Pero creía que, si las circunstancias en Inglaterra no permitían otro régimen que el monárquico, habría que luchar siempre por imponer la censura, la moderación y la vigilancia permanente que sólo garantiza un Parlamento libre de presiones y de miedos. ***¿Qué cosa es el buen príncipe?*** – se pregunta en uno de sus celebrados epigramas – ***Es el perro custodio del rebaño que, ladrando, ahuyenta al lobo. ¿Y qué cosa es el mal príncipe? El lobo, precisamente.***

Pero, además, ese hombre que hoy veneramos como santo fue, a mi entender, el verdadero humanista, muy por encima de los tres modelos en los que la época creyó. A Tomás Moro se le describe siempre como jovial, alegre, ocurrente, sin que ello menoscabara en nada su religiosidad. Bajo su ropa llevó hasta la muerte un cilicio, recuerdo de los años en que dudó seriamente entre la abogacía y el claustro, entre la vida pública y el sacerdocio. En una casa habitada por una numerosa familia que incluía yernos, nietos, sirvientes y huéspedes, dirigió en persona, sin faltar un solo día, las oraciones vespertinas. Pero sin obligar a nadie, sin molestarse porque un huésped o un amigo no lo acompañara.

En el reducido universo académico del siglo XVI europeo, se decía públicamente que había tres hombres que encarnaban el ideal del saber de los nuevos tiempos: **ingenium, verbum et iudicium**. Ingenio, palabra y juicio. Guillermo Budé era el ingenio; Erasmo de Rotterdam, la palabra; Luis Vives, el juicio. Pero *sotto voce*, también se decía que Budé era hosco y nada comunicativo; que Erasmo era pusilánime e indeciso; y que Vives era demasiado serio y reconcentrado en si mismo.

Curiosamente, esos modelos admiraron y alabaron a Santo Tomás Moro. Erasmo -quien conoció a Moro en la familiaridad de la vida doméstica cuando gozó de la hospitalidad generosa de éste en Londres- nos ha dejado una extensa descripción de su fisonomía y su carácter. En su casa, escribió Erasmo *El Elogio de la locura*, donde se leen entre líneas algunas ocurrencias de los epigramas propios de Tomás Moro. Tenía motivos, pues, para escribirle a su amigo: ***¿Ha creado jamás la naturaleza algo más gentil, dulce y feliz que el genio de Tomás Moro? Y al saber de su ejecución expresó: Fue un hombre de un alma más pura que la nieve; y de un genio tal que Inglaterra no ha tenido, ni tendrá jamás su igual.***

Pero, comparado con el carácter de esos modelos humanistas del Renacimiento, Tomás Moro añade otro rasgo bien distinto y que no es frecuente entre los humanistas de su tiempo, ni – dicho sea de paso – entre los santos. El humor, la jovialidad. En las obras de los humanistas del Renacimiento se da, sí, la ironía, la sátira y hasta el sarcasmo. Pero no el auténtico, limpio humor. Y las biografías de los santos hacen hincapié, por lo general, en la parte seria del santo, el aspecto a imitar de una vida dedicada al servicio de Dios. Hay que buscar la anécdota del martirio de San Lorenzo o las observaciones de Santa Teresa para encontrar el humor.

Todavía en vida de Moro, Erasmo hace un retrato del santo en una carta a Ulrich von Hutten y, tras describirlo físicamente, dice: ***Su condición se lee en la cara siempre bondadosa, amistosa y despierta, pronta a sonreír; en verdad, se inclina más al regocijo que a una dignidad severa.*** Y el sentido del humor, ya entrevisto en sus improvisaciones actorales de juventud, se encuentra testimoniado nada menos que por Hall, el cronista de Enrique VIII, quien al transcribir la decisión real para el nombramiento de Moro como Canciller, señala que Enrique se decidió ***por la persona de Sir Thomas More, hombre de idiomas y práctico en derecho, de agu-***

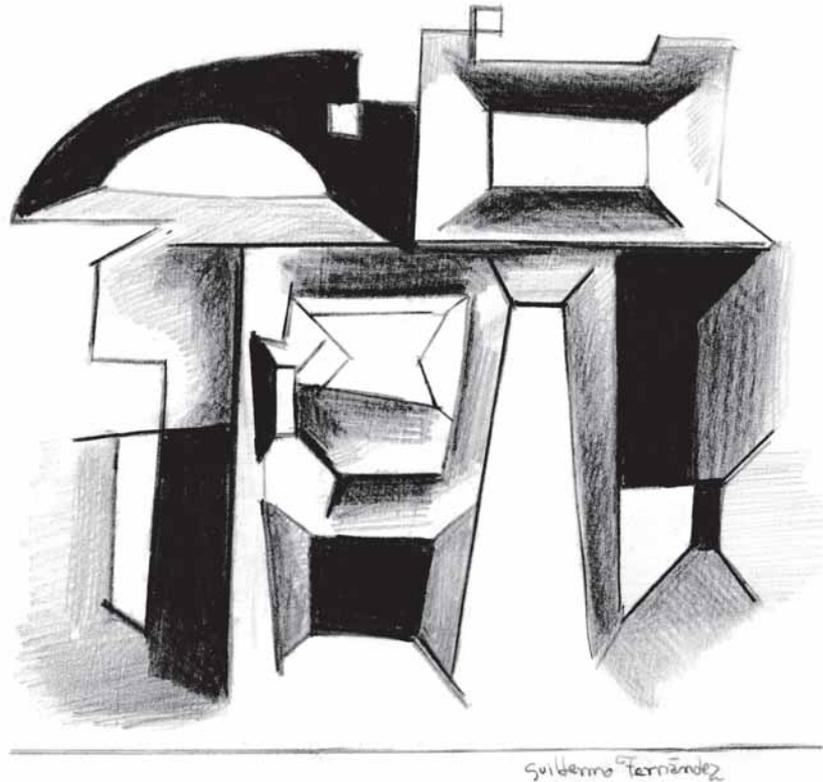
da inteligencia y lleno de imaginación, si bien muy aficionado a chanzas...

Pero las mayores pruebas de su humor son las frases que pronunció en el cadalso: una, antes del discurso testimonial de su fe católica y otra, inmediatamente después de ese discurso. Las crónicas recogen esos dos momentos. Primero, el de la subida por los escalones del cadalso. El verdugo, que estaba muy nervioso por la dignidad de la persona a la que debía ejecutar, quiso ayudarlo a subir y Moro trastabilló. ***Gracias por tu intención; pero no te preocupes más***, le dijo el santo, ***porque no vas a tener que ayudarme a bajar***. El segundo momento es el de la alusión a su barba. Al querer ayudarlo a poner su cabeza en la posición correcta, el verdugo, tembloroso, le dobló bajo el cuello la barba, abundantemente crecida en prisión. Moro se dirigió a él: ***No la cortes a ella, pobrecita. A la barba no la han encontrado culpable de nada...***

Y este humor, conservado hasta el último minuto de una vida dedicada a servir a Dios a través del servicio a sus semejantes, lo distingue, a mis ojos, como el rasgo último que completa el retrato de un santo que fue el más completo humanista del Renacimiento.

En este Día de las Humanidades que, si no estoy equivocado, se celebra por primera vez en Uruguay, me atrevería a aconsejar que como cultores o aspirantes a cultores de las Humanidades, no nos falte nunca ese toque de humor que tuvo Santo Tomás Moro. Porque el humor, el sano humor, testimonia lo mucho que podemos hacer por otros para ayudarlos a sobrellevar con una sonrisa la parte ardua de la vida y – simultáneamente – implica entender lo poco que somos ante Dios.☺

Artículos



- **El concepto de poder político en Hannah Arendt. Reflexiones desde el contexto actual**
Víctor Palacios Cruz
- **Tradicón, creatividad y “kairós” en la filosofía de Xavier Zubiri**
Juan José García
- **Levas y deserciones de marineros extranjeros en los orígenes de la Armada Nacional (1830-1841)**
Oscar Abadie-Aicardi

Victor Palacios Cruz

Licenciado en Filosofía. Profesor de
Filosofía en la Universidad de Piura.

Ensayista

El concepto de poder político en Hannah Arendt

Reflexiones desde el contexto actual

El poder es uno de los elementos capitales de la política, aquejado por lugares comunes originados en la modernidad y el uso periodístico, y cuyo esclarecimiento es decisivo para entender no sólo la realidad política sino también sus raíces y su sentido originario. Hannah Arendt bosquejó una idea del poder en contradicción con

las tendencias dominantes en la práctica y el pensamiento contemporáneos, fundada en una viva conexión con la voluntad ciudadana y el ejercicio del discurso. Aparte su cuestionabilidad, el planteamiento arendtiano recuerda que la artificialidad y la verticalidad son cualidades históricas pero no necesariamente esenciales del poder.

En este inicio de milenio, la palabra «poder» sigue produciendo en su uso el mismo efecto agresivo e intimidatorio de otros tiempos. El desfile de un arsenal portentoso –ya no sobre una gran plaza pública sino delante de la televisión–, o la extensión de un predominio económico –invisible y silencioso, pero todavía más eficaz–, o la capacidad de un mandatario –y su interesado círculo de adeptos– para perpetuarse en el gobierno, son imágenes que este mayestático vocablo suscita infaliblemente en el oído común. A menudo, la presencia contigua del adjetivo «político» no hace sino transferir esas orgullosas connotaciones al “correcto” ejercicio de una magistra-

tura. Sin embargo, «poder político» no siempre ha tenido el mismo significado. Especialmente estos tiempos de estrecha relación y conflicto a la vez entre Estados, de democracias en expansión y sobrevivientes residuos de despotismo, de una formidable globalización empresarial y un debilitamiento de las voluntades cívicas, exigen esclarecer el sentido de esta noción. Incluso la revisión de la venerable tradición que la sustenta y que, ciertamente, no siempre ha concebido la localización del poder tan lejos y tan por encima del ciudadano como muchos de los planteamientos contemporáneos y las prácticas políticas aún vigentes han dado a entender.

La obra de Hannah Arendt (1906-1975) representa, a juzgar por el debate político de las últimas décadas, una de las aportaciones más interesantes a propósito de esta difícil dilucidación. Pese a que su noción del poder político no constituye una formulación completa y exhaustiva, ni tampoco una articulada propuesta práctica, posee interés debido precisamente a su innegable carácter polémico y a su marcado contraste con las definiciones habituales de este capital elemento de la *praxis* política. Su comprensión exige, por ello mismo, una aproximación sumaria a lo sustancial de su teoría política.

1. *Lo público, lo político y la praxis política*

En Arendt, la meditación política comienza con la precisión conceptual y la distinción de los términos, rasgo que indica la influencia de Heidegger en su filosofía. Por ejemplo, la clara delimitación de las expresiones «lo público» y «lo político», que permitirá, de paso, el esclarecimiento del origen de lo político en sí mismo. Para la autora de *La condición humana*, la llamada esfera de lo público tiene un sentido menos restrictivo del que se le atribuye en el lenguaje corriente. En efecto, representa una realidad inmediata y primigenia, y por ello preexistente a la conformación de las instituciones políticas. «Lo público» viene a ser el ámbito compartido que surge espontáneamente cuando dos o más hombres se reúnen para tratar de algo en común, es decir, el espacio dentro del cual discurre y se deja contemplar el actuar humano con su inherente pluralidad; un espacio sostenido por la igualdad y la diferencia, al mismo tiempo, de sus habitantes. Ese intersticio que nos separa y nos une a la vez.

Contrariamente al ámbito de lo privado y al recinto familiar, en lo público “todo aparece a aquella luz que únicamente puede generar la publicidad [*publicity*],

es decir, la presencia de los demás”¹. Lo público es también, por tanto, una realidad eventual y provisoria que de por sí no posee más duración que la de la propia acción. En consecuencia, según Arendt, un aparecer cuya estabilidad y persistencia sólo podría estar encomendada al surgimiento de una determinada organización del espacio común, esto es, a la política.

El espacio común que habitan los mortales no es por sí mismo una entidad política. El fenómeno de «lo político» comienza cuando los individuos que se tratan, o quienes los representan, demarcan libremente el espacio que habrá de dar concreción a su existencia como comunidad. La esfera política viene a ser el asentamiento y la permanencia de lo público que resulta de esta instauración, ejercicio institucional mediante el cual se asegura, asimismo, la vigencia de la libertad y la igualdad de los ciudadanos. Vigencia que en el mero nivel de lo público es apenas un presupuesto y una promesa, es decir, una realidad absolutamente incierta.

Lo público no tiene en esta pensadora, pues, el sentido que se le asigna por oposición a «lo privado» en el argot jurídico-político. Se diría que se asimila más bien al concepto genérico de «lo social» –término que ella evita, sin embargo–, y que el acto fundacional de la política sería, justamente, la generación de lo público en esta otra acepción más usual.

Por otra parte, se percibe tempranamente cierta familiaridad entre el planteamiento arendtiano y la importancia que pensadores modernos como Hobbes y Locke concedieron al pacto o contrato social como fundación de la sociedad y del Estado sucesivamente. Pero, también, cuentan diferencias ostensibles que se harán evidentes en el transcurso de esta disertación. Aunque puede anticiparse lo siguiente: la relación entre el ciudadano y el Estado resultante de estos contractualismos es más distante y vertical que la que Arendt esboza. Para ella, la actuación ciudadana no se limita a refrendar o no la existencia del Estado –y sus respectivas facultades–, y la del Estado tam-

¹ ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?*, traducción de Rosa Sala Carbó, Paidós e Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1997, p. 74. (Sobre los sentidos de lo público en Arendt, ver: KURT H. WOLFF, *Contribución a una sociología del conocimiento*, traducción de Alfredo Antognini y José Rosario Turiano, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1968, p. 168).

poco se limita a solucionar conflictos particulares y proteger intereses individuales.

Volviendo a lo anterior, en la definición arendtiana de la *polis* la «espacialidad» cumple un papel esencial. Se refiere, específicamente, a la necesidad de una delimitación territorial que haga visible y efectiva la *praxis* política, y no se limite a establecer la exterioridad de su perímetro. La concreción espacial particulariza, esto es, hace real el entorno político y diluye, por otra parte, la ensoñadora imagen del planeta o el cosmos como el hogar abierto e ilimitado de la universal comunidad del género humano. (Una representación abstracta a la que fue tan propenso el pensamiento ilustrado y el racionalismo liberal.) En otras palabras, no es viable una sociedad en general sino solamente una que exista de forma visible, no una sociedad universal que relaje o asfixie las obligaciones del ciudadano sino una sociedad parcial que dé forma precisa a la convivencia cívica. De hecho, la realización de un estado mundial, basado en la ausencia de linderos territoriales que contengan espacios definidos de interacción personal, traería consigo la difuminación de la ciudadanía misma², lo que no está reñido, obviamente, con la legitimidad de las relaciones y asociaciones inter-estatales. La *polis*, aclara Hannah Arendt, “no es una mera localización física de un ámbito en que las acciones sean visibles sino algo vinculado a la necesidad de límites, delimitado por leyes. El *nomos* limita y, en el mismo gesto, permite la multiplicación de ocasiones para la acción y el discurso”³.

Para la escritora de *Los orígenes del totalitarismo*, lo político aparece en el mismo momento en que se trazan unas *vallas* para rodear un terreno. Vallas que circundan la efectividad de un conjunto de leyes. Como se sabe, los antiguos entendieron por *ley* un límite territorial, una línea circundante⁴.

² “Un ciudadano es por definición un ciudadano entre ciudadanos de un país entre países. Sus derechos y deberes deben estar definidos y delimitados, no sólo por los de sus conciudadanos, sino también por los límites de un territorio.” ARENDT, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, traducción de Claudia Ferrari, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 67.

³ BIRULÉS, Fina, “¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”, Introducción a Hannah ARENDT, *¿Qué es la...?*, p. 25.

⁴ “La ley de la ciudad-estado no era el contenido de la acción política [...], ni un catálogo de prohibiciones [...]. Literalmente era una muralla, sin la que podría haber un conjunto de casas, una ciudad (*asty*), pero no una comunidad política.” ARENDT, H., *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1993, p. 71.

Nomos –ley o norma– viene del verbo griego *nemein*, que significa distribuir y habitar⁵. La comunidad política, dentro de la cual se llega a ser ciudadano y fuera de la cual no se es más que individuo solitario cuya única libertad posible es la libertad interior –la libertad del espíritu– es, por tanto, “producida y preservada por las leyes; y estas leyes hechas por los hombres, pueden ser muy diferentes y pueden configurar diversas formas de gobierno, todas las cuales, de una u otra forma, limitarán la libre voluntad de los ciudadanos”⁶. De esta manera, le es posible a la política “tratar del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*”⁷.

Sin embargo, para ser efectivas, tales “demarcaciones” necesitan ser afirmadas y confirmadas por el asentimiento colectivo, por la voluntad consensuada del acto fundacional repetidamente sostenida en la forma del cumplimiento de una promesa, como sugiere la característica expresión dramática de Arendt. De otro modo, la instauración política resultaría fútil, ficticia, es decir, se regresaría a la primariedad dudosa de lo meramente público.

Precisamente, el asentimiento que decide la transformación de una simple comunidad en una comunidad política, y que la mantiene en el tiempo como tal, es lo que Hannah Arendt entiende exactamente por *poder político* (*power*). A contracorriente del pensamiento liberal, para ella el poder acompaña el surgimiento de lo político, más aún, lo funda y lo preserva, de manera que no puede entenderse como una consecuencia o un efecto de lo político sino, por el contrario, como su propia génesis.

En tal sentido, esta definición de poder debe ser vista en relación con otra noción típicamente arendtiana: la de la «actividad cívica», en cuanto apoyada sobre el principio de la intersubjetividad. Esta propie-

⁵ ARENDT, H., *La condición...*, p. 92. Cruz Prados asegura la coincidencia de Arendt con Carl Schmitt en señalar que “el significado primordial de *nomos* no era una relación entre personas, sino una demarcación de la tierra, un límite, una valla”. Cfr. CRUZ PRADOS, A., *Ethos y polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, EUNSA, Pamplona, 1999, p. 271.

⁶ ARENDT, H., *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, traducción de Ricardo Montoro y Fernando Vallespín Oña, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, p. 477.

⁷ ARENDT, H., *¿Qué es la...?*, p. 45.

dad, extensiva al conjunto de la existencia humana, se define aquí como la pluralidad fruto del espacio común que, en vista de la igualdad y distinción de los sujetos, establece la configuración horizontal y no perpendicular de las relaciones recíprocas entre los miembros de una comunidad. Horizontalidad que repercute, necesariamente, en el modo en que ellos tratan lo común o lo público a que han dado lugar. Si fuéramos radicalmente diferentes no cabría la posibilidad de entendernos; si fuéramos absolutamente iguales no cabría la necesidad de comunicarnos. Ello separaría, por cierto, el obrar político respecto del dominio de los esclavos, así como del vínculo paterno-filial y la manipulación de la naturaleza por el artesano, pues presupone la supremacía de la comunicación sobre la mera transmisión o imposición de juicios, en orden a la toma de decisiones sobre un asunto compartido. Y presupone en la práctica, consecuentemente, el arte de la persuasión, que combina el convencimiento de la propia “verdad” con la admisión de la posibilidad del propio error y del acierto del contrario, en el camino hacia un acuerdo común⁸. Interpretación de la que se infiere, por último, la enorme relevancia política concedida al debate y la retórica, tan apreciada esta última entre los antiguos que le otorgaron incluso un elevado valor cívico, como queda reflejado en la obra de Aristóteles, por ejemplo⁹.

A la luz de lo anterior, esta autora delinea el poder como aquello que “corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino

⁸ La verdad entre los hombres implica comunicabilidad y la comunicabilidad, a su vez, implica un espacio compartido, el espacio del vivir juntos: “Now communicability obviously implies a community of men who can be addressed and who are listening and can be listened to.” ARENDT, H., *Lectures on Kant's political philosophy*, edited by Ronald Beiner, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 40. No debe perderse de vista que la filosofía política de Arendt en su conjunto tiene el carácter de una contestación reflexiva a la destrucción de las voces individuales operada, según su análisis, por el verticalismo masificador de los regímenes totalitarios del siglo XX, que ella misma sufrió en carne propia en su condición de judía bajo la Alemania nazi.

⁹ Si se trata de “persuadir”, es decir, de modo que a este arte pertenecen lo “creíble” y “lo que parece creíble”, la retórica, y con ella el discurso público, no tienen como objeto lo evidente o lo apodíctico al modo de los principios primeros del conocimiento teórico o los axiomas del saber matemático (cfr. ARISTÓTELES, *Retórica*, edición y traducción de Antonio Tovar, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999, I 1, 1355b, y I 4, 1359a-1359b). En el mismo documento, Aristóteles habla de la “excelencia de la oratoria política”, refiriéndose en particular a la oratoria deliberativa como la “más noble y más propia del ciudadano” (I 1, 1354b y I 2, 1356a).

para actuar concertadamente”, añadiendo aun que “la opinión y no la verdad está entre los prerequisites indispensables de todo poder”¹⁰. (Jürgen Habermas, como se sabe, describió esta noción como “concepto comunicativo de poder”¹¹). No es inútil agregar que a menudo esta dimensión consensual es bastante reclamada en la gestión política internacional, cuyas bases jurídicas están igualmente en discusión. Jimmy Carter, expresidente de los Estados Unidos de América, advirtió, con ocasión de la obtención del Premio Nobel de la Paz de 2002, que temas delicados como la tensión palestino-israelí y la guerra con Irak son desgraciadamente tratados de manera unilateral por el gobierno de su propio país. En efecto, el abordaje plural de asuntos tan graves como estos es una invocación muy acorde con una sensibilidad como la europea, que ha experimentado en suelo propio los destrozos del anarquismo y del totalitarismo.

En cualquier caso, no sólo por el lado de la institución política sino también por el lado de su dinámica, el poder se presenta en la óptica arendtiana como fuente, soporte, canal, y no como producto ni finalidad ulterior. Dicho de otro modo, el poder es el mismo acontecer de lo político en su doble sentido de espacio y actividad. El poder mismo es una *praxis*, y no un objeto estático o un flujo descendente, mucho menos un privilegio apetezible, una altura escalable o una posición influyente.

En este punto asoman algunas de las debilidades que aquejan a esta interpretación, y que tienen que ver con cierta inclinación idealizante en la

¹⁰ ARENDT, H., *Crisis de la república*, versión de Guillermo Solana, Taurus, Madrid, 1998, p. 146 (“power corresponds to the human ability not just to act, but to act in concert”, *Crisis of the republic*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, New York, London, 1972, p. 143); y *Entre el pasado y el futuro*, traducción de Ana Poljak, Península, Barcelona, 1996, p. 245.

¹¹ HABERMAS, Jürgen, “El concepto de poder en Hannah Arendt”, en: *Perfiles filosófico-políticos*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1975, p. 208. “El fenómeno fundamental del poder -en Hannah Arendt- no es la instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines, sino la formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento” (ibid., p. 206). Roberto Espósito acota al respecto: “Es conocida la crítica que Habermas dirigió a tal concepción «comunicativa del poder»: ésta habría cometido el error de hipostasiar la imagen de la *polis* griega, asumiendo de modo irreflexivo la tradicional dicotomía entre público (política) y privado (economía). Reduciendo la política a la única dimensión de la praxis -y ni siquiera de la técnica- Arendt pagaría, según Habermas, el doble precio de proyectar fuera de ella todos los elementos estratégicos y de rescindir así sus relaciones con el ambiente económico y social” (*Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, traducción de Pedro Luis Ladrón de Guevara, Editorial Trotta, Madrid, 1992, p. 134).

captación de la esencia de lo político. En buena cuenta, estas debilidades derivan del afán de pureza histórico-conceptual con que esta pensadora acomete su comprensión del tema, inspirada sin duda en la consagración de un modelo clásico –la democracia griega–, pero afectada por la omisión de ciertos componentes probablemente ingratos pero igualmente constitutivos del poder tal como éste existe y opera en la práctica, y que fueron señalados ya por Nicolás de Maquiavelo con una célebre crudeza no exenta de lucidez. Sin embargo, la nebulosa teórica en la que flota a veces la propuesta arendtiana responde, en mi opinión, más a su esfuerzo por detectar los *principios* y *fundamentos* de la condición política del hombre que a su lectura de la realidad presente, cuya confrontación es además difícil en una intelectual que se formó padeciendo en carne propia las secuelas violentas de la infame derivación totalitaria del Estado moderno, es decir, del uso despiadado del “poder”. Su abierto rechazo de lo moderno que, en concreto, comporta para ella la misma anulación de la política, incluso una institucionalización de lo anti-político, impulsa su mirada retrospectiva –una melancólica pero esperanzada búsqueda en el pasado– así como su particular elaboración teórica.

2. *Una perspectiva histórica*

Como algunos teóricos contemporáneos reconocen, la enorme importancia que el concepto de poder ha adquirido en la práctica y en el pensamiento político es, en último término, un legado de la modernidad¹². Dicho papel central, señala Arendt, se remonta al momento en que empezó a entenderse como algo separado de la comunidad a la que en principio debía servir. Distorsión que, cronológica e ideológicamente, secundó a la hegemonía de los estados absolutos (la Nación-Estado europea en particular) y precedió a la atrocidad de las formas totalitarias (los regímenes nazi y estalinista de modo señalado).

¹² Cfr. CRUZ PRADOS, A., *Ethos y...*, p. 377 y ss. De otro lado, George SABINE dice de Maquiavelo: “Ningún hombre de su época vio con tanta claridad la dirección que estaba tomando en toda Europa la evolución política. Nadie comprendió mejor que él el arcaísmo de las instituciones que estaban siendo desplazadas y nadie aceptó con mayor facilidad el papel que la fuerza bruta estaba desempeñando en el proceso” (*Historia de la teoría política*, revisada por Thomas Landon Thorson, traducción de Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1996, p. 268). La cursiva es mía.

De acuerdo con Arendt, este progresivo alejamiento de la idea de poder respecto de su concepción original –que coincide con su creciente relieve intelectual–, da lugar finalmente a una imagen de dominio o coacción, de la mano, además, de la asunción de modelos productivos en la comprensión de la acción humana¹³. En rigor, esta imagen se remonta a la valoración de determinadas formas de gobierno (la monarquía y la oligarquía) hecha desde la antigüedad griega como formas de dominio del hombre sobre el hombre. Pero, más cercanamente, «deriva de la noción de poder absoluto que acompañó a la aparición de la Nación-Estado soberana europea, cuyos primeros y más importantes portavoces fueron Jean Bodin, en la Francia del siglo XVI y Thomas Hobbes en la Inglaterra del XVII»¹⁴. Tomando esta misma referencia histórica, Alfredo Cruz Prados señala cómo la centralidad del poder y del Estado determinó la disolución del saber político clásico que encontraba en la política no una aplicación o derivación sino una parte integrante, y además decisiva, del conocimiento práctico y moral¹⁵. La concentración del poder iniciada a fines de la Edad Media y consolidada con la conformación del Estado moderno (que trajo consigo el monopolio de lo público así como la nivelación de la ciudadanía, preparando el posterior igualitarismo democrático, que de este modo conecta curiosamente con el absolutismo, como se ve además en el énfasis universalista y abstracto del pensamiento político de la Ilustración), tuvo como consecuencia en el plano teórico la reducción de la realidad política al acontecimiento del poder y al Estado como la organización de éste. La fragmentación de lo social en diferentes esferas autónomas –obra del racionalismo moderno– convirtió la política en una esfera más añadida a las otras (la económica, la jurídica, la social, etc.), que incluso la preceden y se valen de ella, despojándola de su función integradora del conjunto y de su vinculación con la plenitud práctica del ser humano. Exigencias de un espíritu analítico que respira, dicho sea de paso, la pretensión matematicista de Descartes, que imprimió en sus herederos la peligrosa prisa por las “ideas claras y distintas”.

¹³ Véanse las consecuencias políticas –tecnificación de la sociedad, tecnocracia política, burocracia administrativa, totalitarismo, etc.– de la visión mecanicista de la acción humana propia de la modernidad, que Alasdair McIntyre refiere en su libro *Tras la virtud* (traducción castellana de Amelia Valcárcel, Editorial Crítica, Barcelona, 1987, pp. 111 y ss.).

¹⁴ ARENDT, H., *Crisis de ...*, p. 141.

¹⁵ CRUZ PRADOS, A., *Ethos y...*, pp. 45 y 88-89.

Arendt agrega a su examen histórico sobre la mutación del poder en dominio, una observación que evoca inmediatamente la filosofía social de Max Weber:

La última y quizá más formidable forma de semejante dominio [es] la burocracia o dominio de un complejo sistema de oficinas en donde no cabe hacer responsables a los hombres, ni a uno ni a los mejores, ni a pocos ni a muchos y que podría ser adecuadamente definida como el dominio de Nadie. (Si, conforme al pensamiento político tradicional, identificamos la tiranía como el Gobierno que no está obligado a dar cuenta de sí mismo, el dominio de Nadie es claramente el más tiránico de todos, dado que no existe precisamente nadie al que pueda preguntarse por lo que se está haciendo)¹⁶.

Sin embargo, según se lee en *Los orígenes del totalitarismo*, libro anterior a este análisis, el poder como quintaesencia de lo político tiene un más reciente impulso de carácter económico que cabe situar en el auge del Imperialismo de fines del siglo XIX:

La resultante introducción del poder como único contenido de la política y de la expansión como su único fin, difícilmente hubiera hallado tan universal aplauso ni hubiese encontrado tan escasa oposición la consiguiente destrucción del cuerpo político de la nación, si no hubiese respondido perfectamente a los deseos ocultos y a las convicciones secretas de las clases económica y socialmente dominantes. La burguesía, durante largo tiempo excluida del Gobierno por la Nación-Estado y por su propia falta de interés en los asuntos públicos, fue políticamente emancipada por el imperialismo¹⁷.

¹⁶ ARENDT, H., *Crisis de ...*, p. 141.

¹⁷ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, traducción de Guillermo Solana, Alianza Editorial, Madrid, 1987, tomo II, pp. 224-225. Por cierto, esta misma versión castellana se halla despojada de considerables erratas en la edición de Taurus, Madrid, 1998.

A propósito, Cruz Prados escribe: «la concentración del poder –llevada a cabo en la primera fase del Estado- y la autonomización de lo social –añadida por el constitucionalismo liberal– eran las dos condiciones esenciales para una economía de mercado libre que pudiera desarrollarse en un amplio espacio. Todo esto respondía a los intereses de la burguesía, en contra de las prerrogativas políticas de la aristocracia y de otras instituciones del orden anterior» (*Ethos y...*, p. 50).

En cualquier caso, la perspectiva histórica que sigue esta autora identifica en semejante idea de poder un estrecho parentesco con las nociones de potencia (*strength*) y violencia (*violence*), con las que ha sido confundida frecuentemente. Al respecto, son conocidas entre los lectores de Arendt las definiciones y distinciones terminológicas desarrolladas en su libro *Crisis de la república*. Allí se confronta, por ejemplo, la índole propiamente individual del concepto de *potencia* respecto de la pluralidad intrínseca del poder. Potencia es “la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter, que puede demostrarse a sí mismo en relación con otras cosas o con otras personas, pero es esencialmente independiente de ellos”, se lee en una de estas páginas¹⁸. El poder no es un atributo físico, como sí lo puede ser la potencia o la fuerza, sino más bien una realidad asociativa. Y, por supuesto, la distinción respecto de la idea de *violencia* es todavía más enfática:

El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder. Esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia, hablar de un poder no violento constituye en realidad una redundancia. La violencia puede destruir al poder; [pero] es absolutamente incapaz de crearlo”¹⁹.

Confundir el poder político con la fuerza o la violencia es, sin embargo, un lugar frecuente en el que han incurrido diversas teorías influyentes en el siglo XX, como el pensamiento socio-político del ya citado Max Weber –el Estado visto como detentador del monopolio de la coacción física legítima–

¹⁸ ARENDT, H., *Crisis de...*, pp. 146-147. Esta confusión del poder con la fuerza, y su sentido implícito de relación mando-obediencia, también está presente en un filósofo neotomista como Jacques Maritain (“el poder es la fuerza mediante la cual se puede obligar a otro a obedecer”, *El hombre y el estado*, traducción de Juan Miguel Palacios, Fundación Humanismo y Democracia y Ediciones Encuentro, Madrid, p. 144).

¹⁹ ARENDT, H., *Crisis de...*, pp. 157-158. Cfr. ARENDT, *La condición...*, p. 225.

ma– y la filosofía del derecho de Hans Kelsen –” el Estado es una organización [...] que regula el uso de la fuerza”²⁰.

3. *La definición de poder*

Catorce años antes de *Crisis de la república* (1972), *La condición humana* ya había emprendido la recuperación de este concepto en el marco de una ambiciosa descripción de la actividad humana –que aspiraba a desarrollar una reflexión general sobre el mundo contemporáneo–, cuya jerarquía era coronada precisamente por el *bíos politikós*. En esta obra se estableció, de hecho, la siguiente distinción: “Mientras que [la fuerza –*strength*] es la cualidad natural de un individuo visto en su aislamiento, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan”²¹. Sin embargo, *Crisis de la república* incorporó unas aclaraciones pertinentes:

*Cuando decimos de alguien que está «en el poder» nos referimos realmente a que alguien tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (potestas in populo, sin un pueblo o un grupo no hay poder), desaparece, «su poder» también desaparece. En su acepción corriente, cuando hablamos de un «hombre poderoso» o de una «poderosa personalidad», empleamos la palabra «poder» metafóricamente*²².

De este modo, la noción de poder en cuestión resulta, de momento al menos, congruente con la idea de *libertad concertada* propia de la corriente denominada *humanismo cívico*, afín al *republicanismo* en el que suele inscribirse a Arendt. Según el humanismo cívico, “cuando los ciudadanos actúan

²⁰ Citados por NORBERTO BOBBIO, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, traducción de José F. Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 110.

²¹ P. 223. Este concepto reaparece posteriormente en *Sobre la revolución* (cf. versión de Pedro Bravo, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 179-180) y en *Hombres en tiempos de oscuridad* (cf. p. 33).

²² ARENDT, H., *Crisis de...*, p. 146. Dice Álvaro D’Ors: “El poder se presenta en forma plural. Esta pluralidad resulta unas veces por delegación derivada de un poder más pleno, y surge otras veces naturalmente, con mayor o menor autonomía” (*Ensayos de teoría política*, EUNSA, Pamplona, 1979, p. 111). Al respecto, Rafael Domingo comenta que “del conjunto de la obra de D’ors puede deducirse que la frontera entre el poder y la fuerza está en la delegabilidad. En efecto, en tanto que el poder es, en esencia, delegado, la fuerza es siempre exclusivamente propia. Decimos que el poder es delegado porque el que manda lo hace, en todo caso, por delegación de alguien que suele mandar sobre él. Así, el «matón» del pueblo tendrá fuerza y no poder propiamente, pues nadie se lo ha delegado. [...] la autonomía del poder [que indica D’ors] no implica ausencia de delegación, sino la no inclusión en un orden lineal o gradual.” (*Teoría de la «Auctoritas»*, EUNSA, Pamplona, 1987, pp. 227-228).

concertadamente, su libertad es poder. [Y ésta es justamente] la esencia de la democracia”. El poder aparece, entonces, como “el dinamismo ascendente de una acción solidaria por la que los ciudadanos cooperan libremente para alcanzar el bien general”²³. Es decir, lo contrario a una democracia vista como sistema de gobierno que, si bien ungido por aprobación popular, de facto impone su mandato desde una posición superior e inapelable. Precisamente, esta es la verticalidad que la autora de *Crisis de la república* –al igual que autores conocidos como Michael Walzer²⁴– denuncia y pretende desterrar de lo político. Es imprescindible, por supuesto, un cuerpo administrativo que ordene y brinde solidez al entorno colectivo, en suma, una arquitectónica de la sociedad; pero su estructura descansa al fin y al cabo sobre el asentimiento del pueblo y recibe su sentido de la efectiva concertación popular, según Arendt. Tal construcción no es extrínseca a la voluntad de los ciudadanos, como cabe imaginar de todo Estado concebido por la descendencia ideológica del *Leviatán* hobbesiano.

Puede pensarse que esta provocativa propuesta esconde el anhelo de resucitar el *ágora* de la democracia griega, esto es, invocar un modelo de participación directa impracticable en las condiciones actuales. Es al menos lo que sostiene Philip Pettit,²⁵ y entiendo que injustamente. Como se ha dicho anteriormente, detrás de estas formulaciones teóricas y de la rememoración de los orígenes de la política, debe percibirse el esperanzado empeño de un redescubrimiento de la razón de ser y el significado primigenios de lo político, más que un esfuerzo por precisar su transferencia al orden aplicativo. Para Arendt, lo político acontece sobre todo en la asamblea, en la confrontación de posiciones, en el conflicto dialógico, un

²³ LLANO, Alejandro, *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona, 2000, pp. 80 y 106. Sobre el republicanismo de Arendt, v. SÁNCHEZ, Cristina, “Hannah Arendt”, en VALLESPÍN, F. (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 6, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

²⁴ Cf. WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, traducción de Heribeto Rubio, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 313 y ss.

²⁵ Cfr. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, traducción de Toni Domènech, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, 1999, pp. 25-26. Por lo demás, no puede negarse que los medios informáticos que brinda la tecnología de hoy pueden proveer medios y espacios para una más extendida participación ciudadana.

hecho del que no participan todos efectivamente pero al que todos tienen derecho de una u otra manera. Ello redundará en un inevitable replanteamiento de la forma de gobierno en una dirección que Arendt no tiene reparos en admitir como revolucionaria, como consta en una entrevista de 1970 recogida en *Crisis de la república*:

Esta nueva forma de Gobierno es el sistema de consejos que, como sabemos, ha perecido cada vez y en cada lugar, bien directamente por las burocracias de las Naciones-Estados, bien por las maquinarias de partido. [...] La organización espontánea de los sistemas de consejos se verificó en todas las Revoluciones, en la Revolución francesa, con Jefferson en la Revolución americana, en la Comuna de París, en las revoluciones rusas, tras las revoluciones en Alemania y Austria, después del final de la primera guerra mundial y, finalmente, en la Revolución Húngara. [...] Los consejos dicen: queremos participar, queremos discutir, queremos hacer oír en público nuestras voces y queremos tener una posibilidad de determinar la trayectoria política de nuestro país. Como el país es demasiado grande para que todos nosotros nos reunamos y determinemos nuestro destino, necesitamos disponer de cierto número de espacios públicos. La cabina en la que depositamos nuestros sufragios es indiscutiblemente demasiado pequeña porque sólo hay sitio para uno. Los partidos son completamente inservibles; la mayoría de nosotros sólo somos electorado manipulado. Pero si sólo diez de nosotros nos sentamos en torno de una mesa, expresando cada uno nuestra opinión, escuchando cada uno las opiniones de los demás, entonces puede lograrse una formación racional de la opinión a través del intercambio de opiniones. Allí también se torna claro que uno de nosotros está mejor preparado para presentar nuestro punto de vista ante el siguiente consejo superior, donde a su vez ese punto de vista será adarado, revisado o se revelará erróneo a través de la influencia de otros puntos de vista. [...] De esta manera se hace posible un proceso autoselectivo del que se extraerá en un país una verdadera élite política. Quien no esté interesado en los asuntos públicos tendrá que contentarse con que sean decididos sin él. Pero debe darse la oportunidad a cada persona. En esta dirección veo yo la posibilidad de formar un nuevo concepto del Estado. Un Consejo estatal de este tipo, al que debería ser completamente extraño el principio de la soberanía, resultaría admirablemente conveniente para federaciones de los más variados géneros, especialmente porque en él el poder sería constituido horizontal y no verticalmente²⁶.

²⁶ Pp. 232-234. El fragmento termina así: "Pero si usted me pregunta ahora qué posibilidades tiene de ser realizado, entonces tengo que decirle: muy escasas, si es que existe alguna. Y si acaso, quizá, al fin y al cabo, tras la próxima revolución."

No obstante, el problema persistente e ineludible en esta teoría es cómo pasar de la instancia comunicativa a la constitución administrativa del poder, a la fluencia real del acto de gobierno²⁷. Inconveniente que se agrava cuando, en consonancia con lo anterior, esta pensadora germánica defiende que la red de la vida política, a diferencia del medio familiar o del orden económico, no se urde con las férreas relaciones *mando-obediencia* (*command-obedience relationships*), contra lo que suele pensar el hombre común y contra lo que la filosofía política ha supuesto desde los referidos Hobbes y Maquiavelo²⁸. La evidencia del orden jerárquico propio de la *civitas*, que implica aun el reconocimiento del principio de autoridad como elemento sustancial, no impide a esta autora entender la actuación política como una relación fundamentalmente de igualdad, contraria por definición a cualquier vínculo de dominio²⁹. La conducta de los ciudadanos con relación a los gobernantes y las leyes constituye, en el fondo, un ejercicio no tanto de

²⁷ Es el mismo escollo que presenta la propuesta de Habermas sobre el «poder generado comunicativamente». Anota Héctor Guiretti a propósito de esto: “Es razonable que el autor afirme que «la generación de poder comunicativo y la afirmación y empleo del poder administrativo obedecen a lógicas distintas». Lo que Habermas no explica es de qué manera el consenso logrado en la comunicación libre de coacción se convierte, *efectivamente*, en poder, pero sin recurrir a la coacción, y cómo podría el poder administrativo responder a la formación de voluntades surgidas de la comunicación, teniendo en cuenta que responde a una lógica diferente.” GUIRETTI, Héctor, *La izquierda. Usos, abusos, confusiones y precisiones*, Ariel, Barcelona, 2002, p. 90, n. 43.

²⁸ Al menos, cierto aspecto de la doctrina de Maquiavelo, pues en otro sentido el autor florentino defiende fervorosamente la vida política como conflicto dialógico, como debate de opiniones y concertación desinteresada (cfr. DEL ÁGUILA TEJERINA, Rafael, “Maquiavelo y la teoría política renacentista”, en: VALLESPÍN, Fernando (ed.) *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, vol. 2, p. 110). Sobre el civismo de Maquiavelo, v. VIROLLI, Mauricio, *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, traducción de Patrick Alfaya MacShane, Acento Editorial, Madrid, 1997.

²⁹ Arendt reconoce el papel estabilizador de la autoridad en el dominio de los asuntos humanos. Su naturaleza jerárquica le confiere el carácter de una condición a-política de la *praxis* política, cifrada en la concertación, es decir, en el trato igualitario: “Asentada en la piedra angular de los cimientos del pasado, la autoridad brindó al mundo la permanencia y la estabilidad que los humanos necesitan justamente porque son seres mortales, los seres más inestables y triviales que conocemos”; “la autoridad siempre demanda obediencia y por este motivo es corriente que se la confunda con cierta forma de poder y violencia. No obstante, excluye el uso de medios externos de coacción: se usa la fuerza cuando la autoridad fracasa. Por otra parte, autoridad y persuasión son incompatibles, porque la segunda presupone la igualdad y opera a través de un proceso de argumentación. Cuando se utilizan los argumentos, la autoridad permanece en situación latente” (*Entre el pasado y el futuro*, pp. 104 y 102).

Quizás lo que está en juego aquí es, también, la clásica distinción entre *auctoritas* y *potestas* que Álvaro D’Ors pusiera en circulación hace ya varias décadas. Sobre ello, véase la citada publicación de Rafael Domingo, *Teoría de la «auctoritas»*.

obediencia cuanto de *apoyo* (*support*): «Es el apoyo del pueblo el que presta poder a las instituciones de un país y este apoyo no es nada más que la prolongación del asentimiento que, para empezar, determinó la existencia de las leyes», se lee en *Crisis de la república*³⁰. En el plano fenoménico el poder vendría a ser, específicamente, la capacidad para decidir sobre lo público, la facultad corporativa de dar eficacia a un querer o voluntad que trata de lo público, pero una capacidad o facultad que reside originalmente en la ciudadanía que conforma la *polis*.

Lo que, ciertamente, Arendt no deja muy claro es cómo opera en realidad este *apoyo* que sustituye a la obediencia en la actuación de la ciudadanía. ¿Acaso es en el fondo apoyo lo que externamente aparece como simple sujeción a unas autoridades establecidas?; ¿cómo se diferencia el apoyo de los *imperativos* que emanan de toda instancia de poder?; ¿el poder es absolutamente irreconciliable con cualquier forma de constricción? Por otra parte, tener que respaldar o adherirse a lo propuesto por el poder en cada momento, tal como parece indicar la idea de *apoyo* –aunque Arendt rechazase el plebiscito cotidiano–, tiene la ventaja de posibilitar la intervención ciudadana en las decisiones sobre lo común, pero también la enorme desventaja, dada su vaguedad, de dejar en suspenso la misma existencia del poder, esto es, volver provisional su legitimidad en función de que se produzca o no el asentimiento popular en cada caso. Por tanto, el riesgo de anular su misma eficacia institucional. Esto aparte de las dificultades prácticas de la realización del consenso ciudadano. En cualquier caso –se vuelve a insistir–, prevalece en esta pensadora la identificación de una meta o un ideal, más que el trazado minucioso de un programa o un método concretos.

De todos modos, no deja de sorprender esta especie de depuración conceptual que Arendt esgrime como un rescate de las creencias políticas grecolatinas (la *isonomía* de la Ciudad-Estado ateniense y la *civitas* como forma de gobierno para los romanos)³¹, en contraste con la tradición moderna que alimenta nuestra comprensión de lo político y que adjudica al poder una connotación esencialmente instrumental, mecánica, e incluso peyorativa. Norberto Bobbio, por ejemplo, explica cómo la recurrente fundación del gobierno sobre elementos extra-políticos como el saber, la fuer-

³⁰ P. 143.

³¹ Cfr. *Crisis de...*, p. 143.

za o la riqueza, determina invariablemente regímenes «que contribuyen conjuntamente a instituir y mantener sociedades de desiguales divididas en sabientes e ignorantes, en fuertes y débiles, y en ricos y pobres. Genéricamente entre superiores e inferiores»³². Lo que fundamenta, en verdad, diversos modelos de tiranía y acarrea la difuminación de la noción misma de ciudadanía. Por lo demás, la derivación totalitaria de la identificación de la función política con la autoridad científica es un tópico en la literatura política contemporánea³³, aparte de una dolorosa experiencia inscrita en la historia reciente.

Pensemos también, en atención al punto de vista del ciudadano común, en la advertencia sobre la función pública como inminente fuente de corrupción, juicio estridente en los últimos decenios de la escena mundial, pero ya anticipada por Locke en su visión tripartita del poder, cuya finalidad era justamente refrenar su desmesura. Con cierta nostalgia, uno de los pasajes de *La condición humana* indica: “Quizá nada en nuestra historia ha tenido tan corta vida como la confianza en el poder”³⁴. Lamentación que no persigue sino reparar en que –como sugiere la *Oración fúnebre* de Pericles recogida por Tucídides y en la que se celebra el civismo ateniense– primordialmente el poder expresó la acción en común y la confrontación de ideas como el existir propio de lo político:

*Su desnuda existencia ha bastado para elevar a la acción al más alto rango en la jerarquía de la vita activa y para singularizar el discurso como decisiva distinción entre la vida humana y la animal, acción y discurso que concedieron a la política una dignidad que incluso hoy día ha desaparecido por completo*³⁵.

³² Cfr. *Estado, gobierno y...*, p. 110.

³³ Con relación a la perniciosa confusión moderna entre tecnocracia y política, dice Rafael Domingo interpretando el pensamiento de Álvaro D’Ors: “La función del político es de potestad, la del técnico, de autoridad. [...] Uno es, pues, el técnico que sabe y aconseja, y otro el gobernante que puede mandar la ejecución de uno u otro consejo, en virtud de su prudencia política. El tópico contrario de que son los sabios quienes deben gobernar es un viejo error platónico, principio de todos los totalitarismos. «Si queremos evitar –escribe D’Ors– debemos mantener bien separadas las funciones del sabio y las del gobernante, de forma que ni el sabio pretenda gobernar ni el gobernante pretenda prescindir del consejo, siempre limitativo, del hombre que sabe, y hoy diríamos del técnico». A partir del siglo XVI, sin embargo, con el nacimiento del Estado y de la ciencia tecnológica, el gobernante pretende saber y el científico ansía el poder; realidad que ha quedado gráficamente expresada en la famosa frase de Francisco Bacon: *ipsa scientia est potestas*.” (*Teoría de la «auctoritas»*, pp. 136-138)

³⁴ P. 227.

³⁵ *La condición...*, p. 228.

Nada más próximo a las famosas referencias de Aristóteles sobre el mortal como un animal cívico (*zoon politikón*) en función de su capacidad de discurso (*zoon logon echón*)³⁶. El poder, en resumen, como reunión de personas y como intercambio de opiniones y búsqueda de acuerdos comunes, en que el lenguaje cobra una participación sustancial, es la manifestación más completa y elevada de la dimensión práctica de la vida humana. Para Arendt, inclusive, su realidad inhiere en lo específico del hombre y crea el ámbito de su perfeccionamiento como tal³⁷.

En congruencia con ello, el poder ejercería la función de un factor configurador del entorno humano, es decir, conformaría la ligazón que da vida, sostén, forma y perennidad a la existencia común:

*El poder preserva a la esfera pública y al espacio de aparición y, como tal, es también la sangre vital del artificio humano que, si no es la escena de la acción y del discurso, de la trama de los asuntos humanos y de las relaciones e historias engendradas por ellas, carece de su última raison d'être. [...] Y sin poder, el espacio de aparición en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivos*³⁸.

El carácter evanescente de lo estrictamente humano –actuar y hablar, dice Arendt– requiere el contrapeso de una estabilidad que permita su contemplación y la decantación de sus significados, esto es, que permita la orientación y esa cuota de fijeza que el cambiante mundo de lo humano precisa para ser. La oscuridad del futuro se resuelve de alguna manera por medio de las promesas del acto fundacional que levanta una comunidad política:

³⁶ *Política*, 1253a 2-3 y cfr. 1253a 9-10, traducción de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

³⁷ Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, menciona también las virtudes cívicas –y en particular el ejercicio del gobierno– como el culmen de la ética, aunque, al igual que el filósofo griego, no como la última instancia perfecta del hombre, situada más bien en el orden de lo trascendente (la contemplación para el Estagirita, el conocimiento de Dios para el Aquinate) (cf. *Comentario a La política de Aristóteles*, traducción de Héctor Velázquez, Universidad Panamericana de México y Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, Proemio, pp. 5-6 y 16; y *Suma teológica*, traducción dirigida por Francisco Barbado Viejo O.P., Editorial Católica, Serie Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960, I-II q.61 a.5).

³⁸ *La condición...*, p. 227.

Los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto son los medios por los cuales el poder se conserva; siempre y cuando los hombres logren mantener intacto el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción. En la facultad humana de prestar y conservar las promesas, tenemos un elemento de la capacidad del hombre para construir su mundo³⁹.

La promesa es, más que el consentimiento interior, la afirmación pública de una voluntad de permanencia, de adhesión a una comunidad instituida que acogerá nuestro futuro vivir compartido⁴⁰. A partir de entonces, esta promesa primordial, que da lugar a lo político, adquiere para la comunidad respectiva la categoría de una sanción religiosa.

Para esta autora, en definitiva, el poder reside en el pueblo, lo cual se manifiesta dentro de las democracias modernas en que el gobierno se forma cuando “el pueblo faculta a ciertos individuos para representarle, para actuar en su nombre”. De este modo, la pérdida del poder no ocurre sino cuando “el pueblo ha retirado su consentimiento a lo que hacen sus representantes, los funcionarios autorizados y elegidos⁴¹. En consonancia con ello, Hannah Arendt propone hablar no de justificación del poder sino de legitimidad:

³⁹ *Sobre la revolución*, pp. 179-180. Bellamente dice un profesor de La Sorbona, Nicolás Grimaldi: “lo que preserva la confianza humana de la contingencia infinita de la libertad, es la promesa. La promesa es el fundamento de la sociedad, el compromiso de no defraudar a los demás en la tarea que uno tiene encomendada. [...] La confianza, pues, tiene como condición de posibilidad el compromiso de la voluntad, o sea, la paradoja de una libertad que decide hacerse tan previsible como si fuera necesaria, es decir, como si no fuera libertad” (Conferencia acerca de la confianza en el mundo político y empresarial, en el Seminario Interdisciplinar “Empresa y Humanismo, valores fundamentales de la vida empresarial”, inédita, Instituto Empresa y Humanismo de la Universidad de Navarra, Pamplona (España), noviembre y diciembre de 1999).

⁴⁰ “En otras palabras, el contrato mutuo que constituye el poder por medio de promesas contiene *in nuce* tanto el principio republicano, según el cual el poder reside en el pueblo y donde el «sometimiento mutuo» hace del gobierno un absurdo –«si los ciudadanos son gobernantes, entonces ¿quiénes son los gobernados?»– como el principio federal de una «comunidad por multiplicación» [...], según el cual los cuerpos políticos constituidos pueden combinarse y entrar a formar parte de alianzas duraderas sin que, por eso, pierdan su identidad” (*Sobre la revolución*, pp. 175-176).

En opinión de Cristina Sánchez, estas observaciones de signo contractual sobre la fundación y continuidad del estamento político, no dan pie a ninguna teoría contractualista en esta autora («Hannah Arendt», p. 166).

⁴¹ *Crisis de...*, p. 224.

El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta. La legitimidad, cuando se ve desafiada, se basa en una apelación al pasado mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro⁴².

Sólo en las dictaduras o los totalitarismos es indispensable la justificación del mandato. Irresistiblemente, estas puntualizaciones traen a colación el trasfondo jurídico-político de la reciente crisis de gobierno en Venezuela, en la cual un presidente elegido democráticamente ha dejado de contar con el respaldo de buena parte de la población que, más bien, pide públicamente su destitución.

4. El poder como fin, y el límite del poder

De otro lado, la radicalidad con que el poder se presenta bajo este enfoque –es decir, su incardinación interrelacional– desautoriza a tratarlo en términos de medio destinado a un fin. El poder, como factor nuclear de lo político en el sentido clásico republicano y no en el moderno, no es un simple mecanismo o proceso, como sí lo pueden ser los recursos de que pueda valerse, sino más bien un fin en sí mismo. Arendt se apresura a explicarlo:

Los Gobiernos realizan políticas y emplean su poder para lograr objetivos prescritos. Pero la estructura del poder en sí mismo precede y sobrevive a todos los objetos, de forma que el poder, lejos de constituir los medios para un fin, es realmente la verdadera condición que permite a un grupo de personas pensar y actuar en términos de categorías medios-fin. Y como el Gobierno es esencialmente poder organizado e institucionalizado, la pregunta «¿cuál es el fin del Gobierno?», tampoco tiene mucho sentido. La respuesta será, o bien la que cabría dar por sentada –permitir a los hombres vivir juntos– o bien peligrosamente utópica –promover la felicidad, o realizar una sociedad sin clases o cualquier otro ideal

⁴² *Crisis de...*, p. 154. “Esto es precisamente lo que nos demuestra el éxito de la revolución americana: en ella los Padres Fundadores crearon un nuevo cuerpo político sin violencia, y esta fundación estaba basada en la promesa mutua y en la deliberación en común” (SÁNCHEZ, C. “Hannah Arendt”, p. 185).

*no político, que si se examinara seriamente se advertiría que sólo podía conducir a algún tipo de tiranía*⁴³.

El poder es un fin en sí en la misma medida en que representa la plenitud de la acción humana en su despliegue; y, por su parte, la acción –categoría vertebral en la doctrina arendtiana– está lejos de ser un instrumento o un medio, puesto que no es propiamente ni trabajo productivo (orden a-político) ni práctica de la violencia (orden contra-político). En ello se aproxima a la acción entendida como inmanente, por oposición a transeúnte, en la ética aristotélica⁴⁴.

Una última cuestión. Si el poder ostenta una naturaleza cooperativa, cabría temer que la concertación popular cobre un peso excesivo sobre el parecer individual, lo que, eventualmente, podría convertirse en el enfrentamiento de todos contra uno⁴⁵. De este modo, surgiría la posibilidad del gobierno ilimitado de la ciudadanía, que hace tiempo Alexis de Tocqueville denominó *tiranía de las mayorías*, fijándose en los riesgos de la expansión de la democracia igualitaria en los Estados Unidos de América del siglo XIX⁴⁶. Contra esta posibilidad, Arendt menciona el papel de las leyes como mecanismo de control y contención que evitaría la arbitrariedad del gobernante preservando el orden democrático. Reconoce, inclusive, la importancia de la Constitución como instrumento de defensa de las minorías opositoras⁴⁷.

⁴³ *Crisis de...*, pp. 153-154.

⁴⁴ Y no hay discusión acerca de la superioridad de la primera respecto de la segunda (cf. *Ética a Nicómaco*, traducción de Julio Palli Bonet, Gredos, Madrid, 1998, I, 1, pp. 131-132).

⁴⁵ ARENDT, H., *De la historia a la acción*, traducción de Fina Birulés, Paidós e Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, Buenos Aires, México, 1995, pp. 165-166.

⁴⁶ Cfr. *La democracia en América*, edición y traducción de Eduardo Nolla, Aguilar, Madrid, 1989, tomo II, pp. 388 y ss.

⁴⁷ “[...] el principio de la mayoría es inherente a todo proceso decisorio y, por tanto, está presente en todas las formas de gobierno [...]. Sólo cuando la mayoría, después de que se ha aprobado una decisión, procede a liquidar políticamente y, en casos extremos, físicamente a la minoría opositora, el expediente técnico de la decisión mayoritaria degenera en el gobierno de la mayoría. Estas decisiones, sin duda, pueden interpretarse como expresiones de la voluntad, y nadie puede dudar de que, dadas las condiciones actuales de la igualdad política, presentan y representan la cambiante política de una nación. Lo que importa, sin embargo, es que, en la forma republicana de gobierno, tales decisiones son adoptadas y la vida es conducida dentro del esquema y de acuerdo a las regulaciones de una constitución, la cual, a su vez, no es expresión de una voluntad nacional ni está sometida a la voluntad de una mayoría en mayor medida que un edificio es la expresión de la voluntad de un arquitecto, o está sometido a la voluntad de sus habitantes” (*Sobre la revolución*, pp. 167-168).

Sin embargo, esta autora agrega enseguida que la predominancia de la ley tiene la contrapartida de restarle eficacia y potencia al poder contra el cual se blande. La diferencia de origen entre la ley y el poder –una fuente suprema y trascendente para la primera, y un certamen de voluntades particulares para la segunda– coloca a ambos elementos en dos planos distintos⁴⁸. Esta cuestión es relevante, más aún si se considera que, según Arendt, las llamadas democracias modernas han devenido sistemas de gobierno representativos en los que la participación ciudadana se ha restringido al sufragio electoral y los partidos han asumido soberanamente su rol de portavoces de la voluntad popular, encubriendo de este modo sistemas no formal pero sí materialmente despóticos, lo que supone un riesgo para el ejercicio auténtico del poder. Situación ésta que, importa destacarlo, permite detectar otra de las anomalías de la incipiente democracia latinoamericana: en nuestras elecciones presidenciales solemos elegir *entre* candidatos, pero raras veces elegimos *a* los candidatos.

Su tratado *Sobre la revolución* proporciona un argumento al respecto:

El poder, contrariamente a lo que podríamos pensar, no puede ser contrarrestado, al menos de modo efectivo, mediante leyes, ya que el llamado poder que detenta el gobernante en el gobierno constitucional, limitado y legítimo, no es en realidad poder, sino violencia, es la fuerza multiplicada del único que ha monopolizado el poder de la mayoría. [En tal caso, aunque la ley deba imponer sus limitaciones a un poder semejante, en rigor] la única forma de detener al poder y mantenerlo, no

⁴⁸ Acerca de ello, *Sobre la revolución* ofrece un fragmento sugerente: “Sin duda, las leyes debían su existencia al poder real del pueblo y a sus representantes en las legislaturas; pero estos hombres no podían representar al mismo tiempo la fuente suprema de la que debían derivarse estas leyes a fin de imponerse y ser válidas para todos, las mayorías y las minorías, las generaciones presentes y las futuras. De aquí que la auténtica tarea de dictar un nuevo Derecho al país, que incorporase ante las generaciones futuras la «norma superior» que confiere validez a todas las leyes hechas por el hombre, llevó a primer plano, en América no menos que en Francia, la necesidad de un absoluto; la sola razón por la cual tal necesidad no condujo a los hombres de la Revolución americana a cometer los mismos absurdos en que incurrieron los hombres de la Revolución Francesa, y especialmente Robespierre, consistió en que los primeros distinguieron neta e inequívocamente entre el origen del poder, que brota desde abajo, del «arraigo espontáneo» del pueblo, y la fuente de la ley, cuyo puesto está «arriba», en alguna región más elevada y trascendente” (pp. 188-189).

*obstante, intacto es mediante el poder, de tal forma que el principio de la separación de poderes no sólo proporciona una garantía contra la monopolización del poder por una parte del gobierno, sino que realmente implanta, en el seno del gobierno, una especie de mecanismo que genera constantemente nuevo poder, sin que, no obstante, sea capaz de expandirse y crecer desmesuradamente en detrimento de los restantes centros y fuentes de poder*⁴⁹.

Hannah Arendt aplaude la separación de poderes propuesta lejanamente por Montesquieu como una solución que reflejaría no otra cosa, por cierto, que la misma necesidad natural de la medida y el equilibrio como secreto de toda virtud (un criterio que recuerda, de nuevo, el espíritu aristotélico). Si quedara concentrado en una sola instancia, el poder político tendería a autodestruirse en la medida en que, solitario, no reflejaría su propia peculiaridad: su sustrato plural, su raíz en la acción común que es el corazón de la vida política. La misma Arendt había escrito antes de *Sobre la revolución* (1965):

*Porque el poder, como la acción, es ilimitado; carece de limitación física en la naturaleza humana, en la existencia corporal del hombre, como la fuerza. Su única limitación es la existencia de otras personas, pero dicha limitación no es accidental, porque el poder humano corresponde a la condición de la pluralidad para comenzar. Por la misma razón, el poder puede dividirse sin aminorarlo, y la acción recíproca de poderes con su contrapeso y equilibrio es incluso propensa a generar más poder, al menos mientras dicha acción recíproca sigue viva y no termina estancándose*⁵⁰.

Texto que culmina con una sentencia contundente: “la aspiración hacia la omnipotencia siempre implica –aparte de su utópica *hybris*– la destrucción de la pluralidad”.

⁴⁹ P. 154.

⁵⁰ *La condición...*, p. 224.

5. *Conclusión*

El poder político en Hannah Arendt significa, concisamente, no sólo la implementación y la actualidad de la pluralidad, o la plasmación formal y perdurable de lo público, sino también la continuidad y la vigorización de la unidad ciudadana –por medio, como dice ella, de la acción común y el discurso–, cuyo retiro equivaldría automáticamente a la desaparición del poder y a su sustitución por una simple función protectoral, una fuerza intimidante o una violencia restrictiva que, aunque ocasionalmente pudieran buscar el bien del conjunto –como fue el caso de los tiranos buenos de la Grecia antigua–, nunca serían realidades políticas *strictu sensu*.

El poder, en última instancia, implica unidad, comunicación, una “fuerza” social alerta y activa, tal vez como la que en el Perú irrumpió hace poco para derrocar de una manera casi limpia y pacífica un sistema dictatorial corrupto que imperó a lo largo de los años noventa; acción cívica que, pasada la tormenta y en el contexto de nuevas adversidades, no debería claudicar. La política, en suma, no pertenece primariamente a los *políticos*, sino a todos nosotros, los ciudadanos. 🇵🇪

Oscar Abadie – Aicardi

Doctor en Derecho por la
Universidad de la República.
Profesor de Historia de América
en la Universidad de Montevideo.
Historiador.

Levas y deserciones de marineros extranjeros en los orígenes de la Armada Nacional (1830 – 1840)

Al tornarse independiente en 1828, por la irresistible presión británica, el Uruguay ofrecía un cuadro limitado y precario. El país domina el curso a los ríos que llevan al interior de la extensa cuenca del Plata, y Montevideo era el mejor puerto de la región. La diplomacia captó su importancia para introducir en tránsito sus manufacturas en aquel vasto mercado e indujo al gobierno a transformar el puerto en un depósito aduanero. Entre tanto, se desató en la Argentina la guerra civil entre Federales y Unitarios, y un conflicto entre Rosas y el gobierno de Francia por reclamos de residentes franceses, que condujo al bloqueo de Buenos Aires por la flota francesa. El propósito del gobier-

no francés de desplazar a Inglaterra de su posición dominante en el Uruguay llevó a los franceses a apoyar al bando insurgente del General Rivera para derrocar al Presidente legal Oribe. Una vez en el poder, Rivera, para enfrentar a Rosas, recurrió sistemáticamente a la leva de residentes extranjeros, sobre todo franceses e ingleses, para enrolosarlos en su Marina de Guerra.

Las levadas dieron lugar a rozamientos y conflictos con los respectivos cónsules, de los que dan cuenta los numerosos testimonios del Archivo General de la Nación, que se analizan en un período breve y acotado a los residentes y desertores franceses e ingleses.

El puerto de Montevideo en el tablero geopolítico británico

*Es [Montevideo] casi único
puerto en el Río de la Plata,
llave de las inmensas provincias
de estos dominios.*
(Juan Francisco de Aguirre,
Diario, 1796)

*Arroje cualquiera el más rápido
vistazo sobre el mapa y
verá que ... cualquier poder
adueñado de la Banda Oriental
y de Montevideo puede,
cuando así lo quiera, cerrar o
abrir a los otros el Río de la
Plata.*

(Lord Ponsonby al Vizconde de
Inhambupé, Río de Janeiro, 4 de
junio de 1826)¹.

El puerto de Montevideo y el tránsito aduanero regional

Al tiempo de tornarse Estado independiente como consecuencia de la presión irresistible de la diplomacia británica, el Uruguay ofrecía un cuadro en extremo precario y limitado. Tenía apenas unos 74.000 habitantes, su territorio sin deslindar arrasado por casi veinte años de guerras civiles, escasos centros poblados y establecimientos educativos y una población rural sin hábitos ni capacitación y disciplina de trabajo, en parte seminómada y que incluía indígenas en estado cuasi salvaje. En cuanto a su producción, consistía casi exclusivamente en “cueros de caballo y vacuno [y] lanas de mediocre calidad ... únicos productos que atraen aquí al comercio extranjero”, al decir del cónsul de Francia Raymond Baradère². A ello cabe agregar el *charquí* o tasajo, que se exportaba a Brasil, Cuba, Puerto Rico y los Estados Unidos, para el consumo de los esclavos. La agricultura y la industria eran casi insignificantes. Las rentas aduaneras constituían lo esencial de los ingresos fiscales.

¹ DE HERRERA, Luis Alberto, *La misión Ponsonby*; Eudeba, Bs. Aires, 1974, T. II, pp. 20- 21.

² *Informe del Señor Cónsul de Francia en Montevideo al Ministro de RR.EE. de Francia*, Montevideo, 1834., en *Revista Histórica* del Museo Histórico Nacional, , Montevideo, julio de 1958, T.xxviii, Nos. 82 a 84, pp. 462- 63.

Ahora bien, el país dominaba el acceso de las rutas fluviales al interior de la cuenca del Plata. Montevideo era el mejor puerto de la región y resultaba evidente que rivalizaría con Buenos Aires como emporio monopolizador del comercio de ella. En efecto, la naturaleza lo dotó de un calado superior al de Buenos Aires y los demás puertos de la costa occidental del Plata, lo que le ahorra gastos de pilotaje y lanchaje y le confiere mayor seguridad para que se guarezcan en él numerosos barcos con grandes cargamentos. Esta importancia ventaja comparativa, unida a su dominio de los canales de acceso de los ríos de la cuenca y a las facilidades para los trasbordos, hacían de Montevideo el puerto más adecuado para hacer un depósito donde acumular los envíos de ultramar e ir retirando artículos en la medida en que lo requiriera la demanda regional. Por estas razones, desde el establecimiento de la aduana, el 22 de agosto de 1778, las embarcaciones mayores aportaban en él, efectuando el trasbordo a embarcaciones mejores, de la carga destinada a Buenos Aires y demás provincias del Plata y distribuyendo en ellas las importaciones de productos europeos en cuanto excedieran las posibilidades de consumo de su menguada población. De tal suerte obtenía una renta adicional por la percepción de derechos aduaneros y portuarios y el cobro de servicios varios ligados al comercio internacional.

La sutil diplomacia británica fue la primera en captar en todo su alcance geopolítico la importancia de la posición geográfica del puerto de Montevideo desde los puntos de vista económico y comercial. La tentación británica de disponer de Montevideo –abortada en 1807 en su versión militar– reapareció bien pronto revestida de piel de oveja, en la predicación de un nuevo Primer Ministro, Robert Stewart, Vizconde de Castlereagh (1767-1822), en el sentido de acercarse a la América española, siempre “como auxiliares y protectores” y “como mercaderes, no como enemigos”, de modo de hacer “más operantes y beneficiosas..., las silenciosas e imperceptibles operaciones del intercambio comercial ilícito que mantenemos”. Porque esta última condición “presta al gobierno local nuevas energías que...le permiten hacer cumplir mejor las disposiciones prohibitivas contra nuestro comercio”³.

³ CASTLEREAGH, “Memorandum para el Gabinete referente a la América del Sur”, fechado el 1º de mayo de 1807 en Street, *Correspondencia*, III, p. 320, cit. Por H. S. Ferro, *Gran Bretaña y la Argentina en el siglo XIX*, Buenos Aires, Ediciones Solar- Hachette, 1966, pp. 56-59 pass.

En la visión británica, el equilibrio regional giraba sobre el quicio de un Montevideo que no fuera ni argentino ni brasileño, sino neutral, lo que logró con la secesión oriental impuesta en 1828. La debilidad del nuevo Estado ante sus vecinos lo hacía depender de la protección de Inglaterra, la cual podría “contribuir mucho a su progreso” mientras aquél ponía a su servicio toda la potencia de su condición de “llave del Plata y Sud América superior” de su alienada capital-puerto. Pues, de más está decir, poco interesaba a Inglaterra el territorio.

De acuerdo con la nueva consigna geopolítica de penetración mercantil en el Imperio Hispanoamericano, a comienzos de 1825, cuando el país era aún la Provincia Cisplatina, John Hall, un comerciante inglés residente en Montevideo y buen conocedor de la región, manifestó al recién llegado primer cónsul británico Thomas Samuel Hood que

...mientras la producción sea sólo de cueros y carne y los únicos consumidores de las importaciones la pequeña población de esta Provincia...y de las Misiones, abastecidas por el [río] Uruguay, el comercio de este puerto no puede adquirir mayor importancia. El gran instrumento será... una política sabia y liberal que lo convierta en un depósito, por estar tan admirablemente situado por la naturaleza⁴.

El cónsul percibió cabalmente que el efecto de la política aduanera sugerida sería transformar a Montevideo en lo que el historiador inglés Peter Winn describe como “el emporio comercial de la Cuenca del Plata y el centro para la expansión del comercio británico que abriría nuevos mercados para las manufacturas inglesas”⁵. Fue por su consejo que dicha política “sabia y liberal” fue implantada por el gobierno uruguayo por medio de la primera ley de aduanas del país, del 15 de junio de 1829, que consagró de

⁴ *La Provincia Oriental a principios de 1825* (Carta de John Hall a Thomas Samuel Hood, Cónsul de S.M.B. sobre el estado de esta Provincia, Montevideo, 10 de febrero de 1825), Archivo General de la Nación, Montevideo, 1995, pp. 18-19.

⁵ *Inglaterra y la Tierra Purpúrea. A la búsqueda del imperio económico (1806-1880)*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades, Montevideo, 1997, p. 56.

modo amplio la operación de tránsito aduanero, “para los puertos extranjeros del Uruguay y el Paraná”, centrada en el de Montevideo e instrumentada por los clásicos mecanismos aduaneros del trasbordo, depósito y ulterior reembarco. Estas medidas afectaban, naturalmente, los intereses del puerto de Buenos Aires, con el que el de Montevideo había mantenido durante el período virreinal una crónica rivalidad, que solía zanjar la Corona española. La ausencia de ese poder arbitrador, unida a las luchas de facciones advenidas con la independencia, vino a constituir un factor de grave irritación de las relaciones entre los dos países rioplatenses, arrastrados por los intereses en pugna de las oligarquías mercantiles de sus respectivas capitales – puertos⁶.

Frustrada tentativa francesa de predominio en el Plata (1838 – 1840)

A esos motivos internos de perturbación de la paz en el Plata se sumó otro, de carácter internacional, generado por la rivalidad entre Francia e Inglaterra, trasladada a tierras americanas.

En efecto, la “Monarquía de Julio” del rey Luis Felipe de Francia– uno de cuyos primeros actos internacionales había sido, en diciembre de 1830, el reconocimiento de la independencia hispanoamericana, rompiendo así con los compromisos legitimistas de los Borbones – inició hacia 1838 una nueva relación con estos Estados. Ella consistía en una diplomacia de presiones y avasallamiento destinada a disputar a Inglaterra las posiciones mercantiles y el fuero especial para sus súbditos residentes, logrados por esta última en la década anterior con la firma de tratados de amistad, comercio y navegación con la Provincias Unidas del Río de la Plata (25 de febrero de 1825), la Gran Colombia (18 de abril de 1825), y México (26 de diciembre de 1826). Se valió Francia, para ello, de reclamos perentorios a favor de súbditos residentes. Como el gobierno de Juan Manuel de Rosas no aceptó negociar bajo el redoblar del tambor, la flota del Almirante Leblanc

⁶ He tratado este importante tema en dos trabajos anteriores: *La política de tránsito y la rivalidad comercial entre Montevideo y Buenos Aires*, Academia Nacional de Historia, Buenos Aires, 1982, T.V. del VI Congreso Internacional de Historia de América (Buenos Aires, 1980) y *Primeros tiempos del comercio de tránsito en el Río Uruguay (1829-1870)*, inédito.

bloqueó, el 28 de marzo de 1838, el puerto de Buenos Aires y los demás de la Confederación Argentina. Por idénticas razones, el 27 de noviembre del mismo año el Almirante Baudin atacó el puerto mexicano de Veracruz y prácticamente arrasó la fortaleza de San Juan de Ulúa.

Para hacer efectivo el bloqueo, los franceses necesitaban un puerto en el cual juzgar y vender las presas que hicieren, por lo que pidieron autorización al gobierno uruguayo para hacerlo en el de Montevideo. Ante la negativa del Presidente –el General Manuel Oribe– el Almirante Leblanc, ya unido a los insurgentes unitarios argentinos, se coaligó con el insurgente uruguayo General Fructuoso Rivera, y se apoderó de la isla de Martín García, llave de la navegación por el río de la Plata y sus afluentes, el Paraná y el Uruguay (11 de octubre de 1838). Sitiado por tierra en Montevideo por Rivera y bloqueado de facto desde el río por los franceses, Oribe debió dimitir catorce días más tarde y pasar a Buenos Aires, franqueando la entrada de Rivera en la capital. El puerto de Montevideo quedó entonces en manos de la Marina francesa ⁷.

En pocos meses, entre marzo y diciembre de 1839, los franceses consolidaron sus posiciones en el Uruguay. El 11 de marzo, forzado por ellos, Rivera declaró por un bando “el estado de perfecta guerra contra el gobierno actual de Buenos Aires y con todos lo que lo sostengan”. El 23 de abril, el Ministro de Relaciones Exteriores, Dr. José Longinos Ellauri Fernández (1789 – 1867), suscribió con el Cónsul Baradère un Convenio sobre buques de cabotaje. Por él se creó un registro de todos los buques destinados a la navegación del Plata, el Uruguay y el Paraná (art. 1º): Los cargadores debían presentar al Consulado de Francia para su visación los manifiestos de carga y depositar una fianza por el valor de ésta (art. 4º), para cuya recuperación, los buques despachados para puertos sobre el Uruguay debían presentar a su regreso a Montevideo, en la Aduana y el Consulado,

⁷ Hood comentó a Palmerston el 25 de setiembre de 1839: “La intervención en Montevideo empezó simplemente porque el gobierno entonces existente no permitió a los cruceros franceses traer a sus puertos los buques de un Estado vecino y amigo y venderlos en ellos sin juicio ni condenación algunos.” En De Herrera, *Orígenes...*, II, pp. 392-93.

una tornaguía dada por la autoridad de esos puertos (art. 16º). Además, se prohibía seguir otra ruta que no fuera el Canal del Norte, controlado desde la isla Martín García, siendo legal la captura de los barcos que lo hicieran por el Sur (art. 13º) ⁸.

La intromisión francesa en los ríos regionales creaba las condiciones para interferir el comercio de tránsito de las mercancías inglesas. Desde un principio, los diplomáticos británicos habían visto el bloqueo como un pretexto para perturbar el comercio de su país en la región. Hood, en particular, afirmaba que el propósito de Francia en el Plata era obtener concesiones comerciales exclusivas y así “destruir el actual comercio predominantemente británico” ⁹. El 26 de setiembre de 1839, para hacer ver a Palmerston “cuán completa ha sido la paralización del comercio británico”, Hood le adjuntó el texto de un

*decreto arrancado a este gobierno por el Almirante francés [que] prohíbe la reexportación o retorno de cualquier mercancía extranjera [que es] severamente cruel, considerando que existen 5:000.000 [de libras] en valor sólo de mercancías inglesas no vendidas, en los almacenes aduaneros de esta ciudad, muchas de las cuales podrían, si se lo permitiera, ser enviadas a Río de Janeiro o Valparaíso, dando así alivio a los manufactureros de nuestro país [pues] una flota de buques mercantes... están paralizados por esta temeraria intervención francesa en el puerto*¹⁰.

Por último, el 7 de diciembre de 1839, fue ratificado en Montevideo el Convenio Preliminar de amistad, comercio y navegación firmado en la misma ciudad el 8 de abril de 1836, que acordaba a ambas partes {Uruguay y Francia} el trato de nación más favorecida en materia de agentes diplomáticos y consulares, personas, buques y mercancías, y autorizaba a los

⁸ ARMAND UGON, Enrique et al., *Compilación de Leyes y Decretos, 1825 – 1930*, Montevideo, 1930, T.II (1835 – 1843), pp. 276 y 277- 79. El Bando del 11 de marzo homologó la declaración de guerra efectuada por Rivera como “Jefe del Ejército Constitucional”

⁹ Hood a Palmerston, Montevideo, 20 de octubre de 1838, PRO/FO. 51/14. Cit. por Winn en *Inglaterra y...*

¹⁰ DE HERRERA, *Orígenes...*, II, p. 394-95. No he podido hallar el decreto citado por Hood en ninguna de las colecciones legislativas consultadas.

cónsules a exigir el arresto y conducción a bordo de los marineros desertores¹¹. Francia obtuvo así con el Uruguay el tratado de comercio que Inglaterra aún no tenía.

Con todos estos logros, bien pudo decir Baradère el 15 de julio de 1839 a su Ministro de exteriores, Mariscal Nicolás Soult, Duque de Dalmacia (1769 – 1851):

hemos obtenido de su administración [la de Rivera] todo lo que podíamos obtener: autorización para la venta de presas, armarnos y avituallarnos en Montevideo, el reglamento del 23 de abril [de 1839] sobre la navegación de cabotaje y, en fin, la sanción y ratificación de nuestra convención de comercio¹².

La conducta francesa suscitó desde el inicio la radical oposición del gobierno de Londres, como que el bloqueo afectaba a Inglaterra más que a nadie, dados sus cuantiosos intereses y su posición privilegiada en América. Pero, aunque presionada por los intereses mercantiles, poco podía hacer, pues no podía desconocer a su socio en la ambigua alianza el derecho a adoptar medidas de fuerza que ella utilizaba, por cierto más que a menudo. Palmerston permaneció por ello silencioso, en la clásica tesitura de “*wait and see*”. No obstante, oportunamente hizo saber al Conde Molé, Presidente del Consejo y Ministro de Exteriores francés (15 abril 1837 – 2 febrero 1839) que el bloqueo era perjudicial para el comercio británico y no sería tolerado¹³.

En cuanto al Brasil y los Estados Unidos, también adoptaron una actitud relativamente pasiva. El Imperio hacía frente, en la época de las Regencias (1831 - 1840), a graves problemas internos por rebeliones en varias provincias. Por otra parte, el triunfo de Rivera, que la flota francesa hacía

¹¹ ARMAND UGON, *Compilación...*, pp. 270-72; Mario FALCAO ESPALTER y Oscar B. HORDEÑANA, “Colección de tratados, Convenciones y otros Pactos internacionales de la República Oriental del Uruguay”, en *El Siglo Ilustrado*, 5 vols., Montevideo, 1923 a 28, T.I (1830 – 60), pp. 19-23.

¹² DE HERRERA, *Orígenes...*, II, p. 288.

¹³ CADY, John F. , *La intervención extranjera en el Río de la Plata (1838 – 1850)*, Losada, Buenos Aires, 1943, pp. 82-83. Léon Muel, *Gouvernements, Ministères et Constitutions de la France de 1789 a 1895*, P. Mouillot, Paris, 1895, p. 196.

posible, no dejaba de reportarle un respiro en la rivalidad con la Confederación, aunque este caudillo faltara a su compromiso de colaborar en la represión de la insurrección de los *Farrapos* en el vecino Río Grande del Sur. Por lo que concierne a los Estados Unidos, pese a sus importantes intereses mercantiles y a que juzgaron ilícito el bloqueo, continuaron prestando poca atención a los asuntos del Plata. Por cierto que ni por asomo recordaron la mentada “doctrina Monroe”, proclamada hacía tan sólo quince años, como tampoco lo habían hecho seis años antes, cuando la usurpación de las islas Malvinas por Inglaterra.

Pero Rosas resistió; y Palmerston, tras acusar en noviembre de 1839 a París de usar sus reclamaciones como pretexto para derribar a aquél e imponer a la Argentina un tratado de comercio por la fuerza¹⁴, terminó por imponer su voluntad a Adolfo Thiers¹⁵ en la crisis final de la “cuestión de Oriente”. Al formar la “Cuádruple alianza” con Austria, Prusia y Rusia, Inglaterra dejó a Francia aislada. Es que el patronato francés sobre el Rajá de Egipto, Mehemet Alí, era intolerable para Inglaterra, pues “la dueña de la India no podía permitirle a Francia, directa o indirectamente, ser dueña de la ruta que conduce a sus posesiones hindúes”¹⁶.

Francia debió entonces ceder, en el Plata como en el Cercano Oriente. La Convención Arana – Mackau (29 de octubre de 1840, por extraña coincidencia el mismo día de la caída del gobierno de Thiers) dispuso el levantamiento del bloqueo, la devolución de Martín García y el retiro de su apoyo a los unitarios argentinos y a Rivera, quienes quedaron en difícil situación ante Rosas. Sobre todo Rivera, puesto que el negociador francés, ante la insistencia del gobierno de Montevideo de ser incluido en las conversaciones de paz, declaró que no los consideraba “aliados suyos” sino “auxiliares traídos por los acontecimientos imprevistos”¹⁷, lo que luego permitió a Buenos Aires impugnar la legitimidad del gobierno de Montevi-

¹⁴ Granville a Soult, París, 7 de noviembre de 1839 (V. CADY, *La intervención...*, p.89). A raíz de ello, Soult, alrmado por el sesgo de los acontecimientos en el Cercano Oriente, ordenó el 12 del mes siguiente a Buchet de Martigny “entrar en negociaciones directas con el gobierno argentino para llevar ese triste incidente a una rápida y honrosa conclusión.” (CADY, *La intervención...*, p. 90).

¹⁵ Presidente del Consejo y Ministro de Relaciones Exteriores en sustitución de Soult entre el 1 de marzo y el 29 de octubre de 1840.

¹⁶ Frase de Henry Bulwer en su biografía de Palmerston, citada por Julio IRZUSTA en su *Vida política de Juan Manuel de Rosas a través de su correspondencia*, Albatros, Buenos Aires, 1843, T. II (1835 – 1840), p.302.

¹⁷ V. CADY, *La intervención...*, p.105.

deo. Francia, por su lado, recibió como contrapartida, el pago de indemnizaciones reclamadas y la concesión –aunque sólo a sus súbditos residentes–, del beneficio de la nación más favorecida.

El levantamiento del bloqueo precipitó una avalancha de barcos extranjeros de ultramar en el puerto de Buenos Aires, que retornaron en número creciente –sobre todo los ingleses, seguidos de los brasileños, sardos, franceses y españoles¹⁸– con la consiguiente afluencia de dinero a su aduana. No por ello mermó el comercio de Montevideo en los primeros tiempos, hasta la adopción de medidas restrictivas por Rosas a comienzos de 1841.

En este marco espacial y temporal que hemos bosquejado, se desarrolló la historia particular de levadas y desertiones de marineros extranjeros que pasamos a abordar.

El fondeadero de Montevideo, vieja escala de desertores

El fondeadero de Montevideo es seguro... Los animales son tan numerosos como en el resto del país, lo que, unido a la salubridad del aire, hace la escala en Montevideo excelente para las tripulaciones; únicamente se deben tomar medidas para impedir la desertión¹⁹.

Así explicaba el Ministro de Relaciones Exteriores del Gobierno Provisorio del Estado Oriental, Juan Francisco Giró, “ las evasiones clandestinas que del puerto de Montevideo han verificado con repetición algunos buques del comercio extranjero”, para justificar su resolución de que los cónsules extranjeros, “luego de anclar a la descarga los buques de sus

¹⁸ KROEBER, Clifton B., *La navegación de los ríos en la historia argentina 1794 – 1860*, Paidós, Buenos Aires, 1967, pp. 134-35.

¹⁹ BOUGAINVILLE, Louis, *Viaje alrededor del mundo*, Espasa-Calpe Argentina, Col. Austral, Buenos Aires, 1943, pp. 50-51.

respectivas naciones, pasen a la Capitanía todos los papeles de navegación del buque hasta [su] partida [en que] les serán devueltos ...”²⁰

En efecto, el cuadro en extremo precario y limitado que ofrecía el Uruguay al tiempo de su prematura independencia, al que ya aludimos, incluía la carencia de una Armada aun cuando, bajo España, Montevideo había sido activo puerto comercial y sede del apostadero naval del Atlántico Sur. Esto, entre otras consecuencias indeseables, facilitaba los ingresos y egresos clandestinos de personas al país. Este fenómeno incluía a los desertores de los buques mercantes y de guerra, los últimos relativamente numerosos, dado que Montevideo era ahora sede de estaciones navales del Brasil, Inglaterra, Francia y Estados Unidos. Según manifestaba, el 9 de enero de 1832, el Cónsul francés André Cavaillon al Canciller Santiago Vázquez Feijoo (1787-1847), esa corriente “se torna demasiado frecuente desde hace dos años como para no merecer la atención del suscripto.” El mismo funcionario observaba que

*... una de las causas que influyen más poderosamente en la determinación de los marineros de emigrar es la creencia, verdadera o falsa, de que son libres al tocar el suelo de la República y que no están sujetos a la extradición, puesto que no existe tratado de comercio entre Francia y este Estado*²¹.

Ya Bougainville había señalado, a continuación del texto del epígrafe, que

Todo incita a ella [la deserción] al marinero, en un país en el que la primera reflexión que le sorprende al desembarcar es que se vive allí casi sin trabajar. En efecto, ¿cómo resistir a la comparación entre deslizarse en el seno de la ociosidad, los días tranquilos, bajo un clima delicioso, y languidecer, hundido bajo el peso de

²⁰ Montevideo, 4 de junio de 1830, *Circular a todos los Cónsules y al Ministro de Guerra y Marina*. La disposición fue adoptada a propuesta del Capitán del Puerto, Pablo Zufriategui, del 22 de mayo, a raíz de la fuga, la noche del 19, de la fragata francesa *Danae*, sin pedir su visita y dejando su documentación en el Consulado. Según hacía conocer Zufriategui al Ministro de Guerra Ignacio Oribe, en el breve lapso de seis meses (diciembre 1829 a mayo 1830), se habían fugado del puerto cinco barcos, tres de ellos norteamericanos y dos franceses. (AGN, Relaciones Exteriores, Francia, Caja 1734, Carpetas 3 y 4).

²¹ A.G.N., Caja 1734, Carpeta 3.

*una vida constantemente laboriosa y acelerar en los trabajos del mar los dolores de una vejez indigente?*²²

La fascinación que ejerce sobre los europeos la tierra americana es de muy vieja data; puede decirse que nació casi en la misma hora del descubrimiento, como lo testimonian tanto la Carta del Almirante Cristóbal Colón del 15 de febrero de 1493, donde anuncia a los Reyes Católicos la llegada a las Indias, como la “Carta do achamento” del Brasil, escrita desde Porto Seguro el viernes 1 de mayo de 1500 por Pero Vaz de Caminha, Escribano de la Armada del Capitán Mayor Pedro Alvares Cabral, al Rey de Portugal, Don Manuel I El Afortunado.

A partir de entonces, la costa del Brasil sobre el Atlántico Sur se fue poblando, en los primeros treinta años del siglo XVI, con una extraña serie de europeos, asentados entre las tribus indígenas y más o menos indianizados, los más de ellos portugueses y españoles, que ejercieron una considerable influencia en la colonización del Brasil y del Río de la Plata. Algunos eran sobrevivientes de naufragios; otros, desertores de expediciones; otros más, desterrados por la comisión de algún crimen en Portugal o abandonados en la costa por haber disputado con sus capitanes. Varios de ellos, unidos con hijas de jefes indígenas, tenían un papel importante en la tribu, conocían su lengua, usos y costumbres y llegaron a mediar entre los indios y los europeos venidos en expediciones posteriores. Entre los más conocidos figuran el comerciante Joao Ramalho y el “lengua” Antonio Rodrigues, el primero que naufragó, por 1510, en la costa de Santos, y luego fue fundador del poblado de Santo André da Borda do Campo, en la Sierra do Mar, germen de San Pablo. Otro comerciante, Diogo Alvares Correa, tuvo una historia aún más extraordinaria: tras naufragar, también hacia 1510, pero en las costas bahianas, llegó a ser el “rey blanco” Caramurú, luego dio importante apoyo al primer Gobernador General del Brasil, Tomé de Sousa, y colaboró con él en la fundación de Salvador de Bahía (1549),

²² BOUGAINVILLE, *Viaje alrededor...*, p. 51.

donde murió en 1557. Por último, en Cananea, extremo sur del litoral paulista y punto por donde pasaba la línea de Tordesillas, vivía un desterrado por un crimen, abandonado por la expedición de 1501 –de la que participó Américo Vespucio– a quien se conocía como el “Bachiller de Cananea”, el cual tenía varias esposas indias, centenares de esclavos e inúmeros guerreros que le eran incondicionales, y era temido y respetado por todas las tribus entre San Pablo y Laguna. En las localidades catarinenses de San Francisco y el puerto de los Patos (luego llamado Nossa Senhora do Desterro y actualmente, Florianópolis), también residían muchos portugueses y españoles. Al parecer, todos esos personajes compraban a los indios del interior productos del país, que vendían a las expediciones en tránsito, a las que también proveían de pequeñas embarcaciones que ya estaban en condiciones de construir.

Este fenómeno no dejó también de darse, por entonces, en el Uruguay. Fue el caso de Francisco del Puerto, el joven grumete sobreviviente de la masacre en que murió Juan Díaz de Solís, en la costa de Colonia. Recogido luego por la expedición de Gaboto, del Puerto tendió una celada a una partida de sus propios compatriotas, que fueron también masacrados; a tal punto se había asimilado a los indígenas entre los cuales vivía²³.

Carecemos de otras informaciones, aunque sabemos por Concolorcorvo que en 1770 Montevideo tenía unos 1.000 habitantes, entre los cuales se contaban “muchos desertores de mar y tierra y algunos polizones, que a título de la abundancia de comestibles ponen pulperías con muy poco dinero para encubrir sus poltronerías y algunos contrabandos...” ¿Es posible que esta circunstancia creara una cierta predisposición favorable a los desertores que perdurara largamente entre algunos (o muchos) de los montevidianos?²⁴

²³ V. Joao Capistrado de ABREU, *Capítulos de Historia Colonial. (1500 – 1800)*, 4ª. ed, Briguiet, Río, 1954, pp. 80 y 81; Frédéric MAURO, *Le Brésil du Xvè À la fin du XVIIIè. Siècle*, SEDES, Paris, 1977, p.31; Luigi AVONTO, “Un misterioso ‘rey blanco’ en los albores del Brasil. El Bachiller de Cananea”, Montevideo, junio de 2001, en *Humanidades*, Revista de la Universidad de Montevideo, Año I, N° 1, pp. 103-122.

²⁴ CONCOLORCORVO, *El lazarrillo de ciegos caminantes*, Emecé, Buenos Aires, 1997, p. 31.

Los primeros datos (1833 – 1838)

Las primeras deserciones documentadas de que disponemos corresponden a los años 1833 y 1834. El 9 de julio de 1833, el Cónsul inglés Hood comunicó al Ministro de Relaciones, Vázquez Feijoo, que “un marinero inglés que desertó hace una semana de la barca de S.M.B *Beagle* es sospechoso de haber cometido con otros un acto horrible de piratería en el año de 1828”. Hood pedía que el desertor fuera arrestado y puesto en prisión incomunicado. En pieza separada, sin fecha ni firma, daba su nombre y señas particulares:

Patricio Clements es nativo de Irlanda, tiene cerca de 35 años de edad, pelo negro, frente pequeña y chata, nariz chata, boca muy ancha y ha perdido algunos dientes de adelante. Sabe jugar muy bien la espada y es muy conocido, en muchos de los pueblos de este Estado, por el nombre de Pat Clements.

El día 11, Vázquez pasó sus datos al Jefe Político y de Policía de Montevideo, ordenándole que, en vista de que en su fuga Clements se había dirigido hacia la campaña, pasara la requisitoria y la filiación a todos los Jefes Políticos de los demás departamentos. El 16, Hood aclaraba que el pedido de prisión era hasta que se presentara una oportunidad para remitirlo al Comandante Naval en Jefe en Río de Janeiro, y como ésta la brindaba ahora la presencia del paquete “Cockatrice”, le pedía que se lo remitiera, como también a John George Lavis –otro marinero también preso en la cárcel pública– y que lo hiciera en el día, pues el paquete zarparía por la noche o temprano en la mañana del día siguiente²⁵.

El 15 de diciembre de 1834, el Cónsul francés Baradère rogaba al nuevo Canciller, el Dr. Lucas José Obes, que retirase las órdenes de arresto contra los marineros desertores denunciados en su nota anterior del 3 de noviembre, que no se conserva en el Archivo. Y le hacía saber que él y el Comandante de la Estación Naval habían sido informados de que algunos de ellos habitaban en Montevideo o sus inmediaciones, lo que debería facilitar su captura²⁶.

²⁵ A.G.N.-, RR. EE., Inglaterra, Caja 1743, Carpeta 2.

²⁶ A.G.N., RR.EE., Francia, Caja 1735, Carpeta 1.

El aumento de las deserciones corría paralelamente al del arribo de extranjeros de toda clase al país. Esto condujo a que el 17 de octubre de 1834 se dictara un decreto ordenando la formación de un Registro de Extranjeros, “con expresión de su estado, origen, industria y familia”, sobre la base de la información que debían proporcionar los cónsules respectivos (arts. 1 y 2). Los extranjeros que no estuvieran inscriptos en el Registro no tendrían derecho a reclamar los fueros de tales y la consiguiente protección del Estado (art. 3)²⁷.

El referido decreto constituye un reconocimiento y una reglamentación parcial de los extranjeros, es decir de la **extranjería** o condición de extranjero residente y aún no naturalizado. Es, si no el primero dictado en el Uruguay independiente, al menos el primero conocido y publicado.

En esencia, sus estipulaciones coinciden con los principios del Derecho de Gentes de su época, basado en el de Europa. En ésta comenzaba por entonces a tomar cuerpo el nuevo Derecho Internacional, bajo la forma de un Derecho regulatorio de las comunicaciones y las relaciones comerciales internacionales.

El Derecho de Gentes— dice Nippold— ha cambiado de carácter bajo la influencia de los medios de comunicación modernos, porque los hombres y los Estados tienen nuevos intereses en el plano internacional... Hoy, normalmente, ya no buscan conquistar territorios, sino que van a la conquista pacífica de medios de comercio, de mercados y lugares en que colocar las exportaciones²⁸.

Tales intereses presuponían, naturalmente, la protección de los extranjeros que se radicaran en países que les ofrecieran generosas perspectivas, con el propósito de aprovecharlas.

²⁷ ARMAND UGON, *Compilación de leyes.*, I, 411.

²⁸ NIPPOLD, *Le développement historique du Droit International depuis le Congrès de Vienne*, Académie de Droit International, *Récueil des Cours*, Paris, Sirey, 1924, p. 55.

Entre aquellos principios del nuevo Derecho de Gentes, de vieja raíz hispánica, por cierto y que comenzaba a llamarse Derecho Internacional, se hallaba el de la libertad de entrada de los extranjeros, implícita en el artículo 3 del decreto uruguayo, y que era sostenido por los grandes autores de la época. Por ejemplo, el suizo Emer de Vattel (1714 – 67), autor de mucho recibo del Foreign Office, lo hacía indirectamente al decir que “El soberano puede prohibir la entrada en su territorio, ya sea en general a todo extranjero, ya sea en ciertos casos o a ciertas personas, o en razón de algunos negocios en particular, según lo que halle por conveniente al bien del Estado.” Más radical fue el también suizo y contemporáneo de nuestro relato, Juan Gaspar Bluntschli (1808 – 81): “Ningún Estado tiene derecho a prohibir de modo absoluto a los extranjeros la entrada a su territorio y a cerrar el país al comercio general...”, aunque agregaba que “la exclusión debe estar motivada por el orden, la seguridad o el bien públicos, pues si no, estaría en contradicción con el principio de la libertad de las relaciones internacionales.” Igual opinión tenía el italiano Pascual Fiore, entre otros²⁹.

No podemos omitir, en esta somera relación, a Andrés Bello (1781 – 1865), el ilustre humanista caraqueño radicado definitivamente en Chile, donde actuó como Oficial Mayor y verdadero inspirador del Ministerio de Relaciones Exteriores, desde 1834 a 1852, y ejerció una profunda influencia en el pensamiento y la acción políticos y jurídicos internacionales de toda Hispanoamérica, tanto desde esa función cuanto como autor de los “Principios del Derecho de Gentes” (1832), reeditados de modo actualizado y mejorado en 1844 y 1864³⁰.

²⁹ VVATTEL, *El Derecho de Gentes o principios de la ley natural*, Amarita, Madrid, 1834, I, 352- 53; Jean Gaspard BLUNTSCHLI, *Le Droit International codifié*, Guillaumin, Paris, 1886, pp. 232-33; Pascual FIORE, *Tratado de Derecho Internacional Público*, F. Góngora, Madrid, 1879, T. I, pp. 310-11.

En cuanto al reconocimiento de los derechos de los extranjeros, Bluntschli señala que, en su época, ellos estaban completamente asimilados a los nacionales en la mayor parte de los países de Europa; pero que en otros fue más tardío. Así, la prohibición de adquirir inmuebles rigió en Turquía hasta la ley del 15 de junio de 1867 y en Inglaterra hasta la de 1870 (op. cit., p.234). Este último dato es por demás significativo si se considera la forma casi coercitiva en que actuó Inglaterra en el proceso de imposición del nuevo derecho de Gentes en los países iberoamericanos.

³⁰ Guillermo LAGOS CARMONA, *Andrés Bello, el maestro del Derecho Internacional*, Santiago de Chile, 1982.; Andrés BELLO, *Principios de Derecho Internacional*, 2ª. ed., Garnier, París, 1864, iv.

También concordaba la mayoría de los autores en cuanto a que los extranjeros, al entrar al país, adquirirían el derecho a la protección por sus leyes y contraían, igualmente, el deber de respetarlas y observarlas. Asimismo, si se diere el caso, debían asistirlo y defenderlo en circunstancias extraordinarias (por ejemplo, de ataques piratas y bandidos, así como de estragos de incendios o inundaciones) pero estaban exentos del servicio militar.

En el orden de las condiciones que el Estado receptor podía imponer a los extranjeros, parece razonable la establecida por el artículo 3 del decreto en el sentido de supeditar el reconocimiento del fuero de extranjería y la consiguiente protección del Estado a la inscripción en el Registro de Extranjeros, cuya formación ordenó.

Con fecha 14 de marzo de 1835, el Director de la Oficina Consular del Foreign Office, John Bidwell, le acusaba recibo a Hood de su comunicación No. 74 (sin indicación de fecha e inexistente en el Archivo), a la que por lo visto le adjuntaba el texto del decreto sobre extranjeros. En la misma expresaba:

Su Gracia el Duque de Wellington me ha ordenado expresarle que el Gobierno de Montevideo, teniendo por la Ley de las Naciones el poder de prohibir a los extranjeros la entrada a sus territorios, tiene igualmente el indubitable derecho de establecer las condiciones en las cuales los admitirá.

Sin embargo, si se ha establecido alguna condición especial para la admisión de extranjeros, el gobierno tiene el deber de poner especial cuidado en que la misma sea hecha conocer a aquellos a su llegada.

La necesidad de un registro so pena de perder todos los privilegios, severa como sin duda es, puede por consiguiente no ser tan injusta con los que a su arribo recibieron la debida información y poseer los medios y la oportunidad para evitar la pérdida de aquellos. Mas, respecto de aquellos extranjeros que ya están dispersos sobre la faz del país, algunos de ellos en lugares remotos, y que jamás han oído siquiera hablar del Decreto por el cual están a punto de perder lo privilegios, sería el colmo de la injusticia {subrayado nuestro} castigarlos con una pena tan mortificante.

Los derechos y libertades de los súbditos de Su Majestad en el territorio de Montevideo, no tienen por qué soportar la dependencia de un registro que, de acuerdo con las circunstancias, será necesariamente muy imperfecto. Tengo por lo tanto órdenes de Su Gracia de ordenar a Ud. que persista en proteger a aquellos

*súbditos de S.M. que, sin falta alguna de su parte, puedan ser compelidos a entrar en el servicio militar de un Estado que no tiene derecho a arrogarse a sí mismo un poder tan extraordinario sobre la persona de un súbdito británico*³¹.

No hemos podido resistir la tentación de hacer tan larga transcripción de un documento que consideramos de una importancia tal que trasciende, incluso, a la del tema que consideramos, pues ilustra el más amplio de las relaciones entre la Gran Bretaña con el Uruguay y los demás países hispanoamericanos. Como puede verse, Wellington coincide con la opinión de los principales autores del Derecho de Gentes de la época. Pero ello acontece tan sólo en el orden de los principios generales y abstractos, y no sin sentar paralelamente reservas. No ocurre lo mismo en cuanto a su aplicación a los casos particulares y concretos. En efecto, la inscripción en el registro como condición para adquirir los derechos de extranjería ya parece, en tal orden, dejar de ser justa para “no ser tan injusta” si no se informa de ella a los extranjeros a su arribo al país; y la sanción consiguiente a la falta de inscripción ya se torna abiertamente “el colmo de la injusticia”. De ese modo se insinúa la falta de perfecta legitimidad de la medida y se abre ancho camino a la Gran Bretaña para cuestionar, eventualmente, los actos particulares, en materia basada en principios que ya se habían reconocido como “indubitables”, por parte de “un Estado que no tiene derecho a arrogarse... un poder tan extraordinario sobre un súbdito británico”, según la amonestación del Duque.

A lo largo de varios siglos se habían ido estableciendo usos, de aceptación y práctica universales, relacionados con la navegación y el comercio marítimos, que luego se fueron incorporando a las Ordenanzas de Marina y a las leyes de los distintos Estados. Entre las materias reguladas revistaba la de la deserción de marineros, tanto de barcos mercantes como de guerra. Esas normas consuetudinarias no escritas habían sido introducidas en

³¹ A.G.N., RR.EE., Inglaterra, Caja 1743, carpeta 3.

América por españoles y portugueses, y continuaron siendo aplicadas por los Estados independientes. El internacionalista francés P. Fauchille las resumió en los siguientes puntos: 1) el comandante del barco del cual huía un desertor no podía intentar detenerlo por su cuenta en tierra, pues ello sería violar la jurisdicción del soberano local; 2) lo que debía hacer era comunicar el hecho al cónsul local de su nación, indicando el nombre y señas de identidad del desertor, así como las circunstancias de su deserción; 3) el cónsul debía solicitar su detención a las autoridades correspondientes, probando que el desertor era nacional de su Estado y miembro de la tripulación de un buque de su nacionalidad, exhibiendo para ello el “rol de la tripulación”, uno de los documentos de a bordo; 4) una vez preso, el desertor debía entregarse al capitán de su navío; si el barco ya había partido, debía permanecer detenido en la prisión local, a pedido escrito del cónsul y a sus costas, por un plazo de hasta dos o tres meses, pasado el cual debía liberársele³². Estas normas se cumplieron en nuestro país durante todo el período analizado y mucho más allá de él.

La documentación archivada sobre desertores ingleses se interrumpe entre julio de 1833 y enero de 1837; en cambio, la francesa es importante en 1835, para desaparecer luego en 1836, hasta diciembre de 1837.

El 31 de marzo y el 2 de abril de 1835, el Consulado francés pidió que la Policía le enviara “dos celadores armados para prender a un marinero desertor y ladrón” y a “cuatro celadores para prender a un marinero a bordo de la fragata *L'Armide*, respectivamente. El 15 de junio son “cuatro o cinco” los solicitados, para encarcelar a “tres marineros que han faltado a “la disciplina y subordinación”, los cuales quedarían detenidos hasta la salida del buque. El 26 de agosto, por fin, solicitó la liberación del marinero Salmon, siempre del *Dos hermanos*, remitiéndolo a su Capitán. Es visible que la disciplina a bordo de este bergantín era crónica.

³² Cit. en ACCIOLY, Hildebrando, *Tratado de Derecho Internacional*, Imprenta Nacional, Rio de Janeiro, 1946, II, pp. 282-83. Igualmente C. John COLOMBOS, *Derecho Internacional Marítimo*, Aguilar, Madrid, 1961, pp. 185 y 225.

Distinta y más interesante es la nota de Baradère al jefe Político y de Policía Juan Benito Blanco, del 5 de setiembre del mismo año. Se refiere a un conflicto entre dos franceses: un marinero desertor y un comerciante residente en Montevideo. Así lo relata el cónsul: “ayer el señor Cabrit, fondero francés en esta capital, al reclamar al marinero francés Romain Ginfray una cantidad que éste le debía, fue lastimado por él con un palo”, por lo que le pedía pusiera a su disposición fuerza armada suficiente para que el atacante “fuera prendido y conducido a la cárcel de Policía, donde permanecerá hasta nuevo aviso, quedando a cargo de este Consulado los gastos que se originen y pidiendo al mismo tiempo se le remache una barra de grillos para mayor seguridad...” Para hacer ver la importancia de su captura, agregaba: “... es el principal de una conspiración de cinco marineros que desertaron de la corbeta de guerra francesa *L' Ariane*, llevando consigo un bote de ella, y el mismo que estando preso en dicha cárcel fugó de ella el 15 de mayo del presente año.”

El episodio confirma, a la vez, la extrema dureza disciplinaria de la Armada francesa, común a todas las europeas y particularmente a la inglesa, y la afirmación de Jacques Duprey de que “los barcos de la Estación [francesa] del Brasil y el Plata con base en la rada de Montevideo sufrieron una continua hemorragia”.

El 10 y el 16 del mismo mes, dos nuevos pedidos de celadores por indisciplina e insubordinación: el de un marinero del *Jéna* y varios del *Auguste*³³.

El 8 de abril de 1836, el Canciller Dr. Francisco Llambí y el Cónsul de Francia Raymond Baradère firmaron una Convención Preliminar de Comercio y Navegación, luego ratificada el 7 de diciembre de 1839. Por la misma, los cónsules respectivos podían

³³ A.G.N., RR.EE., Francia, Caja 1735, Carpeta 2. Jacques DUPREY, *Voyage aux origines françaises de l'Uruguay*, El Siglo Ilustrado, Montevideo, 1952, p. 329.

hacer arrestar y remitir a bordo o a su propio país a los marineros que hubieran desertado de los buques de su nación, y a este efecto, se dirigrán por escrito a las autoridades respectivas y justificarán, por la exhibición de los registros del buque o rol del equipaje, o si el buque hubiese partido, por la copia de las dichas piezas... que los individuos que reclaman formaban parte del expresado equipaje...; justificado el reclamo en esta forma, no se les podrá negar la entrega, y se les prestará además toda ayuda y asistencia para, embargo y arresto de los dichos desertores, que serán asimismo detenidos en las prisiones del país, a la requisición y expensas de los cónsules, hasta que estos agentes hayan encontrado una ocasión para hacerlos partir³⁴.

Como se ve, el texto de la Convención no hacía sino recoger las normas consuetudinarias ya aplicadas en la práctica en el mismo Montevideo.

El 4 de enero de 1837, se reanuda la serie inglesa con un pedido de detención, dirigido por Llambí al Jefe Político, de tres desertores del bergantín de guerra *Sparrowhawk*, pedido ya planteado en nota anterior inexistente. No hay información sobre el desenlace de esta gestión; pero el 30 de mayo hay otro reclamo, ahora por siete marineros del *Samarang* cuya filiación se detalla en prolijo cuadro, cursado por su Capitán, W. Brighton, directamente al Canciller interino Pedro Lenguas. Días más tarde, el 13 de junio, éste remitió la nota a Hood, manifestándole que el Gobierno no reconocía en su persona [la del Señor Brighton] el carácter necesario para entenderse él directamente; pero que, no obstante, como “una prueba más de la amistad que profesa a la Nación británica” había dado órdenes a la Policía de procurar la aprehensión de los desertores. Tampoco hay más documentación sobre este caso.

Hacia fines del año 1837 se produjo otra denuncia, de la que ha quedado una papelería inusitadamente copiosa para el período. El 26 de diciem-

³⁴ FALCAO ESPALTER, *Colección de Tratados...*, pp. 21-22.

bre, fue nuevamente el Capitán del *Sparrowhawk*, John Sheperd, quien la efectuó: tres marineros cuyas filiaciones adjuntó, “nadaron anoche entre las 10 y las 11 desde el bergantín *Sparrowhawk* bajo mi mando hasta el bergantín noruego *Ellida*, Capitán Andrés Guell, anclado cerca de nosotros, en cuyo bote fueron traídos a tierra esta mañana”.

Sheperd se quejó a Hood de que el noruego, al facilitar el bote, había hecho posible la fuga. Ello mereció al Cónsul, al día siguiente, este comentario:

... en tanto los buques de guerra de S.M. dan constantemente pruebas de su buena disposición para asistir en cualquier caso de peligro o dificultad a los mercantes de las Potencias amigas, es una retribución bien ingrata la de ayudar a desertar a los marineros, restando eficacia a un buque de guerra de S.M.³⁵

Y, como el Capitán noruego había negado haber ayudado a los prófugos, agregó: “no puede negar que los vio cuando subieron a bordo, advirtió que eran desertores y estaban totalmente desnudos, que recibieron vestimenta y fueron trasladados a la costa en su bote, en la mañana temprano”.

El 28 de diciembre, el Gobierno ordenó a la Policía perseguir y aprehender a los desertores; y al Ministerio de Guerra, instruir una información sumaria para determinar la responsabilidad del *Ellida*. El 15 de enero 1838, el Ministerio elevó su información, de la que resultaba que

efectivamente, los tres individuos que reclama el Señor Cónsul de S.M.B. subieron a bordo de dicho bergantín el día 25 del p.pdo. a las 10.30 de la noche, sin más vestimenta que un par de calzoncillos cada uno; que en dicho buque les dieron los de su clase ropa que vestir; que ni el Capitán ni el Piloto dieron orden alguna para que fueran conducidos a tierra y que esta operación fue obra de los marineros que vienen al mercado a comprar verdura por la mañana temprano.

³⁵ A.G.N., RR.EE., Inglaterra, Caja 1744, Carpeta 1.

También a fines de 1837, se reinicia la serie francesa con una denuncia de Baradère de fecha 30 de diciembre, dirigida a Juan Benito Blanco, nuevo Canciller desde el 6 de agosto por la muerte de Llambí. “Un espíritu de deserción deplorable – le dice – se ha manifestado desde hace algunos días en la tripulación del bergantín de guerra *Alerte*.” En efecto, en un breve lapso habían desaparecido nueve marineros, por lo que “sería difícil negarse a reconocer la obra de una compañía reclutadora en esta capital.” Como sabe que

los sentimientos de que [el Gobierno Oriental] está animado hacia Francia son suficiente garantía de que no tolerará que las tripulaciones de los buques del Rey que frecuentan este puerto sean desorganizadas y desmontadas por extranjeros que hagan servir la protección que les es garantizada por las leyes de la República para causar un daño considerable a la Marina de un monarca que es, tal vez, su mejor y más fiel amigo,

le pide “un ejemplo de severidad” con el arresto de nueve desertores, que le consta están aún en Montevideo y cuya audacia es tal que “se exhiben descaradamente todos los días.” Para excitar el celo policial, ofrece un premio de 10 piastras por cada desertor detenido y, para restar odiosidad al acto, que el castigo se limite a la prórroga del tiempo de servicio.

El mismo día 30, Baradère agrega a Blanco que ha averiguado que los desertores “han sido enrolados al precio de una onza de oro en el batallón de infantería cuya formación acaba de ordenarse” y que se asegura que “todos son portadores de cartas de seguridad que los ponen al abrigo de persecución por la Policía.” La información le había sido suministrada por dos cartas – siempre de la misma fecha – dirigidas al Capitán Olivier, Comandante del *Alerte*, y luego confirmada por el marinero Dunken, uno de los nueve. De esas cartas surgía que éste era considerado el cabecilla de la conspiración iniciada en la Nochebuena con el apoderamiento del buque.

El 2 de enero de 1838, Blanco se refería a las dos cartas del Cónsul francés del 30 de diciembre y le decía que el Gobierno “alarmado por la posibilidad de una conducta tan eminentemente agravante a la hospitalidad debida a una nación amiga, no escatimó medios para llevar adelante una indagación”. Como resultado de ella, “le es muy grato declarar que los expresados desertores no han sido sobornados por alguna autoridad del Estado para acarrearlos a las

filas de sus servidores, ni menos provistos por ellas de documentos que garantiesen la impunidad de ese servicio...” Y concluía asegurando que el Gobierno le había dado “las órdenes más perentorias” de aprehender a los prófugos y entregarlos al Consulado, “llenando un principio que se ha propuesto observar con todas las Marinas extranjeras que frecuentan las aguas de su dominio nacional”. Al día siguiente, adjuntó a nueva nota “la relación [que falta], de los individuos extranjeros enganchados en el batallón de nueva creación” (que jamás se identifica por su nombre), en la que no aparece ninguno de los desertores requeridos. Con fecha 4, el Jefe Político y de Policía de Montevideo, Francisco Lecocq, ratificó la información, tras haber pasado revista de extranjeros el día anterior en el cuartel de dicho batallón, y registrado el local “por si acaso pudieran haber sido ocultados” los desertores. Baradère, informado por Blanco, le elogió la diligencia, en nota del día siguiente, aunque lamentó que no hubiera conducido a la captura de ninguno de los fugados. Es más – agregaba – Dunken y Surville persistían en su declaración de que sus camaradas habían sido enganchados “al precio de una onza de oro y un adelanto de dos meses de sueldo”. Concluía el Cónsul que la única explicación posible era la de un cambio de nombre, nacionalidad o domicilio, que los reclutadores hubieran juzgado prudente imponer a los desertores del *Alerte*, para no presentarse al batallón sino después de la partida del buque³⁶.

Entre reclamaciones diplomáticas y primeros litigios contra el Estado (1838 – 1840)

Esta pequeña historia del *Alerte* constituye un interesante testimonio de las vinculaciones, frecuentes, entre deserciones y levas, así como de ambas con los habitantes de Montevideo, entre los cuales no faltaban quienes diesen el apoyo a las deserciones. Lo es, igualmente, y extendido a otros marineros europeos, el caso de la *Ellida*. La serie inglesa nos ofrece otra realidad de particular interés: la vinculación entre las levas y la responsabilidad del Estado por perjuicios causados, en el ejercicio de su autoridad, a extranjeros residentes en el país. Se trata de un aspecto muy importante, que incluso ultrapasa el marco del tema que analizamos, por lo que sólo lo trataremos en sus líneas generales, reservando para otra oportunidad una relación más detallada.

³⁶ A.G.N., RR.EE., Francia, Cajas 1735, Carpeta 4 y 1736, Carpeta 1.

Nos referimos a dos casos de leva denunciados por Hood hacia fines de 1838, que tuvieron larga duración y originaron fuertes roces entre el Cónsul General británico y el gobierno de Montevideo.

Uno de ellos, el más largo y áspero, fue el de Tomás Dinlow, un inglés vecino de Las Vacas (hoy Carmelo, Colonia), dedicado al acarreo de la leña de Buenos Aires. A comienzos de agosto de ese año fue capturado por un tal Reed, quien lo puso por la fuerza a trabajar a bordo de un lanchón de los revolucionarios riveristas. Fue luego trasbordado al pailebote *Eufrasia* y por fin llevado a la cárcel, donde, según Hood, “sufrió hambre y fue maltratado” tan sólo porque rehusó servir al bando riverista. Con el lenguaje rudo y el estilo agresivo a los que parece haber sido tan dado, el Cónsul inglés agregó que “... no puede persuadirse de que S.E. pueda tolerar tales abusos ni de que Inglaterra haya de permitir impunemente que sus súbditos sean forzados a ser esclavos al servicio de un **extranjero**” [negrita nuestra].

Tiene su interés que la denuncia fuera dirigida, saltando el orden jerárquico, directamente al General Rivera como “jefe del Ejército Constitucional”, título que se había dado a sí mismo como jefe del régimen de facto. Esta actitud la mantuvo Hood en todas sus notas al gobierno durante la breve dictadura de Rivera, hasta el 1º de marzo de 1839, cuando fue elegido Presidente de las Cámaras Legislativas.

Dos días después de aquella nota, el Cónsul formuló una nueva denuncia: Frederic Hyde, un marinero inglés de la embarcación del práctico *Estrella del Sud*, había sido capturado a la altura de Maldonado por un barco al servicio de Rivera, incorporado a su tripulación contra su voluntad y al tiempo devuelto a la costa “sin pago ni compensación, y en estado de indigencia”. Seguía a ello la consabida amonestación: si no se repara esta situación, “... será necesario elevar estos flagrantes actos de ultraje a conocimiento del Gobierno de S.E., de modo que sepa cuán poco se respeta aquí a sus súbditos y pueda dar al asunto la consideración que estime merecer”³⁷.

³⁷ A.G.N., RR.EE., Inglaterra, Hood a Rivera, 24 y 26 de noviembre de 1838, Caja 1744, Carpeta 1.

Tras ello tuvo lugar un intercambio de notas muy retóricas y por momentos también muy crispadas. Inicialmente, la disputa se centró en los hechos: a la versión del Cónsul en sus notas a Rivera del 24 y 26 de noviembre de 1838, se contrapuso la del Gobierno, expuesta por el Ministro de Relaciones Vázquez Feijóo en la del 30 del mismo mes. Según ella, “los asertos del Señor Cónsul era enteramente destituidos de fundamento”, y ello porque “no fue bien informado”. Lo cierto era – decía – que Dinlow y Hyde habían aceptado voluntariamente servir en la escuadrilla y prestado su conformidad a todas las decisiones de las autoridades; que ambos habían cobrado honorarios por sus servicios y que la prisión de Dinlow había tenido lugar porque planeaba pegar fuego a la santabárbara de la *Eufrasia* y volar así el barco.

El 2 de diciembre, para apurar la gestión de indemnización, Hood afirmó categóricamente a Rivera que Dinlow había sido despojado por la fuerza de su libertad, su propiedad y el producto de su trabajo, y debía ser indemnizado por los tres conceptos. Estimó para ello a su embarcación en 80 patacones y el producto cesante de su trabajo en 200 por cada mes ya devengado ³⁸.

Muy pronto, la querrela cambió su centro, y de los hechos derivó a la jurisdicción competente para entender en el reclamo.

Al referirnos páginas atrás al derecho de los extranjeros, aludimos a la transformación que acontecía en Europa desde comienzos del siglo en el Derecho de Gentes, bajo la forma de un nuevo Derecho, regulatorio de las comunicaciones y el comercio. El proceso fue iniciado y llevado a cabo esencialmente por el Congreso de Viena, y consistió en la regulación de las relaciones interestatales en tres órdenes fundamentales: la libertad de navegación de los ríos, la abolición de la trata de esclavos y la organización jerárquica de los agentes diplomáticos ³⁹. Ello derivó en la reglamentación

³⁸ A.G.N., RR.EE., Inglaterra, Vázquez a Hood, 30 de noviembre de 1838, Caja 1744, Carpeta 1.

³⁹ NIPPOLD, *La développement...*, pp. 59 a 61.

del libre comercio y las comunicaciones y, consiguientemente, de la libertad de establecimiento de los extranjeros en ultramar. Todos estos procesos se hallan estrechamente ligados y no pueden explicarse cabalmente en forma unilateral.

El caso Dinlow ejemplifica, precisamente, el conflicto entre dos corrientes jurídicas contrapuestas, en la época, sobre las relaciones entre los Estados, resultante del proceso de transculturación impulsado en Iberoamérica por las naciones europeas occidentales. En cuanto ese conflicto partía, inevitablemente, de una visión etnocéntrica de las relaciones internacionales y suponía un cierto detrimento colonialista de los valores e intereses de los países americanos, que no pudo menos que desatar confrontaciones en todos los órdenes y generar interpretaciones de signos opuestos, algunas tan miopes como, por ejemplo, la de *civilización y barbarie*.

En este caso, el conflicto se dio en el plano jurídico, entre la concepción que podemos llamar tradicional, sostenida por el gobierno oriental, según la cual los juicios en los cuales una de las partes fuera un extranjero residente en el país (caso de Dinlow) debían ser resueltos por un juez o tribunal y la ley locales, por un lado; y por otro, la nueva concepción europea, que consideraba esos casos como de naturaleza internacional, en los que ningún tribunal ordinario era competente ni aplicable ley nacional alguna. Por ello, rematando su antes citado alegato, Hood preguntaba con su habitual acrimonia: “¿Qué tribunal, incluso si una reclamación fuera justa, se atrevería a dictar sentencia contra Su Excelencia?”⁴⁰

Sin embargo, tal vez para que no pudiera imputársele mala voluntad, el inglés propuso suspender la reclamación pendiente, a la espera de instrucciones de su gobierno. Ello explica la inexistencia de correspondencia entre el Ministerio y el Consulado sobre el caso Dinlow durante algo más de

⁴⁰ V. Nota n. 37.

un año, pues como se verá, el debate había pasado a otra órbita. A todo esto, por lo demás, ya había dejado de hablarse del caso Hyde, cuyo reclamo, de monta aún menor, muy probablemente se había saldado por transacción privada, según práctica frecuente.

La correspondencia subsistente del año 1839 sobre levas y deserciones es relativamente pobre. No obstante, estas proseguían: en nota del 8 de julio, Baradère insistió ante el nuevo Canciller José Ellauri (6 de febrero – 14 de agosto) en un reclamo hecho días antes por la captura y entrega de dos desertores del mercante *Paraguayenrolados* en el bergantín goleta *General Lavalle* de la Escuadra Nacional. El Comandante de ésta, el bordelés François Fourmantin, por apodo “Bibois”, había autorizado al capitán del mercante, Señor Leconte, a reclamarlos a bordo del *Lavalle*, pero el de éste frustró el procedimiento ocultándolos en el entrepuente⁴¹. Una vez más, no faltó quien diera una mano a la deserción.

Como testimonio de la continuidad de las levas y deserciones, Hood manifestaba a Palmerston:

He hecho repetidas diligencias por la libertad de los súbditos ingleses sometidos a esta degradante esclavitud; pero el gobierno no se digna darme respuesta ni concederme una entrevista para abogar por sus justos derechos, así que V.E. advertirá que los súbditos de S.M. en esta República están totalmente sin protección, por ser mis servicios en su favor inútiles. Este no es, sin embargo, el único caso, porque... el Encargado de Negocios del Brasil, el portugués y el Cónsul sardo se quejan del mismo sistema de violencia hacia sus súbditos y de exclusión e insultos a ellos mismos⁴².

⁴¹ A.G.N., RR.EE., Francia, Caja 1736, Carpeta 2.

⁴² Montevideo, 27 de noviembre de 1839. Cit. por DE HERRERA, *Orígenes...*, pp. 398-99.

En 1840 su número tal vez disminuyó, como el de los combates navales, desplazados por las cavilaciones diplomáticas en torno al levantamiento del bloqueo por Francia y a los recelos entre ésta e Inglaterra, aliados en Europa pero rivales en el Cercano Oriente e Hispanoamérica.

De todos modos, el 13 de junio Vidal comunicaba a Félix E. Aguiar, su colega de Guerra y Marina, que se iba a efectuar la entrega de varios desertores de la corbeta *Rose*, de la que eran tripulantes, a su Capitán Christie, por el de la goleta *Teresita* de la Escuadra Nacional, donde estaban enrolados. Pero el 17, en nueva nota, le informó que la diligencia se había frustrado por culpa del Ayudante de Marina designado para intervenir en ella, por lo que pidió se le sancionase. Dos días antes, Christie había dado cuenta a Hood de que había intentado la diligencia, en vista de

*la promesa hecha a V. y a mí hace algunos días por el Ministro de que se me facilitarían los medios para descubrir a los desertores del servicio de S.M. que se hallasen a bordo de los buques de Montevideo, y confiando en la propuesta del Ayudante del Puerto de que los que yo había descubierto ayer a bordo del **Victoria** se me entregarían hoy a las once antes de zarpar.*

Pero se encontró con que el buque se había dado la vela a las 10 de la noche, sin cumplir la promesa. Por ello, "... saliendo a la mar, lo descubrí y mandé inmediatamente mis botes, los cuales sacaron [a los desertores] por la fuerza, a pesar de que el Comandante de dicho buque al principio se resistió, descargando algunos tiros de fusil contra mi gente."

Queda en pie la duda, con la información disponible, de si hay relación entre los hechos narrados, dado que se habla de dos buques nacionales distintos, el *Victoria* y el *Teresita*. Lo que está fuera de discusión es que, ya por negligencia, ya con conciencia y voluntad, también en filas de la propia Armada había quienes daban una mano a la desertión.

Por lo que respecta al caso Dinlow, el 2 de julio de 1840 Hood informó a Vidal que había recibido instrucciones del Foreign Office de renovar la demanda de indemnización. La respuesta del Ministro demoró hasta el 21 del mismo mes. Es un largo, poco conceptuoso y áspero texto, que no hizo sino reiterar en todos sus términos la posición del gobierno. Reivindicaba la competencia de los tribunales nacionales, calificaba de injuriosa la pre-

gunta de Hood sobre qué tribunal se atrevería a fallar contra el Presidente Rivera y terminaba acusando al Cónsul de haber inducido en error a su propio gobierno con sus informes “apasionados y hostiles”. A la semana siguiente, Hood volvió a la carga con un escrito que incluía la siguiente dura frase:

*Su Excelencia ha caído en un gran error, como su predecesor, [presumiblemente Santiago Vázquez] al suponer que la Gran Bretaña podrá jamás tolerar que la leva de un súbdito británico o los prejuicios que con ella ha sufrido sean juzgados por cualquier otro tribunal que no sea el que las leyes y prácticas de las naciones han establecido*⁴³.

Y concluía que el caso de Dinlow era de naturaleza internacional y sólo el Poder Ejecutivo debía satisfacer las justas demandas del gobierno Británico.

La irreductibilidad de las posiciones de ambas partes quedó nuevamente de manifiesto en la nota de Hood del 29 de agosto de 1840, en que hizo ver al Ministro que había transcurrido más de un mes desde su última nota sin recibir respuesta alguna, y le comunicó que esperaba recibirla con la decisión del gobierno antes de que zapara el próximo paquete para Inglaterra. Muchos paquetes y muchos meses pasaron sin que se registraran novedades hasta que el 11 de febrero de 1841 reiteró una vez más la exigencia de indemnización. Esta vez sí logró una respuesta favorable del gobierno de Montevideo. Sus poderosas razones tenía éste para ello, como se verá más adelante.

Respecto del año 1840, disponemos además de datos del Brasil. El 20 de marzo, el Encargado de Negocios, Manuel Almeida Vasconcellos, designado como tal el 4 de febrero y admitido el 16 de marzo por el gobierno

⁴³ Esta concepción, no obstante, no parecía por entonces gozar aún de plena aceptación universal: la edición española de Vattel de 1834 seguía enseñando que “...los extranjeros que cometen alguna falta deben ser castigados según las leyes de él, debe terminar las disputas que lleguen a suscitarse entre los extranjeros y un ciudadano.” (V. VATTEL, *El Derecho de Gentes...*, Libro 2º, Cap. VIII, par. 103, p. 351).

uruguayo, se dirigió a Vidal trasmitiéndole una copia de la nota del mismo día del Comandante de la Estación Naval de su país, el Capitán Joao Francisco Regis⁴⁴. En ella, el alto oficial le daba cuenta “con el mayor pesar” de

los insultos y provocaciones que un grupo de marineros portugueses,...algunos de ellos desertores de embarcaciones de guerra brasileñas, por sí mismos o dirigidos por mano oculta, osaron dirigir, en pleno día, a sólo dos pasos de la Capitanía del Puerto y sin provocación alguna, contra la guarnición de una chalupa de la corbeta Bertioça, que se hallaba atracada al muelle para recibir provisiones para ésta, amenazando incluso con echarla a pique con piedras.

Como informaba igualmente Regis, un suceso similar había tenido lugar días antes con un bote de la goleta *Lebra*. Proseguía Almeida diciendo que

... no puede dejar de llamar la atención de S.E. sobre un suceso tan desagradable, infelizmente ya repetido que, si no es reprimido y castigado por la autoridad competente, podrá en cualquier momento acarrear las más fuertes consecuencias, por mayor que sea la disciplina de los barcos de guerra brasileños,

a lo que el Capitán Regis había agregado en su nota, adjunta a su vez por Almeida a la suya propia, la siguiente explicación: “...yo no debo tolerar el menor insulto a la bandera brasileña.”

⁴⁴ El Capitán de Fragata Joao Francisco Regis había nacido en Lisboa el 16 de junio de 1800. Pasó al Brasil en la escuadra destinada a forzar el retorno a Portugal del Regente Don Pedro, llegando el 5 de marzo de 1822. Abrazó, como numerosos militares portugueses, la causa independentista y el 19 de febrero de 1823 salió para Montevideo al mando de la goleta *Camoens*, que integraba el refuerzo naval pedido por Lecor, regresando a Río en febrero de 1829, ya con el grado de Capitán Teniente. En 1837 comandó la División Naval en operaciones contra el movimiento revolucionario bahiano de la *Sabinada*. Entre 1838 y 1842 se desempeñó como Comandante de la División Naval del Río de la Plata en Montevideo y, desde ese último año, hasta 1843, como Encargado de Negocios en el Uruguay, durante cuyo desempeño fue promovido a Capitán de Mar y de Guerra el 3 de julio de 1842. Fue luego Comandante de la Estación Naval del Norte (1844 – 48) e Intendente de Marina, cargo en cuyo desempeño murió el 5 de marzo de 1850, tras ser designado Jefe de División, por Decreto del 14 de marzo de 1849. (Fuente: Almirante Henrique BOITEUX, *Os nossos Almirantes*, Ministerio de Marinha, Imprensa Naval, Rio, 1936, Vol. VII, pp. 93-99).

Para colmo, el hecho se repitió, y agravado, nada menos que al día siguiente, cuando los mismos marineros portugueses saltaron dentro de la chalupa de la *Bartolomea* y persiguieron a un marinero brasileño para apuñalarlo, según el relato del indignado Comandante Regis, seguido de frase tajante: “Espero prontas providencias y satisfacción; de otro modo, en desagravio de la bandera brasileña, tendré que recurrir a medios violentos”. “Significativas expresiones” – comenta Almeida – que “el suscrito se verá en la dolorosa alternativa de no poder prevenir, si un castigo ejemplar no pusiere término a provocaciones tan violentas.”

El 24, Vidal respondió a Almeida Vasconcellos, con su fórmula casi clásica de que “hallando justo el reclamo... acaba de expedir sus órdenes a la Capitanía del Puerto para que observe la mayor vigilancia...”⁴⁵

Los desertores eran hombres que procedían, por lo general, de medios sociales culturalmente bajos y que en mayor o menor grado rompían no sólo con su propio pasado personal sino también con el régimen disciplinario al que estaban sometidos en la Marina. Por otro lado, el ambiente permisivo y casi de anomia de los nuevos Estados americanos en los que se insertaban, impulsaba a un romanticismo libertario opuesto a toda forma de autoridad o simplemente de regulación de la vida social, que propiciaba desbordes y desórdenes. Esta tendencia no dejaba por cierto de constituir, además, un legado lamentable resultante de más de veinte años de guerras civiles desquiciantes de toda disciplina y de la adopción de regímenes de organización política inadecuados a la constitución social de los pueblos, a lo cual se sumaban autoridades políticas que no osaban corregir esos desvíos. Por añadidura, el clima especialmente anárquico imperante en el puerto de Montevideo abría ancho cauce a esos impulsos de liberación de los instintos. No puede sorprender, entonces, que tales estallidos se repitiesen.

⁴⁵ Montevideo, 20 de marzo 1840, Almeida Vasconcellos a Vidal; 20 y 21 de marzo; Regis a Almeida; 21 de marzo, Almeida a Vidal; 24 de marzo, Almeida a Vidal, A.G.N., RR.EE., Brasil, Caja 1729, Carpeta 1.

Así, el 11 de junio, nuevamente Almeida Vasconcellos denunciaba a Vidal excesos dados a conocer por Regis. El bergantín goleta *Pirajá* estaba atracado al muelle cuando un marinero brasileño se fugó de él, y en circunstancias en que el oficial que había saltado a tierra en su persecución lograba reducirlo, en las proximidades de la Capitanía del Puerto y de la guardia a ella contigua, fue atacado por algunos individuos que allí se encontraban, quienes lo obligaron a soltar al desertor, “*con el frívolo y miserable pretexto de que se trataba de un país libre*”, relataba indignado el Encargado de Negocios, que acompañaba su nota con importante documentación, donde se incluían las señas del desertor, como era de uso ⁴⁶. El fútil argumento, que lamentablemente hizo larga escuela y se tornó en muletilla, respondía al ambiente social local al que hemos aludido y, probablemente, en casos como éste del *Bartioça*, a un subyacente y difundido resentimiento antibrasileño de larga raíz histórica, explayado en sus formas más bajas merced a la tolerancia pusilánime de las autoridades. Aquel ambiente social y este confuso resentimiento en unos, y en otros la fibra generosa de caballería de la raza que induce a defender al real o presuntamente más débil, configuraban, en heteróclita mezcla, un clima generalizado de protección a los desertores, de cualquier nación que fueran.

Ante el pedido de captura del desertor del *Pirajá* hecho por el Encargado de Negocios del Brasil, Vidal indicó al Ministro de Guerra Aguiar que ordenara un informe al Capitán del Puerto, Luis de Larrobla. A los dos días, éste le informaba que

le ha sido en el mayor grado sorprendente... que habiendo procedido a tomar noticias del Resguardo, lanchones y gente de mar que diariamente se halla en el muelle, ni uno solo le ha dado razón hubiese en el día 10 ni anteriores acaecido suceso alguno de esta clase,

⁴⁶ Montevideo, 11 de junio de 1840, Almeida a Vidal; 15 de junio de 1840, Vidal a Ministro de Guerra Aguiar; 27 de junio de 1840, Larrobla a Aguiar. A.G.N., RR.EE., Brasil, Caja 1729, Carpeta 1.

por lo que suplicó a su Superior ordenase una “sumaria información”. Adoptado este temperamento por el Ministro, el resultado no fue mejor: ninguno de los once declarantes había “presenciado el hecho... ni menos oído cosa alguna que tenga relación con él”, según el informe del sumariante del 27 de junio. El mismo día, Larrobla decía en nota al Ministro de Guerra Aguiar que “un acontecimiento de esta clase se hubiera sabido en el pueblo, como sucede siempre que tiene lugar el menor alboroto y, del que se cita, persona alguna ha tenido noticia”.

Tampoco dio resultado alguno otra reclamación hecha por Almeida en los mismos días: el brasileño Francisco Pereira fue “esta mañana a bordo de una de las embarcaciones que deben llevar hombres al [río] Uruguay y se hacía a la vela esta tarde [y] fue detenido traicionalmente... no obstante haber mostrado su documento de ciudadano brasileño” inscripto en el Registro de su Consulado según certificado en que constaba la fecha de ello y sus señas. Días después llegaba la respuesta usual del Ministro Vidal: “las averiguaciones han sido infructuosas, quizá por haber salido con anticipación el buque”; a este informe se añadía el pedido, dirigido al Encargado, de que le transmitiera las noticias de su destino –en caso de que las tuviese–, “para expedir inmediatamente las órdenes correspondientes”⁴⁷.

Los casos de la *Lebre*, la *Bertioga* y la *Pirajá* pusieron en evidencia la inseguridad del puerto de Montevideo y la impotencia de las autoridades para mantener en él un mínimo de orden. Ambos extremos tuvieron como efecto un profundo malestar en el Encargado de Negocios y el Comandante de la Estación Naval del Brasil. Es de imaginarse, pues, la reacción de ambos jerarcas al tomar conocimiento, en esas circunstancias, de una orden –de fecha 30 de abril– del gobierno al Capitán del Puerto, de hacer que el Comandante de la *Bertioga* diese cumplimiento a lo dispuesto por el artículo 6º del Reglamento del Puerto del 22 de junio de 1829⁴⁸. Este decía: “Ningún

⁴⁷ Montevideo, 12 de junio de 1840, Almeida a Vidal; 7 de julio, Vidal a Almeida; 10 de junio de 1840, Regis a Almeida. A.G.N., RR.EE., Brasil. Caja 1729, Carpeta 1.

⁴⁸ Montevideo, 12 de mayo de 1840, Ministro de Guerra Aguiar a Vidal. A.G.N., RR.EE., Brasil, Caja 1729, Carpeta 1.

buque podrá salir después de puesto el sol, aun cuando se le haya pasado la visita, y lo podrá verificar al salir aquél”⁴⁹. Al parecer, el celo puesto en el cumplimiento de los deberes ajenos contrastaba con la total incuria en el de los suyos propios.

Los meses siguientes de 1840 no registran novedades en lo relativo a deserciones y levas con destino a la Armada. Sí, en cambio, fue intensa la correspondencia del Cónsul inglés en dos casos en que se argüía responsabilidad del Estado por abusos contra súbditos británicos residentes: los señores Thomas Craig y William Brown, hijo este último del ilustre Almirante irlandés–argentino, cuyas reclamaciones fueron unidas por la diplomacia británica con el caso Dinlow para efectuar, al año siguiente, un muy fuerte planteamiento al gobierno de Montevideo. En ese período se produjo, además, el levantamiento del bloqueo de los puertos argentinos por la flota francesa, a raíz de la firma de la Convención Arana – Mackau del 29 de octubre, reconociendo Buenos Aires como contrapartida el pago de indemnizaciones a algunos reclamantes franceses –lo que luego fue invocado por Inglaterra en sus reclamaciones ante el gobierno de Montevideo– y una cláusula de nación más favorecida parcial para Francia. Ambos procesos marcaron un giro considerable en las relaciones del gobierno de Montevideo tanto con el de la Confederación Argentina como con las dos naciones europeas patagónicas. Giro que incidió, por cierto, de modo importante en la cuestión de las levas. 🍷

⁴⁹ ARMAND UGON, *Compilación de leyes...*, I, pp. 157-60.

Juan José García

Doctor en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Profesor de Antropología y Ética en la Universidad de Montevideo

Tradición, creatividad y “kairós” en la filosofía de Xavier Zubiri¹

Para el Prof. Alberto Del Campo

Aunque Zubiri se refiere pocas veces al “kairós”, y cuando lo hace adopta el sentido corriente del término relacionándolo con el *emplazamiento* característico de la vida humana, puede detectarse otro sentido implícito. El apoderamiento que la realidad ejerce sobre el hombre otorga una peculiar gravedad a sus acciones; pero, ante la impelencia de tener que realizarse, éste

puede contar con un indicio para el acierto: escuchar la voz de la conciencia. Esa voz se constituye así en la posibilidad de acceder a un primer estadio del “kairós” como la oportuna coincidencia entre lo que se hace y lo que se piensa que se debe hacer, siendo ésta, quizá, la única felicidad “real” a la que se pueda aspirar más allá de los inevitables desaciertos.

El “poder de lo real”, en la filosofía de Zubiri, tiene una intrínseca y precisa relación con la “herencia”, el “kairós” y la “creatividad”, aunque no esté explicitada. Si bien el filósofo español encuadra la “herencia” en lo que

¹ Este artículo tiene su origen en la ponencia leída en el XIII Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica -“Herencia, 'kairós', creatividad”-, organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (Argentina), el 11 de septiembre de 2002. Agradezco a Joaquín Villalón sus precisas observaciones.

él denomina “la dimensión histórica del ser humano”², sólo menciona dos veces el “kairós” –una de ellas como mera ejemplificación de que no todo lo que está incurso en el tiempo implica cronometría³–, y, hasta donde llega mi conocimiento, se refiera a lo estético exclusivamente en un único curso –breve–, estos temas tienen una vigencia permanente en su conceptualización de la vida del hombre, que no puede prescindir del poder de lo real para realizarla.

Comencemos por la referencia al “kairós”, para centrarnos después en la realidad, considerada por los estudiosos de Zubiri el núcleo de su sistema filosófico.

Zubiri señala que cuando el hombre intenta ejecutar proyectos, le resulta manifiesto que lo hace sobre lo que él denomina *plazo*, una dimensión del tiempo precisamente determinada, que no es ni la pura duración ni siquiera el tiempo de la estricta proyección, ambas intrínsecamente vinculadas a lo que podría llamarse futuro indeterminado. Por esta característica que cobra el tiempo en la vida del hombre, ésta es constitutivamente *emplazamiento*⁴. Y “porque hay un emplazamiento en la vida, el tiempo puede cobrar un carácter especial, que es la oportunidad, el momento preciso, el *kairós*”⁵.

Zubiri distingue este “kairós”, como momento oportuno, del “kairós” con el que se hace referencia a que las cosas ocurran a *su* tiempo, “lo cual tiene a veces muy poco que ver con los proyectos del hombre”⁶, puntualiza.

Por el emplazamiento, el hombre es actor de su vida con un tiempo que le ha sido fijado. Cabe señalar que, para Zubiri, el hombre realiza su vida personal –volveremos sobre el significado preciso que esta “realización” tiene en su sistema filosófico– ejecutando las acciones como *agente, actor* y

² Cfr. ZUBIRI, Xavier, “La dimensión histórica del ser humano”, ZUBIRI, Xavier: *Id., Siete ensayos de Antropología filosófica*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1982, pp. 117 - 174.

³ Cfr. ZUBIRI, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, 2ª. ed., Alianza, Madrid, 1995, p. 288.

⁴ Cfr. ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 614.

⁵ ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre...*, p. 616.

⁶ ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre...*, p. 616.

autor de ellas. “Agente”, porque sus acciones son propias de cada hombre como sistema sustantivo entero en el que consiste; “actor”, en tanto cada persona es en cierto modo el gran personaje de su vida, habida cuenta de que la vida comienza en un determinado contexto vital; y “autor” porque “cada acción confiere [...] una forma de realidad. Y cuando esta forma de realidad es opcional, yo soy autor de mi propia vida, de mis acciones, [...] dentro de límites muy estrechos, pero en un área muy real”⁷ (retomaremos este tema).

Esta es la noción explícita de “kairós” que no aporta ninguna novedad porque coincide con lo que generalmente suele entenderse como “momento oportuno”. Sin embargo, considero que hay otra noción implícita de “kairós”, relacionada con la primera, pero diferente, en tanto que supone conceptualizarlo desde su vinculación con lo que podría calificarse como un ejercicio *satisfactorio* de la libertad.

Centrémonos ahora en la “realidad”. No se trata de un más allá “en sí” ni de algo “en mí”, sino de lo que el filósofo denominó “de suyo”⁸, eludiendo la alternativa planteada desde el llamado, a veces, “realismo ingenuo”, por un lado, y el criticismo, por el otro. El “de suyo” es aquello que se co-actualiza con la inteligencia, realidades “congéneres”. Una inteligencia *sentiente*, y no sensible, en su sistema filosófico, porque resulta inseparable de la sensibilidad, a tal punto que cabría referirse a ella como *sentir intelectual*. Esta “formalidad”, este modo independiente con que el “de suyo” “queda” en la inteligencia sentiente, es lo que Zubiri denomina “realidad”. Formalidad que difiere de la “estimulidad”: el modo de quedar las cosas en el animal, cuyo sentir se caracteriza como “puro sentir”. Y para que esta conceptualización suya de la realidad no se confunda con otras concepciones, el filósofo introdujo los neologismos “reidad”⁹ y “reísmo”¹⁰ en su última obra publicada, *Inteligencia sentiente*, una trilogía de casi mil páginas.

⁷ ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, 6ª. ed., Alianza, Madrid, 1998, p. 78.

⁸ Cfr. ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, 4ª. ed., Alianza, Madrid, 1991, p. 152.

⁹ Cfr. ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente...*, pp. 57 - 58.

¹⁰ Cfr. ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente...*, p. 173.

En lo que Zubiri ha llamado “aprehensión primordial de realidad” –que posteriormente exigirá la actividad de la inteligencia como *logos*, *razón* y *comprensión*– algo “queda” en mí sin ser yo, como algo “dado” cuando se actualiza la inteligencia. Por eso es “de suyo”. Este “de suyo” –la realidad– es el fundamento de toda posible realización personal. El hombre se encuentra teniendo que realizarse, y para ello cuenta con las cosas, pero lo que se le da en ellas es la realidad: “ciertamente no estamos jamás sin cosas; esto sería imposible. Pero lo esencial es que *con* estas cosas donde estamos es *en* la realidad”¹¹.

Es necesario hacer una aclaración respecto del vocablo “realización”, porque tiene un significado preciso en la filosofía de Zubiri. El hombre se encuentra con una realidad dada, la suya, que el filósofo denomina “personidad”, impelido por la misma realidad a hacer su vida que no tiene hecha, a tener que hacer con la realidad –la suya propia y la restante– su “yo”, lo que Zubiri designa como “personalidad”, la actualidad del hombre en el mundo. Es decir, la “realización” es una exigencia ineludible para la realidad que es el hombre: ser hombre implica necesariamente “realizarse”, porque el hombre está realizándose siempre. Por eso Zubiri también se refiere al hombre como “absoluto–relativo”: “absoluto”, porque se encuentra “enfrentado” –“suelto”– frente a la realidad; “relativo”, porque ese absoluto lo va cobrando con la realidad que se encuentra y *desde* la realidad ya dada que es él mismo. Esa progresiva “absolutización” del hombre –“de ahí la gravedad de todo acto”¹²– es lo que confiere a su vida su constitutiva “inquiencia”. Inquietud que se expresa en la pregunta: *¿qué va a ser de mí?*, y cuyo sentido se torna más apremiante en la que cada uno se puede hacer a continuación: *¿qué voy a hacer de mí?*¹³

Porque el hombre se ve impelido por la misma realidad a realizarse – Zubiri sostiene que el problema no es *ser o no ser*, sino *tener que ser*–, toda

¹¹ ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios...*, p. 80.

¹² ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios...*, p. 52.

¹³ Cfr. ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios...*, p. 100.

“herencia”, entendida en su significación más amplia como “legado” recibido, está implicada en esa realidad con la que cuenta. Sólo en ella se puede fundamentar su posible “creatividad”, no reducida al ámbito estético sino como posibilidad para la condición de agente y autor de su propia que el hombre tiene –una posibilidad “positiva”, que sólo puede llevarse a cabo por una decisión personal, y no meramente posible por no ser contradictoria. Por esta creatividad, la vida humana no es una mera resolución pasiva de las situaciones, ya que el hombre, a la dimensión del pensamiento agrega la fantasía¹⁴.

Pero el hombre no sólo tiene que contar ineludiblemente con la realidad para realizarse, que incluye la tradición recibida de sus antepasados como maneras de “estar en la realidad”, sino que, además, dejará necesariamente *su* “herencia”, su legado. Aunque el hecho de recibir una tradición, y de trasmitirla, no implique una aceptación pasiva de la misma, ya que “tradición no es conformismo”¹⁵, y es posible modificarla y aún destruirla. Por tanto, se acrece la responsabilidad que el hombre tiene respecto de su realización, porque esa realización necesariamente tendrá una proyección histórica.

¿Por qué la vida del hombre tiene esta “gravedad”, propia de cada acto y extensiva al resultado de los mismos, que no es otro que la propia vida personal con sus ineludibles dimensiones histórica y social? ¿Qué incidencia concreta posee la realidad en la realización de la persona humana, que le confiere a su vivir una capacidad tan determinante respecto de sí mismo y de los demás?

El filósofo distingue tres “momentos” en la realidad. Un momento de *nuda realidad*, según el cual la cosa es lo que es ‘de suyo’ en y por sí misma. Otro, que es aquel al que aludimos cuando expresamos en español que tal

¹⁴ Cfr. ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre...*, p. 650.

¹⁵ ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre...*, p. 204.

cosa ocurre, o tiene que ocurrir por la fuerza de las cosas, denominado por Zubiri *forzosidad*. Pero además posee el momento de *poder*; por el que cada cosa real es “más” que su “contenido talitativo”, aquello por lo que cada cosa es “tal” cosa.

Para Zubiri toda cosa (cuando utiliza la palabra “cosa” lo hace en sentido amplio para referirse tanto a las cosas materiales como a los seres vivientes o a las personas) posee una doble característica que él denomina “función trascendental” y “función talitativa”¹⁶. Cada cosa es una realidad determinada –piedra, perro, piano, Pedro–, tiene su propia “talidad” que la hace una realidad “tal” y, simultáneamente, es *real*. Si no fuera “real”, no podría ser “tal” realidad. Inversamente, la realidad sólo se hace presente en cosas reales: no se da la realidad al margen de ellas, porque “la realidad no es una especie de ‘piélago’ en que estuvieran sumergidas las cosas reales”¹⁷.

Por el hecho de ser “real”, cada cosa es “más” que por el mero hecho de ser “tal” cosa. Este “más”, explica Zubiri, significa que la realidad domina sobre su contenido. Esta dominancia es lo propio de la *poderosidad*, del poder¹⁸. Pero el filósofo considera que este momento de la realidad ha sido olvidado por la cultura contemporánea y hay que recuperarlo. Volveremos a la razón de su propuesta en relación al tema que nos ocupa. Como marco de referencia, importa tener presente que el olvido de alguna de las dimensiones de la realidad genera distorsiones en la vida humana porque implica perder la capacidad de atenerse a lo real, y “del concepto que tengamos de lo que es realidad y de sus modos,

*pende nuestra manera de ser persona, nuestra manera de estar entre las cosas y entre las demás personas, pende nuestra organización social y su historia. [...] De ahí la gravedad de la investigación de lo que es ser real”*¹⁹.

¹⁶ Cfr. ZUBIRI, Xavier, “Respectividad de lo real”, *Realitas III-IV, 1976-1979*, Volumen IV, Madrid, 1979, pp. 26 a 27.

¹⁷ ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios...*, p. 57.

¹⁸ Cfr. ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios...*, p. 27.

¹⁹ ZUBIRI, Xavier, “Qué es investigar”, *Yá*, Madrid, 19 de octubre de 1982, en: M. L. ROVALETTI (Compiladora), *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri 1898-1983*, Eudeba, Buenos Aires, 1985, p. 87.

Zubiri explica que los tres momentos –*nuda realidad, forzosidad y poder*– se van recubriendo mutuamente. Como consecuencia de lo anterior, señala que cada civilización fue poniendo de relieve alguno de estos momentos en sus realizaciones culturales. Así, en el origen del pensamiento griego estuvo presente el momento de nuda realidad, que permitió el nacimiento de la filosofía porque implicaba la superación de una mentalidad mítica, pero también lo estaba el de forzosidad. Ésta, a su vez, subyace en la matemática egipcia y asirobabilonia. Por otra parte, el poder dio lugar a la interpretación animista del mismo. Pero la recuperación de esa dimensión de la realidad no equivale para Zubiri a un retroceso, porque aun cuando el animismo haya considerado esa poderosidad de lo real como “animidad” –que para las religiones ha adquirido forma de dioses, con diferentes “poderes” según las culturas–, esas interpretaciones no son una consecuencia racional necesaria. Cabe distinguir el carácter de poderosidad que la realidad tiene por su poder, del fundamento del mismo. Para Zubiri el fundamento del poder de todas las cosas es el “poder real”, “vehiculado” por las mismas cosas,

pero que no se confunde con ellas: “ciertamente, el poder de lo real no es formalmente el poder de Dios, como tampoco la cosa real es formalmente Dios. Pero el poder de lo real ‘vehicula’ el poder de Dios, vehicula a Dios como poder: las cosas son, por tanto ‘sede’ de Dios como poder. En cuanto fundado en Dios, el poder de lo real es ‘vehículo’ y ‘sede’²⁰.

Y desde esa fundamentación del poder de lo real en el poder real que Zubiri hace en su sistema, habiendo optado antes por una *realidad–fundamento* que el filósofo identifica con Dios, sostiene que no se puede considerar a las cosas como “divinidades”, ni tampoco que tengan una superioridad sobre la persona humana, aunque ejerzan un verdadero “apoderamiento” sobre ella –concepto que ahora sólo mencionamos pero sobre el que volveremos–, porque lo realizan en razón del poder que las fundamenta en su poderosidad, presente también en el hombre por ser una realidad como las otras realidades.

²⁰ ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios...*, p. 155.

Lo que Zubiri está planteando con el concepto de “dominancia” es que la realidad no sólo ejerce sobre el hombre una funcionalidad constatable entre las distintas cosas y, por tanto, también respecto de él mismo, sino algo diferente que llama “fundamentalidad”, ejercida por todas las cosas sobre la persona humana. Es innegable que cuando el hombre actúa ejecuta una “funcionalidad” sobre lo real –puede hacer esto o aquello–, pero aquí la cuestión es otra. Al actuar, el hombre se encuentra con una determinación por parte de la realidad, de carácter “físico” –Zubiri la contrapone a “intencional”– que lo hace estar frente a ella. Y esta determinación física es lo que Zubiri llama “dominación”. Es decir, el hombre, además de disponer de la realidad, se encuentra con que esa realidad se le impone, lo “domina” –de ahí el vocablo “dominación”. Por tanto, el hombre no sólo cuenta con una realidad que necesita ineludiblemente, no sólo tiene la realidad a su disposición, sino que lo real se le impone necesariamente desde su disponibilidad. Dice Zubiri: “la realidad que nos hace ser realidades personales es dominante [...]”.

Realidad es ‘más’ que las cosas reales, pero es ‘más’ en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser ‘más’ pero en la cosa misma; la realidad como realidad es dominante en esta cosa, en cada cosa real. [...] Pues bien, este dominio es lo que debe llamarse poder. Dominar es ser ‘más’, es tener poder”²¹.

Se puede aseverar que para Zubiri cada cosa real posee ese “más” por el solo hecho de ser real, y considerar que esto tiene una gravedad que no se descubre a primera vista. ¿Por qué esta gravedad?

Ya vimos que el hombre no sólo tiene que contar con la realidad para “hacer” su propia realidad, sino que la realidad misma lo impele a realizarse. Tanto es así que, en el caso extremo del suicidio, aunque el hombre busque sustraerse de la realidad, lo hace impelido por la misma realidad y sin posibilidad de eludirla²².

²¹ ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios...*, pp. 86 - 87.

²² Cfr. ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios...*, p. 82.

El carácter impelente de la realidad es lo que constituye la "religación" – al final de su trayectoria intelectual Zubiri la llamará "apoderamiento" –, que el hombre experimenta en el hecho de estar poseído por el poder de lo real. Zubiri señala que se trata de una estructura humana "física" –en el sentido de "real"–, contraponiéndola así a otros modos de relacionarse con la realidad que tienen un carácter "intencional": "Por la religación estamos físicamente lanzados hacia la realidad que se ha apoderado de nosotros no de un modo ciego, sino por el contrario de un modo ostensivo y experiencial"²³.

Lo "ostensivo y experiencial" es el apoderamiento ejercido por el poder de la realidad en el hombre. Importa subrayar que este apoderamiento, o religación, es ejercido por la realidad y no por Dios, aun cuando la experiencia de este apoderamiento constituya lo que Zubiri denomina "sistema de referencia" para "esbozar" una realidad–fundamento que dé razón de ese poder de la realidad, que para el filósofo es Dios –en estricto sentido, y con sus propias palabras: "que hay en la realidad eso que designamos con el nombre de Dios"²⁴.

Zubiri sostiene que no se trata de una "mera *vinculación* ni es un *sentimiento de dependencia* sino la versión constitutiva y formal al poder de lo real como fundamento de mi vida personal"²⁵. Consecuentemente, lo que está religado al poder de lo real es la realidad personal en todas sus dimensiones, puesto que según todas ellas es como la realidad humana construye su Yo. Se trata de un *hecho total, integral*, "es el acontecer mismo de toda la realidad en el hombre y del hombre en la realidad"²⁶.

Resumiendo, al hombre sólo se le da el poder en las cosas; se encuentra libre en el modo de realizar su persona, pero, al mismo tiempo que las cosas lo dejan en libertad respecto de la modalidad de su realización personal, lo impelen

²³ ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios...*, p. 99.

²⁴ ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios...*, p. 116.

²⁵ ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios...*, p. 128.

²⁶ ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios...*, p. 129.

necesariamente a hacerlo, lo que constituye un primer problematismo, porque las cosas abren distintas posibilidades con el poder de la realidad que vehiculan, como posibilidades de opción que se le presentan al hombre. Aunque, dado que éste no puede dejar de elegir, la opción cobra un carácter propio: “optar no es sólo ‘elegir’ lo determinado de una acción, sino que es ‘ad–optar’ una forma de realidad en la acción que se ha elegido”²⁷. Para Zubiri, esto resulta nuevamente problemático para el hombre.

Este segundo grado de problematicidad está planteado por el hecho de que hay que incorporar un poder ajeno al carácter libre de la realización personal. Y esto es lo que cobra para la apreciación de Zubiri la gravedad a la que aludíamos hace un momento. Porque el hecho de la ineludible incorporación de un poder ajeno cuando el hombre se realiza –cuando “vive”, podríamos decir–, determina que al optar necesariamente “adopte” una forma de realidad. En lenguaje corriente diríamos que el hombre no puede “jugar” la realidad: todo lo que hace lo configura realmente. Y el desconocimiento del poder que la realidad tiene, podría llevarlo a no tener en cuenta las consecuencias *reales*, las realidades, que el ejercicio de su libertad introducen en el mundo –ignorancia de la que se deriva una inherente irresponsabilidad, grave, porque es un modo de inconciencia.

Es decir, el hombre es libre de apropiarse del poder que la realidad le ofrece, pero al hacerlo necesariamente queda determinado por ese poder. Cuando el hombre elige libremente lo real –su ámbito exclusivo de elección– está incapacitado para hacerlo de un modo que no lo configure realmente. Del ejercicio de la libertad necesariamente resulta una determinada forma de realidad para él. El hombre, al ejercitar su libertad con las cosas, y porque hay entre las cosas y el poder de lo real “una precisa estructura interna”, que Zubiri llama “fundamento”²⁸, recibe la fundamentación de su libertad desde el poder que esas cosas elegidas tienen, por estar ese poder de las cosas fundamentado en el poder real, en el poder de la realidad fundamental. Por tanto, la libertad humana es

²⁷ ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios...*, p. 374.

²⁸ ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios...*, p. 375.

una libertad fundamentada en su ejercicio por el poder de la realidad en un doble sentido; esto no lo dice Zubiri pero puede deducirse de sus planteamientos.

Por una parte, su libertad no genera un ámbito propio de elección al margen de lo dado por la misma realidad, sino que es una libertad "religada" o "apoderada". Pero, además, de toda posible elección, por serlo de la realidad, ineludiblemente resulta para el hombre una forma determinada de realidad, y esto es lo que más importa al considerar la vinculación que el poder de lo real tiene con lo que, en sentido amplio, podemos llamar "creatividad", como posibilidad efectiva para la acción humana, y con la "herencia", también en un sentido amplio: como "trasmisión tradente", en el lenguaje de Zubiri, como legado.

Habiendo considerado la estructura que tiene la realización humana, ¿tiene el hombre algún modo de orientarse en ese apoderamiento de la realidad?, ya que la realidad es no sólo "nuda realidad" con la que se pueden hacer cosas –con el inherente peligro de "naufragar" en un mundo técnico del que se ha perdido el sentido–, sino que impone su propia consistencia. ¿Existe alguna pauta que constituya una posible orientación en el legado recibido, para realizarse y configurar responsablemente *su* herencia, el "novum" que desde *su* creatividad el hombre introduce en la realidad y necesariamente trasmite? ¿Algo que constituya un modo de *kairós*, algún indicio de cómo podría realizarse de una manera oportuna, teniendo en cuenta, además, el *plazo* – el *emplazamiento*– que "pesa" sobre el tiempo de la vida humana?

*Zubiri, sin plantear estas preguntas, deja incoada la respuesta. Apurándola, podríamos concluir que esa pauta puede auscultarse porque la realidad no es muda. Dice: "En cada instante de su vida el hombre posee, en principio, eso que se llama voz de la conciencia. Es la voz que en una o en otra forma dicta al hombre lo que ha de hacer o no hacer. [...] Generalmente suele invocarse esta voz tan sólo cuando se trata de deberes. Pero esto es insuficiente, porque en realidad esta voz nos habla siempre en todo acto"*²⁹.

²⁹ ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios...*, pp. 101-102.

Y añade: “Esta voz me dicta algo. [...] Y en todos estos dictados lo que la voz de la conciencia dicta como algo que emerge del fondo de mi propia realidad, es justamente una forma de realidad que he de adoptar”³⁰. “La voz de la conciencia es justamente como una remisión notificante a la forma de realidad. Y aquello de que es noticia es la realidad. Desde este punto de vista, el hombre es la voz de la realidad.

La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino del absoluto”³¹, de ese absoluto que cobra el hombre real al “adoptar” un modo de realidad, haciendo así de lo recibido algo realizado, “creativamente” realizado desde su libertad que, aunque “apropiada”, no pierde su capacidad de optar respecto del contenido que haya recibido históricamente en “herencia”.

Por tanto, podemos concluir, el hombre tiene a través de la voz de su conciencia un acceso a lo que cabría considerar un primer estadio del *kairós* –primero desde la capacidad de acceder del hombre, porque el fundante y definitivo no está disponible para él: que las cosas ocurran a *su* tiempo, como se señaló al comienzo. Estadio *kairótico* porque todo posible acierto necesariamente deberá iniciarse en una coincidencia entre lo que se haga y lo que se piense que se debe hacer. Entre lo que el hombre entiende como exigencia de realización desde su *inteligencia sentiente* –inseparable de la *voluntad tendente* y del *sentimiento afectante*³²– y su efectiva realización que, en tanto que acto de libertad, “como modo de ser de una volición, consiste formalmente en ser un acto de amor fuente”³³, por “la conveniencia [...] de dos realidades, de las cuales la del hombre es plenaria *en* la realidad en la que ha depuesto su fruición”³⁴, decía Zubiri en su curso “Acercas de la voluntad” en 1961³⁵.

Incorporando la conceptualización que nos dejó el filósofo en su último libro, *El hombre y Dios*, en el que estaba trabajando cuando le sorprendió la muerte, añadiría: no sólo fuente, o feliz, por ser un acto de voluntad que

³⁰ ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios...*, p. 102.

³¹ ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios...*, p. 104.

³² Cfr. ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente...*, pp. 282-283.

³³ ZUBIRI, Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1993, p. 178.

³⁴ ZUBIRI, Xavier, *Sobre el sentimiento...*, pp. 44-45.

³⁵ Cfr. ZUBIRI, Xavier, *Sobre el sentimiento...*, pp. 15-193.

depone en algo real su fruencia, sino, además, por coincidir con esa *voz de la conciencia*, interior al hombre, que parece la instancia decisiva para que la libertad no sea espontaneidad ni arbitrariedad –distinción destacada por el filósofo³⁶. Y éste es el sentido implícito del *kairós* en la filosofía de Zubiri al que me refería al principio: algo previo al “momento” oportuno *disponible*, en tanto que *oportunidad* fundante del carácter de todos esos momentos, dada por la coherencia en el obrar como “modo de autoposición” –en que consiste la vida humana, según el filósofo³⁷–, que realiza al hombre como la “realidad moral” que es³⁸. Tal vez la única felicidad “real” –concluyo desde los planteamientos zubirianos– a la que puede aspirar el hombre pese a sus involuntarios, y quizá inevitables, desaciertos.☪

³⁶ Cfr. ZUBIRI, Xavier, *Sobre el sentimiento...*, pp. 105-106.

³⁷ Cfr. ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre...*, p. 571.

³⁸ Cfr. ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre...*, pp. 343-440.

Bibliografía

- ZUBIRI, Xavier, “La dimensión histórica del ser humano”, en: *Id., Siete ensayos de Antropología filosófica*, Bogotá, 1982, pp. 117–174.
- , *Estructura dinámica de la realidad*, 2ª ed., Alianza, Madrid, 1995.
- , *El hombre y Dios*, 6ª ed., Alianza, Madrid, 1998.
- , *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982.
- , *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983.
- , *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, 4ª ed., Alianza, Madrid, 1991.
- , “Qué es investigar”, *Yá*, Madrid, 19 de octubre de 1982, en: M. L. ROVALETTI (Compiladora), *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri 1898–1983*, Eudeba, Buenos Aires, 1985, pp. 85–88.
- , “Respectividad de lo real”, *Realitas III–IV, 1976–1979*, Volumen IV, Madrid, 1979, pp. 13–43.
- , *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.
- , *Sobre el sentimiento y la volición*, 1ª reimpr., Alianza, Madrid, 1993.



LIBROS

- **El encuentro de lenguas en el nuevo mundo**
Lídice Gómez Mango
- **El Islam**
David Waines
- **El sentimiento como racionalidad**
Juan Andrés Mercado
- **Ortega desde el Humanismo Clásico**
María de las Mercedes Rovira Reich

EL ENCUENTRO DE LENGUAS EN EL NUEVO MUNDO

Lidice Gómez Mango de Carriquiry, 1995
Editorial CAJASUR, Córdoba, 2001, 176
págs.

El 3 de abril de 2001, en la sede romana del Instituto Italo-Latinoamericano, se realizó la presentación del libro *El encuentro de lenguas en el Nuevo Mundo* –de la profesora uruguaya residente en Roma Lidice Gómez Mango– en su tercera edición española corregida y aumentada, y la primera en italiano. En esa presentación, la autora justificó esta publicación a partir de cinco puntos claves:

- 1) la “extraordinaria” historia de la lengua española, desde sus orígenes, su expansión, su encuentro con otras lenguas y finalmente su realidad actual;
- 2) la lengua española como patrimonio cultural de 400 millones de hispanohablantes;
- 3) la riqueza y diversidad (“en su unidad”) de esta lengua, en España y en América, que no da lugar a “preeminencias” ni hegemonías;
- 4) la vocación “ecuménica” de la lengua española, incluyendo o promocionando las grandes lenguas indígenas americanas, de otro modo destinadas a desaparecer;
- 5) la necesidad de un nuevo protagonismo de las naciones hispanohablantes frente a la mundialización y a la revolución en las comunicaciones con el predominio creciente del inglés.

El libro tiene, ciertamente, un atractivo para los estudiantes – europeos o americanos– y para aquellos que se inician en el estudio o investigación de algunos aspectos de la realidad lingüística de la América precolombina, del fenómeno del “mestizaje cultural”, y el papel de los misioneros en este punto. Está organizado en 6 capítulos que van llevando al lector desde un panorama general y una ubicación espacio-temporal de las lenguas amerindias (con variados mapas), a la realidad lingüística de España en la época de la Conquista, con sus variables políticas de dominio y protección, el mestizaje cultural para la evangelización y, finalmente, una serie de conclusiones que se proyectan hacia un futuro ideal de una comunidad “sin exclusiones” y sin declamaciones, con solidaridades “reales”.

La autora se apoya en una bibliografía que, si bien presenta algunos títulos tradicionales e inevitables dentro de este tipo de estudio (como los de Rafael Lapesa, Manuel Alvar, Amado Alonso, Rufino J. Cuervo), no incluye a Bertil Malmberg, un ineludible investigador que aparece mencionado sólo por su apellido, en cita tomada de otro autor (pág. 106).

La profesora Gómez Mango va organizando su trabajo a través de diversos y valiosos documentos; abundantes citas fundamentan y estructuran sus tesis. Sorprende, por lo tanto, cierta confusión de fechas que tienen como fin ubicar a protagonistas de la conquista y la evangelización; por ejemplo: en la pág. 104, se indica el año 1535 como fecha de nacimiento del cronista Fernández de Oviedo, cuando en realidad nació en 1478; Fray Alonso de Molina (1513-1579) aparece en la pág. 114 como “pionero y maestro” con el que contaron los llamados Doce Apóstoles franciscanos cuando llegaron a México, pero este hecho sucedió en 1524. Hacia el final, en las conclusiones (pág. 155), son citados varios escritores del Modernismo literario, movimiento que de algún modo revitaliza –desde América– el idioma y la literatura castellanos. Entre ellos encontramos al uruguayo José E. Rodó, cuyas fechas de nacimiento y muerte se citan erróneamente: Rodó nace en 1871 y muere en 1917.

La consolidación del castellano como lengua oficial de un Imperio se daba la mano con la conquista de los nuevos territorios. Recordemos que en 1492 se publica la *Gramática* de Antonio Nebrija, y poco tiempo después su *Diccionario*. Se detiene la autora en un panorama de la realidad del castellano en la península, como lengua literaria, en las primeras décadas del siglo XVI, y destaca entonces la influencia de Juan de Valdés con su libro *Diálogo de la*

lengua. Hagamos en este punto algunas precisiones de forma y de contenido. Valdés aparece mencionado como "Diego" (pág. 66) y como "Juan" (pág.67); en dos oportunidades como "Valdés", autor de *Diálogos sobre la lengua* (pág.68). La influencia directa, inmediata, de Juan de Valdés, que rechazaba con dureza la autoridad del "andaluz" Nebrija sobre el castellano¹, fue muy relativa en esos años, ya que ese libro se imprimió en 1737; circulaba un manuscrito del autor, luego de su muerte ocurrida en Italia en 1541, donde se encontraba desde 1531. Sus seguidores o continuadores de su espiritualidad eran perseguidos en forma más o menos abierta, tanto en Italia como en España, y no era bien visto citarlo. Sin duda, los autores de la época que, con sus escritos y sus reflexiones sobre la lengua a partir de sus propias obras y de las de sus contemporáneos, sí colaboraron para la consolidación y riqueza del castellano fueron, Garcilaso, Boscán, Fray Luis de León, Fernando de Herrera.

Los capítulos centrales sobre la evangelización y las políticas lingüísticas de la Corona en ese sentido, son quizás los más interesantes y provocadores. Los datos sobre diccionarios y gramáticas amerindias, con la inclusión de las grandes lenguas como el náhuatl y el quechua; los catecismos pictográficos, y el apoyo a las lenguas nativas desde las primeras cátedras fundadas ya en la primera mitad del siglo; la introducción de la imprenta por el Obispo Zumárraga en México en 1535; todo atestigua sobre la preocupación de los españoles frente a esta nueva situación, absolutamente diferente en actitud a la colonización de la América anglosajona. El encuentro entre la civilización europea y las indígenas planteó a los españoles problemas no sólo lingüísticos sino antropológicos y teológicos. Todos conocemos las diferentes discusiones que a lo largo del siglo XVI se sucedieron en España, tanto en el púlpito como en la corte y en la universidad².

En temas tan polémicos como la "humanidad" de los indios y su conversión -compulsiva o no-, justificación de la guerra contra los indígenas, encontramos como protago-

nistas a Fray Bartolomé de las Casas, Fray Toribio de Benavente ("Motolonia"), Fray Julián Garcés o Fray Juan de Zumárraga; y en la península, a Ginés de Sepúlveda, quien fue opositor acérrimo de la línea humanista de Fray Bartolomé de las Casas. En la página 112 leemos: "las grandes órdenes misioneras (...) rechazarán el uso de la compulsión para la conversión de los indígenas." Sin embargo, fueron públicos la animosidad y desacuerdos que se dieron continuamente entre de las Casas y "Motolonia" por el modo de llevar adelante la conversión de los indios y por las necesidades sociopolíticas de las nuevas tierras. Lo que sí es claro para nosotros es que estas "querellas", fruto del "encuentro" entre civilizaciones diferentes, sentaron las bases -gracias a Juan Luis Vives, a Bartolomé de las Casas, a F. Vitoria, a F. Suárez- de un derecho natural entre las naciones.

Tanto para europeos como para americanos, investigadores o estudiantes, lo atractivo del tema consiste justamente en algo que es también su dificultad para abarcarlo en breve espacio: una complejidad y diversidad de asuntos, además del "encuentro de lenguas". Ciertamente, de la colonización iberoamericana resultó un mestizaje que fructificó en una realidad sociocultural absolutamente original. Como dice don Américo Castro: "...España fundó pueblos que, mientras sean, seguirán siendo hispánicos, pero no logró convertir la astrología en astronomía..."³.

En los capítulos finales, la autora se proyecta hacia conclusiones "que son desafíos", una "patria grande sin exclusiones", en el marco de una revisión y revalorización, llevada a cabo hacia 1992, del llamado "descubrimiento" o "encuentro de dos mundos". Se trata de utopías para el próximo siglo, que necesitarán de hombres de cultura y palabra humanista que se yergan sobre la falta de humanismo, y de utopías de estos, nuestros años. ¿Cómo nos encontrará el VI Centenario? 🍷

María Elena Ruibal

¹ VALDÉS, Juan de, *Diálogo de la lengua*, Biblioteca Clásica Universal., Buenos Aires, 1940, pp. 12-13.

² Carta de Fray Toribio de Motolinía al Emperador Carlos V, del 2 de enero de 1555. En: XIRAU, Ramón, *Idea y querrela de la Nueva España*, Alianza, Madrid, 1973, pp. 67-81

³ CASTRO, Américo, *Aspectos del vivir hispánico*, Alianza, Madrid, 1970, p. 129.

EL ISLAM

David Waines

Cambridge University Press, 1998,
384 páginas, 22 fotografías

Lo que hasta hace pocos años constituía un fenómeno religioso y cultural, en expansión numérica pero en evidente decadencia en cuanto a su influencia directriz política y militar, a semejanza del antiguo imperio turco, ha recobrado recientemente su protagonismo en la vida de los pueblos musulmanes. El Islam, una religión mundial con cerca de mil millones de seguidores pertenecientes a diversas etnias, profesada en múltiples naciones esparcidas por la mayor parte del globo, con su mensaje sencillo y muchas veces secular, se ha transformado en una importante alternativa al modelo de sociedad occidental, debilitado y desdibujado por su pérdida de un norte trascendental. En parte por esta reaparición de la fuerza espiritual que comenzara muy modestamente hace ya más de 1.300 años en los desiertos de Arabia, y que es señalada por diversos analistas como un enemigo con el que Occidente fatalmente entrará en colisión, es que este muy completo trabajo del catedrático de Estudios Islámicos de la Universidad de Lancaster, Inglaterra, David Waines, debe ser bienvenido. Más aún, este enjundioso, pero no aburrido, trabajo publicado por la reputada Cambridge University Press, nos aporta una notable síntesis que incursiona felizmente en los temas principales del mundo islámico. En una primera parte dedicada a los fundamentos del

Islam, el autor evoca con precisión histórica los orígenes y la formación de una tradición religiosa que en un breve tiempo histórico no sólo se adueña de buena parte del mundo conocido, sino que amenaza de muerte la misma existencia de la Cristiandad. En secuencia lógica se presentan las enseñanzas y prácticas islámicas de mayor influencia, incluyendo las bases de la teología islámica, los conceptos de fe, justicia y el más allá, la interpretación de la voluntad divina y la ley coránica, así como diversos capítulos de la vía de los sufíes y la de los imanes, dos formas de espiritualidad muy influyentes en el Islam histórico.

El lector ávido y aun el estudioso no quedarán decepcionados por esta actualizada y valiosa obra, que en su parte final trata la inserción del Islam en el mundo moderno, un panorama de la distribución e influencia de las más de trecientas etnias afines al culto islámico en todo el mundo, y la contribución, aunque haya sido mediante el terror generalizado, de los pueblos mogoles y otomanos a la época de máximo poderío y esplendor del Islam.

El estudioso británico pasa revista, además, a los problemas en el Islam contemporáneo, sus relaciones con los europeos, los intentos de modernización y reforma, para desembocar en el moderno estado islámico cuyos éxitos avasalladores prueban, una vez más, que los profetas de la secularización universal e irreversible están equivocados. El caso de Irán, como catapulta y ejemplo, es interpretado cuidadosamente, así como las conflictivas relaciones de los Estados Unidos de América y la gran Nación del Islam, que resiente cada vez más el apoyo irrestricto que Washington sigue dando a Israel en su duelo con la nación palestina. Un rico glosario de términos musulmanes y una muy extensa bibliografía completan esta obra de lectura y consulta inexcusables.

El Islam –cuya cuidadosa versión en español integra la serie “Religiones y mitos”, dirigida por Francisco Díez de Velasco– nos incita a reflexionar sobre una de las grandes fuerzas espirituales de nuestra época, en plena búsqueda de su identidad y abocada a recuperar su papel protagónico en la historia. Nos alerta, además, sobre la complejidad del mundo islámico, su diversidad étnica, cultural, lingüística y geográfica, así como las divisiones y matices de su religión.

Finalmente, el lector atento podrá preguntarse legítimamente si es posible hablar de una unidad islámica y, a partir de ello, si existe también un paradigma de lealtad islámica. La respuesta será afirmativa si se coloca a la reli-

gión y a la tradición islámicas como piedras angulares de este universo musulmán.

El Islam es un intento serio y responsable de proporcionar una llave que nos permita superar la avalancha informativa mediata, superficial y a menudo falaz, e ingresar en el

mundo arcano y mágico que alberga la herencia de una de las civilizaciones religiosas de mayor perennidad y vigencia. 🌍

Alberto Christian Márquez

EL SENTIMIENTO COMO RACIONALIDAD: La filosofía de la creencia en David Hume

Juan Andrés Mercado

EUNSA, Pamplona, 2002, 398 págs.

David Hume es el representante del empirismo británico que ha sacado las consecuencias más radicales y coherentes del planteo empirista inicial, lo que lo ha llevado a una postura de escepticismo especulativo que sin embargo intenta paliarse en el plano práctico, entre otras cosas, mediante el recurso a la «creencia» (belief), término con que se quiere designar en su filosofía aquellas convicciones que sirven para orientar nuestra vida y sin embargo ni son fruto del razonamiento riguroso ni pueden justificarse mediante éste.

El Dr. en Filosofía Juan Andrés Mercado nos ofrece en esta obra un detallado estudio de la «creencia» en los textos de Hume, ordenado en dos grandes apartados, a saber, la naturaleza de la creencia, y las aplicaciones de la doctrina respecto de la «creencia» a diversos ámbitos de la filosofía y la vida humana, que vienen a constituir según el autor la «crítica de la razón» en Hume.

Luego de una introducción que expone el plan de la obra, en el capítulo I se hace una presentación, también introductoria, de la historia de la crítica acerca de Hume, en la que alternan consideraciones de autores más favorables y positivas con otras que subrayan el carácter escéptico de dicha filosofía. El autor señala en especial a SMITH, N. K., *The philosophy of David Hume*, (1941), como «un

punto de referencia obligado en cualquier intento de interpretar el pensamiento de Hume, por muy distintos motivos» (p. 21).

En el capítulo II se estudia la distribución de los textos acerca de la «creencia» en la obra de Hume. El mayor volumen corresponde al «Tratado de la naturaleza humana», pero también son tenidos en cuenta la «Investigación sobre el entendimiento humano», el «Apéndice» al «Tratado...», y un «Resumen» del mismo.

En este capítulo, la primer pregunta, acerca de la naturaleza de la creencia, da lugar a una especie de guía, como dice el autor, a la lectura de Hume. Sobre la base de su distinción fundamental de todos los contenidos y objetos de nuestra conciencia en «impresiones» e «ideas», Hume define la «creencia» aparece como una idea hecha más vivaz e intensa por su relación con una impresión presente, si bien una de las tesis principales del autor de esta obra es, como veremos luego, que junto con esta definición «newtoniana» de la «creencia», que pone lo definitorio en cierta cualidad de la idea creída, como la «vivacidad» o la «fuerza», coexiste otra más «sentimentalista», que la hace consistir en una especial forma de «sentirse afectado» por ciertas ideas.

Hume insiste en que la «creencia» no agrega nada al contenido de nuestras ideas, sino solamente al modo en que las concebimos. Sin embargo, sólo una lectura detenida de los textos humeanos puede dar una idea de la riqueza de matices (posiblemente hasta contradictoria) que el análisis del filósofo escocés va desgajando de la consideración detenida de los diversos aspectos de la «creencia» tal como se va presentando en nuestra vida. A estos efectos, la obra del Dr. Mercado cuenta con un magnífico apéndice textual, obtenido gracias a un motor de búsqueda informático, en el que se recogen por su orden de aparición prácticamente todos los textos relevantes de Hume, en su lengua original (algunos de los cuales aparecen de nuevo, además, en citas al pie de página a lo largo de la obra).

En el capítulo III comienza el tratamiento de la segunda cuestión señalada, la de las «aplicaciones» de la doctrina de la creencia en diversas partes de la filosofía de Hume. Se trata en este capítulo del origen de los conocimientos creídos, es decir, la relación de la «creencia» con las «impresiones» y las «ideas», que son el motivo central de la filosofía humeana del conocimiento. Se toma nota de la oscilación que se da en Hume entre la definición de la «creencia» como una «idea vivaz», y como un «sentimiento» (feeling). En esto último el autor ve la influencia de la «filosofía del sentimiento» de Hutcheson y Shaftesbury,

que Hume intenta conciliar con la explicación mecanicista, inspirada en Newton y Descartes, basada en las mencionadas «impresiones» e «ideas».

El problema de fondo aquí es que la «vía de las ideas» inaugurada por Descartes y trasmitada a Hume por la influencia de Locke y Berkeley, lleva lógicamente a un solipsismo del que no se puede salir hacia la realidad. Según el autor, la filosofía del sentimiento cumpliría aquí el papel de «romper el aislamiento de la mente derivado de la terminología newtoniana» (p. 192), a fin de poder entrar en la segunda parte de la filosofía de Hume, es decir, la ética, con un talante realista y de sentido común. La conexión vendría dada por el hecho de que un criterio para discernir cuándo una idea va acompañada o no de la «creencia» en su realidad efectiva es ver si desencadena o no en nosotros la reacción afectiva correspondiente. Es clara, por lo demás, la insuficiencia teórica de este «criterio» de realidad, que Hume por otra parte aceptaría, pero que en realidad deriva del errado planteo imanentista inicial en la cuestión de las ideas, como señala también el autor especialmente en las pp. 155 - 186.

En el capítulo IV se trata el problema de a qué potencias de la mente se debe atribuir la «creencia». Hume atribuye a la costumbre la convicción en la regularidad de la naturaleza y la sucesión de causas y efectos, equiparando en lo esencial en este punto a los hombres con los animales. Luego sigue una detallada exposición de la doctrina humeana sobre la imaginación. Esto permite tratar del tema de las leyes de asociación en Hume, y de las relaciones, volviendo a la causalidad. También pone en Hume en dependencia de la imaginación, guiada por la «costumbre,» la creencia en la independencia y permanencia del mundo exterior y en la identidad y substancialidad. Esto quiere decir que para el filósofo escocés dichas convicciones carecen de base racional, lo cual no quiere decir que deban rechazarse, como se verá. Concluye el capítulo analizando la herencia de la «crítica» humeana. Se ve así cómo el planteo de Hume es en parte recogido y en parte rechazado por el idealismo alemán, concretamente, Kant y Schelling. Finalmente, un aporte crítico a la tesis de Hume desde la filosofía de Santo Tomás de Aquino, basada en la relación entre «materia» y «forma» en los objetos percibidos, a partir de un artículo de L. Dewan.

En resumen, la filosofía de Hume, según el autor, termina inclinándose a favor de las «creencias naturales», como la existencia del mundo exterior y la causalidad. Su certeza se impone, sin que podamos explicarla por un motivo ra-

cional, sino solamente por la fuerza de la «creencia» y los factores ya expuestos, como la «costumbre». Son la base indispensable para la acción. Se plantea incluso la pregunta de si no habrá que incluir entre ellas al «yo» y su existencia, tema tan criticado en el «Tratado». Pero lo que no se salva en la crítica de Hume son las creencias religiosas, como veremos enseguida.

En el capítulo V, finalmente, se trata de la filosofía de la religión en Hume. Éste se muestra adversario decidido de toda forma de religión sobrenatural. En contra de ellas hace valer, por ejemplo, la existencia del mal o la improbabilidad de los milagros, con argumentos que a su vez dejan el flanco abierto a la crítica. El hecho es que parece subsistir una «religión natural» en Hume, pero de contenido mínimo, pues se limita a afirmar la existencia de un ser divino - el argumento basado en el orden del mundo nunca ha llegado a ser desechado del todo por Hume a pesar de sus muchas críticas - sin poder saber nada sobre su naturaleza, y negando toda posibilidad de una relación religiosa del hombre con esa divinidad que sería indiferente a nuestro destino. El autor, junto con algunos de los críticos citados, señala que en Hume existe un proyecto secularizante que lo lleva a adoptar una actitud proselitista y para nada objetiva, neutral o imparcial en sus críticas a las religiones «positivas», especialmente el cristianismo (y agregaríamos, el catolicismo, para el que Hume parece demostrar un encono especial y muy notable en sus obras.) Es imposible, obviamente, reflejar en una reseña la riqueza del material que el autor ha reunido en esta obra, especialmente en materia de citas y referencias a estudiosos del pensamiento de Hume, que hace pensar en un dominio prácticamente exhaustivo de la literatura relacionada con el tema. Esto mismo, y el carácter pacientemente analítico con que progresa el trabajo, pegado por así decir a los textos de Hume, hace un poco difícil la lectura por momentos, si bien siempre se puede recurrir al apoyo que significa la ordenada distribución de capítulos y subdivisiones de los mismos. La obra es una buena introducción al pensamiento de Hume, así como a la crítica contemporánea del mismo, para ser profundizada a lo largo de lecturas sucesivas. Se extraña solamente una explicitación un poco más clara de las relaciones de la «creencia» con la parte «moral» de la filosofía del escocés. Señalamos a nivel de presentación, que la paginación tal como está expuesta en el Índice no concuerda a veces con la que de hecho se da en la obra. 🍷

Néstor Martínez

ORTEGA DESDE EL HUMANISMO CLÁSICO*

María de las Mercedes Rovira Reich
EUNSA (Colección Filosófica N° 169),
Pamplona, 2002, 370 págs.

Es célebre la forma en que Ortega inició en 1939, recién llegado por tercera vez a Buenos Aires, su curso sobre “El Hombre y la Gente”, diciendo sin más: “Se trata de lo siguiente”. Escuché este relato una y otra vez de labios de Máximo Etchecopar, quien repetía la frase con voz pausada pero siempre con asombro, como queriendo desentrañar en aquel rito reiterativo la razón oculta de una introducción tan breve. Por mi parte, en esta tarde, renuncio desde ya a esa extrema concisión y prefiero dar algunas vueltas antes de ingresar directo en nuestro asunto—la presentación del libro de la Dra. María de las Mercedes Rovira Reich, *Ortega desde el Humanismo clásico*. Por eso me atrevo a copiar al maestro en otro de sus métodos preferidos para abordar una cuestión, y en consecuencia, invoco a las almas que rondaban Jericó para que nos acompañen en los círculos reflexivos que estamos próximos a ejecutar.

El primer giro, pues, será de agradecimiento, a la *Fundación Ortega y Gasset* de Argentina, y a la autora, especialmente, por invitarme a leer la obra y por permitirme comentar el sugestivo repertorio de ideas que contiene. El segundo círculo, en cambio, lo transito con cierta perplejidad, si imagino el gusto que tendría Ortega por asistir a este acto, y su disposición a cambiar lugares conmigo, aquí, entre dos criollas¹, estudiosas superlativas de su obra y sin duda, como él las llamaba, *vehementes*, lo cual en el vocabulario orteguiano significa ser, a la vez, “espontáneas y exigentes”. Tanto mayor sería el agrado de Ortega al enterarse que la Dra. Rovira reúne la ascendencia española con la germana, en una vital conciliación entre aquellos factores que sintetizaron las *Meditaciones del Quijote*: sensibilidad y rigor, ilusión y ciencia.

* Con ocasión de la presentación del libro en la Fundación José Ortega y Gasset de Argentina, el Prof. Roberto Aras (de la Pontificia Universidad Católica Argentina) expuso su análisis de esta obra, que transcribimos parcialmente.

¹ El Prof. Aras hace referencia a la Dra. Marta Campomar, quien introdujo la presentación del libro en nombre de la Fundación Ortega y Gasset.

Pero avancemos estrechando las ideales circunferencias en tomo al texto que nos convoca, y para ello ya es hora de efectuar algunas advertencias metodológicas. Una tentación frecuente al asumir el compromiso de hablar sobre un libro dedicado al pensamiento de Ortega es recorrer en toda su extensión la filosofía del propio Ortega. Cuando esto sucede, ocurre lo que denuncia Borges en un relato publicado en *El Hacedor* (que se titula "Del rigor en la ciencia") y en el que cuenta que un grupo de cartógrafos, en su obsesión por construir el mapa más exacto del imperio, terminó diseñando uno cuyos límites coincidían perfectamente con él y cuyo tamaño era idéntico al original. Hablaré, pues, del libro de la Dra. Rovira, como de un magnífico plano para orientarnos en la obra orteguiana, pero que, para servir a su fin, debemos mantener en su condición de instrumento, humilde y práctico, y por eso limitado, evitando la peligrosa *transposición* a los escritos de Ortega en su conjunto.

Por otra parte, no podemos ingresar en la obra sin advertir, como la propia autora lo expone en la "Introducción", el ánimo con que se inicia la investigación: el interés por analizar este tema —dice— "se basa en que la idea fundamental de Humanismo que considero más adecuada y que, en términos generales, calificaría de idea humanista clásica cristiana, no es la de Ortega. Y estudiar enfoques diferentes, resulta fundamental para enriquecer los propios puntos de vista, para ampliarlos, rectificarlos, fortalecerlos." (p. XXXII). Una afirmación que, sin duda, supera los anteriores intentos por comprender a nuestro filósofo desde posiciones cristianas. Observemos qué lejos está la Dra. Rovira de las palabras que Joaquín Iriarte dedicaba, en 1949, al lector de su libro *La ruta mental de Ortega —crítica de su filosofía*: "el cuadro filosófico en que está Ortega, y con él muchos modernos, nada tiene que ver con los cuadros de nuestra filosofía tradicional; se excluyen mutuamente. Ni por sola asociación de patria o sangre pueden pronunciarse como están pronunciándose, uno al lado del otro, nombres y doctrinas que se rechazan, que pugnan abiertamente."² Del otro lado del Atlántico,

el P. Osvaldo Lira justificaba, en 1965, sus vituperios como una reacción natural frente a la "forma venenosa, grosera e impía [en que se expresaba Ortega] acerca de los valores que, a todo católico, por el solo hecho de serlo, le resultan los más caros y venerandos"³. Santiago Ramírez, por fin, admite que "no es fácil en un tiempo [1958] y en un país como el nuestro [se refiere a España] hablar de Ortega y Gasset sin apasionamiento, o, por lo menos, sin incurrir en exageración"⁴. Como se puede apreciar, el primer mérito de la obra es su enfoque abierto e integrador, respetuoso y al mismo tiempo crítico, que dispone para aprender distinguiendo, antes que negando.

Una última vuelta antes de tomar nuestra ciudadela de 370 páginas: otros libros se han ocupado antes del humanismo en Ortega; la Dra. Rovira cita el trabajo de Charles Cascalés, *L'Humanisme d'Ortega y Gasset*, cuya publicación nos remonta hasta 1957 y que fuera elaborado en el seno del Instituto de Estudios Filosóficos de la Universidad de Argelia. Lamentablemente, la aparición póstuma de obras de Ortega fundamentales ha restado actualidad a esta monografía. A ella habría que sumar, también, el texto de Francisco José Martín, profesor en la Universidad de Siena, titulado *La tradición velada —Ortega y el pensamiento humanista*, para citar sólo a los más representativos de esta línea de investigación. Creo que la novedad que representa el libro que analizamos respecto de los ya editados, es la amplitud y exhaustividad de la indagación y la coherencia crítica de sus observaciones.

Ahora sí, hablemos por fin de *Ortega desde el humanismo clásico*. Pero no se trata aquí, de "tasar" sus páginas sino de efectuar un "fervoroso esfuerzo para potenciar la obra"⁵ (estoy utilizando palabras de Ortega), por lo cual, la pregunta inicial que me atrevo a formular se dirige a establecer qué operación es la que efectúa este libro sobre el pensamiento total del filósofo español. Sin duda, el título implica, a la vez, la declaración de una posición y una distancia (*desde...*). Nos remite, entonces, a la noción de perspectiva, pues la autora propone tomar un punto de vista, ubicarnos en los principios del Humanismo clásico

² IRIARTE, Joaquín, *La ruta mental de Ortega*, Razón y Fe, Madrid, 1949, p. 7.

³ LIRA, Osvaldo, *Ortega en su espíritu*, Universidad Católica, Santiago de Chile, 1965, p. 7.

⁴ RAMÍREZ, Santiago, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Herder, Barcelona, 1958, p. 11.

para observar desde allí el panorama completo de los aportes orteguianos. La perspectiva no es sólo una proyección de motivos internos sino el orden que procede de los componentes objetivos de una circunstancia, en este caso, proviene de la articulación de temas y doctrinas en la obra de Ortega. No olvidemos que la cultura “no es otra cosa que el canje mutuo de estas maneras de ver las cosas de ayer, de hoy, del porvenir”⁶. *Ortega desde el humanismo clásico* nos invita a ver la filosofía orteguiana desde una “perspectiva adecuada” que se enlaza, así, con una exigencia ética de sinceridad y veracidad. ¿Cuál es esa perspectiva? El “sentido de lo clásico”, que Millán Puelles define en el Prólogo por las notas de integración y de excelencia, de búsqueda de complementariedad entre la teoría y la praxis, y de aspiración a lo óptimo humano. Con acierto, la Dra. Rovira concreta ese dinamismo de integración y articulación en torno a dos grandes ejes: la Analítica del Humanismo Orteguiano (desarrollado en la primera parte) y la Síntesis de la Vida en la Cultura (que corresponde a la segunda).

La Analítica es concebida como la generación de las categorías interpretativas que son necesarias para conectar “su visión antropológica” con “las diferentes manifestaciones culturales” (p. 1). Resulta que la explicación del hombre por “su vida” no es asimilable al despliegue de las potencialidades de un estrato sustancial, fijo, sino que consiste en un repertorio de ocupaciones que, en su sucesión, construyen la “vida de cada cual”. Todas las acciones humanas colaboran a ese fin, las mínimas y las heroicas, pero especialmente aquellas en las que el hombre se exige más a sí mismo de manera gratuita, deportivamente. El proyecto de lo humano es así una aventura que vale por la desproporción entre su meta y los recursos de que disponemos para alcanzarla.

El libro recorre esta “analítica” desarrollando en sendos capítulos los conceptos fundamentales que intervienen en

el esclarecimiento esta “tarea humana y humanizante”: así se suceden “la idea de hombre”, “la ética”, “el hombre y la política”, “estética orteguiana”, “aspectos literarios”, “pensamiento filosófico” y “ciencia y verdad”. Siete capítulos que despliegan el núcleo cordial que anida en cada página de su vasta obra.

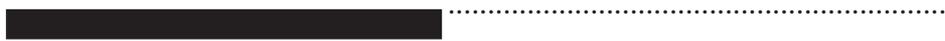
El balance personal que la autora realiza sobre el conjunto de la obra de Ortega y sobre su figura filosófica, se concentra en el Epílogo. De éste, transcribo el siguiente pasaje que me parece el más transparente de la dinámica espiritual que la Dra. Rovira le ha impreso a su trabajo: “A Ortega le pudo su sensibilidad vital y filosófica; se defendió, instruyó y deleitó con el arte de su palabra; esquivó la fuerte coherencia en el pensamiento, pues ésta sólo puede provenir de una unidad real” (p. 327) Se observa, entonces, que junto con el reconocimiento se hace oír el reclamo legítimo, como si pudiésemos todavía pedirle al maestro un acto de presencia para rectificar o completar los propósitos incumplidos. Pero el maestro ya no está y somos nosotros quienes debemos colaborar con la obra grande del pensamiento, divulgándolo pero también corrigiéndolo. ¿No es acaso la misma tarea que hace el pintor cuando transpone al lienzo la materia natural pero infundiéndole ahora un orden nuevo, superficies perfectas y colores ajustados a nuestra retina? ¿No es eso la perspectiva? Saber ver, sí, pero también tomar distancia. “Cada cosa nos impone una determinada distancia si queremos obtener de ella una visión óptima”—afirma Ortega en su escrito sobre Toynbee—y yo podría decir que la Dra. Rovira la ha encontrado para ayudarnos a ver un Ortega más completo, más ordenado y, sobre todo, más sincero. Un Ortega en el que aparece, junto con el brillo de la prosa y la musculatura de sus ideas, el alma indigente del que busca a tientas el perfil salvador de un humanismo integral. 📖

Roberto Aras

Entrevista



-
- **Diálogo con el
Dr. Arturo Ardao**
Juan Carlos Carrasco



Diálogo con el Dr. Arturo Ardao

ARTURO ARDAO murió en Montevideo el 22 de septiembre de 2003. Con justicia, es considerado uno de los más eminentes intelectuales latinoamericanos del siglo XX. Nacido en 1912 en el departamento de Lavalleja, en el seno de una familia de procedencia española y francesa, desarrolló una ininterrumpida labor docente y de investigación. Autor de numerosos libros, con una vasta y destacada producción periodística: fue una de las figuras consulares del legendario semanario *Marcha*, durante los treinta y cinco años de vida de esta publicación. Ejerció los cargos de profesor de Historia de las Ideas en América en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República, Director del Instituto de Filosofía desde 1963, y Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias en el período 1968 - 1972. Su obra ha sido justamente reconocida en el ámbito nacional e internacional.

Ardao era un hombre de porte distinguido, sencillo y afable en el trato. Poseía una inteligencia feraz y una memoria prodigiosa. Aun en sus últimos años, casi retirado de la vida pública que bien poco le atraía, seguía trabajando con la rigurosidad

aprendida en la juventud. Conoció, dentro y fuera de las fronteras nacionales, a muchas personas representativas de la cultura del siglo XX. Nunca escatimó sus conocimientos ni sus consejos; con frecuencia se detenía en reflexiones pausadas y

eruditas; acogía siempre con simpatía las propuestas valiosas de sus colegas y discípulos. Y todo eso lo hacía sin adoptar una postura incómoda para quien se acercaba a su mesa de trabajo.

Muchos de los profesores de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo tuvimos el privilegio de hablar con el Dr. Ardao. Recuerdo ahora, especialmente, la conversación que mantuve con él, en su apartamento de Pocitos, el 7 de enero de 2003. Ardao apareció como siempre: puntual, impecable, lúcido. Conversamos hasta tarde. Rescato parte de ese diálogo con el propósito de unir-me al homenaje que “Humanidades” quiere tributar a su memoria.

Dr. Ardao, ¿cuáles son los recuerdos más lejanos de su infancia?

Nací en el campo, en el departamento de Lavalleja. Mi padre era arrendatario de tierras. Hice mis estudios primarios en la escuela pública de Minas; luego pasé a un instituto de varones. Recuerdo que el nombre del director de la escuela era Homero, aunque la evocación pueda parecer irrelevante. En Minas también comencé mis estudios de liceo.

¿Cuándo se trasladó a Montevideo?

Fue en abril de 1927. Mi familia fijó aquí su residencia con el propósito de facilitarnos la continuación de los estudios. Ingresé a la sección

de secundaria, en el instituto denominado “Alfredo Vázquez Acevedo”. Y allí realicé también los estudios de Preparatorios.

Entre sus experiencias como estudiante en la Universidad de la República, ¿hay alguna que considere particularmente digna de ser recordada?

Ingresé en la Facultad de Derecho de la Universidad de la República en el año 1931. Me recibí de abogado el 12 de enero de 1939. Mis años de estudiante universitario coincidieron con el advenimiento de Gabriel Terra a la presidencia, después del golpe de estado. Mis vivencias de ese período están relatadas en *La tricolor revolución de 1933*. Participé en el proyecto de una “invasión”, prevista para el 19 de abril de 1934, día en que se plebiscitaría la Constitución ideada por el terrismo. El 17 de abril, los miembros de aquel grupo de opositores al régimen de Terra nos reunimos en un caserón de Santa Ana, donde fuimos detenidos por el ejército federal. Intentamos dispersarnos, pero dentro de la casa quedamos algunos jóvenes para despistar a los soldados. Fuimos apresados y detenidos hasta el 1º de mayo.

Su incursión en el periodismo ha sido, sin duda, relevante. ¿Cómo se inició en ese quehacer?

En octubre de 1931 conocí a Carlos Quijano. No llegué a trabajar en

El Nacional, pues cerró sus puertas en noviembre de ese mismo año. No obstante, “cargué mi pluma” allí: durante ese último mes de vida del periódico hice pequeñas crónicas de reuniones de propaganda electoral. También en ese año redacté con otros estudiantes un “Manifiesto de la juventud universitaria”. Tengo que confesarle que en ninguno de estos escritos figuraba mi nombre.

En marzo de 1932 apareció el semanario *Acción*, cuyo primer editorial, titulado “Fijando nuestra posición”, fue escrito por mí. Juan Carlos Labat, Ravazzani, Iturralde, Hugo Campo y yo integrábamos el consejo editorial; éramos todos estudiantes de Derecho. De aquel grupo de estudiantes que inició *Acción*, solamente nos recibimos Ravazzani, Quijano y yo.

Después del golpe de estado de Terra, *Acción* fue clausurado por tres meses. El 1º de abril de 1933, en el entierro de Baltasar Brum, repartimos varios ejemplares. Cuando estábamos preparando la siguiente edición, la imprenta fue allanada y tuvimos que huir por las azoteas. Durante tres meses, la sede del semanario fue custodiada por una guardia policial. En ese período se publicaron -en forma clandestina- tres ejemplares con el nombre de *Rebelión* y dos con el nombre de *El combate*. En el mes de julio siguiente, *Acción* reapareció bajo la dirección de Carlos Quijano.

¿Cuándo se despertó su afición por la historia de las ideas?

Después de la agresión alemana a Europa que determinó el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, la caída de Francia y de los otros estados europeos provocó en todos nosotros un gran impacto. Al terminar la guerra, un grupo de latinoamericanos comenzó a buscar las raíces propias como un modo de superar aquella terrible crisis. Este fenómeno que se produjo en América del sur tuvo dos grandes animadores: José Gaos en México, y Francisco Romero en Argentina. A través de este último, conocí a Leopoldo Zea, quien llegó en una gira a la Argentina en 1945. Con Leopoldo Zea me une un profundo lazo de fraternidad; desde que nos conocimos hemos tenido una enorme afinidad en las ideas.

En 1945 publiqué *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*. Es una colección de artículos escritos con anterioridad a esa fecha, sin la pretensión de integrar un libro.

¿Fue *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay* la primera de sus publicaciones?

No; la primera fue *El fourierismo en el Uruguay*, de 1939. Tres años después publiqué una obra sobre escolástica, que comenzó a utilizarse como libro de texto en la Facultad de Derecho y fue muy elogiada por Romero.

A su juicio, ¿cuáles son los libros que contienen lo fundamental de su aporte a la filosofía?

Creo que principalmente se halla en *Espacio y tiempo*, *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia* y *Filosofía en lengua española*.

Usted ha expuesto y analizado extensamente y en profundidad la historia de las ideas filosóficas en el Uruguay. ¿Cómo construyó esa amplia y precisa estructura que es la totalidad de su obra?

En ese conjunto de textos dedicados al estudio del pensamiento filosófico en nuestro país, yo distingo claramente tres etapas: la inicial, desde los orígenes del proceso intelectual nacional hasta la primera mitad del siglo XIX, está desarrollada en *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, de 1945; *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, de 1950, remite a la etapa siguiente, que transcurrió durante la segunda mitad del siglo XIX; mientras que a la tercera etapa, desde el novecientos, corresponde *La filosofía en el Uruguay*.

Aunque estos libros son, indudablemente, autónomos, es verdad que –como usted afirmó– pueden verse como una obra singular, que abarca el curso total y continuo del proceso filosófico uruguayo.

Uno de los rasgos recurrentes en sus libros es la profusión de fe-

chas y de transcripciones de otros textos. ¿Puede entenderse esto como expresión de una forma particular de concebir el estudio de la historia de las ideas?

Esta abundancia de fechas y de transcripciones obedece al reconocimiento de la necesidad de fundar en datos la investigación acerca de la historia intelectual del país, lo que no era el método habitual en el estudio del pensamiento filosófico en Uruguay cuando yo comencé a trabajar.

He procurado que en mi obra no aparezcan textos que no hayan sido seleccionados por su valor documental. Quien se aboque a una labor de esta índole, no podrá prescindir de la tarea de investigar cuáles son las fuentes de información confiables, llegando aun a aquellas que hasta el momento han sido ignoradas o relegadas.

Dr. Ardao, usted señaló reiteradamente que el rigor documental es un pilar en la labor de los investigadores de la historia del pensamiento.

Desde luego. Ya es un lugar común la afirmación de Groethuysen acerca del rol que desempeñan los documentos en la formación de la conciencia histórica. Y, siendo así, el investigador no puede dejar de citarlos toda vez que sea necesario.

Es en función de la objetividad histórica que debe relevarse esta in-

formación documental, independientemente de la filiación de los textos con determinadas organizaciones religiosas o filosóficas. Tal es el caso de mi libro *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, en cuya estructuración tal vez se advierta la influencia de la postura racionalista, pero que, no obstante, ha sido formulado con absoluta independencia de espíritu.

Esa reunión de documentos de procedencia diversa, aun vinculados entre sí por el tema abordado, ¿no pone al investigador en riesgo de ofrecer una visión dispersa, por lo menos, confusa, del asunto?

No, porque el historiador no se limita a reunir los documentos; su principal tarea consiste en organizarlos, en conferir sistematicidad al conjunto. Al hacerlo, es inevitable incurrir en reiteraciones. Pero éstas son signos de un orden interno, de una coherencia que no es sólo la de la exposición verbal sino, ante todo, la de la estructura conceptual.

En el siglo XX, buena parte de las indagaciones acerca de las ideas filosóficas se ha orientado hacia el

estudio particular del pensamiento continental y, aun, nacional. ¿Cómo se produjo ese proceso?

La respuesta reside en la consolidación de una conciencia americana y el progresivo reconocimiento de las peculiaridades del pensamiento filosófico en cada uno de los países del continente.

Después de obstinados y balbuceantes ensayos, América comienza a hablar con voz propia y asume su rol en el “drama” –según palabras de Alfonso Reyes– de la historia universal.

Por otra parte, es preciso deslindar la historia de las ideas –sin adjetivación– del área específica de la historia de las ideas filosóficas, donde se inserta el pensamiento latinoamericano.

Pero el americanismo filosófico no es el primer capítulo en la historia de las ideas continentales. Éste accedió a un sitial de privilegio una vez que el americanismo literario y el artístico alcanzaron su apogeo y, por consiguiente, quedaron relegados a un segundo plano en el interés de los investigadores.☛

Juan Carlos Carrasco