

Redacción y suscripciones:

Revista "Humanidades"

Universidad de Montevideo

Dr. Prudencio de Pena 2440

11600 Montevideo, URUGUAY

Fax: (5982) 708-3842

Tel.: (5982) 707-4461

E-mail: revistahumanidades@um.edu.uy

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

La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados.

Depósito Legal: 333.395

Comisión del papel

Edición amparada al Decreto 218/96

Permiso MEC N° 01703

ISSN 1510-5024

Año V – Número 1 – Diciembre de 2005

Humanidades

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

Humanidades

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

CONSEJO EDITORIAL

Director – Redactor Responsable

Fernando Aguerre

Editora

Mónica Salinas

Secretario

Ramiro Podetti

CONSEJO ASESOR Y CONSULTOR

Oscar Abadie-Aicardi

Universidad de Montevideo

Rafael Alvira

Universidad de Navarra

Pedro Luis Barcia

Academia Argentina de Letras

Hebert Benítez

Universidad de Montevideo

Lucía Bervejillo

Universidad de Montevideo

Luis María Calleja

Universidad de Navarra

Daniel Corbo

Universidad de Montevideo

Bárbara Díaz

Universidad de Montevideo

Jaime Fuentes

Universidad de Montevideo

Alberto Gil

Universität des Saarlandes

Nilda Guglielmi

Conicet, Argentina

Nicolás Grimaldi

Universidad de París

Carlos Melches

Escuela Universitaria de Magdeburgo

Alberto Methol Ferré

Universidad de Montevideo

William Rey

Universidad de la República Oriental del Uruguay

Universidad de Montevideo

Mercedes Rovira

Universidad de Montevideo

Jorge Siles Salinas

Academia Boliviana de la Historia

Arno Wheling

Universidad de Río de Janeiro

Instituto Histórico y Geográfico Brasileño

Ilustraciones:

La ilustración de la cubierta y la de las portadillas corresponden a ediciones antiguas del Quijote que se conservan en la Biblioteca Cervantina “Arturo Xalambri” de la Universidad de Montevideo.

SUMARIO

Proemio		Artículos		95
• En una fase crucial de América Latina	9	• Comunicación, verdad y finitud. Los aportes de Gadamer y Habermas	97	
<i>Guzmán Carriquiry</i>		<i>Helena Costábile</i>		
Estudios:		• La crítica a la noción tradicional de verdad en <i>Ser y Tiempo</i>	109	
A 400 años del Quijote	19	<i>Sara Escobar</i>		
• Don Quijote, el héroe, el mito, la novela	23	• Roque González y su papel en el diseño y fundación de las ciudades guaraníes	131	
<i>Victor García Ruiz</i>		<i>J. Ramiro Podetti</i>		
• Don Quijote o la invención del lector	43	Reseñas		149
<i>Gustavo Martínez</i>		• Una apuesta por América Latina. Memoria y destino históricos de un continente	151	
• Alonso Quijano, vencedor de sí mismo	61	<i>Guzmán Carriquiry</i>		
<i>Elena Ruibal</i>		• El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización	153	
• Lecturas foráneas del Quijote	73	<i>Bárbara Díaz</i>		
<i>Mónica Salinas</i>		Entrevista		157
• La muerte de Don Quijote	81	• Diálogo con Oscar Abadie-Aicardi	159	
<i>Raúl Montero Bustamante</i>				

Guzmán Carriquiry

Abogado y Subsecretario del Pontificio Consejo para los Laicos.

El texto que sigue corresponde a la exposición realizada en el acto de presentación de su libro *Una apuesta por América Latina* cumplido en el auditorio del Banco Río, Buenos Aires, el 7 de septiembre de 2005, cuya publicación el autor cedió generosamente a la revista *Humanidades*.



PROEMIO

En una fase crucial de América Latina

A mí me gusta presentarme como uruguayo, rioplatense, mercosureño, sudamericano, que por imprevisibilidad y desproporción de la Providencia trabaja desde hace 30 años en la Santa Sede, en el centro de la catolicidad. Por todo eso, no puedo aquí sentirme como extranjero. Todo lo contrario. Católico se traduce, por lo general, como universal. No es para nada cosmopolitismo abstracto o globalismo apátrida. Prefiero su traducción etimológica: lo que

abrazo todo lo humano, todo y todos. Incluye, valoriza y da un nuevo horizonte de sentido a nuestras raíces y afectos, a la pasión por la vida y destino de nuestros pueblos latinoamericanos.

La primera edición de este libro fue en México, después fue en San Pablo y ahora, muy revisado y actualizado, en Buenos Aires, o sea en el triángulo decisivo de configuración latinoamericana. Su origen estuvo en el impacto de la media década perdida de América

Latina, entre 1997 y 2002, con epicentro en la tremenda crisis de Argentina (en verdad, incubada desde mucho tiempo atrás). Se hacía cada vez más evidente y urgente que América Latina estaba llamada a repensarse a fondo sobre su propia vocación e identidad, sobre sus paradigmas de desarrollo y sobre su inserción y papel en los nuevos escenarios globales, en una fase de giro histórico, de cambio de época, de impresionantes transformaciones geopolíticas, económicas, tecnológicas, culturales y religiosas.

Estaba claro, por una parte, que el derrumbe del “socialismo real”, el fin de la guerra fría y del mundo bipolar, dejaban muchos cuadros mentales obsoletos. Sociologías de la modernización, teorías de la dependencia, estrategias revolucionarias, teología de la liberación, se demostraban parciales, inadecuadas, dejaban de estar en el orden del día, y sobrevivían como inercias repetitivas y esquemas ideológicos anacrónicos. Por otra parte, se resquebrajaban también los paradigmas del liberalismo vencedor, desde el que grandes poderes eufóricos incubaban nuevamente la utopía de la autorregulación de la economía y la sociedad gracias a la “mano invisible” del mercado, con la ilusión de abrir una época de prosperidad, democracia y paz para todos. ¡Y así estamos! Entre nosotros, lo

sabemos, las recetas del “consenso de Washington” –para decirlo esquemáticamente– pierden fuerza propulsiva desde mediados de la década del noventa, se empantanaban en sus limitaciones y contradicciones, y dejan a economías y sociedades sometidas a altas dosis de vulnerabilidad.

Pues bien, en esas condiciones he querido sólo hacer una contribución más a las reflexiones, debates y propuestas que hay que arriesgar y suscitar por doquier en una fase crucial para América Latina. Sabemos que tenemos que redefinir y procesar sobre la marcha, con pocos márgenes de maniobra y en medio de urgencias incontrolables, renovados paradigmas de desarrollo, que aseguren un crecimiento autosostenido y persistente. Sabemos que se requieren nuevas formas de sinergia entre Estado, mercado y sociedad civil. Sabemos también que urge combatir con determinación la pobreza, incorporando al mercado, al trabajo nacional y a la vida pública a vastos sectores populares excluidos, marginados y empobrecidos, y atacando de raíz la espiral de estridentes y crecientes desigualdades sociales. Necesitamos colocar la educación en el centro del debate público, pues hay que emprender una ingente e integral tarea educativa de las personas, de capacitación y formación a todos los niveles, conscientes que el capital

humano es factor determinante para la convivencia nacional, la modernización tecnológica y el desarrollo laboral, empresarial y social. Sabemos también que necesitamos una inserción virtuosa, desde nuestros propios ideales e intereses, en los dinamismos de la globalización y a través de arduas negociaciones con potencias y mega-mercados, sea con los Estados Unidos como con la Unión Europea, y del desarrollo promisorio de las relaciones “sur-sur” con la China, India, Sudáfrica, etc. En todo esto no me detengo y los remito a la lectura del libro.

Me interesa, en vez, concentrarme en algunas breves reflexiones que me importan especialmente.

Tenía razón Juan Domingo Perón cuando señalaba, como “adelantado”, que la regionalización o continentalización era un paso necesario y conveniente en miras de la mundialización. Kissinger prefiere hablar de la fase histórica de los “Estados continentales” o Estados-continentes”. Primero lo fue Estados Unidos, luego la Unión Soviética (y lo será Rusia dentro de 20 años, si logra recomponerse), está en marcha en la Unión Europea (si zafa de su “torre de babel”), emergen también China y la India. Y se hace promesa y responsabilidad histórica con el Acta fundacional de la Unión Sudamericana, en Cuzco, el 9 de diciembre de 2004. Los

Estados nacionales aislados van quedando al margen de la historia. Si los países europeos, no obstante sus arraigadas tradiciones nacionales y culturales, la acumulación de su desarrollo científico y tecnológico, y el nivel de sus fuerzas productivas, consideran imprescindible su unión, no obstante tantas dificultades, ¿qué tendríamos que decir para nuestros países latinoamericanos mucho más frágiles, vulnerables y con desequilibrios de todo tipo? La integración es una necesidad y una prioridad ineludible, urgente. Esta inscrita en nuestra historia y cultura. No existe otro camino de auténtico progreso en el desarrollo económico, político, social y cultural que el de esa gran ampliación del mercado interno, de acumulación económica, industrial y tecnológica en mayor escala, de incremento de los parámetros de productividad, de enfrentamiento del triste record de ser la región con las mayores desigualdades sociales del mundo entero. No existe otro camino que presentarnos fuertes y unidos, desde nuestra propia identidad cultural e intereses, en los distintos ámbitos de negociaciones multilaterales y en la búsqueda dramática de un nuevo concierto internacional. Solos, dispersos, divididos, no contamos un “bel niente”. A menos que queramos reducirnos a modernizaciones reflejas como segmentos dependientes, marginales y tumultuosos.

tuosos de los grandes poderes y mercados mundiales, acompañados por ciclos periódicos de depresión y violencia. No hay que sumirse en el lamento o la crítica de todo lo que, en verdad, no está funcionando en el Mercosur. Sus impasses y bloqueos son más que graves y notorios. Hay que reconstruirlo política e institucionalmente, promover una concertación macroeconómica y desarrollar los tradings productivos, renegociar pragmáticamente con paciencia y solidaridad los procesos de liberalización comercial, intensificar las relaciones con Chile y la Comunidad Andina, llevar adelante la construcción de anillos energéticos, los corredores bio-oceánicos y otros ejes de comunicación. Fundamental sigue siendo el fortalecimiento de la alianza-eje entre Argentina y Brasil. No ponga el “freno de mano” la Argentina por su debilidad, y el Brasil pase de la retórica de la alianza a una ayuda real y efectiva para la re-industrialización de Argentina. No hay que permitir el desánimo, que algunos fomentan interesadamente. Contemplemos las dificultades enormes que aún encuentra la Unión Europea después de más de 50 años de los Tratados de Roma... Entonces, ante la Europa destruida material y espiritualmente por las devastaciones de la segunda guerra mundial

y en plena era de totalitarismos, Pío XII tuvo la lucidez y valentía profética de apostar por la reconciliación, reconstrucción y unidad de la comunidad europea. La Iglesia Católica es sacramento de comunión y unidad de nuestros pueblos, aunque desgarrados, desde sus orígenes, desde aquella “originalidad histórico-cultural que llamamos América Latina” - escribían los Obispos latino-americanos en Puebla- prohijada en la maternidad de la hermosa señora mestiza de Guadalupe y simbolizada en el Cristo de los Andes y el Sagrado Corazón del Corcovado. La Unión Sudamericana, sobre la base necesaria de más y mejor Mercosur, o mejor dicho, los Estados Unidos de Sudamérica, no son más utopía bolivariana sino gran empresa histórica que comienza a tomar cuerpo en nuestra región y que necesita arraigar en los pueblos. No hay otra alternativa realista, razonable, que no sea servil sino esperanzadora, para el camino histórico de nuestros pueblos en las próximas décadas.

La enorme tarea de reconstrucción después de la crisis, y el afrontamiento de los grandes desafíos y tareas del desarrollo, de la industrialización, de la democratización, de la inclusión social y de la integración, no pueden confiarse sólo a las políticas del Estado ni al mero desarrollo del

mercado. Requieren -y es otro de los puntos que quiero subrayar- una vasta, profunda, intensa educación y movilización de las mejores energías humanas, de las reservas morales, ideales, cristianas, de las personas y los pueblos como factor decisivo de reconstrucción y esperanza. No se reconstruye ni se espera desde el “sálvese quien pueda”, desde los lamentos abatidos, las reivindicaciones exasperadas y tendencialmente violentas, los egoísmos corporativos, los descargos de acusaciones y descalificaciones, los resentimientos acumulados y las dialécticas permanentes y absorbentes de contraposición. Todo eso es nocivo para sanar la memoria, reconstruir la convivencia y sumar energías para un auténtico proyecto nacional y regional. Estado y mercado tienen necesidad de sujetos libres y responsables: personas, familias, las más diversas formas de asociaciones, y movimientos, de modalidades de cooperación y asistencia, en las que se desplieguen energías de laboriosidad y emprendimiento, de sacrificio, solidaridad y esperanza. Hay que partir, pues, de una reconstrucción de la persona y de sus vínculos sociales y políticos. Vale lo de la necesidad de una “comunidad organizada”, en la que predomine una dialéctica de la amistad. Y dentro de esta perspectiva, es claro que los países

latinoamericanos necesitan dirigencias políticas e intelectuales capaces de catalizar y promover grandes convergencias populares, nacionales e ideales, con la fuerza de la credibilidad que da la “firme y serena determinación de operar por el bien común” (como escribía una vez Juan Pablo II). Toda otra cosa son las luchas de facciones, las corporaciones políticas auto-referenciales, en sus pujas de poder que no tienen correspondencia real con el tejido social del pueblo, ni con alternativas de políticas económicas, ni con diversas referencias culturales e ideales.

Por el don de la fe, creo firmemente que Cristo es la piedra angular de toda construcción verdaderamente humana de la persona y la sociedad. Esta confesión de fe es también convicción realista, razonable y esperanzada, hipótesis de investigación que ha guiado la elaboración de mi libro. No aceptar a priori una hipótesis sería irracional, pero es obvio que queda sometida a crítica. Por otra parte, ¿cómo es posible, si no por un a priori ideológico, que haya muchos análisis de la realidad latinoamericana que ponen bajo paréntesis e ignoran la consistencia real de la tradición católica en la vida de nuestros pueblos? Yo no creo que sea posible entre nosotros esa educación y crecimiento en humanidad (de

nuestro capital humano y social), esa implicación y participación popular en convergencias amplias y duraderas en pos de grandes empresas comunes, ni templar fibras humanas de dignidad y libertad, laboriosidad y empresarialidad, fuerte capacidad de sacrificio y solidaridad y una esperanza a toda prueba, si no se da una revitalización/reformulación/resurgimiento de la tradición cristiana, católica, que es sustrato cultural, cimienta de unidad y sabiduría de vida de nuestros pueblos. No es por casualidad que la casi totalidad de encuestas que se han realizado recientemente en varios países latinoamericanos indican que es la Iglesia católica, no obstante todas nuestras deficiencias, la institución que goza de mayor credibilidad, consenso y confianza por parte de los pueblos.

Al menos en eso tuvo razón Samuel Huntington cuando destacó que la ecuación modernización/secularización/descristianización se demostraba muy parcial e inadecuada en nuestra actualidad, mientras emergía la importancia de las dimensiones culturales y religiosas en los distintos ámbitos civilizatorios en tiempos de globalización. El caso de la Europa actual es patente: en envejecimiento demográfico, estancamiento económico, bloqueo político y pantano cultural, por ausencia de un

reconocimiento y reformulación de su identidad, de su vocación y tradición, se muestra incapaz de repensarse a fondo y de asumir el nuevo papel que las circunstancias le reclaman en el orden mundial (aunque la reciente Jornada Mundial de la Juventud con el Papa, en Alemania, sea signo de contradicción y esperanza). El caso opuesto se visualiza con claridad en México, tan dependiente en sus conexiones económicas y comerciales, en su moneda, en su turismo, en sus migraciones, de la vecina potencia global, lo que tendería a llevarlo a una asimilación total, y sin embargo mantiene mucho margen de resistencia y negociación, autonomía y proyección, gracias al arraigo de las raíces de su identidad nacional y de su perfil cultural, sobre todo sostenidas por el catolicismo popular y barroco de sus gentes (también de los hispanos en los Estados Unidos), al punto que Octavio Paz afirmaba que la Virgen de Guadalupe se demostraba mucho más “antiimperialista” que 70 años de encendidos discursos nacionalistas de los “revolucionarios institucionales”.

América Latina es una singularidad en el concierto mundial. Somos culturalmente el extremo occidente, mestizo y empobrecido, de arraigo católico, región emergente y en vías de desarrollo. Nuestras grandes mayorías están bautizadas

en la Iglesia católica y los latino-americanos llegamos a ser el 50% de los católicos de todo el planeta. Sólo los distraídos, los ingenuos o los tontos no dan peso a los números. No somos ilusos, sino que reconocemos con preocupación que ese patrimonio que define nuestra vocación e identidad está sujeto a fuerte erosión capilar por el descuido y deficiencias de evangelización y formación cristiana, por el impacto de la descristianización inducida por la difusión de la cultura dominante a nivel mundial, por el crecimiento y expansión del “revival” evangélico y pentecostal desde los Estados Unidos (aunque la contraofensiva es la expansión de los hispanos en los Estados Unidos, de imprevisibles consecuencias). Considero nada más importante para América Latina que revivir su tradición desde el acontecimiento siempre sorprendente y lleno de novedad de una Presencia que abraza con amor misericordioso la vida de las personas, que las cambia en su humanidad, en su conciencia y libertad, en su vocación de unidad, en su inteligencia de la realidad, en su pasión por el destino de los prójimos y los pueblos. Por eso, el destino de nuestros pueblos y el destino de la catolicidad están en gran medida entrelazados, al menos para el actual siglo XXI. Si cae en reflujos la tradición católica, si no se procede a un intenso trabajo de

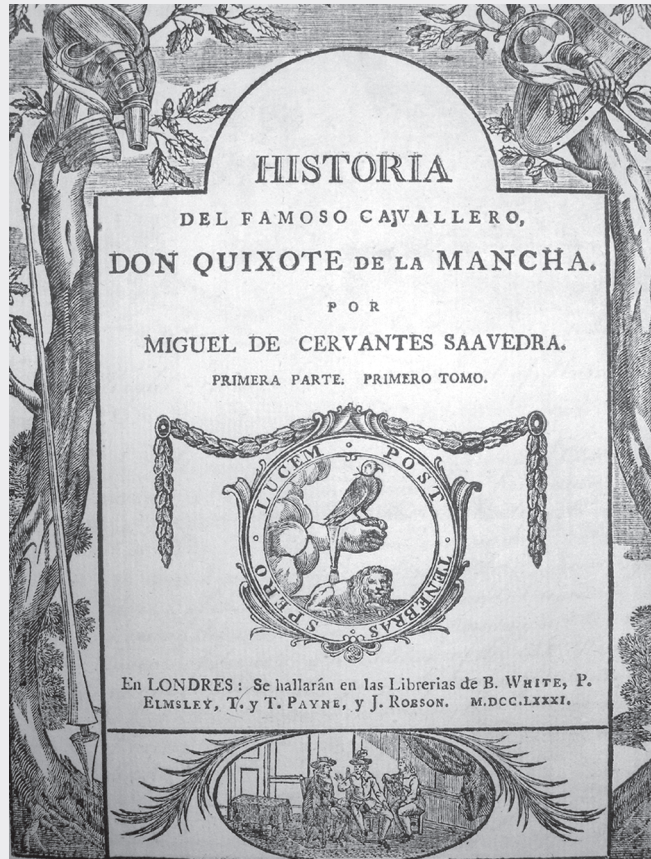
educación y comunicación de la fe, si no se desatan energías misioneras de “nueva evangelización”, y si esa tradición católica no se convierte en alma, inteligencia, fuerza propulsora y unitiva y horizonte de auténtico desarrollo y crecimiento en humanidad, sufren y pierden nuestros pueblos. Y si nuestros pueblos quedan encadenados en situaciones de marginalidad, desigualdad, pobreza y violencia, sufre y pierde la catolicidad. Es importante tenerlo en cuenta cuando se combinan, por una parte, las insidias demoledoras de tendencias culturales de relativismo político y moral, y por otra, la sopa recalentada e indigesta de vulgarizaciones ideológicas ya anacrónicas. Las agresiones al gran patrimonio católico resultan, entre nosotros, anti-populares, anti-nacionales, anti-latinoamericanas. No se confunda esa gran tradición con tradicionalismos ideológicos, reaccionarios y anacrónicos, muy marginales. Se tenga bien en cuenta, sobre todo, que nada de grande, ni de verdaderamente humano se construye con los subproductos culturales decadentes e hiper-individualistas de las sociedades del consumo y el espectáculo ni con verborragias de ideologismo confuso. A nosotros cristianos toca mostrar y demostrar, no obstante nuestras miserias, que Cristo es camino, verdad y vida, respuesta

sobreabundante a los anhelos de verdad, felicidad y justicia del corazón de los hombres y de la cultura de los pueblos, clave de inteligencia de la realidad, respeto por la dignidad de toda persona, pasión por nuestros pueblos, amor preferencial por los más necesitados y sufridos, y piedra

angular para la construcción del destino de las naciones. Todo esto define la enorme responsabilidad que asume la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que se prepara justo a comienzos del actual pontificado de Benedicto XVI. 🍷



Estudios



A 400 años del Quijote

**Don Quijote, el héroe,
el mito, la novela**
Victor García Ruiz

**Don Quijote o la invención
del lector**
Gustavo Martínez

**Alonso Quijano,
vencedor de sí mismo**
Elena Ruibal

Lecturas foráneas del Quijote
Mónica Salinas

La muerte de Don Quijote
Raúl Montero Bustamante

Presentación

por Mónica Salinas

A 400 años del Quijote

Una obra que bajo el peso de cuatrocientos años se fortalece y provoca incesantes lecturas debe celebrarse. En 2005, año de la conmemoración de su primera salida pública, las andantes proezas del ingenioso hidalgo de la Mancha fueron recordadas, exaltadas y analizadas en todo el mundo. Las razones comunes de tantos estudios y expresiones encomiásticas fueron, ante todo, los valores literarios de la novela cervantina y la fecundidad de su legado para el pensamiento y la actividad humanística. En el caso de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo se sumaron otros dos motivos. El primero, inherente a los fines institucionales, que incluyen la Licenciatura y el Profesorado en Letras. El segundo, el particular vínculo que la Facultad guarda con el legado del autor de *El Quijote*, puesto que se ha convertido en depositaria, gracias a la donación efectuada por los herederos de don Arturo Xalabré, de la Biblioteca Cervantina que este eminente ciudadano uruguayo, estudioso y bibliófilo, creó y enriqueció a lo largo de su vida.

En el mes de abril de 2005, tuvieron lugar en la Universidad de Montevideo las *Jornadas en homenaje al IV Centenario del Quijote*. Con intención de señalar tres rasgos constitutivos de la identidad ficcional del protagonista de la novela, esa actividad académica fue denominada: “*El hidalgo, el caballero, el mito*”. En efecto, tales son los jalones del camino ascendente que recorre el célebre personaje, desde la desolada rutina de Alonso Quijano, rico sólo en blasones, hasta la muerte, que la cordura prologa, de hidalgo y caballero. De aquí en adelante, persiste el mito.

En el presente número de *Humanidades* ofrecemos versiones de cuatro conferencias desarrolladas durante las Jornadas. En la exposición del Dr. Víctor García Ruiz - “Don Quijote, el héroe, el mito, la novela” - se examina la filiación entre el autor y su personaje, y se evalúan algunos textos críticos sobre la obra mayor de Cervantes. La Prof. Elena Ruibal se refiere, bajo el

título “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”, a la construcción, por la palabra, del “curso vital” del caballero y de una profusa trama de relaciones entre él y su entorno. El Prof. Gustavo Martínez analiza en “Don Quijote o la invención del lector”, los rasgos que hacen de Cervantes un precursor de la narrativa experimental del siglo XX. La conferencia de la Prof. Mónica Salinas remite a dos “Lecturas foráneas del Quijote” que constituyen tributos, diversos en intención y estilo, al texto cervantino: de Jorge Luis Borges, la primera; del uruguayo Felisberto Hernández, la segunda. Finalmente, se incluye un texto de Raúl Montero Bustamante, originariamente publicado en la Revista Nacional.

Afortunadamente, ningún estudio puede aprehender el rico caudal de sentidos de *El Quijote*. Y también por fortuna, los intentos por develar siquiera uno de éstos no se agotan. 🍷

Víctor García Ruiz

Doctor en Filología Hispánica.
Profesor de Literatura Española en la
Universidad de Navarra.
Profesor visitante en la Universidad de
Montevideo.

Don Quijote: el héroe, el mito, la novela

Hay abundantes signos de la persona de Cervantes en la mayor de sus novelas: su conocimiento del mundo y del hombre, sus lecturas habituales y lúcidas, su pensamiento práctico, su ironía. Esta última, tanto como el perspectivismo que se expresa fundamentalmente en los diálogos, revelan el esfuerzo del autor por aprehender lo humano en su complejidad. Así, al mismo tiempo que confirma el laberíntico diseño de las cosas humanas, señala – a través de los personajes protagónicos– el rol capital de la imaginación y los ideales en la vida del hombre. Por el valor literario y la honda indagación en los vastos ámbitos de lo real y lo ficticio, *El Quijote* ha sido objeto de numerosos estudios críticos y de homenajes poéticos. Algunos de éstos –de Vargas Llosa, Unamuno, Ortega y Gasset, Rubén Darío, Paul Auster, entre otros– son expuestos y comentados aquí.

There is abundant evidence of Cervantes' own person in the greatest of his novels: his knowledge of the world and of man, his customary and enlightened readings, his practical thinking, his irony. Indeed, irony—as well as the perspectivism which is expressed mainly in the dialogues, reveals the author's effort to apprehend the human element in all its complexity. Thus, while confirming the labyrinthine design of all human undertaking, it emphasizes—by means of the main characters—the key role of imagination and ideals in man's life. Because of its literary value and the way it delves deeply into the vast fields of reality and fiction, *El Quijote* has been the object of many critical studies and poetic tributes. Some of these—by Vargas Llosa, Ortega y Gasset, Rubén Darío, Paul Auster, among others—are discussed in this essay.

El título de esta conferencia obedece a mi intención de plantar ante ustedes un rasgo fundamental de la novela de Cervantes: la imposibilidad de abarcarla y agotarla. *Don Quijote* es una mina fascinante de significación humana y de creatividad literaria. Así lo atestigua el incontable número de sus lectores en las más variadas culturas, los pensadores, filósofos y escritores de todos los tiempos que han gozado con sus aventuras y se han emocionado ante las verdades de vida que contiene la que sin hipérbole podemos considerar una novela inmortal.

Hoy, cuando conmemoramos el cuarto centenario de la publicación de la primera parte en 1605, quisiera ensayar ante ustedes un acercamiento a unos cuantos aspectos de esta inimitable creación del genio narrativo de Cervantes.

Pero antes, quizá no esté de más recordar los incidentes centrales de la vida de nuestro autor. Se sabe que nació en Alcalá de Henares, villa cercana a Madrid, en 1547, posiblemente el día de San Miguel, 29 de septiembre. Seguramente sus padres no eran cristianos viejos por los cuatro costados, pero sí hidalgos reconocidos aunque de escasa hacienda. El padre se ganaba la vida como “médico zurujano” pero no consta que tuviera estudios universitarios. Desempeñaba, pues, un oficio, sin más instrucción que la práctica y algún prontuario de su profesión, que en aquellos tiempos incluía menesteres propios del barbero, el sangrador, el sacamuelas y el rebanador de granos y lobanillos. Durante quince años (1550-66), Rodrigo Cervantes paseó a su numerosa familia por varias ciudades de España en busca de mejor acomodo. En Valladolid, Cervantes padre es apresado y puesto en prisión varios meses por insolvencia ante un usurero (1552-53). Así pues, el pequeño Miguel a los cuatro años tuvo una primera experiencia de la cárcel en la carne de su padre. Recalan en Madrid los Cervantes y Miguel, con casi veinte años, realiza con el maestro López de Hoyos los únicos estudios de que hay constancia, los de Letras Humanas. Con 22 años, Miguel da un paso decisivo y marcha a Italia por motivos confusos, pero que podrían conectarse con la condena a un tal Miguel de Cervantes a perder la mano derecha y a diez años de destierro de la Corte, por haber herido a Antonio de Sigura en los terrenos de Palacio. Al principio, Cervantes busca el favor entre eclesiásticos romanos, pero muy pronto sienta plaza de soldado (1570) y asiste a la batalla naval contra los turcos en las costas de Lepanto, en 1571, donde pierde el uso del brazo izquierdo y da muestras de gran valor. Pasó otros cuatro años haciendo carrera militar en diversas operaciones contra los moros que asediaban el Mediterráneo y, cuando en 1575 regresaba a la península para pedir al rey Felipe II la recompensa por sus servicios de armas a la corona, tuvo lugar la primera de las grandes penalidades de Cervantes, cuya vida ya había sido

visitada por la desgracia y lo sería aún varias veces más. La galera Sol fue capturada por corsarios y Miguel llevado a Argel, donde pasó cinco años cautivo de los musulmanes.

La experiencia del cautiverio es central para Cervantes en varios sentidos. En primer lugar, porque siguió manifestándose como un soldado valeroso que planeó varias fugas y soportó varias traiciones de compatriotas menos firmes. En segundo lugar, porque a pesar del brillante saldo en lo personal y del aspecto idealista que proyecta sobre su figura, la experiencia del destierro es una prueba que siempre hace mella en el espíritu de un hombre. Por último, porque muestra la constancia religiosa del joven Miguel, testigo de los numerosos cristianos cautivos que se islamizaban voluntariamente para mejorar sus condiciones de vida. Su primera obra literaria, *El trato de Argel* (1583), puede ser leída como una apremiante llamada a Su Majestad Católica, el Rey de España, para que conquiste aquellas tierras donde tantos súbditos suyos traicionan la fe.

El cautiverio cervantino, pues, muestra su integridad como patriota y como católico perfectamente acorde con el papel histórico de la España de los Austrias. En suma, el hombre Miguel de Cervantes se nos presenta en esta etapa ascendente de su vida como un héroe.

Pero enseguida este héroe de Lepanto y Argel va a iniciar el largo tramo declinante de su existencia. En 1580, su familia logra rescatarlo con la venta del escaso patrimonio familiar y Miguel, tras intentar durante un año obtener empleo o encomienda como veterano de las armas, empieza a viajar por Castilla y Andalucía en busca de ocupación y con la determinación de escribir. Lo uno y lo otro llenarán su existencia hasta el final de sus días: la escritura, para hacer su felicidad; su trabajo, para hacer de él todo un perdedor. Primero le hacen comisario de abastos, desastrado oficio (embargar trigo y aceite, ensayar, impedir los fraudes de los expropiados) en el que acaba apresado y excomulgado. En 1597, por unas cuentas mal hechas, pasa siete meses en la Cárcel Real de Sevilla, donde se engendra el *Quijote*.

En 1600 se establece en la ciudad de Toledo. Allí tiene la genial intuición de Cide Hamete Benengeli y escribe la primera parte del *Quijote*, que sale a la luz en 1605. Inmediatamente, un nuevo traslado, esta vez a Valladolid, donde una noche fue muerto delante de su casa un caballero de mala reputación, por cuya causa un juez abusivo encarceló a toda la familia de Cervantes. Un nuevo y definitivo traslado instala a Miguel y a los suyos en Madrid, ya definitivamente. Allí Cervantes escribe la segunda parte del *Quijote*, el *Persiles*, las fallidas comedias, los deliciosos entremeses, algunas novelas ejemplares. Ya con sesenta y tres años intenta ir a Nápoles en el séquito del Virrey de

Nápoles, el Conde de Lemos, dedicatario de la segunda parte del *Quijote*, pero es rechazado. En conjunto, la vida del escritor es triste: su hermano Rodrigo, cautivo como él en Argel, siguió la carrera de soldado y murió en la batalla de Las Dunas, en 1601. Sus hermanas tuvieron mala suerte en sus matrimonios y pusieron en cuestión la buena fama de la familia. Cervantes no tuvo hijos de su mujer pero había tenido una hija ilegítima, Isabel, que le dio una nieta, también ilegítima, entre otros diversos enredos amorosos y disgustos familiares. También había engendrado un hijo en su juventud italiana, Promontorio, al que nunca volvió a ver. Una diabetes llevó a Cervantes a la tumba, un 23 de abril de 1616.

Esta vida destila melancolía, lo mismo que el *Quijote*. Ahora bien, ¿cómo saltar de una a otra sin hacer transposiciones indebidas?

La estructura fundamental del *Quijote*, como se recordará, desarrolla las tres salidas del caballero andante, distribuidas en dos partes. La intención más aparente es ridiculizar los “*best sellers*” de la época, las novelas de caballerías. Pero las cosas le salen a Cervantes de una manera muy distinta.

La primera salida ocupa los primeros seis capítulos y transparenta un fondo medieval en la figura del caballero andante, que encarna valores esenciales de la civilización occidental cristiana, como son la entrega a la justicia y la protección del débil y del peregrino. Este ideal caballeresco era fruto del esfuerzo de la Iglesia medieval, mediante las órdenes militares, por reconducir el poder destructor de la caballería y ponerlo al servicio de Dios (recuperación de los santos lugares, protección de los peregrinos, Cruzadas), de donde surgen, por ejemplo, ciclos narrativos en torno al Santo Grial. Más adelante, este ideal religioso se seculariza y se funde con el ideal del amor cortés, el caballero que sirve abnegado a su dama, lo que da lugar a numerosos episodios amorosos, generalmente adúlteros. Y se introduce también el elemento maravilloso, con magos y encantamientos. Adviértase cómo la primera salida de don Quijote contiene estos tres elementos: defensa de los débiles, servicio a su dama y acción individual.

Ya armado caballero, don Quijote emprende su segunda salida. Esta vez incorpora un elemento esencial en todo caballero que se precie: el escudero. Sancho entra en acción y las aventuras y episodios se suceden hasta que don Quijote regresa a su aldea encerrado en una jaula. Uno de los primeros episodios y quizá el más famoso es el de los molinos, que gracias a su impacto visual ha cimentado la popularidad de don Quijote en todo el mundo. La historia del cautivo, una de las novelas intercaladas en esta primera parte, que tanto suelen desconcertar, habla del sentido autobiográfico de la escritura cervantina y expone dos de los grandes temas del *Quijote*: el cautiverio y el reencuentro.

Entre la primera y la segunda parte existen multitud de diferencias. Una muy importante es que tanto don Quijote como sus amigos de la aldea saben que la primera parte ha sido publicada. Y poco después, se corre la voz de que se ha publicado una segunda parte apócrifa donde se falsea la historia y se ofende burdamente a caballero y escudero. Otra diferencia importante corresponde a la técnica narrativa: desaparecen las historias intercaladas y la pareja Quijote-Sancho se convierte en el único centro de gravedad. La tercera y definitiva salida de don Quijote ocupa todo el espacio en esta segunda parte.

La preparación de esa tercera salida da pie al desarrollo de un personaje clave: el bachiller Sansón Carrasco. El bachiller proporciona el eje narrativo fundamental a esta segunda parte cuando decide entrar en el juego y en la lógica de don Quijote, que podríamos expresar así: mejor será seguirle la corriente y que salga don Quijote a tomar *parte* en las justas de Zaragoza, porque así el joven Sansón Carrasco, disfrazado como el Caballero de los Espejos, vencerá al viejo hidalgo y le impondrá el regreso a la aldea. Pero la cura homeopática sale mal, el bachiller es vencido por don Quijote y este prosigue muy ufano sus andanzas y episodios a lo largo del camino que le llevará hasta Barcelona, donde de nuevo Sansón Carrasco, esta vez como el Caballero de la Blanca Luna, pone fin a las andanzas del ingenioso hidalgo. La mayor carga intelectual y literaria de esta segunda parte alcanza varias cimas en episodios como el del retablo de Maese Pedro, el de la Cueva de Montesinos o el del caballo Clavileño en el palacio de los Duques. Pero no son menos divertidos e inolvidables los del Caballero del Verde Gabán, las manipulaciones de Sancho para evitar que su amo se encuentre con su dama Dulcinea, la mojiganga de los azotes de Sancho o su desempeño como gobernador de la ínsula Barataria.

Hemos hablado de la vida y de la novela. Pero ¿cómo era Miguel de Cervantes? ¿Cuál fue su contextura intelectual y mental, su pensamiento? De él se han dicho cosas contradictorias: durante mucho tiempo se habló de que era “un ingenio lego” que escribió sin saberlo una obra genial; más tarde, algunos descubrieron en él un pensador laico e hipócrita que burlaba astutamente los rigores de la Inquisición o, como mínimo, un erasmista bien consciente.

Si nos acercamos al Quijote y a sus otros escritos con la máxima simplicidad —cosa nada fácil—, encontramos los conceptos filosóficos propios de la escolástica acerca de Dios, el hombre y el Cosmos. Esa síntesis de filosofía griega y fe cristiana que había alcanzado el medioevo y que llamamos Escolástica, era todavía la forma mental del hombre culto en la Europa del

xvi y lo seguiría siendo, al menos en España, durante bastante tiempo. La Escolástica concebía un mundo geométrico donde abundaban las correspondencias entre realidades de distintos planos y donde la Analogía era la base de un razonamiento que dependía de fórmulas y aforismos. Este sistema, sumamente apto para la interpretación bíblica y la especulación teológica, fue desafiado por el Humanismo renacentista, mucho más realista, concreto y atento a los detalles de la realidad y del texto. Cervantes no fue un intelectual, pero tampoco el legendario ingenio lego ignorante de su propio talento. Cervantes conocía la Escolástica de su tiempo en versión vulgarizada –eso es lo que aparece en *Quijote*–, y no parece que tuviera nada de humanista en el sentido filológico. Pero tuvo, eso sí, una inteligencia excepcional y un agudo sentido de lo falso y lo tópico, que algunos relacionan con la crítica humanista.

Su genialidad consistió precisamente en aplicar a la novela ese sentido realista e irónico, y combinarlo con los moldes consagrados de la novela de caballerías, algo parecido a lo que *Lazarillo de Tormes* había hecho algunas décadas antes. Ese sentido realista implica naturalmente el autobiografismo, la presencia en su obra del Cervantes de carne y hueso con sus opiniones, sus decepciones, sus aspiraciones y sus creencias religiosas. Esa amalgama, que podemos llamar su “pensamiento”, incluye conciencia crítica por un lado, que se muestra con libertad en su ironía, humor y perspectivismo, y por otro, conciencia creadora, propia de quien sabe que está levantando un mundo de ficción. Cervantes no fue un filósofo o un intelectual crítico en el sentido moderno, sino un pensador práctico en literatura.

Es cierto que *ironía*, humor y perspectivismo nos hablan de distanciamiento, reticencia y falta de entusiasmo. Pero eso no significa que el espíritu crítico sea absoluto y se extienda a todos los aspectos de la vida. Fijémonos en el tema de la locura, otro de los grandes centros de la novela. La locura de don Quijote es una locura de bondad, no una locura erasmiana ni mucho menos la locura salvaje del *Orlando furioso* de Torcuato Tasso. Don Quijote tiene muy poco que ver con el simbólico personaje del *Elogio de la locura* de Erasmo de Rotterdam. El diálogo erasmiano es un diálogo intelectual, donde se debaten ideas, y la sencillez del protagonista no es más que una inteligente estrategia argumental para poner en evidencia prejuicios y rutinas. Pero don Quijote es un ser vivo con una misión entre los hombres, una misión disparatada pero admirable que gana más el corazón que la inteligencia de los lectores.

El problema con la ironía como estrategia comunicativa es que no avisa; la fuerza de la ironía está en que el lector sea capaz de detectarla e interpretarla. ¿Se burla Cervantes de don Quijote o lo admira? ¿Por qué, sobre todo a

medida que avanza la novela, estamos cada vez más entre dos aguas con respecto a este loco entrañable? ¿Por qué su locura es tan contagiosa que se extiende e infecta al buen Sancho, al bachiller Carrasco, a los Duques? ¿Por qué don Quijote se gana el respeto de sus oyentes por su discreción y su buen juicio? Cervantes, el gran irónico, sabe que eludir toda afirmación rotunda dispara la imaginación del lector y lo implica irremediabilmente.

Junto a la ironía cabalga el *perspectivismo*, que tiene su máxima expresión en el diálogo. El diálogo cervantino es una de las grandes maravillas de esta novela. La relación entre don Quijote y Sancho es una esgrima verbal apasionante, cada vez más intensamente dialéctica; si al principio don Quijote se impone a Sancho, cada vez más Sancho influye en don Quijote hasta culminar en la ya tópica sanchificación de don Quijote y quijotización de Sancho, en el mismo lecho de muerte del hidalgo. No por sabido y repetido deja ese doble proceso de contener mucho de verdad. Sabemos que no hay yelmo de Mambrino sino bacía de barbero; ni gigantes desahorados sino molinos de viento. Y, sin embargo, la lógica de don Quijote nos hace desear, anhelar que las cosas sean de otra forma más bella y más perfecta.

Es verdad que el *perspectivismo* y sobre todo la ironía implican que Cervantes estaba experimentando y dramatizando los límites del conocimiento humano y de la vida. El *Quijote* no es un libro que aporte seguridades en lo humano; más bien al contrario, es un despliegue de ambigüedad, un permanente subrayar la complejidad de todo lo humano, que parece tener siempre, al menos, dos caras distintas.

Pero junto a ese escepticismo resignado, reticente y ambiguo acerca de las cosas humanas, Cervantes afirma el papel de la ilusión, la imaginación y los altos ideales de bondad en la vida del hombre.

Hasta el momento he trazado una aproximación al *Quijote* que quisiera considerar objetiva, o si se quiere, ingenua; en relación sobre todo con el Cervantes real y el mundo cultural en que nace la novela. Pero todos sabemos que los grandes libros emprenden una especie de vida independiente, al margen de su creador y de su espacio original. Durante el siglo XVII el *Quijote* fue leído en España y fuera de España como un libro fundamentalmente humorístico o cómico, donde se narraban las divertidas extravagancias de un maniático. Se leyó así en Europa porque el mundo de las novelas de caballerías permanecía vivo en aquel horizonte cultural. El *Quijote* fue ganando trascendencia en la medida en que ese trasfondo caballeresco iba quedando arrinconado y olvidado. Lo importante es que el *Quijote* se fue leyendo cada vez más por sí mismo y no como parodia de toda una saga de complicadas historias que absorbieron a los lectores durante más de cien años. En realidad,

los términos se invirtieron porque si los libros de caballerías no han caído en completo olvido ha sido gracias al *Quijote*, probablemente el más importante mito de origen no bíblico ni grecolatino.

Se produce una primera mitificación de don Quijote que lo identifica con el *individualismo*, el humanismo renacentista y la modernidad ideológica. Don Quijote, lo mismo que Fausto, don Juan o más claramente Robinson Crusoe, sería un héroe que se enfrenta a todos, sin otra norma que la suya, una norma que entra en conflicto con los demás y con los valores de la sociedad. De una forma u otra, estos héroes individuales son castigados por su osadía, pero su derrota o sometimiento adquiere tintes de redención y ejemplo supremo para el resto de la humanidad.

Esta recepción de don Quijote se produjo en el ámbito anglosajón y admite una doble dimensión. Por un lado, la dimensión cultural e ideológica; por otro, la estrictamente novelística. En lo ideológico, esa lectura del *Quijote* se explica fácilmente en el contexto del individualismo secularizante que emprende la Reforma en los países de predominio protestante. El muy influyente libro de Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860), dedica la segunda de sus seis partes a “El desarrollo del individuo” como marca divisoria entre el medievo y la nueva era. Antes del Renacimiento, según Burckhardt, el hombre “se reconocía a sí mismo sólo como raza, pueblo, partido, corporación, familia u otra forma cualquiera de lo general”¹, es decir, sólo se entendía a sí mismo a través de una categoría superior. Don Quijote, en ese contexto, sería una temprana expresión del dinamismo autónomo del espíritu renacentista.

Resulta muy contradictorio con esta visión el hecho de que el individualismo renacentista naciera en la católica Florencia; pero dejemos eso a un lado y vayamos al antagonismo que contiene esa mitificación individualista de don Quijote, no respecto al catolicismo, sino más concretamente respecto a la España de la Contrarreforma y la Inquisición, uno de cuyos súbditos fue precisamente el autor del *Quijote*. ¿Cómo explicar que justamente en España naciera ese mito individualista? Una explicación sencilla y directa consiste en hacer de Cervantes un moderno “*avant la lettre*”, un erasmista entero, un criptoprotestante o, cuando menos, un astuto hipócrita experto en despistar a la Inquisición. Alguien en quien ya habitaba gran parte de la Razón Ilustrada.

¹ BURCKHARDT, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia*, traducción de Ramón Gómez de la Serna, Losada, Buenos Aires, 1944, p. 111.

Con lo unilateral e inexacta que es semejante postura, resulta sorprendente que mantenga su vigor incluso hoy día entre intelectuales y escritores de renombre. Es el caso, por ejemplo, de Mario Vargas Llosa, que escribe un prólogo al frente de la edición que del *Quijote* ha publicado la Real Academia Española en este IV centenario (2004), edición por otro lado excelente, oportunísima y benemérita. Mario Vargas Llosa, a quien admiro sin reservas como narrador y fabulador, hace gala de una superficialidad y una rutina intelectual sólo comparable a la que campea en sus artículos de opinión en la prensa mundial, hilados todos ellos por un insensato culto al liberalismo más acrílico. El texto en cuestión va titulado como “Una novela de hombres libres”:

¿Qué idea de la libertad se hace don Quijote? La misma que, a partir del siglo XVIII, se harán en Europa los llamados liberales: la libertad es la soberanía de un individuo para decidir su vida sin presiones y voluntad. Es decir, lo que varios siglos más tarde, un Isaías Berlín definiría como “libertad negativa”, la de estar libre de interferencias y coacciones para pensar, expresarse y actuar. Lo que anida en el corazón de esta idea de la libertad es una desconfianza profunda de la autoridad, de los desafueros que puede cometer el poder, todo poder.

(...)

La aventura en donde don Quijote lleva su espíritu libertario a un extremo poco menos que suicida —delatando que la idea de la libertad anticipa también algunos aspectos de la de los pensadores anarquistas de dos siglos más tarde— es una de las más célebres de la novela: la liberación de los doce delincuentes, entre ellos el siniestro Ginés de Pasamonte, que fuerza el ingenioso hidalgo, pese a saber, por boca de ellos mismos, que se trata de rufiancillos condenados por sus fechorías a remar en las galeras del rey. Las razones que aduce para su abierto desafío a la autoridad —“no es bien que los hombres honrados sean verdugos de los otros hombres”— disimulan apenas, en su vaguedad, las verdaderas motivaciones que transpiran de una conducta que, en este tema, es de una gran coherencia a lo largo de toda la novela: su desmedido amor a la libertad, que él, si hay que elegir, antepone incluso a la justicia, y su profundo recelo de la autoridad, que, para él, no es garantía de lo que llama de manera ambigua “la justicia distributiva”, expresión en la que hay que entrever un anhelo igualitarista que contrapesa por momentos su ideal libertario.

(...)

Quien se atrevía a rebelarse de manera tan manifiesta contra la corrección política y moral imperante, era un “loco” sui generis, que, no sólo cuando

*hablaba de las novelas de caballerías decía y hacía cosas que cuestionaban las raíces de la sociedad en que vivía*².

En fin, que no solo se adelanta a Isaías Berlin; al mismo tiempo es un antecedente del anarquismo libertario... ¿Para qué seguir? Lo único que cabe es olvidar estas páginas delirantes y pasar a aquellas en que habla de aspectos literarios donde recupera la cordura.

Si en lo ideológico esta recepción resulta decepcionante, en lo novelístico, en cambio, la focalización en el héroe resulta enormemente fecunda. La novela moderna nació en España con el *Lazarillo* y el *Quijote* pero no tuvo continuación, saltó a otros países, singularmente Inglaterra. Novelas como *Tristram Shandy* de Lawrence Sterne, el *Tom Jones* de Fielding, *Los papeles del club Pickwick* de Dickens, resultan inexplicables sin don Quijote. Después, en el esplendor novelístico del siglo XIX, Cervantes sigue enseñando cosas aún más importantes. Porque la gran lección de Cervantes es la aspiración artística a un todo, a un universo de ficción que pueda emular con ventaja a la propia vida. También en ese singular transvase de vida y ficción fue maestro el *Quijote*. De ahí que más de un estudioso haya visto en Dostoievsky, si no un discípulo, sí un lector muy aventajado de la magistral novela cervantina.

Hay una segunda versión mítica de don Quijote: el don Quijote romántico y nacional. Ahora el individualismo deja paso a lo colectivo, y la razón más o menos ilustrada cede ante el empuje del Romanticismo como mentalidad. Los pueblos europeos del XIX, tras la experiencia napoleónica, están ansiosos de identificar su alma, su espíritu, su ser nacional, el principio político y espiritual que los aglutina. España, que no había experimentado esas zozobras durante el siglo XIX, se ve abocada a parecidas preguntas acerca de su identidad al final de ese siglo XIX, en el momento, 1898, en que pierde unas últimas posesiones ultramarinas frente a la emergente potencia de los EE.UU. Es paradójico que el fin de las inmensas colonias hispanoamericanas, en los años 1820-30, afectara tan poco a una España unificada desde los Reyes Católicos y que, en cambio, la cesión de una isla y un remoto archipiélago desencadenara una crisis nacional conocida como el Desastre del 98. Las causas, naturalmente, son complejas, pero es justamente en este contexto de postración y regeneración nacional cuando don Miguel de Unamuno concibe su *Vida de don Quijote y Sancho*, un libro lleno de pasión, contradictorio,

² VARGAS LLOSA, Mario, "Una novela para el siglo XXI". *Don Quijote de la Mancha*, Real Academia Española-Asociación de Academias de la Lengua Española, Madrid, 2004, pp. XIX a XXI.

irracional, que a pesar de sus muchas limitaciones es todo un hito en la historia del mito quijotesco.

Unamuno quiere releer el *Quijote* a su manera. Su relectura es una santa cruzada para rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la Razón, y convertirlo en un símbolo de la nación española. Don Quijote es la encarnación del pueblo español. Llevado de tal sentimiento, declara a Cervantes un escritor infinitamente por debajo de su criatura; Unamuno desprecia a Cervantes hasta considerarlo un mero pretexto para que existan don Quijote y Sancho. Esta es probablemente la más estrambótica de las afirmaciones de Unamuno, la más extrema y la más objetable. En realidad, lo que hace es una “Vida de don Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes, explicada y comentada por Miguel de Unamuno”. En eso consiste el libro, capítulo tras capítulo. Unamuno ha obtenido derechos indiscutibles para hacer lo que siempre hizo: fagocitar todo tema y todo asunto, reduciéndolo a alguna de sus grandes preocupaciones existenciales. En este caso, según escribe a un amigo, “me ha resultado una filosofía y más bien una teología a la española”³. A un amigo hispanista francés, escribe:

Cervantes encontró al Quijote en el alma de su pueblo y nos le [sic] mostró; yo he vuelto a encontrarle merced a su libro, y creo que él no lo entendió bien y he vuelto a presentarlo. Él hizo su Quijote y yo he hecho el mío. Si me dicen que no he entendido el Quijote de Cervantes, responderé que Cervantes ni aún vislumbró el mío⁴.

El vitalismo antierudito y desmelenado de Unamuno le lleva a hablar del “quijotismo como religión nacional”⁵ y decir cosas contra cervantistas y eruditos: “¡Qué me importa lo que Cervantes quiso o no quiso poner allí. Lo vivo es lo que yo allí descubro, pusiéralo o no Cervantes, lo que yo allí pongo, y lo que ponemos allí todos. Quise allí *rastrear nuestra filosofía*”⁶. Por si fuera poco: “Cervantes nos dio en 1605 la Biblia del personalismo individualista español para que yo, tres siglos después y siete años tras el 98, la comentase [...] La peregrina historia del hidalgo que supo decir a relleno sentido: ‘¡Yo sé quién soy!’; tiene que enseñarnos a cada uno de los españoles quiénes somos”⁷.

³ UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*, Escelicer, Madrid, 1968, volumen 3, p. 9.

⁴ UNAMUNO, Miguel de, *Obras...*, p. 13.

⁵ UNAMUNO, Miguel de, *Obras...*, p. 16.

⁶ UNAMUNO, Miguel de, *Obras...*, p. 16.

⁷ UNAMUNO, Miguel de, *Obras...*, pp.17 y 18.

Su iconoclastia se extiende a la lengua: el *Quijote* “no es ningún modelo de lengua y menos de estilo. Es en mucha parte enfático, retórico, de sintaxis hablada y lleno de italianismos. Repito que nada pierde traducido porque su hermosura es interna”⁸.

Aparte del exabrupto unamuniano, el tercer centenario quijotesco en 1905 trajo consigo una notable abundancia de material biográfico, ensayístico y literario que se extiende durante décadas y que prolonga la línea inaugurada por Unamuno: la de emparejar, de una forma u otra, el agónico tema de España con don Quijote.

Así, Ortega ejecuta sus piruetas intelectuales y rectifica a Unamuno en sus *Meditaciones del Quijote* (1914). Maeztu construye su particular visión de la hispanidad en su *Don Quijote, Don Juan y la Celestina: ensayos en simpatía* (1926). Azorín, por su parte, evoca deliciosas estampas cervantinas en *La ruta de don Quijote* o en *Castilla*. Antonio Machado canta a “La Mancha y sus mujeres” y Rubén Darío en su “Letanía de nuestro señor don Quijote” da su versión del desencanto hispánico en el cambio de siglo:

Letanías de nuestro señor Don Quijote

A Navarro Ledesma.

*Rey de los hidalgos, señor de los tristes,
que de fuerza alientas y de ensueños vistas,
coronado de áureo yelmo de ilusión;
que nadie ha podido vencer todavía,
por la adarga al brazo, toda fantasía,
y la lanza en ristre, todo corazón.*

*Noble peregrino de los peregrinos,
que santificaste todos los caminos
con el paso augusto de tu heroicidad,
contra las certezas, contra las conciencias,
y contra las leyes y contra las ciencias,
contra la mentira, contra la verdad...*

*Caballero errante de los caballeros,
barón de varones, príncipe de fieros,*

⁸ UNAMUNO, Miguel de, *Obras...*, p. 13.

*par entre los pares, maestro, ¡salud!
 ¡Salud, porque juzgo que hoy muy poca tienes,
 entre las coronas y los parabienes
 y las tonterías de la multitud!*

*¡Tú, para quien pocas fueron las victorias
 antiguas, para quien clásicas glorias
 serían apenas de ley y razón,
 soportas elogios, memorias, discursos,
 resistes certámenes, tarjetas, concursos,
 y, teniendo a Orfeo, tienes a orfeón!*

*Escucha, divino Rolando del sueño,
 a un enamorado de tu Clavileño,
 y cuyo Pegaso relincha hacia ti;
 escucha los versos de estas letanías,
 hechas con las cosas de todos los días
 y con otras que en lo misterioso vi.*

*¡Ruega por nosotros, hambrientos de vida,
 con el alma a tientas, con la fe perdida,
 llenos de congojas y faltos de sol;
 por advenedizas almas de manga ancha,
 que ridiculizan el ser de la Mancha,
 el ser generoso y el ser español!*

*¡Ruega por nosotros, que necesitamos
 las mágicas rosas, los sublimes ramos
 de laurel! Pro nobis ora, gran señor.
 (Tiemblan las florestas de laurel del mundo,
 y antes que tu hermano vago, Segismundo,
 el pálido Hamlet te ofrece una flor.)*

*Ruega generoso, piadoso, orgulloso;
 ruega, casto, puro, celeste, animoso;
 por nos intercede, suplica por nos,
 pues casi ya estamos sin savia, sin brote,*

*sin alma, sin vida, sin luz, sin Quijote,
sin pies y sin alas, sin Sancho y sin Dios.*

*De tantas tristezas, de dolores tantos,
de los superbombres de Nietzsche, de cantos
áfonos, recetas que firma un doctor,
de las epidemias de horribles blasfemias
de las Academias,
¡líbranos señor!*

*De rudos malsines,
falsos paladines,
y espíritus finos y blandos y ruines,
del hampa que sacia
su canallocracia
con burlar la gloria, la vida, el honor,
del puñal con gracia,
¡líbranos, señor!*

*Noble peregrino de los peregrinos,
que santificaste todos los caminos
con el paso augusto de tu heroicidad,
contra las certezas, contra las conciencias
y contra las leyes y contra las ciencias,
contra la mentira, contra la verdad...*

*¡Ora por nosotros, señor de los tristes,
que de fuerza alientas y de sueños vistes,
coronado de áureo yelmo de ilusión;
que nadie ha podido vencer todavía,
por la adarga al brazo, toda fantasía,
y la lanza en ristre, toda corazón!*⁹

⁹ DARÍO, Rubén, *Poesías Completas*, Ed. Alfonso Méndez Plancarte, Aguilar, Madrid, 1975, pp. 685 a 687.

Por su parte, León Felipe incorpora a don Quijote a la experiencia traumática del exilio, un factor ineludible en la España del siglo XX.

VENCIDOS...

*Por la manchega llanura
se vuelve a ver la figura
de Don Quijote pasar...*

*Y ahora ociosa y abollada va en el rucio la armadura,
y va ocioso el caballero, sin peto y sin espaldar...
va cargado de amargura...
que allá encontró sepultura
su amoroso batallar...
va cargado de amargura...
que allá “quedó su ventura”
en la playa de Barcino, frente al mar...*

*Por la manchega llanura
se vuelve a ver la figura
de Don Quijote pasar...
va cargado de amargura...
va, vencido, el caballero de retorno a su lugar.*

*Cuántas veces, Don Quijote, por esa misma llanura
en horas de desaliento así te miro pasar...
y cuántas veces te grito: Hazme un sitio en tu montura
y llévame a tu lugar;
hazme un sitio en tu montura,
caballero derrotado,
hazme un sitio en tu montura
que yo también voy cargado
de amargura
y no puedo batallar.
Ponme a la grupa contigo,
caballero del honor,
ponme a la grupa contigo
y llévame a ser contigo
pastor...*

*Por la manchega llanura
se vuelve a ver la figura
de Don Quijote pasar...*¹⁰

En 1925, Américo Castro publicaba *El pensamiento de Cervantes*. En ese libro, Castro se inventaba un Cervantes renacentista, genial, crítico y medio ateo con el que no hacía sino importar entre nosotros esa mitificación individualista e ilustrada de que he hablado antes. Con su libro, Castro identificaba en Cervantes otro modo de ser español, al margen de la ortodoxia católica.

Un directo seguidor de esta vieja tesis acompaña a Mario Vargas Llosa al frente de la edición del *Quijote* de la Academia, recién publicada el año pasado. Se trata de Francisco Ayala, otro admirable narrador y, a mi juicio, autor de los relatos que mejor interpretan el drama de la guerra civil española en *La cabeza del cordero*. Pocos libros más equilibrados, más palpitantes y más dignos. Pero al hablar del *Quijote*, creo que se equivoca al combinar la visión españolista unamuniana y la tesis de un Cervantes erasmista. Para un exiliado como él, España se identifica con don Quijote y Cervantes es un librepensador cuya vida se parte en dos a la vuelta de Lepanto: el joven y heroico soldado formado en el ambiente erasmista se desengaña y se repliega en la España de la Inquisición y la Contrarreforma, la sombría España posterior al fracaso de la Invencible, la misma España que proyecta tres siglos de decadencia. Cervantes se convierte en un intelectual español de signo liberal, como el propio Ayala y tantos otros que tuvieron que salir de España entre 1936 y 1939.

Hemos comenzado hablando de Cervantes y el *Quijote*, en su mundo. Después nos hemos acercado a dos interpretaciones o mitificaciones del caballero de la Mancha: el héroe individual frente al mundo y el depositario de la esencia nacional española.

El último punto de mi recorrido hoy nos lleva a pensar en el *Quijote* no ya en relación con el mundo moderno ilustrado o romántico, sino como relato de ficción. El *Quijote* comienza con la famosa declaración “En un lugar de la Mancha...”, proferida por un narrador externo que nos va a contar la vida del ingenioso hidalgo. Pues bien, también recordarán que en un momento dado (1ª parte, cap. 9) el narrador nos informa que encontró unos cartapacios donde se cuentan, en árabe, las andanzas del enloquecido hidalgo manchego Alonso Quijano o Quesada. Este escritor moro se llama Cide Hamete

¹⁰ León Felipe, *Obras completas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1963, p. 48.

Benengeli, es llamado en todo momento “historiador” y a partir de entonces el narrador se limita a transcribir, en castellano, lo escrito por Cide; hay que aceptar, por tanto, que lo que cuenta son hechos reales de un ser realmente existente. Para acentuar esa impresión, nótese que el narrador está hablando de sí mismo en primera persona cuando nos cuenta que, yendo un día por Toledo, compró esos papeles escritos por el moro Cide Hamete donde se continuaba la historia de don Quijote, precisamente en el mismo punto, la batalla con el vizcaíno, donde se interrumpía la fuente que estaba empleando el narrador hasta entonces.

Naturalmente, el narrador no sabe árabe, por lo que tiene que recurrir a un traductor, que vaya usted a saber si traduce bien o mal, de cuyo manuscrito el narrador va transcribiendo, en todo, en parte o añadiendo de su cosecha. A todo esto hay que añadir que en la segunda parte conviven los personajes con el libro cervantino donde se cuentan las dos primeras salidas, más el inesperado, pero muy a propósito, *Quijote* apócrifo de Avellaneda, que influye decisivamente en el rumbo de las aventuras de la pareja.

¿Qué lío es este? ¿A dónde va a parar todo esto? A difuminar las fronteras entre historia y ficción. O más exactamente, nos lleva a la noción de Narrador No Fiable o Infidente. El lector está completamente en manos del narrador que siempre tiene una justificación para darnos o no darnos información. Estos recursos al manuscrito o a las historias que se transcriben procedían de las novelas de caballerías, pero Cervantes las potencia hasta un nivel muy superior que lo convierte en dueño absoluto de su mundo de ficción. Ya no es un sencillo recurso para dar sabor arcaico y crear una convención de realidad histórica sino una puerta a la polifonía de voces, un juego muy consciente de ironía y ambigüedad, que nos lleva a preguntarnos con frecuencia: ¿quién habla y con qué autoridad?, ¿es verdad lo que me están contando?, ¿puedo estar seguro?, ¿me lo dice el narrador, Cide Hamete o el traductor?, ¿por qué falta información? Este hallazgo es un momento de inspiración maravilloso, una puerta a la libertad de la imaginación.

Sabemos que Sancho engaña a su amo, pero lo que no sabemos es si don Quijote se deja engañar o no. La cueva de Montesinos es clave a este respecto: el capítulo trata de “las admirables cosas que el extremado don Quijote *contó que había visto* en la profunda cueva de Montesinos, cuya imposibilidad y grandeza hace que se tenga esta aventura por apócrifa” (2ª parte, cap. 23). El narrador nos lleva a desconfiar del relato de don Quijote. Así pues, junto a la hondura humana de los temas y los personajes, nos asombra el maravilloso funcionamiento del juego narrativo por sí mismo. Un juego que ha sido durante siglos una fuente inagotable de inspiración y creatividad.

Quisiera terminar aportando un caso contemporáneo de homenaje a Cervantes, precisamente como maestro de narradores. Se trata de lo que Paul Auster denomina su “teoría del *Quijote*”, en “La ciudad de cristal”, el primero de los tres relatos de *La trilogía de Nueva York*. La situación es la siguiente: un escritor recibe una visita inesperada y el visitante, un antiguo escritor, para corresponder la hospitalidad, le pregunta por su trabajo. El escritor confiesa que está trabajando en un ensayo sobre el *Quijote* y le explica su teoría, a la que califica de “especulativa” y “juego privado”, que tiene como centro el “libro que está dentro del libro que escribió Cervantes”.

Auster es uno de los novelistas norteamericanos contemporáneos más importantes. Muy consciente de los mecanismos de la autobiografía y de la metaficción, Auster se ha fijado precisamente en esa maraña de voces y versiones que difuminan nuestra seguridad sobre la historia y la ficción. Su teoría es ingeniosa y consiste en acumular aún más posibilidades a los planteamientos cervantinos. Lo hace en cuatro fases:

1. Recuerda lo que ya conocemos e insiste en que lo sucedido en el libro ocurrió en la realidad.

Es muy sencillo. Cervantes, no sé si lo recuerda, se esfuerza mucho por convencer al lector de que él no es el autor. El libro, dice, lo escribió en árabe Cide Hamete Benengeli. Cervantes describe cómo descubrió por azar el manuscrito un día en el mercado de Toledo. Contrató a alguien para que se lo tradujera al castellano y después se presenta a sí mismo únicamente como el corrector de la traducción. De hecho, ni siquiera puede garantizar la exactitud de la traducción. —Y sin embargo luego dice —añadió Quinn— que la de Cide Hamete Benengeli es la única versión auténtica de la historia de don Quijote. Todas las otras versiones son fraudes, escritas por impostores; insiste mucho en que todo lo que se cuenta en el libro sucedió realmente.

2. Si la historia es real y fidedigna, la identidad del testigo es clave. Cide Hamete no aparece nunca. ¿Quién fue Cide? El escritor lanza su hipótesis: Cide Hamete es una combinación de cuatro personas distintas: Sancho, el cura, el barbero y Carrasco. ¿Para qué? Se diría que para curar a don Quijote. Como la quema de libros no funcionó, los amigos de su lugar lo intentarían desde la propia lógica quijotesca.

*—Por lo tanto, mi pregunta es ésta: ¿quién es Cide Hamete Benengeli?
—Sí, ya veo adónde quiere ir a parar.*

—La teoría que planteo en el artículo es que en realidad es una combinación de cuatro personas diferentes. Sancho Panza es el testigo realmente, naturalmente. No hay ningún otro candidato, ya que es el único que acompaña a don Quijote en todas sus aventuras. Pero Sancho no sabe leer ni escribir. Por lo tanto no puede ser el autor. Por otra parte, sabemos que Sancho tiene un gran don para el lenguaje. A pesar de sus necios despropósitos, les da cien vueltas hablando a todos los demás personajes del libro. Me parece perfectamente posible que le dictara la historia a otra persona, es decir, al barbero y al cura, los buenos amigos de don Quijote. Ellos pusieron la historia en correcta forma literaria, en castellano, y luego le entregaron el manuscrito a Simón [sic] Carrasco, el bachiller de Salamanca, el cual procedió a traducirlo al árabe. Cervantes encontró la traducción, mandó pasarla de nuevo al castellano y luego publicó el libro, *Don Quijote de la Mancha*.

—Pero ¿por qué se tomarían Sancho y los otros tantas molestias?

—Para curar a don Quijote de su locura. Querían salvar a su amigo.

3. Pero las cosas no son así: en realidad, don Quijote no estaba loco, sólo lo aparentaba y era un astuto calculador interesado en controlar su imagen en la posteridad, o dicho en lenguaje de la época, su fama, su honra.

—Sí. Pero hay una última vuelta de tuerca. Don Quijote, en mi opinión, no estaba realmente loco. Sólo fingía estarlo. De hecho, él mismo orquestó todo el asunto. Recuerde que durante todo el libro don Quijote está preocupado por la cuestión de la posteridad. Una y otra vez se pregunta con cuánta precisión registrará su cronista sus aventuras. Esto implica conocimiento por su parte; sabe de antemano que ese cronista existe. ¿Y quién podría ser sino Sancho Panza, el fiel escudero a quien don Quijote ha elegido para ese propósito? De la misma manera, eligió a los otros tres para que desempeñaran los papeles que les había destinado. Fue don Quijote quien organizó el cuarteto Benengeli. Y no sólo seleccionó a los autores, probablemente fue él quien tradujo el manuscrito árabe de nuevo al castellano. No debemos considerarle incapaz de tal cosa. Para un hombre tan hábil en el arte del disfraz, oscurecerse la piel y vestirse con la ropa de un moro no debía ser muy difícil. Me gusta imaginar la escena en el mercado de Toledo. Cervantes contratando a don Quijote para descifrar la historia del propio don Quijote. Tiene una gran belleza.

A decir verdad, el cuarteto es un quinteto, si no entiendo mal. Pero no me preocupa eso. Tampoco me preocupa que don Quijote se haga pasar por

moro. Lo que sí me causa problema es cómo justificar que un hidalgo de aldea manchega sepa árabe. Es algo que Auster no nos explica; supongo que es parte de la ignorancia de los escritores estadounidenses acerca de España dar por supuesto que en el Siglo de Oro los españoles eran bilingües árabe-castellanos.

4. Pero ¿por qué un hidalgo interrumpiría su tranquila vida para embarcarse en semejante engaño? Esto le parece al escritor lo más interesante de toda su teoría: era un experimento para probar la credulidad de la gente.

—Pero aún no ha explicado por qué un hombre como don Quijote desorganizaría su vida tranquila para dedicarse a un engaño tan complicado.

—Ésa es la parte más interesante de todas. En mi opinión, don Quijote estaba realizando un experimento. Quería poner a prueba la credulidad de sus semejantes. ¿Sería posible, se preguntaba, plantarse ante el mundo y con la más absoluta convicción vomitar mentiras y tonterías? ¿Decirles que los molinos de viento eran caballeros, que la bacinilla de un barbero era un yelmo, que las marionetas eran personas de verdad? ¿Sería posible persuadir a otros para que asintieran a lo que él decía, aunque no le creyeran? En otras palabras, ¿hasta qué punto toleraría la gente las blasfemias si les proporcionaban diversión? La respuesta es evidente, ¿no?: hasta cualquier punto. La prueba es que todavía leemos el libro. Sigue pareciéndonos sumamente divertido. Y eso es en última instancia lo que cualquiera le pide a un libro, que le divierta¹¹.

En suma, con este homenaje al *Quijote*, Auster celebra el poder de la ficción para crear sensación de verdad. Todo es posible en el reino de la literatura. El objetivo no es la verdad sino la verosimilitud. No importa que lo que se cuenta sea verdad o no, lo que importa es que lo parezca mediante un juego de convenciones y complicidades. El viejo pacto narrativo de la novela clásica del XIX, hace tiempo que dejó espacio a otros pactos que desafían las fronteras entre lo real y lo imaginado y mezclan la biografía, la autobiografía, la metaficción e incluso una versión posmoderna de la historia que renuncia a reconstruir el pasado y se lanza a un discurso narrativo escasamente objetivable. Pero Auster, con su ingeniosa “teoría del *Quijote*”, está reconociendo una vez más la maravillosa intuición que sigue haciendo de Cervantes el padre de la novela moderna y del *Quijote* una fuente inagotable de emoción e imaginación para cuantos lectores se acerquen a él. ♥

¹¹ AUSTER, Paul, *La trilogía de Nueva York*, traducción Maribel de Juan, Editorial Anagrama, Barcelona, 1996, pp. 109 a 111. (Las páginas de referencia corresponden a los cuatro fragmentos citados.)

Gustavo Martínez

Profesor de Literatura Española en la Universidad de Montevideo y en el Instituto de Profesores Artigas.
Crítico y ensayista.

Don Quijote o la invención del lector

Desde la perspectiva de la Teoría de la Recepción, se analizan aquí las formas en que el autor de *Don Quijote de la Mancha* integra a su texto las diversas modalidades de la ficción, y explicita las técnicas mediante las cuales construye su novela. Los personajes se revelan, así, como lectores – afortunados o fallidos- de sí mismos y del mundo, estrategia que obliga también al lector de la magna obra cervantina a reflexionar sobre su vínculo con lo ficcional.

The ways in which the author of *Don Quijote de la Mancha* both integrates the various forms of fiction into his text, and clarifies the techniques by means of which his novel is constructed, are analyzed here from the point of view of the Reception Theory. The characters are revealed as readers—either successful or unsuccessful—of their own selves and of the world, a strategy which also compels readers of this great Cervantine work, to reflect upon their own link with fictional worlds.

Nada más escandalosamente inexacto, en apariencia, que este título. Hasta el sentido común, que poco o nada entiende de literatura o se interesa en ella, enarca con asombro descalificador sus cejas. Lectores no hubo siempre, pero sí desde hace tantos y tantos siglos, que parece un despropósito atribuirle nada menos que su invención a un autor de comienzos del siglo XVII, por más admiración que se sienta hacia Cervantes y por más genio que se lo considere. Ni siquiera los fervorosos arrebatos que un cuádruple centenario suele suscitar parecen admisibles como disculpa. Y si quien lo escribió (un atribulado servidor) apela al tan manido argumento del sentido figurado, mediante el que supuestamente pretendía aludir a la incorporación del lector a la ficción, entonces su deshonor intelectual es segura e inevitable. Diversos precedentes caerán sobre su cabeza, desde Paolo y Francesca, lectores que se leen como amantes en un libro y terminan siendo personajes de otro, precisamente por haber dejado de ser lectores del primero, hasta Vuestra Merced en *Lazarillo de Tormes*, lector exclusivo en principio de la “carta-relación” que Lázaro escribe para él y gracias al cual nos convertimos, sin pudor alguno, en lectores fisgones de la primera novela en que asoma el individuo moderno.

Como siempre, el problema con los títulos llamativos es que uno debe fundamentarlos después, salvo que desee reconocer que se trata simplemente de “marketing literario”, profesión que, si existiera, resultaría sin duda más redituable que la de simple profesor de Literatura, aunque nunca tan gratificante. Por lo tanto, ya que yo mismo me metí a gobernador de la ínsula, debo ingeniármelas ahora para no salir vapuleado como Sancho y, de ser posible, siquiera con algo de su dignidad. Ardua tarea esta última.

No hay duda de los múltiples precedentes (entre los conocidos, los olvidados y los no sabidos por mí, que deben de ser los más de la lista) que pueden argüirse acerca de la ficcionalización del lector o de la lectura. Sin embargo, la validez del título de esta conferencia se funda, desde mi perspectiva, en el carácter conciente y sistemático con que Cervantes lleva a cabo dicha ficcionalización en *Don Quijote*. Si algo hace del gran manco un escritor plenamente moderno, más aún, un precursor directo de la ultraconciente y, por eso mismo, radicalmente experimental narrativa del siglo XX, es precisamente la lucidez acerca de las posibilidades que ofrece la ficción, así como la forma deliberada como las integra al texto y a las técnicas mediante las que éste es construido. Al igual que Shakespeare en el teatro, Cervantes ya practicaba la tan mentada metaficción, que fuera elevada posteriormente a rasgo distintivo de la literatura creada en el siglo recientemente finalizado. Pero la empleaba sobre todo en su modalidad más inquietante y subversiva,

a la par que sutil. En su modalidad más siglo XX, si se me permite el anacronismo. No como reflexión incorporada al discurso, aunque también la hay, sino como parte integrante de la estructura misma de la obra.

Por eso, en lo que nos atañe en este momento, no sólo encontramos en *Don Quijote* múltiples apreciaciones sobre los libros, la lectura y sus efectos sobre quienes leen, ya sea de parte del narrador o de los personajes, sino sobre todo una gran variedad de personajes-lectores, a través de quienes se pretende hacer tomar conciencia al público tanto de su papel en relación a la obra como de los variados modos de recepción que la ficción puede tener e inducir. Lo que se busca es que el lector se “lea” (se vea) en los distintos personajes-lectores de la novela, y comprenda que su situación de exterioridad con respecto al universo ficticio no implica ni pasividad ni impunidad.

La novela no es un producto simplemente dado y definitivo, que se recibe con mayor o menor placer e interés, sino un texto en permanente construcción, en permanente proceso de devenir obra, para lo cual resulta imprescindible la colaboración del lector, su respuesta creadora a los estímulos que de él recibe. “La obra es la constitución del texto en la conciencia del lector”, afirma Wolfgang Iser¹. El texto es lo dado, la inmodificable presencia de determinadas palabras y del orden en que han sido combinadas. La obra, en cambio, nace de la interacción entre el texto y el lector. Éste no pertenece al mundo de la ficción, pero interactúa con él e incide en su significación.

Este vínculo aparece implícitamente plasmado en la novela cuando su desarrollo se detiene bruscamente al final del capítulo VIII por falta de texto: “Pero está el daño de todo esto que en este punto y término deja pendiente el autor desta historia esta batalla, disculpándose que no halló más escrito destas hazañas de Don Quijote, de las que deja referidas”².

El primer Autor, como lo llamaremos, era a su vez lector y transcriptor de otros textos y, al faltarle el soporte de lo escrito, se rinde rápidamente y abandona su tarea. Con lo cual demuestra lo mal lector que es. No se ha comprendido en verdad con el texto, por lo que no intenta siquiera buscar su continuación ni continuarlo él mismo. Cuando lo escrito lo abandona, él se resigna. Esto quiere decir que, en cuanto lector de lo que después transcribía, no fue capaz de transformar dentro de sí el texto en obra. No hubo vivencia, ni conciencia, ni deseo, por lo tanto, de proseguir a como dé lugar, su relación con el texto, lo cual nos recuerda a ese tipo de lector que ante las dificultades

¹ Citado por ACOSTA GÓMEZ, L. A., *El lector y la obra*, Gredos, Madrid, 1989, p. 172.

² *Don Quijote de la Mancha*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, tomo I, p. 68.

que el texto le plantea, ante sus silencios (y la falta de texto aquí es la mejor expresión simbólica de dichos silencios), lo abandona sin darle (ni darse) ocasión de que le active mente y ánimo. De este modo, le impide, además, constituirse en estructura significativa. No es, en consecuencia, un lector auténtico, sino alguien que simplemente desliza sus ojos sobre la página y se retira enojado apenas tropieza con la primera piedra en su camino hacia una significación fácilmente consumible. Es un “leyente”, pero nunca un lector.

En cambio, el que se denomina “segundo autor” (I, VIII, 68) y que, en realidad, fue también el primer lector de esos ocho capítulos iniciales, los ha transformado ya en obra dentro de sí, por lo que no se resigna a la pérdida del texto (equivalente a los “espacios vacíos” en la terminología de Iser, mediante los que el texto desafía al lector a que ahonde en él en pos de la significación implícita) e inicia la búsqueda que habrá de culminar en el capítulo siguiente con la compra y posterior traducción del relato de Cide Hamete que continúa la historia. Eso es posible gracias a que el mencionado “segundo autor” demuestra ser un lector de raza (“aficionado a leer, aunque sea los papeles rotos de las calles”, I, IX, 71) con esa avidez de participación y actitud de disponibilidad imprescindibles para vivenciar el texto, que es el primer paso hacia su constitución como obra, como estructura significativa. Ante los silencios del texto, el lector auténtico siempre quiere más texto, porque está convencido de que en algún lugar (por decirlo de alguna manera) le aguarda la significación, esa nueva configuración de mundo que reestructurará y enriquecerá la suya y, por lo tanto, a él mismo y a su horizonte de experiencia. Leer, en este sentido, es siempre un acto de fe. La obra es el resultado de esa fe del lector en que el texto, pese a las dificultades que le ofrezca, puede acabar convirtiéndose en obra, esto es, en experiencia significativa nacida de su interacción con él.

“Hay que olvidarse de sí para corresponder a lo exigido”, sostiene Iser³. El autor se expresa; el lector se expone. Los dos salen de sí para ir en busca del otro. Sólo la conjunción de ambos al cabo de una profunda interacción puede transformar lo expresado (texto) en significación experimentada (obra). Pero, para eso, es ineludible que el lector se exponga a lo que el texto dice y, sobre todo, a lo que significa, esto es, a lo que calla. Leer implica siempre escuchar el silencio, donde late lo no explicitado, pero sí sugerido por el discurso. Por eso, todo lector auténtico es siempre un buzo, un explorador de las profundidades, y no un simple bañista.

³ ISER, W., *El acto de leer*, Taurus, Madrid, 1987, p. 165.

A este tipo de lector pertenece el autodenominado Segundo Autor, que se transforma en tal precisamente porque no se resigna a dejar de ser lector. De allí que al final del capítulo VIII y comienzos del IX, hasta el momento en que se reanuda el relato del combate de Don Quijote con el vizcaíno, sea él quien se haga cargo del texto y nos narre las vicisitudes de un lector en busca de la historia que quiere seguir disfrutando. El lector tiene así su momento de gloria: se convierte en héroe de la narración gracias a la cual la novela podrá continuar. Como cada vez que retomamos la lectura de cualquier texto sin darnos por vencidos ante los obstáculos que nos obliga a remontar y que son, justamente, los que nos acrecientan y ahondan.

Gracias a este lector obstinado que es el Segundo Autor, nosotros podemos seguir siendo lectores. Si algo intuyó Cervantes, y plasmó simbólicamente como episodio de la misma historia que contaba, y no como mera reflexión adventicia injertada de manera puramente artificial y autoritaria en ella, fue que todo lector de veras comprometido con el texto que lee termina por convertirse en su autor. O por lo menos en coautor de la obra. Porque sólo él puede poner en movimiento el texto, hacer que Don Quijote y el vizcaíno continúen su lucha, es decir, hacer que se actualice su potencial significativo, que deje de ser pura virtualidad expresiva y se transforme en obra acogida, en significación vivificada. Leer conlleva, pues, hacerse responsable del texto, darle, o mejor, para no ser tan lecto-céntrico, hacerle recobra la vida que el autor le infundió y que está detenida en espera de su compromiso reactivador, compromiso por el cual el propio lector aporta a su vez al texto toda su experiencia existencial y literaria. Esto nos permite afirmar que la novela *Don Quijote de la Mancha* es la obra que surge de la conjunción de un lector ávido (el Segundo Autor) y un texto en espera (el hasta entonces no leído relato de Cide Hamete). Pero, una vez escrita, esa obra se transforma de nuevo en texto a la espera de que nosotros, los “segundos lectores”, lo reconvirtamos en obra. Cervantes, que no había oído hablar del lector-implícito, hizo de él, sin embargo, un personaje de su novela. Por lo que, cuando la leemos, si lo hacemos del modo como lo hizo el Segundo Autor, nos actualizamos a nosotros mismos, lo cual resulta sumamente halagador porque eso quiere decir que fuimos “escritos” por Cervantes.

Pero si en el episodio donde se desarrolla la búsqueda del relato perdido nos leemos en cuanto lectores y somos tácitamente invitados a asumir ese papel que el texto cervantino previó y nos propone para poder transfigurarse en obra, la construcción del lector no se agota en él. La novela está poblada de lectores y protagonizada por uno de ellos. Es más, existe gracias a uno de ellos. Porque ¿qué otra cosa narra *Don Quijote* que la historia de un lector

metido a personaje? En cuanto novela es la ficcionalización de una recepción tan particular de ciertos textos (los libros de caballería) que da origen a un nuevo texto.

Esto se debe a que lectura y vida resultan inseparables en Don Quijote. Leyó mucho porque no vivió nada y consiguió vivir gracias a que leyó mucho. Por eso podría afirmarse que cada unas de sus aventuras es fruto de sus lecturas, o es fabricada por otros en función de ellas. Actuar, para Don Quijote, sigue siendo una forma de leer: “Apenas los divisó Don Quijote, cuando se imaginó ser cosa de nueva aventura; y, por imitar en todo cuanto a él le parecía posible los pasos que había leído en sus libros, le pareció venir allí de molde uno que pensaba hacer” (I, IV, 44). O, por citar otro ejemplo, el de la famosa aventura del yelmo de Mambrino: “Venía sobre su asno pardo, como Sancho dijo, y ésta fue la ocasión que a Don Quijote le pareció caballo rucio rodado, y caballero, y yelmo de oro; que de todas las cosas que veía con mucha facilidad las acomodaba a sus desvariadas caballerías y malandantes pensamientos” (I, XXI, 161).

Don Quijote actúa porque leyó y sigue “leyendo” mientras actúa. Es más, sus aventuras nacen de una doble lectura: la de los libros de caballería y la que, en cada ocasión, hace del mundo a partir de lo leído en los libros. En este sentido, el mundo es un libro más de su biblioteca.

Nuestra propia lectura del personaje nos ha permitido descubrir en él dos dimensiones en cuanto lector:

Desde una perspectiva simbólica, es un excelente lector, ya que incorpora la “estructura de posibilidades” que, según L. Acosta Gómez⁴, todo texto es, a la sustancia de vivir, a la vez que descubre, gracias a los libros de caballería, lo que deseaba ser y, hasta el momento, había permanecido oculto a su conciencia.

Pero, desde una perspectiva literal, esto es, restringida exclusivamente al universo ficticio de la novela y al modo como Don Quijote actúa en él, resulta innegable que el personaje es un lector incompetente o, cuando menos, un lector ingenuo, ya que no logra establecer jamás una distancia intelectual con lo que lee ni tampoco trascender la vivencia para poder acceder así a la comprensión que le permita elaborar dicha vivencia en lugar de intentar trasladarla tal cual al mundo en el que actúa.

Como ya ha sido señalado más de una vez por diversos críticos, el problema de Don Quijote es que no le basta con “leerse” en los libros de caballería,

⁴ ACOSTA GÓMEZ, L. A., *El lector y...*, p. 211.

sino que además quiere vivir lo leído para poder “leerse” por segunda vez, sólo que ahora en el mundo y a través de la imaginaria lectura que otros harán de él: “Apenas había el rubicundo Apolo tendido por la faz de la ancha y espaciosa tierra las doradas hebras de sus hermosos cabellos (...), cuando el famoso caballero Don Quijote de la Mancha, dejando las ociosas plumas, subió sobre su famoso caballo Rocinante, y comenzó a caminar por el antiguo y conocido campo de Montiel” (I, II, 31). Llevado de su impaciencia por sentirse quien desea ser, Don Quijote se convierte transitoriamente en su propio novelista para poder “leerse” como desea que lo lean en el futuro. El mundo es la página en blanco donde pretende “escribirse” tal como “se leyó” en los libros de caballería.

Simbólicamente, Don Quijote representa al buen lector que logra vivenciar el texto y hacerlo parte de sí. Literalmente, en cuanto personaje, es por el contrario un lector desencaminado porque no le alcanza con vivenciar y pretende vivir lo leído en el mundo, sin comprender que lo específico del texto literario es crear un mundo propio, no ser el mundo ni realizarse en él. El error de Don Quijote consiste en tratar de experimentar el texto según los términos de la experiencia cotidiana, en lugar de hacerlo en función de las condiciones que el mismo texto crea. En su afán de volverlo realidad, lo violenta y desvirtúa. En ese error de lectura se define el destino de Don Quijote.

Sus cincuenta años de hidalgo habían sido tan vacíos que carecía casi de bagaje existencial, por lo que su horizonte de expectativas en cuanto lector resultaba sumamente limitado. Por lo tanto, no estaba en condiciones de establecer una distancia intelectual con las novelas de caballería. De allí que, en cierto sentido, no pudiera entablar una verdadera interacción con ellas y la relación se volviera unilateral, esto es, derivara en una avasallante interacción con su horizonte de expectativas (no sólo literarias, sino sobre todo vitales) por las figuras y códigos paradigmáticos del universo caballeresco. Su vida y su mundo interior se hallaban tan desolados y era tal la necesidad que experimentaba de identificación con algo para poder de ese modo identificarse a sí mismo, que eso lo volvió incapaz de reconocer que la ficción proyecta la imagen de un mundo, peor no es el mundo ni lo reproduce. La locura de Quejana, que lo llevó a transformarse en Don Quijote, consiste precisamente en no poder distinguir el carácter ficticio de la ficción. Por eso tratará de ser en la realidad lo que las novelas simplemente le proponían vivir con la imaginación.

Esta peculiar disposición anímica del hidalgo Quejana es la que le impide también tomar conciencia de su situación existencial, caracterizada por una

ausencia total de motivos para vivir, y tratar de modificarla a partir de la redefinición de su identidad operada gracias a sus lecturas caballerescas y a los estímulos renovadores que éstas suscitan en él. Por el contrario, lo que hace es dejarse absorber por un modelo exterior y ficticio al que acepta como real por carecer de la suficiente densidad existencial como para incorporarlo y reelaborarlo en su interior. Leer, para este hidalgo sin asideros vitales, equivale simplemente a dejarse ir, por lo que toda distancia crítica respecto de las novelas de caballería resulta anulada, como con gran riqueza de matices lo pone en evidencia el capítulo I. Al principio, la lectura se mantuvo en sus justas proporciones: era por “afición y gusto”. El hecho de que después se desvelara por entender y desentrañar el sentido de las sinrazones de Feliciano de Silva revela ya una peligrosa debilidad de criterio, pero es indicio a la vez de que todavía trata de comprender, de que se mantiene precariamente dentro del terreno intelectual, sin dejarse arrastrar aún por la pura compulsión vivencial. Su capacidad de discernir la escandalosa inverosimilitud de las heridas que recibía don Belianís y las disputas con el cura y el barbero acerca de quién era el mejor caballero sugieren que la afición exaltada por las novelas no ha bloqueado aún completamente sus aptitudes críticas. Sin embargo, su posterior preferencia por un héroe ficticio (el Caballero de la Ardiente Espada) en lugar de uno real (el Cid) y el deseo de permutar personas reales de su entorno inmediato (ama y sobrina) por el privilegio de tomar parte en la acción ficticia (darle “una mano de coces al traidor de Galalón”) son ya indicios claros de la pérdida de toda distancia crítica en la que desembocará de inmediato. En lugar de implicarse gozosamente en el texto, el hidalgo “se enfrascó” en él, es decir, se enajenó por completo del mundo y de sí, encerrándose a tal punto en el universo leído que ya no pudo diferenciarlo de aquél en que vivía, por lo que terminó sustituyendo a uno por el otro. Al enfrascarse en el texto, se quedó sin perspectiva para comprenderlo y criticarlo. Y, en consecuencia, al fundirse con el universo novelesco, desapareció su horizonte de expectativas, tanto literarias como existenciales. Ya no pudo ver otra cosa que la caballería. Ésta ocupó todo su horizonte en lugar de reestructurarlo simplemente y de reorientar sus aptitudes y aspiraciones. Por eso, sobre todo al principio, después de haber leído tantas novelas de caballería, terminó siendo “escrito” por ellas.

La lectura, que contribuyó a que el hidalgo se liberara de su mezquino subsistir, también lo enajenó. Como no era verdaderamente nadie, no estaba en condiciones de resistir el poder del encantamiento propio de la ficción y fue succionado por ella. Sin duda, recibió a su vez de ella un motivo por el cual vivir, un código en función del cual actuar y una imagen de lo que quería

ser. Pero nada de eso iba a ayudarlo a ser en el mundo, sino simplemente a proyectarse en él sin tomarlo siquiera en cuenta. Por eso, en el fondo, siempre siguió teniendo una sola lanza en el astillero: antes era la de la hidalguía; después, fue la de la caballería. Es esa veta monocorde (hidalga) y monomaniaca de su mentalidad la que le impide, justamente, ser con y en el mundo. Lo que se logra ser es a pesar del mundo y a contrapelo de los demás. Su frustración final como caballero se debe, en última instancia, a que leyó como un hidalgo, desde el reducido horizonte de un hidalgo. Con su mentalidad estamental, pre-moderna, Quejana, el hidalgo, cree que la verdad es absoluta y, por lo tanto, ya existe y sólo cabe aplicarla a rajatabla en cada ocasión que se presente. Se trata de una perspectiva tan enjuta como su rostro y que está en el origen de su leer acrítico. De allí que pretenda leer el mundo como si fuera uno de sus libros. Más aún: trata de volver a leer sus libros en el mundo. O de reescribir éste en función de aquéllos. Quejana no consigue superar el nivel de vivencia y alcanzar el del conocimiento. Esto lo lleva a confundir vivencia con vida. Cree que la resonancia anímica provocada por los textos caballerescos en él equivale sin más a la experiencia vital. Sin duda porque ésta ha sido casi nula durante los cincuenta años en que se ha limitado a ser hidalgo o, con perdón de Freud, a ser un Superyó sin Yo, y, en consecuencia, la vivencia de los libros ha terminado por ocupar ese vacío existencial donde permaneció suspendido durante medio siglo.

Hasta el momento en que decide convertirse de lector en personaje, Quejana fue un componente indiferenciado de lo tradicional que, como sabemos, cumple siempre una doble función: de modelo y de disuasión. Quijada, Quesada o Quejana fue a lo largo de cincuenta años el producto amorfo e inerte de ese modelo. Fue “un hidalgo de los de”, es decir, nadie. Por algo acumula tantos apodos, sin poseer un nombre que lo identifique inequívocamente. Por algo no pertenece a un lugar y una época que puedan ser claramente explicitados. No ocupa un lugar en el mundo precisamente porque carece de individualidad. Porque su único espacio vital (“seudo-vital”) es y ha sido su rango, una construcción meramente social y artificial. Quijana no ha habitado el mundo porque se dejó vaciar en el molde de la hidalguía. De allí su cosificación: es una lanza, una adarga antigua, un rocín flaco y un galgo corredor. Es y ha sido nada más que los objetos emblemáticos de su posición social. Y en cuanto a lo difuso de su ubicación intemporal (“no ha mucho tiempo que vivía”) tiene que ver también con lo mismo: con su existir al margen del tiempo y de la Historia, enquistado en su título, arrumbado y mohoso como las armas de sus bisabuelos. Una lanza más en el astillero de una vida aparente.

Sin embargo, esas “armas tomadas de orín y llenas de mohó” pueden ser interpretadas como símbolo de un largamente postergado espíritu combativo, de una reprimida aspiración heroica, olvidada en ese rincón que menciona el texto y que funciona como modesta objetivación del inconciente. “El yo debe hacerse donde estaba el ello”, decía Freud. Por lo tanto, podría afirmarse que, en lo que esas armas representan, está el origen de ese lector ávido de novelas de caballería que se entregó a la lectura porque no se atrevía a correr el riesgo de vivir, de salirse del astillero de la hidalguía. A decir verdad, no fue sólo Aldonza Lorenzo la que “jamás lo supo ni se dio cata de ello”. Fue la misma vida la que tampoco se enteró de que él existía.

“Leerse” en los héroes caballerescos fue su primer modo de vivir, de “vivirse”. Pero, además, en la medida en que dichas novelas exaltaban la aventura como forma de vida, le proporcionaron un modelo muy distinto del representado por la hidalguía. Un modelo dinámico que lo ayudó a liberarse del poder disuasorio de su condición hidalga, a descubrir que se podía vivir para algo más que para mantener las apariencias, que la lanza no pertenecía al astillero, sino que también podía ser empuñada y era posible y necesario cabalgar el rocín de los propios deseos, por menguados que fueran.

En las novelas de caballería, el hidalgo, o menor dicho, el ansiado y ansioso caballero que había en él, se “leyó” como posible, lo cual le infundió valor para convertirse en autor de sí mismo, para “hacerse caballero andante y irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras...” Si algo señala este pasaje crucial de la novela cervantina es el momento en que el hombre moderno inicia su individuación, en que deja de ser “lector” de verdades establecidas para transformarse en protagonista de su propia novela, de su propia historia y, en consecuencia, también de la Historia. Y, si bien es cierto, las verdades que lo inspiran ya habían caducado (en su formulación más que en su espíritu), también lo es que aunque sigan siendo sentidas como absolutas por don Quijote, no constituían un fin en sí mismas, sino que desempeñaban fundamentalmente un papel mediador: hacer posible la individuación. De allí las célebres y desconcertantes palabras de Don Quijote a Sancho acerca de Dulcinea: “Así que, Sancho, por lo que yo quiero a Dulcinea del Toboso, tanto vale como la más alta princesa de la tierra” (I, XXV, 209). Gran “lector” de su época, Cervantes ha comprendido que lo propio de la mentalidad moderna ya no será sólo acatar la verdad y servirla, sino que esta a su vez actuará al servicio de la realización del individuo. Desde el momento que la verdad ya no se identifica con el orden del mundo, sino que debe entrar en confrontación con este, se vuelve relativa, igual que Dulcinea en las citadas palabras de Don Quijote. Si algo sugieren estas es que, para el individuo

moderno, no hay más aventura que él mismo, de la que el ideal es estímulo y sublimación. La verdad se ha subjetivado en la medida en que, como Dulcinea, la forja el propio individuo.

El problema de Don Quijote radica, en tal sentido, en que por hallarse todavía en los comienzos de la Era Moderna, no es capaz de ver ni admitir plenamente esto (salvo en algún pasaje muy aislado como el de la confesión a Sancho, que antes mencionábamos), de ahí la rigidez de la lectura que hace de los libros de caballería, como depositarios de la verdad absoluta, verdadero lastre premoderno de una acción moderna por excelencia como la de crearse a sí mismo. En este aspecto, podríamos afirmar que su errónea lectura de los libros de caballería, causante a su vez de su incompetencia para “leer” el mundo, distorsiona por su parte la “escritura” que ha emprendido de sí mismo a través de las aventuras a las que se lanza.

El ejemplo más relevante de esa incompetencia lectora lo constituye el célebre episodio de Maese Pedro (II, XXVI), cuando Don Quijote arremete contra los títeres y los destroza en su afán de ayudar a uno de los personajes, don Gaiferos. Todo lo que hemos dicho hasta ahora sobre su forma de leer puede ser hallado en esta aventura, clara demostración de que Don Quijote es incapaz de establecer una distancia intelectual con lo que lee (en este caso, la representación, verdadera dramatización del acto de lectura), lo cual le impide a su vez reconocer los límites entre ficción y realidad. Es más, vivencia la ficción como realidad y actúa en consecuencia. Por eso el texto nunca termina de transformarse en obra para él, ya que jamás alcanza la vivencia distanciada (estética) ni la contemplación desinteresada que son imprescindibles para que la significación se actualice. Como ya lo hemos señalado, Don Quijote jamás interactúa con el texto de las novelas de caballería, sino que es este el que opera en él para que actúe. Quizás porque en lugar de contribuir a la significación del texto precisa que sea este el que lo resignifique a él y lo ayude a ser individuo, en definitiva, a ser él mismo. Por algo siempre se ha dicho que en los libros de caballería “leyó” lo que siempre había ansiado ser. De allí que los libros no sean literatura para él, sino un modelo de vida, y la lectura el paso previo e ineludible a vivir. En última instancia, puede afirmarse que Don Quijote no está en condiciones de hacer que el texto se transfigure en obra por la sencilla razón de que tiene otra tarea mucho más apremiante que esa entre manos: la de ser él mismo su obra.

Por este motivo, le son plenamente aplicables estas palabras del gran escritor de la otrora Yugoslavia Milorad Pavic, en su inquietante novela *Paisaje pintado con té*: “El que lee encuentra en los libros lo que no puede encontrarse en

otras partes, y no lo que el autor escribió”⁵. Quejana “leyó” su inconciente en las novelas de caballería, “leyó” a Don Quijote en Amadís y los demás caballeros. Y lo hizo porque no podía “leerlo” en su sofocante entorno de ama y sobrina, cura y barbero. Esto explica su locura, esa imposibilidad de distinguir y separar literatura y vida, porque sólo gracias a la literatura consiguió liberarse hasta cierto punto del hidalgo y vivir. A decir verdad, él se “leyó” como único tema y referente de los libros. No es que estos le hablaran a él. Hablaban de él. Por eso, no puede comprender ni mucho menos admitir que los textos literarios no tienen un referente, sino que crean. En definitiva, para que su nueva identidad surja y se sostenga le resulta inevitable creer que la ficción no es ficción, que la realidad (a la inversa de lo que pensarán los realistas decimonónicos) refleja a la novela y no esta a ella. Más aún, es parte y producto de la novela. La ficción crea la vida y también la da.

Para poder creer en sí mismo, Don Quijote hizo una lectura casi religiosa de las novelas de caballería. Por eso es tan inapropiada porque, en realidad, antes que lector es un catecúmeno. Lee para creer y cree porque leyó. Por eso, cuando no puede ya “leerse”, después que su derrota ante el Caballero de la Blanca Luna le demuestre que como personaje no está a la altura de su modelo, sólo le quedará una cosa por hacer: morir. Morirse, porque se muere de sí mismo, de su imposibilidad de seguir siendo. Al igual que los personajes de ficción sólo viven cuando los leen, Don Quijote se muere cuando comprende que ya no puede “leerse”. Ni “leer” tampoco a Dulcinea en el mundo.

De allí la gran paradoja, tan cervantina por otra parte: la novela *Don Quijote de la Mancha* termina cuando su protagonista deja de ser lector. Cuando el mundo deja de ser novela para él y vuelva a ser el mismo tedioso e insignificante mundo de siempre, el que proporciona sustento pero no sustancia.

Lo que acaba con Don Quijote como lector y personaje, como personaje del lector que nunca había dejado de ser aun en medio de sus aventuras, porque de lo contrario no hubiera podido tenerlas (crearlas), es que su lectura fue tan ritualizada que les permitió a los otros (Sancho, el cura, los duques, Sansón Carrasco, por mencionar sólo los más importantes) “leerlo” con facilidad y, como consecuencia de ello, “escribirlo” en función de sus propias necesidades e intereses. En este sentido, Don Quijote es triplemente personaje: de la novela que protagoniza; de la que él imagina protagonizar, según el modelo de sus lecturas en la realidad (a tal punto que en algunos momentos

⁵ PAVIC, M., *Paisaje pintado con té*, Anagrama, Barcelona, 1991, p. 368.

hasta la escribe mentalmente) y de las que los demás le “escriben” para manipularlo a su antojo. Lamentablemente, no será capaz de “leer” en estas últimas la secreta intención que las produce. Su incompetencia lectora radica en que no logra ir nunca más allá del sentido literal de los textos. Lee lo que dicen, pero no interpreta lo que callan. Y un buen lector es siempre suspicaz: no sólo no se conforma con lo que le dicen, sino que busca siempre los significados ocultos que intuye. No le cree nunca al escritor, porque, en el fondo, ha puesto toda su confianza en él, en su talento para comunicarle lo que no le dice.

El tipo de lector que es vuelve vulnerable a Don Quijote como personaje. Lo inhabilita para enfrentar las contingencias del mundo. En este sentido, es la certera representación de las dificultades que encontró el hombre moderno en los comienzos de su trayectoria, cuando el mundo pareció abrírselo de golpe, ser una pura disponibilidad ofrecida a su acción, siempre y cuando supiera dejar atrás las rémoras de la tradición (objetivadas aquí en la novelas de caballería), único modo de vencer las siempre cambiantes e impredecibles resistencias de la realidad. Don Quijote se lanza a los caminos igual que el hombre moderno al mundo pero, a diferencia de este, lo hace con una mentalidad premoderna, puesto que niega la experiencia que le permitiría conocer al mundo y a los demás, y permanece aferrado al modelo caduco de la caballería, tal vez porque no puede desprenderse de la seguridad ilusoria que le proporciona acerca de que él ya es quien desea y quiere ser. El problema de Don Quijote es que, como personaje, nunca deja de ser un lector, y un lector incompetente para colmo.

Un lector “leído”, a su vez, por otros personajes que, en varias ocasiones, lo convierten en su propio personaje. El caso emblemático es el de los duques, cuyo castillo funciona como el retablo en el que ellos, al modo de Maese Pedro con sus títeres, mueven los hilos de Don Quijote. Su condición de lectores de la Primera Parte les permite desempeñarse ahora como directores de escena. En cierto modo, con las diferencias del caso, realizan lo que el hidalgo Quejana tuvo la tentación de hacer en el capítulo inicial de la novela: “...y muchas veces le vino deseo de tomar la pluma y dalle fina al pie de la letra, como allí se promete...”. Sólo que la pluma de los duques es su poder.

Al llegar con Don Quijote a su castillo, entramos de lleno en el ilusionismo barroco, que es también un modo de “leer” el mundo y a los demás. Como ya dijimos, el caballero es un lector pre-moderno, que cree a pie juntillas lo que los textos dicen, porque su mentalidad lo inhabilita para distinguir entre la ficción y lo real. Los libros de caballería son la verdad revelada y el mundo debe moverse en función de ella. Pero esa verdad revelada la lee Don Quijote

de manera muy renacentista, desde sí mismo y en función de sí mismo. Podría decirse, incluso, que el hidalgo Quejana “lee” en los libros que podría y puede ser el caballero Don Quijote de la Mancha y, a raíz de lo que “lee”, se atreve a serlo.

La acción de la obra desarrolla, precisamente, esa tensión subterránea entre dos tipos de lectura y, por consiguiente, dos significaciones divergentes. Por un lado, la lectura pre-moderna a la que nos referíamos antes, para la cual los textos son los depositarios de una verdad absoluta, por lo que se puede, a partir de ellos, prescindir del mundo, ya que con la fe basta. Y, por otro lado, una lectura renacentista, a través de la cual el lector se busca a sí mismo para poder realizarse como individuo en el mundo. En este caso, nos hallamos en presencia de la concepción moderna de la verdad, como algo ya relativo, instrumental y subjetivo. Esta tensión nunca consigue ser resuelta por el protagonista, que logra actuar como individuo en el mundo porque cree en la verdad absoluta del ideal caballeresco y en su indiscutible vigencia pero, a su vez, no llega jamás a ser en y con el mundo porque su fe en esa verdad le impide “leerlo” y “leerse” en él correctamente. La raíz del fracaso de Don Quijote está en haber querido ser como se “leyó” en los libros, en lugar de “leerse” siendo en el mundo.

Él también se halla inmerso en el dilema manierista de “ser o no ser”, sólo que en su caso, a diferencia de Hamlet, dicho dilema jamás accede a su conciencia aunque después del encantamiento de Dulcinea, ronda oscuramente en torno a ella. Por eso, al faltar precisamente conciencia de la tensión manierista que padece, esta no sólo no consigue transformarse en conflicto, sino que únicamente puede ser solucionada desde el exterior, por parte de aquellos (Sancho, el bachiller Carrasco) que sí saben “leer” tanto a la realidad como a Don Quijote. “Leer” a los demás en función del texto interior del que son personajes es la lectura barroca por excelencia. El barroco “lee” al otro para poder “escribirlo” a su gusto, en función de sus propias necesidades e intereses. Lectura y escritura son para él, tanto en el plano literal como, sobre todo, en el metafórico, ejercicios de poder. A veces por el poder mismo, como los duques.

El hombre barroco está convencido de que el mundo es pura ficción, pura representación (por algo lo ve como un teatro), donde todos y cada uno desempeñan en su propio beneficio uno o más papeles. Por eso resulta tan difícil y, al mismo tiempo, tan fundamental distinguir entre ficción y realidad, “leer” la ficción del otro para “escribir” en función de ella la propia y así convertir al prójimo en personaje de uno mismo. Manipulación es el verdadero nombre del ilusionismo barroco, donde sólo hay, en el fondo, dos tipos de

papeles: “escritores” y “personajes”, es decir, manipuladores y títeres. Los primeros son los que saben “leer” a los demás; los otros, en cambio, son simplemente leídos, por lo que su destino es irremediamente el de víctimas.

En el mundo barroco de la Segunda Parte, Don Quijote pertenece a esta segunda categoría y por partida doble: en cuanto personaje que pretende vivir al pie de la letra lo que leyó (aspecto en común con la Primera Parte) y por el hecho de ser protagonista, a su vez, de una novela que los demás leyeron. Un aspecto es expresión simbólica del otro. Si en la Segunda Parte es personaje de una novela dentro del propio mundo de la ficción, se debe a que, en la Primera, ya actuaba como tal en relación a los libros de caballería.

Lo que da la medida de su declinación entre una parte y otra de la novela es que, en la Primera, era él quien generaba la gran mayoría de las aventuras que vivía. Era tal la firmeza y pujanza de su fe entonces que “reescribía” la realidad en función de sus lecturas y no se desengañaba cuando el “texto del mundo” demostraba seguir vigente. En este sentido, Don Quijote es fundamentalmente un “escritor de palimpsestos” fallido, puesto que una y otra vez lo que “escribe” es borrado por lo ya escrito. En los inicios de la Era Moderna, la Historia revertía los palimpsestos de la mentalidad pre-moderna. Pero en la Modernidad y la Posmodernidad no ha tenido más remedio que resignarse a otros palimpsestos: los ideológicos y los mediáticos.

Si en la Primera Parte, Don Quijote “escribía” sobre el texto de la realidad, en la Segunda por el contrario, es el mundo que empieza a “escribirlo” a partir de una novela que, de haberla leído, hubiera sacado de sus casillas al ya de por sí colérico caballero, puesto que parodiaba todo aquello por lo que él había vivido y vivía. Ya en la Primera Parte, el cura, en complicidad con el barbero y con la posterior cooperación de Dorotea, había fraguado una historia según el paradigma de las novelas de caballería, para regresarlo a su casa, meta que, como todos sabemos, efectivamente alcanzó. Por eso puede decirse que Don Quijote retorna a la nulidad existencial de su anónima aldea encerrado por los demás en la jaula de su propia ficción. Si algo distingue a la indomable fe del caballero, es su capacidad para convertir en obligados neófitos de la caballería a toda la caterva de devotos del sentido común que lo rodea. Para tratar de neutralizar la perturbadora locura de Don Quijote, los demás, que también han sentido (por algo son lectores de novelas de caballería) la necesidad de la aventura, pero no se atrevieron a obedecerla, tienen que volverse figuradamente “locos” (actuar como personajes de ficción en la realidad), esto es, entrar en el juego de Don Quijote. Fingen así ser lo que no son para atrapar al que es gracias a la ficción. Son lectores que en su afán de manipular al caballero, de “escribirle” su destino, no tienen más remedio que

convertirse en personajes de la ficción que condenan. Estos inquisidores de libros, como el cura y el barbero, tienen que volverse parte de uno, el que Don Quijote está “escribiendo” con sus actos. En realidad, el “auto de fe” que celebraron con la biblioteca del hidalgo no fue más que un exorcismo, el de todo aquello que los reclama y cuestiona. Lo que mandaron a la hoguera fue lo que habrían podido ser y no se atrevieron.

Por algo disfrutaban tanto llevando a cabo la estratagema del cura, porque pueden actuar como lo que temen gracias a la coartada que les proporciona el sentido común. La sensatez se transforma así en una excusa para vivir transitoriamente la ficción. La ficción de sus propias potencialidades no realizadas. La creatividad de la que el cura es capaz (se lo caracteriza como “gran tracista”, I, XXIX, 257) resulta desvirtuada (enajenada) en los hechos por cuanto se la emplea para reprimir a quien, precisamente, está intentando crearse a sí mismo. De allí que el cura sea un “gran tracista”, pero no un novelista, porque la tarea de este es decir la verdad por medio de la ficción, no utilizar esta para anular aquella. Como dice el narrador inicial de la novela “basta que en la narración del no se salga un punto de la verdad” (I, I, 26). Y Cide Hamete después insiste una y otra vez en proclamar que lo que cuenta es verdad.

A fuerza, pues, de intentar que Don Quijote dejara de ser personaje, de “leerlo” para “reescribirlo” en la realidad, el cura y el barbero terminaron siendo personajes de la novela que aquel protagoniza. Personajes que, además, encarnan a malos lectores, pues no se permiten vivenciar lo que leen, ni permiten que los textos reorganicen sus horizontes de expectativas y los ayuden a redefinirse íntimamente. Lectores que ven la ficción sólo como pasatiempo, no como experiencia. En esto la convierte Don Quijote, por lo que la pugna entre ellos en cuanto personajes es producto, en el fondo, de sus divergencias en cuanto lectores. El modo como se lee es ya una forma de encarar el mundo y de relacionarse con los demás. Por eso, el que lee para olvidarse de la realidad y de sí mismo no puede tolerar que otros intenten ser ellos mismos y traten de transformar la realidad a partir de lo que leen.

A decir verdad, hay sólo dos modos fundamentales de leer: la lectura que nos saca y vacía de nosotros mismos y la que nos devuelve y enfrenta a nosotros mismos. El cura, el barbero, el bachiller y los duques, sobre todo los duques, son los más destacados exponentes de la primera modalidad. Todos ellos huyen de sí a través de los libros y se defienden de la autenticidad de Don Quijote también a través de los libros. Por algo son designados o recordados sobre todo por la profesión que desempeñan o el título que poseen. Son una máscara social sin nada auténtico en su interior que la sustente. No

por casualidad la presencia de los duques en la novela se convierte en una permanente mascarada. Utilizan sus lecturas contra el personaje que, en realidad, por ser como es y vivir como vive, los disminuye. Transforman lo leído en farsa para no tener que “leerse” a sí mismos, para no tener que “leer” en la autenticidad de Don Quijote su propio vacío interior, ese que intentan llenar a fuerza de burlas crueles y estúpidas. Por algo después que el caballero se marchó de su castillo lo harán volver una vez más (II, LXVIII-LXIX). Es que necesitan desesperadamente que él y su escudero hagan el ridículo para no sentirse ellos vanos.

En cambio, la otra forma de leer compromete todo el ser y lo hace confrontarse consigo mismo, tal cual se aprecia en la reacción de Cardenio al oír contar a Dorotea una historia que es también la suya: “No hubo bien nombrado a Fernando la que el cuento contaba, cuando a Cardenio se le mudó la color del rostro, y comenzó a trasudar...” (I, XXVIII, 242). El verdadero lector se lee siempre a sí mismo, se siente siempre aludido o interpelado por el texto. Igual que Sancho después que terminara de protagonizar su “novela” en la ínsula, cuando supo “leer” él, el analfabeto, la verdad que lo devolvía a sí mismo luego de ser personaje de una falsa ficción compuesta para consumo y diversión de esos lectores frívolos que son los duques: “Quédense en esta caballeriza las alas de la hormiga, que me levantaron en el aire para que me comiesen vencejos y otros pájaros, y volvamos a andar por el suelo con pie llano...” (II, LIII, 363). Por algo había permanecido largo rato callado, “todo sepultado en silencio” (II, LIII, 362), después que terminara toda la agitación sin sentido con que la mala ficción “escrita” por los duques lo había distraído de sí mismo. Es el silencio de quien se encuentra consigo mismo y empieza a “leerse” tal como es, luego de haberse enajenado en una ficción que lo traicionaba.

Cuando Sancho deviene lector de sí mismo deja de ser personaje de otros. Don Quijote, en cambio, que fue su propio personaje cuando “leyó” lo que podía ser en los libros de caballería, dejó de serlo una vez que ya no pudo “leerse” en un mundo donde Dulcinea estaba encantada y él, además, había comprobado amargamente no ser digno de ella: “Dulcinea del Toboso es la más hermosa mujer del mundo, y yo el más desdichado caballero de la tierra, y no es bien que mi flaqueza defraude esta verdad” (II, LXIV, 440). Cuando pudo “leerse”, Sancho dejó de engañarse. Cuando se desengañó de sí mismo, Don Quijote ya no pudo “leerse”. Uno vive porque fue capaz de “leer” su papel en el mundo; el otro muere porque ya no tiene un papel en el mundo que pueda leer para seguir interpretándose.

La pregunta es: ¿qué somos capaces de leer en ellos para tener la oportunidad de ser cada vez más nosotros mismos y dejar de ser lanzas en el astillero del conformismo? 🍷

Elena Ruibal

Licenciada en Letras. Profesora de
Literatura Española y Didáctica de la
Literatura en la Universidad de
Montevideo y en el Instituto de
Profesores Artigas

Alonso Quijano, vencedor de sí mismo

Esta exposición se centra, desde el punto de vista temático, en el "curso vital" del hidalgo, donde principia la vida del caballero andante, y en el discurso que concluye con dos muertes: la de Alonso Quijano y la de Don Quijote de la Mancha. Nacido de la imaginación creadora –que es expresión de voluntad– de Quijano, el caballero deviene sujeto por la palabra y por la acción. Palabra que transforma y ordena su realidad íntima; acción que configura otra realidad que es imperio de la justicia, el honor y las más altas virtudes del hombre. Este mundo nuevo que se origina en el en el deseo de Alonso Quijano/Don Quijote, alcanza su legitimación por medio del diálogo –tanto palabra como razón compartida–, del encuentro de subjetividades que en la disparidad de confirman.

This paper focuses, from a thematic viewpoint, on the hidalgo's "career", at the point where the life of the knight errant begins, and on the speech which concludes with two deaths: that of *Alonso Quijano* and that of *Don Quijote de la Mancha*. Born of Quijano's creative imagination—the true expression of his will—the knight becomes the subject by means of his words and actions. Words which transform and guide his intimate reality; actions which lead to a further reality, the kingdom of justice, honor and the highest virtues of man. This new world which originates in Alonso Quijano/Don Quijote's desire, achieves legitimization by means of the communication—as much through words as through shared reasoning—among subjectivities which are confirmed by disparity.

*A los estudiantes de los cursos de Literatura Española,
en la búsqueda de las respuestas*

Cuando en el capítulo 72, sobre el final de la segunda parte de la novela, Don Quijote y Sancho descubren su aldea, desde lo alto de una cuesta, el escudero –de rodillas- exclama:

- *Abre los ojos, deseada patria, y mira que vuelve a ti Sancho Panza, tu hijo, si no muy rico, muy bien azotado. Abre los brazos y recibe también tu hijo don Quijote, que si viene vencido de los brazos ajenos, viene vencedor de sí mismo, que según él me ha dicho, es el mayor vencimiento que desearse puede...
-Déjate de esas sandeces –dijo don Quijote- y vamos con pie derecho a entrar en nuestro lugar...¹*

Los dos personajes que así se expresan han compartido la vida de la caballería andante, que está tocando a su fin a causa del vencimiento de don Quijote en manos del Caballero de la Blanca Luna, en las playas de Barcelona. Han vivido diversas situaciones en el transcurso de unos tres meses, pero vividos con tal hondura que muy bien podría Cervantes afirmar de su obra, como lo hace unos años después Baltasar Gracián al dirigirse al personaje y a todo lector al mismo tiempo, en su Prólogo a *Criticón*: “El curso de tu vida en un discurso, te presento hoy...”².

En nuestras palabras de hoy, nos centraremos no tanto en la última etapa de ese “curso vital”, sino en el hidalgo que da principio a la vida del caballero andante y a un discurso, que finalmente concluye y cierra la historia con la muerte de ambos. Es este hidalgo, como sabremos más adelante llamado Alonso Quijano el bueno, quien llega al final de su existencia vencedor de sí mismo.

En el capítulo 1 del *Quijote* de 1605, Cervantes presenta al protagonista dando su contexto social y familiar, sus costumbres, sus pasatiempos; una sintética grafopeya acusa los rasgos de ingenio correspondientes a un determinado temperamento, según las ideas de la época. La lanza en desuso es signo de un presente alejado de la gloria de las armas, realidad que se refuerza en la búsqueda y reparación de las mohosas armas de sus antepasados.

¹ CERVANTES, Miguel de, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Aguilar, Madrid, 1946, parte II, cap. 72, pág. 1648. Todas las citas de esta obra cervantina han sido tomadas de la edición aquí referida.

² GRACIÁN, Baltasar, *El Criticón*, Prólogo, Editorial “Clásicos Ebro”, Zaragoza, 1975.

Notamos ausencia también de lazos afectivos fuertes, en un entorno sí no de pobreza, de escasez y austeridad.

El juego que se establece desde el inicio entre autor- narrador- y lector gira en torno al nombre del personaje, su tierra, y sobre la autoría de la historia. El hidalgo es presentado inmediatamente como lector ávido, obsesionado, pero sobre todo modélico, inaugural, en el sentido de un modo de lectura silenciosa en el ámbito privado e íntimo, que empezaba a ser más frecuente a fines del siglo XVI. En este marco se da lo que podríamos llamar “génesis del caballero andante” llamado don Quijote. Armas, caballo, nombre y dama son elementos para él suficientes para emprender su primera salida, solo; luego se sumará el escudero. El monólogo así se transforma en diálogo, y la novela toda se convierte hasta el final en juego dialéctico y polifónico; Cervantes, como genial maestro de coro, va sumando las voces y los sentidos, cada uno en su momento. La obra cervantina parece decir, parafraseando a Fernando Savater en *El valor de educar*³, que nadie es sujeto en la soledad, se es sujeto entre sujetos, en el intercambio de sentidos.

Aventuras desconcertantes (como la de los batanes o los rebaños), victorias ambiguas (con Andrés y Juan Haldudo o frente a los leones), derrotas grotescas (frente a los mercaderes); concreción del ideal en medio de la farsa por parte de Sancho, como gobernador; y en el caso del caballero andante reafirmación del ideal como sublimación del esfuerzo que se reconoce insuficiente cuando, vencido definitivamente por el bachiller Sansón Carrasco disfrazado de Caballero de la Blanca Luna, debe renunciar a la caballería andante y volver a su casa, desde Barcelona, convertida ya para él en su “Troya”: “Dulcinea del Toboso es la más hermosa mujer del mundo y yo el más desdichado caballero de la tierra, y no es bien que mi flaqueza defraude esta verdad...”, reafirma en ese instante.

En tal contexto, las palabras de Sancho (“vencido de los brazos ajenos, pero vencedor de sí mismo”) pueden ser entendidas desde un punto de vista, diríamos, “negativo” y otro “positivo”, pero que creemos no son excluyentes, sino que ambos quedan de modo latente, para que el lector atento –inmerso en el juego cervantino de los sentidos- pueda llegar tal vez a una conclusión. ¿Don Quijote vencido es la victoria de Alonso Quijano sobre sí mismo?

Reflexionemos acerca de la connotación “negativa”.

La derrota de don Quijote por parte del bachiller pone fin al “curso de su vida” como caballero y a sus ideales como tal. En el capítulo inaugural, el

³ SAVATER, Fernando, *El valor de educar*, Ariel, Barcelona, 2004, p. 34.

hidalgo ha creado ese mundo a partir de sus lecturas de los libros de caballería. La literatura produce en ese lector una “alteración”, un movimiento interior (como el que produce siempre en todo lector la palabra poética y que lo lleva a re-construir el significado al entrar en ese universo para ya no ser el mismo).

*Y vuestra Merced créame, y como otra vez le he dicho, lea estos libros, y verá cómo le destierran la melancolía que tuviere y le mejoran la condición, si acaso la tiene mala. De mí sé decir que después que soy caballero andante soy valiente, comedido, liberal, bien criado, generoso cortés, atrevido, blando, paciente, sufridor de trabajos, de prisiones, de encantos...*⁴ le dirá al canónigo, en el capítulo 50.

El narrador de la historia presenta ese movimiento como un proceso hacia la locura. Tal locura sería pasar de la lectura a la acción, es decir, querer vivir en su tiempo y en su patria lo que había leído en los libros. Sus objetivos son “el servicio de su república”, el aumento de su honra, ir por el mundo “deshaciendo todo género de agravios”, encarnando de esta manera el ideal humanista de adquisición de la virtud a través del ejercicio de las armas, o como dice Juan Ramón Resina en *Los usos del clásico*: “construir un mundo en que la nobleza empobrecida vuelva a tener la función socialmente útil que había tenido antes”⁵.

Pero el curso de su vida como caballero es una sucesión de derrotas, ambigüedades y perspectivas contrapuestas, de encantamientos y desencantos, en los cuales los demás personajes participan para burlarse, para engañarlo, o por seguirle la corriente. El hidalgo crea a través de la palabra un mundo en el que la esencia precede a la existencia de las cosas; el hidalgo nombra, nomina los elementos y así les da existencia en ese nuevo mundo. Ciertamente no crea de la nada, ex nihilo: las armas existen, aunque viejas, y se da una intervención y cierta transformación en ellas, su flaco y débil caballo, él mismo, y la campesina del lugar, de la que alguna vez estuvo enamorado. Pero es su palabra, acción de palabra creadora, la que al nombrar da forma y transforma, ordena y estructura su realidad íntima, y la mantiene a lo largo del curso de su vida como caballero.

Ese mundo creado acaba cuando es vencido en un lance frente a otro caballero, una aparición imprevista que lo sorprende, y debe volver a su aldea renunciando a la caballería. Es vencido dentro de las leyes de ese mundo

⁴ CERVANTES, Miguel de, *El ingenioso...*, parte I, cap. 50, pág. 1364.

⁵ RESINA, Joan Ramón, *Los usos del clásico*, Anthropos, Barcelona, 1991, pág. 210.

leído y recreado por él; no sabe que es Sansón Carrasco quien con la excusa de devolverlo a su familia, le impone su realidad, vengando así una derrota anterior.

Por lo tanto, aunque el protagonista califica de “sandeces” las expresiones finales de Sancho, éste traduce lo que en realidad perciben muchos lectores, y también los familiares y allegados del hidalgo: es el fin de las locuras, de las sandeces de la caballería; es la vuelta a la pequeña patria que es la aldea, a lo cotidiano, lejos de los disparatados sueños. ¿Es la renuncia a ellos, a los ideales que guiaron sus andanzas?. ¿Es una victoria sobre los exagerados proyectos de vida? . ¿Es el reacomodarse a una realidad cotidiana –que está muy lejos de “la dorada medianía” estoica, tópico tan presente en la literatura del Siglo de Oro - , realidad que el ama sintetiza magníficamente en el capítulo 73: “Mire, señor, tome mi consejo, que no se lo doy sobre estar harta de pan y vino, sino en ayunas y sobre los cincuenta años que tengo de edad: estese en su casa, atienda a su hacienda, confiese a menudo, favorezca a los pobres, y sobre mi ánimo si mal le fuere”⁶.

El último capítulo parece dar la afirmativa por respuesta, ya que el sueño en que se ha sumido el hidalgo –y que otras veces ha sido reparador del cuerpo y del ánimo del personaje- lo hace recobrar la lucidez, para morir “desengañado”, por obra de la misericordia divina. El “vencedor de sí mismo” resuena como la posibilidad de asumirse y asumir la realidad, dejando afuera toda locura o despropósito.

La crítica romántica –que no perdona a Cervantes ese gesto final que desemboca en la muerte del hidalgo, ya muerto el caballero andante- vio la distancia establecida, e inabarcable, entre la realidad y los sueños.

Pero decíamos que al mismo tiempo era posible una interpretación positiva de las discretas palabras de Sancho. Y esto es posible profundizando en el nacimiento del personaje, en el capítulo inicial, y comprendiendo la narración de su historia como el “curso de una vida”, además de un juego literario.

Hemos dicho “el nacimiento del personaje” sin precisar intencionadamente si nos referíamos a Alonso Quijano o a don Quijote (que también nace terminando el capítulo primero). Nace la criatura cervantina, el hidalgo manchego; y en el comienzo de su existencia como personaje, Cervantes lo presenta en dos escenarios, o dominios, según los escolásticos: el hacer y el actuar, si tomamos palabras de Jacques Maritain en *Arte y escolástica*. En el “hacer”, dominio del arte, de la acción productora, cuando piensa en hacerse

⁶ CERVANTES, Miguel de, *El ingenioso...*, parte II, cap. 73, pág. 1651.

escritor y escribir él mismo las aventuras caballerescas que tanto le apasionan. También cuando imagina y crea el discurso del gigante vencido por su brazo, poniéndose al servicio de su dama; ya está “escribiendo”, a partir de sus hechos, la historia. Su otro nacimiento, al comenzar su vida de caballero andante, se da en el segundo escenario: el del “actuar”, dominio de la prudencia –la discreción, tomando un término cervantino- que, siguiendo al autor citado Jacques Maritain, “consiste en el uso libre de nuestras facultades o en el ejercicio de nuestro libre arbitrio, considerado no en relación a las cosas por ellas mismas, sino en relación al uso que hacemos de nuestra libertad”⁷. En realidad, los dos dominios (el hacer y el actuar) se entrecruzan por el genio de Cervantes que desde el comienzo permite a su personaje imaginar lo que escribirán sobre sus hazañas, y le permitirá comprenderse más adelante como personaje que a través de su acción de vida se convierte en personaje literario, torciendo incluso el determinismo de lo que ya está escrito sobre él.

Ambos nacimientos, en tales dominios, se dan en un tiempo determinado. Leyendo el párrafo inicial, sabemos que el hidalgo tiene cincuenta años, edad avanzada para la época y para el contexto socioeconómico de la región de La Mancha: la expectativa de vida rondaba los treinta años en esa región, de las más pobres y despobladas de la península. El dato de la edad es aún más significativo en relación a los protagonistas de los libros de caballería, obviamente mucho más jóvenes.

Para todos los lectores, de todas las épocas, Alonso Quijano nace a los cincuenta años, ya que el narrador ha seleccionado muy bien la información que quiere dar, y no hay ningún dato de su pre-historia, de sus padres, de su vida hasta llegar a ese momento, cuando el relato comienza “in media res”. La información es claramente manipulada o fragmentada explícitamente, como cuando dice: “En un lugar de La Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme...”. Vemos, por lo tanto, que a una edad en la que se supone podría esperar tranquilo el fin de sus días, este hidalgo manchego ve la luz, para proyectarse hacia el futuro con la creación de sí mismo como caballero andante. Y así vemos dos nacimientos en el capítulo primero, como veremos dos muertes en el último. Casi cincuenta años tiene el ama, y en la cincuentena está también el creador de la novela cuando la engendra. Sabemos también que en el Siglo de Oro, teniendo presente “lo que creyeron vanamente los filósofos antiguos” se aludía aún a la rueda del tiempo, de tal modo que cada planeta, y cada diez años, regía una edad con la influencia correspondiente en

⁷ MARITAIN, Jacques, *Art et Scolastique*, cap. III, Louis Rouart et fils Éditeurs, Paris, 3ème. edición, 1935.

la persona. Por ejemplo, así en la niñez, la luna; de los veinte a los treinta, Venus; de los treinta a los cuarenta, el Sol, “con sus rayos de lucimiento”; los cincuenta años estaban regidos por Júpiter: “el hombre es señor de sus acciones, obra con señorío, no lleva bien el ser gobernado por otros, ejecuta sus dictámenes. Toma por sí las resoluciones, sábase gobernar, habla con autoridad. A esta edad la coronaron por reina de las otras, llamándola el mejor tercio de la vida”⁸, dirá Baltasar Gracián, en *El Criticón*.

Nuestro hidalgo está, pues, en la edad en que es “señor de sus acciones y toma por sí las resoluciones”. ¡Y vaya que lo hará con la decisión de hacerse caballero andante! Es emprender un nuevo plan de vida, en el transcurso del cual va conociendo el mundo y a los otros, al mismo tiempo que conociéndose a sí mismo, siendo cada vez más él mismo. Primera victoria.

Queremos detenernos en este punto, y para ello tomaremos como marco de referencia a Pedro Laín Entralgo, sintetizando algunos aspectos de su obra *La empresa de ser hombre*⁹, una interesante serie de ensayos en los que analiza al hombre en algunos contextos culturales y momentos históricos.

Para Laín Entralgo, ser hombre no significa un modo acabado, un estado invariable, sino “provisional” y “sucesivo”; cuando habla sobre la empresa de ser hombre, se refiere al hombre como sujeto emprendedor de su propia identidad, de su propia historia, tarea que —ya en lo individual, ya en lo genérico— se va realizando en el marco de lo temporal, que podrá ser vivido por unos u otros según su ideología, filosofía o religión, pero que es un marco inexcusable. Ser hombre es serlo en el tiempo y en un tiempo. Este pensador español destaca tres momentos en la empresa de ser hombre. El primero sería la vocación, “arrolladora” o tímida, con obstáculos o sobreponiéndose a ellos. En segundo lugar, la vocación de ser supone la existencia de “instrumentos” para cumplirla: cuerpo, capacidades, talentos, voluntad. Y esto nos lleva al tercer aspecto, el escenario donde se ejercita esa vocación, mediante los instrumentos que poseemos o que se nos ofrecen: el mundo, los otros. El capítulo primero de la novela sería el de la puesta en marcha de tal empresa del protagonista, a partir de la vocación y los instrumentos; la complejidad del escenario se va presentando en el curso de la narración.

Laín Entralgo distingue también entre la *ontopáthesis* o “pasión de ser”, lo que nos es ofrecido o dado, la existencia que está allí; y la *ontopoiesis*, “la creación de ser”, movimiento decisivo del ser humano que deviene en creador, hacedor

⁸ GRACIÁN, Baltasar, *El criticón*, “Crisi 10”.

⁹ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La empresa de ser hombre*, Taurus, Madrid, 1963.

de sí mismo. Llama al hombre: “ontopoeta”, creador del ser. Para él, hacerse hombre en el mundo (o sea, aquello con lo que me encuentro o se me ofrece, o contiene la posibilidad o disposición de producirse o modificarse) puede realizarse sin dificultad, con gusto y facilidad, en la tarea ontopoética; o pueden prevalecer la dificultad y la desazón: el mundo se muestra “desazonado y desazonante” al mismo tiempo.

El hombre se hace, pues, hombre en el tiempo, hombre entre cosas y hombre entre hombres; pero también se destaca en la obra citada que no hay “hombredad” sin la tarea de conquistar de cuando en cuando esa ascética soledad con uno mismo, conquistarse a sí mismo. Sin necesidad de ser sabio o filósofo, cada hombre lo puede hacer en el ejercicio digno de su vida y de su libertad. Más allá de toda experiencia en el mundo, desasido de toda experiencia histórica, saber quién soy yo, para volver luego al mundo y a la historia. Este gesto de desasimiento permite potenciar activamente a la persona. Queda el hombre consigo mismo, con sus creencias y sus objetivos, en la empresa de ser cada vez más hombre. “Yo soy yo y aquello a lo que no puedo renunciar sin deshacerme en el vértigo”¹⁰, dice el ensayista español. El hombre gana así “libertad de” y “libertad para”, dispuesto para lo que constituye su vocación, en lo individual y en lo genérico. La vida pasa a ser libre compromiso, libre misión. Cuando el hombre existe sobre la tierra cumpliendo libremente su vocación personal, toda vida -por más humilde e insignificante que sea- es obra original, es creación, es ontopoiesis, agrega el autor.

“Yo sé quién soy y sé que puedo ser no solamente lo que he dicho, sino todos los Doce Pares de Francia y aún los Nueve de la Fama...”¹¹, dice Alonso Quijano a su vecino en el capítulo 5, cuando a pesar de su primera derrota, el mundo se le aparece aún a su vocación como escenario para la transformación. Y se ejercita en su empresa de ser, entre los simples que se muestran azorados o incrédulos, entre los bachilleres escépticos, los duques burlones, y los encantadores de siempre que buscan minar la voluntad. Por momentos, la estatura del personaje parece encarnar la actitud que alaban aquellos versos de Horacio: “Las ruinas del mundo le caerían encima y permanecería incólume”¹².

¹⁰ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La empresa...*, pág. 11.

¹¹ CERVANTES, Miguel de, *El ingenioso...*, parte I, cap. 5, pág. 1133.

¹² HORACIO, *Odas* III,3, Espasa – Calpe Buenos Aires, 1946, PÁG?

Hacerse hombre en el mundo, en el Siglo de Oro, suponía asumir y comprender un nuevo orden, en el mundo natural y en el mundo social. Laín Entralgo sintetiza la antropología renacentista en tres puntos: la dignidad natural, la individualidad, y la libertad humana. Sin duda, los tres están presentes en los textos de los humanistas (Recordemos aquel paradigmático de Pico della Mirándola en el que el hombre aparece como “soberano artífice” de sí mismo, elemento trascendente en la nueva dignidad), en la literatura, en el ambiente espiritual del momento, y en la individualización de la figura humana trabajada por los artistas de la época. Escuchemos a Sancho, hablando con el canónigo, el cura y el barbero, en los capítulos 47 y 50, cuando vuelven de la segunda salida:

...ni soy hombre que se dejaría empreñar del rey que fuese, y, aunque pobre, soy cristiano viejo y no debo nada a nadie; y si ínsulas deseo, otros desean otras cosas peores, y cada uno es hijo de sus obras; y debajo de ser hombre puedo venir a ser papa, cuanto más gobernador de una ínsula...¹³.

No sé esas filosofías, mas sólo sé que tan presto tuviese yo el condado como sabría regirle, que tanta alma tengo yo como otro, y tanto cuerpo como el que más, y tan rey sería yo de mi estado como cada uno del suyo: y siéndolo, haría lo que quisiese; y haciendo lo que quisiese, haría mi gusto; y haciendo mi gusto, estaría contento; y en estando uno contento, no tiene más que desear; y no teniendo más que desear, acabose, y el estado venga, y a Dios y veámonos, como dijo un ciego a otro¹⁴.

Queremos destacar, de lo señalado por Laín Entralgo, la libertad, vivida en el Renacimiento ópticamente, desde la propia existencia: “libertad de...”, en la vida intelectual, en la vida individual, en lo social. El hombre sería más que un animal racional, un animal *liberum*. En el acto libre y de voluntad es donde se confirma y manifiesta lo que es esencial y determinante del hombre. “Querer y actuar” sería más trascendente y digno para el ser humano como tal que “pensar en”. En la novela cervantina, tanto el caballero como su escudero ejercitan y reflexionan sobre esta libertad.

En este marco que acabamos de plantear sobre la “empresa de ser hombre”, Alonso Quijano con su acto voluntario y fundacional del capítulo primero y que se confirma en el curso de su existencia, se va haciendo en su hombredad,

¹³ CERVANTES, Miguel de, *El ingenioso...*, parte I, cap. 47, pág. 1353.

¹⁴ CERVANTES, Miguel de, *El ingenioso...*, parte I, cap. 50, pág. 1365.

y morirá (luego de otro ejercicio de voluntad) “muy persona”, parafraseando a Baltasar Gracián¹⁵. Otra victoria del personaje.

Pero se es sujeto con y entre los otros; y el escenario se vuelve complejo y desazonante. Para intentar explicar al personaje y su relación con el entorno han surgido en la crítica conceptos como: perspectivismo múltiple (incluso a través del lenguaje), realidad ambigua, polivalencia, locura, ya que aparecen enfrentadas más de una visión acerca de la realidad y de la verdad. Así también las diferentes opiniones que Sancho recoge sobre don Quijote, una vez que se saben personajes de una historia: “loco pero gracioso”, “valiente pero desgraciado”, “cortés pero impertinente”, sabremos en el capítulo 2 de la segunda parte.

Al analizar al personaje y su entorno, creemos acertada la visión de Juan Ramón Resina en la obra ya citada, cuando estudia aspectos de lo cotidiano en el personaje. Tenemos un hombre que no se diferenciaba mayormente en su estamento social (“un hidalgo de los de...”, dice Cervantes); ya maduro, compartía con sus amigos un sistema de relevancias que incluía una pacífica vida aldeana, y a la que renuncia voluntariamente, sustituyéndola por un nuevo curso vital, una nueva jerarquización de relevancias, a partir de una Ley ya escrita (la de la caballería), y de la que elige ser signo. Recuerda Resina que a partir de ese cambio, el protagonista debe coexistir con el otro sistema jerárquico de intereses o de valores, el de los demás (que tampoco es unívoco). ¿Es posible –se plantea- que alguno de los sistemas pueda ser modificado por el otro?. La acción del protagonista y la de los demás personajes se vuelve así proselitista: “para reintegrar a un apóstata”¹⁶, algunos; confirmar lo que ha leído, en su intervención en el mundo para convertirlo, el hidalgo.

Y concluye Resina que la posibilidad de “compenetración de su mundo con el de los demás depende de la existencia de experiencias comunes”¹⁷ a ambas partes; que sean apropiables y relevantes para todos. La victoria podría darse al dejar de lado la búsqueda de legitimación –imponiéndolo- de un sistema que en realidad es ideal. Es una lucha ideal, pero que no deja de ser un acto de voluntad individual.

Es justamente en esa posibilidad de compenetración con los otros, a través del diálogo, que Alonso Quijano/ don Quijote va vivenciando la posible legitimación. Especialmente, aunque no en forma exclusiva, la convivencia y comunicación con Sancho le permiten ese aprendizaje vital, en una relación

¹⁵ GRACIÁN, Baltasar, *El Criticón*, “Crisi 11”.

¹⁶ RESINA, Joan Ramón, *Los usos...*, pág. 213.

¹⁷ RESINA, Joan Ramón, *Los usos...*, pág. 213.

que se va construyendo y ahondando a lo largo de la narración; y es la diferencia esencial y más notable entre la novela cervantina y la apócrifa de Avellaneda.

Baltasar Gracián en *El Criticón* (y Cervantes en su novela) representa al mundo con dos puertas: una para entrar, la del Engaño; y otra para salir, la del Desengaño, que hacía ya inútil toda experiencia. Por el contrario creemos que en el capítulo final de la novela, parte de la victoria del personaje, de la culminación de su “hombredad”, es hacer útil la experiencia y no sentir que el hombre “es una pasión inútil”, sino un ontopoeta.

Y en la conclusión, citamos nuevamente a J. R. Resina para afirmar que el curso de la vida de nuestro personaje como caballero andante,

hace posible la creación de un espacio común basado en experiencias compatibles. Lejos de significar la tolerancia hacia una disposición relativista, implica la creación de un mundo compartido donde sean posibles los encuentros. Propiamente, el mundo único, pues no hay otro fuera de éste, predicado colectivamente (...) La verdad es producto de su propio vivir en constante fricción con los objetos e individuos que no comparten su subjetividad¹⁸.

Alonso Quijano sabe finalmente que esto se cumple, a pesar de los magos y bachilleres que pueblan el mundo. 🍷

¹⁸ RESINA, Joan Ramón, *Los usos...*, pág. 220.

Mónica Salinas

Profesora de Teoría literaria,
Teoría gramatical y Literatura clásica,
medieval y renacentista en la Universidad
de Montevideo. Escritora y crítica literaria.

Dos lecturas foráneas de *El Quijote*: Jorge Luis Borges y Felisberto Hernández

Como mundo que es, *El Quijote* cervantino puede ser visto desde la perspectiva de habitantes de otros mundos. En el texto que sigue se intenta, precisamente, mostrar dos variaciones sobre la celebrada novela: una, de Jorge Luis Borges; la otra, del uruguayo Felisberto Hernández. El objetivo de esta operación es comprobar cómo la obra cervantina despliega sus formas elaboradas e innumerables matices ante las miradas de lectores sabios, que saben ver más allá de lo que la tradición literaria –creativa o crítica– ha consagrado.

As a world in itself, Cervantes' *El Quijote* may be considered from the perspective of inhabitants of other worlds. The following text attempts precisely that—to show two variations on the celebrated novel. One, by Jorge Luis Borges; the other by Uruguayan writer Felisberto Hernández. The aim of this exercise is to confirm that Cervantes' work displays its elaborate shapes and countless nuances to the contemplation of wise readers who are able to see beyond what literary tradition—creative or critical—has established.

El postulado fundamental de estas Jornadas Cervantinas es la autoría de Miguel de Cervantes respecto de *El Quijote*. El de esta conferencia, que Cervantes es el autor de **un** Quijote. De igual modo, aquel o aquellos que la historia de la literatura llama Homero lo es, o lo son, de una *Odisea*, y Dante Alighieri, de un *Inferno*.

En 1922, siglos después de la primera relación literaria conocida de las aventuras de Odiseo, en su caprichoso viaje de regreso al solar paterno (*oikos*, en griego), un extranjero —un bárbaro, dirían los helenos— recrea ese peregrinaje reemplazando al protagonista y alterando las circunstancias de tiempo y espacio: por voluntad de James Joyce, diez años se reducen a un día; el mar se encauza y petrifica en las calles de Dublín; el héroe rico en ardidés deja la escena al mínimo Leopold Bloom y sus andanzas sin gloria; Marion Bloom, lúbrica y vulgar, desplaza a Penélope, constante y discreta. El texto antiguo y el moderno coinciden en lo medular (vivir es, para los humanos, deambular en busca del origen), pero los puntos de vista difieren: lo egregio, lo memorable, lo ejemplar, lo heroico —parece decir Joyce— sólo pueden existir en el recuerdo; el presente siempre es trivial e imperfecto.

El Infierno dantesco también ha merecido versiones más o menos disímiles: las dinastías sureñas de las obras de Faulkner, condenadas a expiar pecados incesantes; los opresivos recintos de Kafka, donde los hombres pagan culpas que nunca les son reveladas; las mansiones de los relatos de Henry James, con sus moradores fantasmales; la Santa María onettiana, aciaga como las gentes que la habitan.

Si los temas de esas obras literarias se repiten, es porque son asuntos radicalmente humanos. Así sucede con *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. De las reformulaciones de esa historia elegí dos: “Pierre Menard, autor de El Quijote”, texto de Borges incluido en *Ficciones*¹, y “Lucrecia”, de Felisberto Hernández, que cito en la edición barcelonesa de editorial Lumen, de 1975.

El texto de Borges postula la existencia de un escritor francés, Pierre Menard, a quien el narrador presenta como “novelista” y “poeta”. En la enumeración posterior de su obra “visible”, sin embargo, sólo se hace referencia a varios sonetos; ninguna novela se menciona. De cualquier modo, lo más notable de esa parte de su producción son las monografías, análisis y críticas en torno a un tema recurrente: la relación entre el lenguaje y la realidad o, dicho de otro modo, la expresión del conocimiento de la realidad por

¹ Las citas corresponden a la siguiente edición: Barcelona, Alianza Editorial, 1985.

medio del lenguaje. En el principio, Menard se muestra devoto de la objetividad —esto es, la sumisión del lenguaje a lo real, con prescindencia de toda valoración personal—: “censurar y alabar son operaciones sentimentales que nada tienen que ver con la crítica”, afirma². Y entre los objetos de su atención intelectual se cuentan dos estudios sobre la filosofía de Leibniz; uno sobre el *Ars Magna Generalis* de Ramón Lull; uno sobre los trabajos de John Wilkins. La lista no es inocente: Gottfried Leibniz persiguió la creación de un idioma universal; su inacabada “característica universal” es un lenguaje simbólico destinado a expresar todos los pensamientos humanos sin ambigüedades. Ramón Lull o Raimundo Lulio, teólogo, místico, alquimista y trovador catalán del siglo XIII, construyó un cartabón (*Arte Magna*) que podía responder miles de preguntas sobre cada disciplina. John Wilkins, científico y clérigo inglés del siglo XVII, ideó un sistema taxonómico que, de resultar eficaz, permitiría derivar *a priori* el sentido de cada término de una lengua.

Según el narrador del texto borgeano, Menard sumó a esas temerarias invenciones “una monografía sobre la posibilidad de construir un vocabulario poético de conceptos que no fueran sinónimos o perífrasis de los que informan el lenguaje común, ‘sino objetos ideales creados por una convención y esencialmente destinados a las necesidades poéticas’”³.

Hasta aquí la obra visible de Pierre Menard, no más que un preámbulo para su obra “subterránea, increíblemente heroica, ...impar”⁴. Como sus predecesores, Menard se consagra también, al iniciarse el siglo XX, a la traducción verbal de una realidad: *El Quijote*. Dice a este respecto el narrador:

El método inicial que imaginé era relativamente sencillo. Conocer bien el español, recuperar la fe católica, guerrear contra los moros o contra el turco, olvidar la historia de Europa entre los años de 1602 y de 1918, ser Miguel de Cervantes. Pierre Menard estudió ese procedimiento (sé que logró un manejo bastante fiel del español del siglo diecisiete) pero lo descartó por fácil. (...) Ser en el siglo veinte un novelista popular del siglo diecisiete le pareció una disminución. Ser, de alguna manera, Cervantes y llegar al Quijote le pareció menos arduo —por consiguiente, menos interesante— que seguir siendo Pierre Menard y llegar al Quijote, a través de las experiencias de Pierre Menard⁵.

² BORGES, J. L., “Pierre Menard...”, pág. 50.

³ BORGES, J. L., “Pierre Menard...”, pág. 48.

⁴ BORGES, J. L., “Pierre Menard...”, pág. 51.

⁵ BORGES, J. L., “Pierre Menard...”, pp. 52 y 53.

Al fin, Menard no resulta tan imprudente como esos comentarios nos inducirían a creer, y restringe su tarea a dos capítulos completos, nueve y treinta y ocho, y un fragmento del capítulo veintidós, todos de la primera parte de la novela cervantina. Tampoco esta selección es inocente. El narrador-comentarista señala en primer lugar el capítulo trigésimo octavo, “que trata del curioso discurso que hizo don Quixote de las armas y las letras”. Era de esperar que Cervantes y Menard asumieran posturas distintas ante un asunto de esta índole:

Es sabido que don Quijote ...falla el pleito contra las letras y a favor de las armas. Cervantes era un viejo militar: su fallo se explica. ¡Pero que el don Quijote de Pierre Menard —hombre contemporáneo de La trahison des clercs y de Bertrand Russell— reincida en esas nebulosas sofisterías! Madame Bachelier ha visto en ellas una admirable y típica subordinación del autor a la psicología del héroe; otros (nada perspicazmente) una transcripción del Quijote; la baronesa de Bacourt, la influencia de Nietzsche⁶.

Tal vez, todas las interpretaciones tengan algo de verdad; ¿por qué no habrían de influir en la concepción de Menard (en el *Quijote* de Menard) los postulados de la novela psicologista o la teoría nietzscheana del superhombre con su fanática apología de la acción y, aun, de la violencia? [Abro aquí un paréntesis: ¿Qué decir, entonces, de la posición anacrónica de Borges, en todo coincidente con la de Cervantes? Recordemos el “Poema conjetural”, los textos de “Para las seis cuerdas”, “El Sur”, “Hombre de la esquina rosada”, y sus nostálgicas exaltaciones de las mitologías nórdicas. Confío la respuesta a mentes más lúcidas que la mía: las de ustedes.]

Igualmente significativa es la elección del capítulo noveno de la primera parte, “donde se concluye y da fin a la estupenda batalla que el gallardo vizcaíno y el valiente manchego tuvieron”. Cervantes escribió: “la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir”. Y Menard: “la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir”⁷. El narrador interpreta: “Redactada en el siglo diecisiete, redactada por el ‘ingenio lego’ Cervantes, esa enumeración es un mero elogio retórico

⁶ BORGES, J. L., “Pierre Menard...”, pág. 56.

⁷ BORGES, J. L., “Pierre Menard...”, pág. 57.

de la historia”. Mientras que, en referencia a la versión de Menard, comenta: “La historia, *madre* de la verdad; la idea es asombrosa. Menard, contemporáneo de William James, no define la historia como una indagación de la realidad sino como su origen. La verdad histórica, para él, no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió”⁸.

En cuanto al capítulo vigésimo segundo, el narrador se abstiene de formular observaciones. Veamos: es aquel que trata “de la libertad que dio Don Quijote a muchos desdichados que, mal de su grado, los llevaban donde no quisieran ir” y que solemos denominar “episodio de los galeotes”. Primero, Don Quijote se encuentra ante un galeote que acabó en las galeras por “enamorado”... de una canasta atestada de ropa blanca, y que, presa de tal pasión, decidió apropiársela. Después, frente a otro que ha merecido castigo por “músico y cantor”; pero es seguro que su canto no fue deleitable pues, según lo aclara un guardia, lo que hizo el condenado fue “confesar en el tormento”. Finalmente, entra don Quijote en conversación con Ginés de Pasamonte, de quien dice el guardia que lleva por sobrenombre “Ginesillo de Parapilla”, a lo que el propio Ginés responde: “no andemos ahora a deslindar nombres y sobrenombres”. Como si tanta reflexión acerca de las palabras no fuera suficiente, Ginés de Pasamonte ha escrito su propia historia “que trata verdades, y que son verdades tan lindas y tan donosas, que no puede haber mentiras que se le igualen”. El tema es, inequívocamente, la palabra y su potencialidad de sentido. Pero de él se sigue otro, más amplio y, creo, decisivo: el vínculo entre palabra y realidad. Si las palabras pueden albergar varios sentidos y, en determinados contextos, es posible o, incluso, necesario que todos esos sentidos potenciales se actualicen, mal pueden ofrecer un testimonio único y definitivo de la realidad, que es una entidad ajena a la palabra. De aquí, los fracasos, tan sistemáticos como sus intentos, de Leibniz, Lull o Lulio, Wilkins, en su búsqueda de un idioma que duplicara la elusiva realidad.

Entiendo que las afirmaciones precedentes son demasiado “densas” como para que yo continúe, ahora, hurgando en sus derivaciones. Me importa volver al inicio de esta conferencia. Afirmé que Cervantes escribió **un** Quijote. Afirmo, varias líneas abajo, que Borges creó otro. Con ese fin, no transcribí más que unas pocas frases del original; se limitó a inventar una lectura de la obra que, sin alterar una coma, revelara significados flamantes: “El texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi

⁸ BORGES, J. L., “Pierre Menard...”, pág. 57.

infinitamente más rico”⁹, sentencia el narrador. El nuevo Quijote que Borges crea no le pertenece, como tampoco a Menard. Obra del lenguaje –objeto que, como la moneda, adquiere valor en el intercambio- el Quijote es propiedad de quienes lo usan, o si se prefiere, lo leen.

*Menard (acaso sin quererlo) –delibera Borges- ha enriquecido mediante una técnica nueva el arte detenido y rudimentario de la lectura: la técnica del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas. Esa técnica de aplicación infinita nos insta a recorrer la Odisea como si fuera posterior a la Eneida y el libro Le jardin du Centaure de Madame Henri Bachelier como si fuera de Madame Henri Bachelier. Esa técnica puebla de aventura los libros más calmosos*¹⁰.

A mi juicio, *El Quijote* de Cervantes y el de Borges convienen en un punto: los dos representan un triunfo del lector y de cuanto del saber de su época y de las precedentes hay en su lectura. Ésta es mi definición favorita de un clásico.

El otro autor a quien deseo referirme en relación con la obra cervantina es el uruguayo Felisberto Hernández. Felisberto es, se sabe, autor de textos de difícil prehensión. Lo es “Lucrecia”, cuya acción se desarrolla en una época pasada que sólo podemos precisar por la presencia de la ominosa mujer que da nombre al relato. En el inicio, el narrador-protagonista evoca, desde su presente, el viaje temporal y espacial que lo acercó a la dama. De los avatares de esta historia, sólo resulta pertinente ahora el encuentro del protagonista con dos personajes apenas delineados. Cito el texto de Hernández:

Me tiré en la cama, que era de madera oscura y colcha amarilla. Me dolía la espalda porque hacía pocos días me habían tirado contra el suelo para sacarme el dinero y yo me caí encima de una piedra. Salí de España con una escolta de dos hombres. Uno era alto, quijotesco y dejaba una familia hambrienta a la cual parecía querer mucho. El otro era bajo, andaba con la cabeza fija y echado un poco hacia delante; parecía que su instinto le indicara algo sospechoso; y se ponía con descuido un sombrero arrugado como una hoja podrida. (Yo había empezado a recordar lo que me había pasado en el camino, cuando

⁹ BORGES, J. L., “Pierre Menard...”, pp. 56 y 57.

¹⁰ BORGES, J. L., “Pierre Menard...”, pág. 59.

*entraron en la pieza y pusieron encima de la mesa un candelabro de tres brazos; en uno de ellos había una vela nueva.) En una de las primeras noches, después de salir de España, mis compañeros se emborracharon, y a la mañana siguiente me dijeron que se habían robado los caballos. Ese día yo anduve en el mío y ellos anduvieron a pie. Pero a la mañana siguiente me dijeron que nos seguían ladrones de caballos y que también habían robado el mío. Además hablaron de compañerismo y de traición...*¹¹

La narración continúa y muestra a los dos hombres de la escolta dejando atrás a su custodiado que, finalmente, es víctima de los ladrones. Despojado de su bolso, el protagonista se sorprende cuando aparece un tercer hombre: “Agarré dos piedras para defenderme, pero el hombre pasó corriendo y me di cuenta que los que me habían robado disparaban porque le tenían miedo a éste. Era una vergüenza; yo podía haber hecho lo mismo; pero ahora hubiera tenido que correr a los tres”¹².

El cuento todo y este episodio en particular merecen algunos comentarios; formularé sólo los que se vinculan directamente con el tema de esta conferencia.

Suele hablarse –a mi entender, en demasía– de la sanchificación de Don Quijote y la correlativa quijotización de Sancho, que se consolida en la segunda parte de la novela. Afirmar tal cosa implica reconocer en las dos figuras centrales de la obra cervantina, rasgos precisos que conforman sus identidades respectivas; rasgos extremos que van adelgazándose hasta alcanzar esa mentada trans-identidad que la lógica refutaría, puesto que a y b nunca pueden ser idénticos.

Pues bien, Felisberto despoja a Don Quijote y a Sancho de sus identidades, las iniciales tanto como las últimas –hechas de consustanciaciones y aleaciones–; de ellos no quedan más que los signos visibles, superficiales de la oposición: uno era alto, el otro bajo. El alto ha dejado una familia hambrienta (la comida de Quijano era frugal, pero de seguro permitía saciar el hambre de su breve grupo familiar); el bajo..., tal vez conserve algo más del Sancho cervantino: el instinto que lo mueve hacia delante, en actitud recelosa, no vaya a ser que la locura de su amo los pierda a ambos y acaben molidos a palos.

La escena, dolorosamente risible al estilo de la picaresca, queda a cargo del narrador-protagonista, ni tan cauto como Sancho ni tan animoso como

¹¹ HERNÁNDEZ, F., “Lucrecia”, pp. 110 y 111.

¹² HERNÁNDEZ, F., “Lucrecia”, pág. 111.

el Don Quijote cervantino, sólo un espectador impelido a la acción, con dos piedras en sus manos leídas y la mente aún más torpe, avergonzado, presa de arrepentimientos tardíos. Mientras tanto, los personajes ilustres ponen pies en polvorosa.

Hernández ha despojado a Don Quijote de lo quijotesco -el valor irrefrenable y descomedido, el afán de justicia- y a Sancho, de lo sanchesco – la más acendrada honestidad. Los ha trasmutado en “marginales chaplinescos”, como llamó la crítica a las criaturas de sus relatos, merodeadores que se entrometen fugazmente en las vidas de otros: los ha “hernandizado”. Es ésta una forma de homenaje que Cervantes podría aprobar: al fin y al cabo, él empujó a la llanura a un hidalgo -más que maduro y menos que vigoroso, de cuerpo, hacienda y familia magros, rutinario y tozudo- para que irrumpiera en la vida de cuanto desposeído, injuriado, quebrantado y burlado encontrara a su paso. Que la versión de Felisberto es un tributo, lo confirman las palabras que Lucrecia la bella, y ponzoñosa, le dirige al protagonista del relato: “Tengo mucha curiosidad por saber cómo serán esos libros que harán en España y lo que dirán de mí”¹³. Igual curiosidad inquietó a Don Quijote. 🍷

¹³ HERNÁNDEZ, F, “Lucrecia”, p. 115.

Raúl Montero Bustamante

(1881-1958) Ensayista, crítico e historiador. Director de la Revista Nacional entre 1938 y 1955.

Introducción

por Fernando Aguerre

Al incorporar en este número un texto de D. Raúl Montero Bustamante, la revista *Humanidades* hace realidad un antiguo deseo del Consejo Editorial, el de poner a disposición de los lectores algunas páginas escogidas de escritores y pensadores uruguayos olvidados ¹. La oportunidad de este homenaje la ofrece la publicación de las conferencias que integraron las Jornadas sobre el IV Centenario del Quijote. De esta manera, como cierre de los estudios que se presentan en este número, se incluye un texto extraído del segundo tomo del “Homenaje a D. Raúl Montero Bustamante” publicado por el Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay y la Academia Nacional de Letras, en el año 1955. En el prólogo de ese tomo, Dardo Regules dice que Montero Bustamante era “la expresión esclarecida de una generación: la generación de 1900” ². Por más que describir el proceso histórico de una cultura por el esquema de sus generaciones puede resultar una excesiva simplificación del asunto, y lo mismo podría decirse de la inclusión en ellas de sus figuras más representativas, no puede negarse que permite ofrecer en cada caso las notas fundamentales que la definen ³. Anotaba Regules que el común denominador de aquella generación había sido:

Realizar una verdadera liberación del pensamiento frente a los ídolos dominantes. A la exaltación romántica había sucedido el enclaustramiento experimentalista, y aquella generación rompió los odres, y derramó los vinos, con impaciencia y con desafío, como toda empresa que realiza una ambición de libertad. En

¹ El Consejo Editorial no hizo otra cosa que reafirmar el deseo expresado por un hombre exquisito, ya desaparecido, que desde su anonimato patrocinó esta revista, y a quien de alguna manera se rinde también homenaje con este texto.

² Regules, Dardo. Prólogo, Homenaje a Raúl Montero Bustamante Selección de sus Escritos Literarios e Históricos, Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay-Academia Nacional de Letras, Montevideo, 1955, p. CXVII.

³ Cfr. Regules, Dardo. Prólogo, Op. cit.

*filosofía se restableció la posibilidad de la metafísica. En literatura, bajo el signo de los decadentes y de los simbolistas, se substituyó el naturalismo experimental por un nuevo realismo, pero libre y revelador. En derecho y sociología se preparó la valorización del hombre como sujeto y protagonista de una comunidad, fundada en la moral y dirigida hacia la justicia. Y un ensanchamiento de todas las bases intelectuales del pensamiento dio a aquella generación su filosofía y su destino”*⁴.

Fue Raúl Montero Bustamante profesor de Literatura y de Historia Americana y Nacional en la Universidad de la República. En la actividad literaria se distinguió desde muy temprano, integró los grupos juveniles que al llegar al 900 formaron una avanzada literaria de renovadores, incursionó en la poesía y en la épica; su madurez se reveló particularmente en el ensayo y en la prosa histórica. Dirigió la “Revista Literaria” y la “Revista Vida Moderna”, y fue director honorario de la “Revista Nacional” por casi veinte años, de 1938 a 1955; en estas publicaciones plasmó sus ideales, y sus escritos son hoy material obligado para cualquier investigación seria sobre la historia intelectual del país. Desde 1909 a 1914 ejerció la redacción de “El Bien Público”. Fue corresponsal literario de “La Prensa” de Buenos Aires por veinticinco años. Ejerció la presidencia de la Comisión Nacional de Bellas Artes durante varios períodos, que señalan etapas de excepcional creatividad en el campo de las artes plásticas. Desde el Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay y la Academia Nacional de Letras, de las que fue presidente y miembro de número, ejerció una cátedra magistral, conforme a su vocación humanista. Fue un verdadero maestro en el arte del ensayo. “En el ensayo realiza su vocación, define su filosofía y expone su técnica literaria”, se afirma en el prólogo citado⁵.

En el conjunto de los grandes exponentes de la generación del 900, la obra de Montero Bustamante manifiesta una permanencia que va más allá de su estilo. Apunta Regules con singular acierto: “El humanismo que sirvió la generación de 1900 mientras sólo reveló un ideal culturista, sin más destino que la cultura misma, está muerto hace tiempo. Pero el humanismo que replanteó ... (*Montero Bustamante*), el problema del hombre, en su totalidad real, tiene vigencia, aún en las horas oscuras que no dejan los signos visibles de la orientación”⁶. Es en esta clave que deben leerse las páginas que siguen sobre “La muerte de Don Quijote”. 🍷

⁴ Regules, Dardo. Prólogo, Op. cit., CXIX

⁵ Regules, Dardo. Prólogo, Op. cit. p. CXXXIII.

⁶ Regules, Dardo. Prólogo, Op. cit. p. CXXIX.

La Muerte de Don Quijote

El médico que llamaron los amigos de Don Quijote de la Mancha al considerar que el enfermo caballero no “dejaba sus tristezas”, y llegado parecía “su fin y acabamiento”, le tomó el pulso, el cual no le contentó mucho, y dijo que, por sí o por no, el enfermo atendiese a la salud de su alma, porque la del cuerpo corría peligro.

Oyó el paciente el dictamen del físico “con ánimo sosegado” y rogó luego “que le dejasen solo, porque quería dormir”, y, cuando todos se salieron de la estancia, durmió seis horas, que parecieron ser, para él, récipe de salud moral y sobre todo, término de su peregrina locura.

Cuando despertó ya no era el andante caballero. Habíanse desvanecido, como tramoya de teatro, las quimeras que llenaron su cerebro, y él mismo había abandonado el disfraz de Don Quijote para volver a ser de nuevo don Alonso Quijano el Bueno, siquiera por los tres días que aun permaneció el citado en este mundo. ¡Pobre don Alonso, que sólo volvió a serlo para anunciar su recobrada cordura, confesarse, dictar su testamento, abominar de los libros de caballería y morir tan sencillamente después de las azarasas hazañas y aventuras del héroe que, el escribano que dio testimonio de su última voluntad y asistió a su agonía “dijo que nunca había leído en ningún libro de caballerías que algún caballero andante hubiera muerto en su lecho tan sosegadamente y tan cristiano como Don Quijote”.

¿De qué murió, pues, Don Quijote de la Mancha? Quien lo lanzó al mundo escribió que, “ya fuese la melancolía que le causaba el verse vencido, o ya por la disposición del cielo, que así lo ordenaba, se le arraigó una calentura”. El físico dijo “que melancolías y desabrimientos lo acabaron”. Su escudero Sancho Panza conjuró a su señor, en el lecho de su agonía, a que no se dejase morir. “No se muera Vuesa Merced, señor mío, le dijo, sino tome mi conejo, y viva muchos años porque la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir sin más, sin que nadie le mate, ni otras manos le acaben que las de la melancolía”.

¡Calenturas, melancolías, desabrimientos! ¿Pudo esto concluir con quien los había afrontado, desafiado y vencido tantas veces en su continuo y duro batallar? ¡Calenturas! ¿No las experimentó, en innumerables ocasiones, como remate de sus malaventuradas empresas el valeroso caballero? ¿No fueron la natural consecuencia de los palos que con el astil de su propia lanza le propinó, cobardemente, aprovechando la caída de Rocinante, el mozo de mulas en la frustrada aventura de los mercaderes toledanos que iban a comprar seda a

Murcia; de la descomunal batalla con los gigantes que las malas artes del sabio encantador Frestón convirtió en molinos de viento; de los estacazos con que, aprovechándose de su superioridad numérica, molieron al inerme caballero caído los desalmados yangüeses, como epílogo de una inocente aventura equina entre Rocinante y una manada de hacas galicianas; de las puñadas que el bárbaro arriero, en medio de la oscuridad de la noche, dio al lisiado paladín en la venta que la afiebrada imaginación de Don Quijote convirtió en castillo roquero; de las pedradas y golpes con que Ginés de Pasamonte y los demás galeotes de la cadena pagaron a su libertador el haberlos salvado de sus grillos?

¡Melancolías! Pero, ¿no las tuvo y hondas, sin que se quebrantaran su ánimo ni su energía en aquellos días en que, a la manera de Amadís de Gaula cuando, con el nombre de Beltenebros se retiró a hacer penitencia a la Peña Pobre para llorar desdenes de su señora Oriana, lo hizo él también en las asperezas de la Sierra Morena y, sin más vestido que carnes y pañales, discurrió entre riscos y breñas, dando zapatetas en el aire y calabazadas por los peñascos, repitiendo estas confidencias que son la verdadera oda de la melancolía: “este es el sitio donde el humor de mis ojos acrecentará las aguas deste pequeño arroyo, y mis continuos y profundos suspiros moverán a la continua las hojas destes montaraces árboles, en testimonio y señal de la pena que mi asendereado corazón padece. ¡Oh, vosotros, quien quiera que seáis, rústicos dioses, que en este inhabitable lugar tenéis la morada: oíd las quejas deste desdichado amante, a quien una luenga ausencia y unos imaginados celos han traído a lamentarse entre estas asperezas, y a quejarse de la dura condición de aquella ingrata y bella, término y fin de toda humana hermosura!...” Y dio fin a sus angustiadas quejas con esta invocación y amoroso reclamo: “¡Oh, Dulcinea del Toboso, día de mi noche, gloria de mi pena, norte de mis caminos, estrella de mi ventura: así el cielo te la dé buena en cuanto acertares a pedirle, que consideres el lugar y el estado a que tu ausencia me ha conducido, y que con buen término correspondas al que a mi fe se le debe!”.

¡Cuán honda melancolía no cogió también a Don Quijote cuando el ingenio de Sancho Panza logró encantar a la señora de sus pensamientos, y convirtió a Dulcinea del Toboso en aquella labradora carirredonda y chata, que olía a ajo, lo que le hizo exclamar: “Yo nací para ejemplo de desdichados, y para ser blanco y terrero donde tomen la mira y asienten las flechas de la mala fortuna” y caer en tan honda tristeza, que el propio Sancho tuvo que decirle: “Señor, las tristezas no se hicieron para las bestias, sino para los hombres; pero si los hombres las sienten demasiado se vuelven bestias”. Y ¡cómo se le exacerbó esta tristeza cuando, al bajar de la cueva de Montesinos, luego de haber visto

al desdichado caballero Durandarte tendido sobre su túmulo, dando hondos suspiros y diciendo tristes endechas, aunque vacío en el pecho de corazón, pues que se lo había arrancado para entregárselo a Belerma, que discurría con la entraña del paladión en las manos, topó con la propia Dulcinea, que vagaba, también hechizada, por aquel misterioso país, con las quinientas encantadas criaturas que mantenía allí el sabio encantador Merlín!

¡Desabrimientos! No fue otro el pan de cada día del desventurado caballero, no obstante la gloria de sus hazañas. ¿No lo fueron, acaso, sus redoblados reveses, las malas pasadas que le jugaron magos y hechiceros, y aun aquéllas en que tomaron parte torpes y groseros malandrines, y sus mismos parientes y amigos, como la del auto de fe en que fueron víctimas de sus amados libros de caballería, y la del encantamiento del propio Don Quijote cuando regresó a su aldea, enjaulado, flaco y amarillo, tendido sobre un montón de heno y conducido en un carro de bueyes, “a dejar pasar el mal influjo de las estrellas que ahora corren”, como él lo confió a su escudero? Y, ¿qué mayores desabrimientos, por fin, que la rebelión de Sancho Panza cuando el escudero, para defenderse de los azotes que pretendía darle su amo con el objeto de apresurar el desencantamiento de Dulcinea, “dio con él en el suelo boca arriba mediante una zancadilla; púsole la rodilla derecha sobre el pecho”, le cogió las manos y obtuvo, mediante sus villanas fuerzas, la promesa de que su amo, so pena de morir, no le azotaría; y, sobre todo, aquel otro que sufrió y resistió Don Quijote al ser vencido en la playa de Barcelona por el caballero de la Blanca Luna, que no era sino el Bachiller Sansón Carrasco, y sentir sobre la visera de su casco la punta de la lanza de su adversario, que sólo pudo arrancarle esta viril queja y esta estoica súplica: “Dulcinea del Toboso es la más hermosa mujer del mundo, y yo el más desdichado caballero de la tierra, y no es bien que mi flaqueza defraude esta verdad; aprieta, caballero, la lanza y quítame la vida, pues me has quitado el honor”?

Castigo mayor que la muerte impuso el vencedor a Don Quijote, que fue obligarle a retirarse por un año a su casa y abandonar, hasta que él se lo mandare, el ejercicio de la andante caballería. Este fue el más tremendo sacrificio que pudo hacer el loco caballero, y el más duro y mortal de los desabrimientos, al punto que, poco fue para él la humillante aventura cerdosa en que se vio, con su escudero y cabalgaduras, atropellado y pisado por una piara de cerdos, pues en esta ocasión, al requerirle Sancho la ya inactiva espada a fin de vengar la afrenta matando media docena de aquellos animales, le dijo: “Déjalos estar, amigo, que esta afrenta es pena de mi pecado, y justo castigo del cielo es, que a un caballero andante vencido le coman adivas, le piquen avispas, y le hollen puercos”. Porque, ¿cuál otro castigo, cuál otro

sacrificio pudo ser mayor para Don Quijote que aquel de privarlo del ejercicio de la andante caballería que, de tal manera le dominaba y enajenaba, que nada existía ya para él como no fueran sus quimeras e imaginaciones? Y, sin embargo, no solamente no le acabó el desabrimiento, sino que aceptó estoicamente el castigo y el sacrificio, y aun fue ello motivo de que su grandeza de ánimo, su magnánimo corazón, su inquebrantable fe, su noble e inagotable fantasía dulcificaran aquel a modo de destierro con nuevas y bellas imaginaciones.

Porque, luego de aquellos seis días que pasó Don Quijote en su lecho, “marrido, triste, pensativo y mal acondicionado, yendo y viniendo con la imaginación con el desdichado suceso de su vencimiento” hasta exclamar en su angustia: “antes me conviene usar la rueca que la espada”, partió de Barcelona, acompañado de Sancho, él caballero sin armas, su escudero a pie conduciendo de la brida al rucio cargado con los arreos caballerescos de su amo y señor, y si al pasar por el sitio del combate en que fue vencido, mirando la ingrata arena, dijo con elegíaco acento: “Aquí fue Troya; aquí mi desdicha, y no mi cobardía, se llevó mis alcanzadas glorias; aquí usó la fortuna conmigo de sus vueltas y revueltas: aquí para jamás levantarse”, habiendo hecho camino adelante, al llegar al paraje donde ya habían tropezado con un grupo de pastores y pastoras que querían renovar e imitar allí la pastoril Arcadia, fue ello bastante para que la fantasía del caballero hallara motivo de exaltación y para que sus pesares encontraran sosegado y dulce remanso.

—”¿Qué te parece, oh Sancho, —dijo entonces volviéndose a su escudero—, que nos convirtiésemos en pastores, siquiera el tiempo que tengo de estar recogido? Yo compraré algunas ovejas, y todas las demás cosas que al pastoril ejercicio son necesarias; y llamándome yo el pastor Quijotiz, y tú el pastor, Pancino, nos andaremos por los montes, por las selvas y por los prados, cantando aquí, endechando allí, bebiendo de los líquidos cristales de las fuentes, o ya de los limpios arroyuelos, o de los caudalosos ríos. Daránnos con abundantísima mano de su dulcísimo fruto las encinas, asiento los troncos de los durísimos alcornoques, sombra los sauces, olor las rosas, alfombras de mil colores matizadas los extendidos prados, aliento el aire claro y puro, luz la luna y las estrellas, a pesar de la oscuridad de la noche, gusto el canto, alegría el lloro, Apolo versos, el amor conceptos, con que podremos hacernos eternos y famosos, no sólo en los presentes sino en los venideros siglos”. Y luego de soñar con que integrarían la feliz Arcadia el bachiller Sansón de Carrasco, a quien llamarían el pastor Sansonino o el pastor Carrasquino; el barbero maese Nicolás, a quien llamarían el pastor Niculoso; el licenciado

Pero Pérez, el cura, a quien llamarían el pastor Curiambro, y con las pastoras, de quienes sería señora y reina la desencantada Dulcinea del Toboso, concluyó con estas palabras que tienen la serenidad, el encanto y la gracia virgiliana con que el pastor Tí tiro consuela, en la égloga primera, al desterrado Melibeo: “¡válame Dios y qué vida nos hemos de dar, Sancho amigo! ¡Qué de churumbelas han de llegar a nuestros oídos, qué de gaitas zamoranas, qué de tamborines, y qué de sonajas y qué de rabeles!”

¡Calenturas, melancolías, desabrimientos! No fueron éstos los que concluyeron a Don Quijote de la Mancha. Murió el caballero de enfermedad esencial: lo mató la realidad, tremendo mal, verdadera pasión de ánimo que, acaso también, más que la hidropesía, fue lo que dio término y acabamiento a la melancólica vida de Cervantes, el padre y creador del señor de la Mancha.

El largo sopor que borró del cerebro de Don Quijote la divina locura le asestó también el golpe de muerte. Pronunció entonces el caballero su mortal sentencia. Replicando a sus amigos, que pretendían detenerlo en el mundo con el señuelo de su loca caballería, les dijo estas palabras que fueron de su *De Profundis*: “Señores, vámonos poco a poco, pues ya en los nidos de antaño no hay pájaros hogaño; yo fui loco y ya soy cuerdo; fui Don Quijote de la Mancha, y soy agora, como he dicho, Alonso Quijano el Bueno”.

¿Podía el buen Alfonso Quijano, el mísero hidalguelo que había vivido entre los fantasmas quijotiles, recobrada la razón, reanudar la vida gris y sin más horizonte que los muros de su casona, las tapias de su corral, las callejas de su aldea y la árida llanura manchega? ¿Podía el que, cubierto de hierro, había corrido el mundo, de aventura en aventura, de castillo en castillo, sentándose a la mesa de duques y señores y llenando la tierra con el eco de sus hazañas, resignarse a vestir nuevamente la ropilla de pardo vellorí, su sayo de velarte y sus calzas de velludo; a comer olla por la mañana, salpicón por la noche, lentejas los viernes y palomín de añadidura los domingos? Y, ¿podía, sobre todo, avenirse a vivir otra vez en la ociosidad y en la oscura condición de que le había sacado su demencia?

El sueño le devolvió la cordura, mas ay, no le dio los medios de resistir la congoja que le produjo, la comparación de la realidad circundante que contempló desde su mísero lecho, con aquel fabuloso mundo de la caballería en que había vivido enajenado y embelesado, vestido de todas las armas, embrasada la rodela, empuñada la lanza, apercebida la espada, caballero andante, *milites aurati*, el pensamiento puesto en Dios y su dama, presto siempre a desfacer entuertos, a defender al débil, a enderezar sinrazones, a cobrar

agravios, a amparar doncellas, a proteger viudas y huérfanos, a luchar por el honor, por la justicia, por el bien, por la gloria, ya fuere con los hombres o con encantadores y hechiceros o con gigantes y endriagos.

Verdad es que sobraron discretas razones al caballero para aceptar la milagrosa curación de su locura: desde luego las de orden religioso que le hicieron bendecir a Dios y agradecer su misericordia por haberle devuelto el juicio, y pedir confesor; luego las que le llevaron, a manera de ejemplo, a abominar de los libros de caballería; en seguida las que le inclinaron a regocijarse porque, recobrada la razón, ya no dejaría renombre de loco; después las de orden utilitario que le hicieron testar y disponer a su guisa de su flaca hacienda, con lo cual sus legatarios, no obstante sus lágrimas y suspiros, se sintieron consolados, pues, como lo dice Cervantes, que fue un tremendo e implacable hurgador del corazón humano, desde entonces “comía la sobrina, brindaba el ama y se regocijaba Sancho Panza; que esto del heredar algo borra o templea en el heredero la memoria de la pena que es razón que deje el muerto”.

Mas, en el fondo de su alma, Don Quijote, no obstante las juiciosas reflexiones que le dictó la recobrada razón, no pudo olvidar aquello que dijo a la sobrina y a los amigos cuando, antes de la tercera salida, lo creyeron curado: “Caballero andante he de morir”. Y al verse desposeído de la dorada espuela de la gloriosa cimera, cumplidos sus humanos deberes, cayó en aquel desmayo que le tendió “de largo a largo en la cama” y que se repitió hasta que la piadosa mano de la muerte terminó con él.

Don Quijote de la Mancha murió, pues, de pasión de ánimo al ver desplomarse la máquina de ensueño, la fábrica de hechicería, la tramoya de magia que había creado su enferma imaginación y que él, secretamente, no se resignaba a perder. Comprendió, sin embargo, que nada de eso cabía en la realidad ni en edad “tan detestable” como en la que había comenzado a ejercer el oficio de caballero andante.

Y es aquí donde empieza el símbolo, el oculto significado de su muerte y el misterio de su resurrección. Ya había dicho él, en uno de sus sabrosos discursos, que los caballeros que en su tiempo se usaban, antes les crujían los damascos, los brocados y otras ricas telas de que se vestían, que la malla con que se armaban. “Ya no hay caballero, clamó entonces, que duerma en los campos, sujeto al rigor del cielo y armado de todas las armas, desde los pies a la cabeza, y ya no hay quien sin sacar los pies de los estribos, arrimado su lanza, sólo procura descabezar, como dicen el sueño, como lo hacían los caballeros andantes: ya no hay ninguno que saliendo deste bosque, entre en aquella montaña; y allí pise una estéril y desierta playa del mar, las más veces

proceloso y alterado, y hallando en ella y en su orilla un pequeño batel sin remos, vela mástil, ni jarcia alguna, con intrépido corazón se arroja en él, entregándose a las implacables olas del mar profundo, que ya le suben al cielo o ya le bajan al abismo; y él, puesto el pecho a la incontrastable borrasca, cuando menos se cata se halla tres mil y más leguas distante del lugar donde se embarcó; y saltando en tierra remota y no conocida, le suceden cosas dignas de estar escritas, no en pergaminos sino en bronce. Mas, ahora, concluye, ya triunfa la pereza de la diligencia, la ociosidad del trabajo, el vicio de la virtud, la arrogancia de la valentía, y la teórica práctica de las armas; que sólo vivieron y resplandecieron en las edades del oro y en los andantes caballeros”.

¡Cuán honda verdad ocultan estas reflexiones que, a manera de loco delirio, puso Cervantes en boca de Don Quijote! Bien se dice que los locos suelen decir verdad. Y si Don Quijote lo fue, y es, de ellos, el *héroe* a la manera de Carlyle, recordemos que el escritor inglés dice que, si examinamos como corresponde a estos héroes, podemos penetrar hasta la misma esencia de la historia del mundo.

¿No está, acaso, oculta la esencia de la España del Quijote en esas palabras del Ingenioso Hidalgo? ¿No es ésta una página de historia esencial en que se anuncia la decadencia que caía sobre el imperio concluido en el reinado de Carlos V y del segundo Felipe? ¿No se advertía ya, no obstante los resplandores del florecimiento de las letras y de las artes y el fastuoso lujo de la Corte, que el sol de los Austrias comenzaba a declinar? Felipe III, embriagado por la molicie y las suntuosas fiestas de palacio, entregado a las manos de validos rapaces y sin conciencia, era incapaz de evitar las exacciones y latrocinios de ministros y favoritos, la corrupción administrativa, el desenfrenado tráfico de los cargos de estado, el relajamiento de las costumbres, la despoblación del reino agravada por la expulsión de los moriscos, la decadencia de la industria, la miseria del pueblo aumentada por las torpes intervenciones monetarias, las desgraciadas empresas militares en el mar y en la tierra, el abatimiento del espíritu caballeresco y de aventura que había movido hasta entonces, desde los caudillos hasta el más humilde soldado de los gloriosos tercios españoles.

Sin duda por ello, inflamado el ánimo de Don Quijote ante el recuerdo de los grandes paladines que vivieron en la realidad, y para los cuales el rey Don Alfonso el Sabio hizo escribir aquel título de las Siete Partidas que trata “De los Caballeros, e de las cosas que les conviene facer”, que tan sabrosas y peregrinas pragmáticas contiene, cayó en aquella magnífica y absurda evocación de fabulosos caballeros andantes, capaces cualquiera de ellos de

poner raya al turco que en aquellos días amenazaba a la armada del rey. “Si no, exclamó Don Quijote, dígame, ¿quién más honesto y más valiente que el famoso Amadís de Gaula? ¿Quién más discreto que Palmerín de Inglaterra? ¿Quién más acomodado y manual que Tirante el Blanco? ¿Quién más galán que Lisuarte de Grecia? ¿Quién más acuchillado ni acuchillador que Don Belianis? ¿Quién más intrépido que Perión de Gaula o quién más acometedor de peligros que Felixmarte de Hircania, o quién más sincero que Esplandián, quién más arrojado que don Cirongilio de Tracia, quién más bravo que Rodamonte, quién más prudente que el rey Sobrino, quién más atrevido que Reinaldos y más cortés que Rugero, de quien descienden hoy los duques de Ferrara, según Turpín en su cosmografía?”.

Dice Baltasar Gracián en “El Discreto”, que es “sagaz anatomía mirar las cosas por dentro”. Si hemos de seguir el consejo de este autor que, empleando sus mismas palabras, no es “uno de estos que por hablar culto, habló a oscuras”, fuerza es ver que esta arenga de Don Quijote tiene mucho de alegoría y de símbolo. Cervantes fue, sin duda, cómplice del Ingenioso Hidalgo, y por labios de éste habló el valiente soldado del tercio de don Miguel de Moncada que combatió como un héroe en Lepanto en la galera de Juan Andrés Doria, e hizo luego las expediciones de Levante, Navarino y Túnez en las galeras de Marco Antonio Colonia; el cautivo caballero de Argel que conspiró contra el rey Azán; el guerrero del tercio de Lope de Figueroa que luchó en Portugal en las huestes del duque de Alba, e hizo las dos expediciones a las islas Terceras con don Álvaro de Bazán; el caballero que, después de sus campañas, heridas, prisiones y pesares no logró favor ni fortuna, acaso porque, como dice Fernán Pérez de Guzmán del marqués de Villena, el hombre que miraba los astros, “sabía mucho en el cielo e poco en la tierra”. Y me viene el recuerdo de Villena, porque a él se asemeja Don Quijote en la pérdida de sus libros de caballería, pues si a él se los quemó el cura y el barbero, al príncipe de Aragón le mandó quemar los suyos, su primo, el rey Don Juan.

Mas, dejemos a Cervantes y volvamos a Don Quijote y a sus alegorías. Esos caballeros que hacían crujir los damascos y los brocados de sus ricos trajes y no los arneses de guerra, ¿no eran los ociosos y ávidos cortesanos del duque de Lerma, de don Rodrigo Calderón y del conde de Villalonga, los validos de Felipe III que saqueaban el reino y abominaban de la pasada grandeza? Esos otros que dormían a cielo descubierto, apoyados en la lanza, ¿no eran los caudillos de la Reconquista, los conquistadores de Flandes, de Italia, de Francia; los que llevaron los pendones castellanos por todos los campos de Europa, los que montaron los galeones de la Armada Invencible y las galeras de Lepanto? Ese pequeño bajel sin remos, sin mástil y sin jarcias,

¿no simboliza las carabelas de los descubridores que se internaron en el océano tenebroso para dar un nuevo mundo a la corona de España? Y, por fin, esa galería de andantes caballeros que Don Quijote arrancó de los libros que ardieron en el corral de su casona, ¿no tienen también otros nombres en la realidad de la historia? ¿No está allí la flor de la caballería, el héroe español, ya ciña corona real o se toque con casco de hijodalgo y empuñe la Colada o la Tizona; ya sea caudillo o aventurero; ya vista el hábito de los maestros de Santiago o Calatrava u ostente las armas de los condestables de Castilla; ya levante la insignia de los Almirantes y adelantados del reino o el pendón de los comuneros; ya se llame Pelayo o Berenguer, Alfonso VI o Rui Díaz de Vivar, Jaime el Conquistador o Don Álvaro de Luna, Fernando e Isabel o Don Gonzalo de Córdoba, Carlos V o Juan de Padilla, Felipe II o don Juan de Austria, Álvaro de Bazán o Hernán Cortés, Fadrique de Toledo o Francisco Pizarro?

Se ha dicho que la imaginación es el órgano de lo divino, y que “el hombre, aunque basado en la apariencia sobre el estrecho dominio de lo Visible, se prolonga en las infinitas profundidades de lo Invisible, invisible, de que su vida es, además, verdadera expresión objetiva”. ¡Cuántas cosas invisibles rodean a los hombres y a los pueblos sin que los sentidos las adviertan, como no sea aquel sobrenatural sentido interior que nos revela su existencia y aun nos permite ponernos en comunicación y dialogar con lo que suponemos sombras y son realidades! En esa infinita profundidad de lo invisible es donde se condensa la potencia espiritual que hace grandes a los pueblos y les permite superar las más tremendas crisis de la historia.

De esas profundidades de lo invisible despiertan, al conjuro de Don Quijote de la Mancha, los heroicos recuerdos y las esencias históricas de España que parecen dormir en las antiguas ciudades amuralladas y en las aspilleras torres de los castillos feudales, en las viejas catedrales y colegiadas, en los venerables sillares de los monumentos románicos, góticos y platerescos, en los palacios muzárabes y mudéjares, en los entablamentos de Juan de Herrera y Juan de Toledo, en las pinturas y tapices que penden de los muros de los reales alcázares, en los cuadros del Greco, de Velázquez, de Pantoja de la Cruz y de Valdez Leal, en las esculturas del Berruguete y de Montañés, en los miniados códices del medioevo, en las antiguas leyes del reino, en los fueros y privilegios de las ciudades, en las primitivas crónicas y los folios escolásticos, en las capitulaciones de los descubrimientos, en los romances, cantigas, coplas y poemas de los juglares y poetas.

Todas estas realidades y esencias es lo que echaba de menos Don Quijote a través del disfraz de sus alegorías y de sus fabulosos caballeros. Poseído de

esta grandiosa visión cerró los ojos, y cayó en aquel largo sopor que le devolvió la razón para quitarle en seguida la vida mortal.

Mas, el caballero de la Mancha, en lo que tiene de esencial, de racial, de castizo, y de épico, sólo murió en apariencia. A la muerte, que llegó serenamente a la humilde alcoba de Alonso Quijano el Bueno, y enfrió sus mortales despojos, sucedió la resurrección de Don Quijote, resurrección de que él mismo había hablado, poco después de ser vencido, cuando, platicando a campo abierto, en medio de la oscuridad de la noche con su fatigado escudero, le dijo: “Duerme tu, Sancho, que naciste para dormir, que yo nací para velar”, y lanzó en seguida, a la soledad, aquellas tristes, cuasi endechas reales, en las que, luego de confesar que va corriendo a la muerte, llevado del mal del amor, dice el caballero:

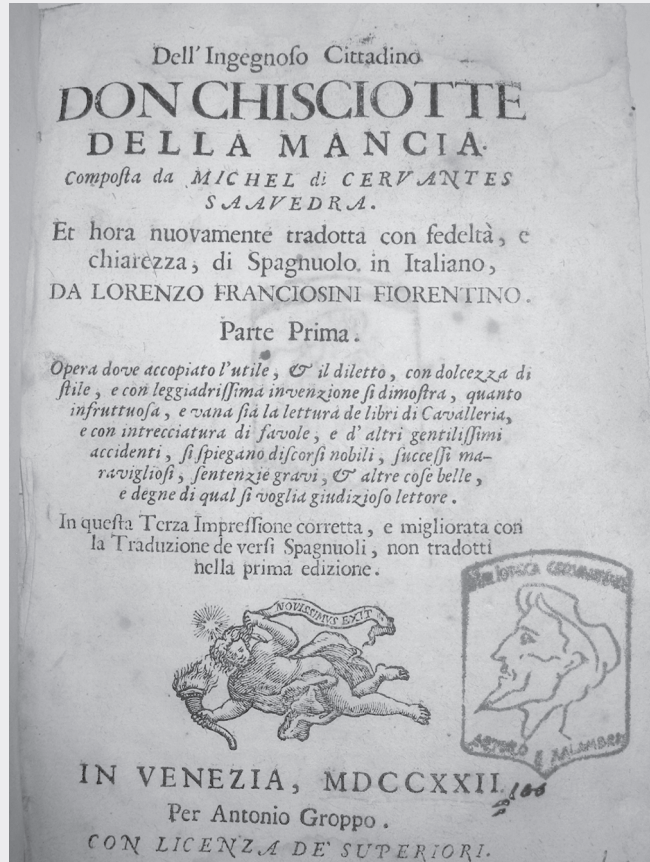
Así el vivir me mata,
Que la muerte me torna a dar la vida.
¡Oh condición no oída,
La que conmigo muerte y vida trata!

La muerte tornó a dar vida a Don Quijote, y desde entonces discurre por las subterráneas galerías y los invisibles caminos de España, por donde anda también todo aquello grande y permanente de que él es alegoría y símbolo. Mientras tales sombras frecuenten los caminos de la historia, la raza, el idioma, la cultura, la vida del espíritu, la ambición del ideal, el culto del honor, la libertad, el derecho, la justicia podrán sufrir eclipses y quebrantos; pero volverán luego a imponer su soberano imperio.

Don Quijote vive y vela en el reino de lo invisible. En el airón de su yelmo resplandece la llama del ideal, de su armadura esplende el fulgor del espíritu y de su espada la fuerza de la justicia. Esa es la inmortalidad que ha alcanzado el andante caballero, para gloria de España, de su fe, de su lengua, de sus letras, de Cervantes y de la humana stirpe. 🍷



Artículos



Comunicación, verdad y finitud. Los aportes de Gadamer y Habermas

Helena Costabile

La crítica a la noción tradicional de verdad en *Ser y Tiempo*

Sara Escobar

Roque González y su papel en el diseño y fundación de las ciudades guaraníes

J. Ramiro Podetti

Helena Costábile

Profesora de Filosofía y Escritora.

Ha sido docente en la Universidad de la República, el Instituto de Profesores Artigas y la Universidad Católica del Uruguay.

El texto que sigue es la versión de una conferencia dictada en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo.

Comunicación, verdad y finitud. Los aportes de Gadamer y Habermas

Un motivo actual de preocupación filosófica es la patología del desencuentro. Avanza el dogma del predominio del interés de cada cual, y la relación con el otro queda fundada y absorbida en la estrategia de la ventaja propia. ¿Es que las visiones del mundo que se entrecruzan son incommensurables? O, por el contrario, ¿podemos hablar de la buena nueva de que toda la humanidad comparte un lenguaje y una ontología comunes? Es posible que el error aparezca cuando la incommensurabilidad de las visiones nos desliga de la pregunta por la validez, o cuando el ansia de la validez se transforma en una utopía de la transparencia racional que devora las diferencias. Estas reflexiones postulan la necesidad de asumir esa tensión entre identidad y diferencia desde un enfoque en el que verdad y finitud, verdad y tiempo, temas de milenaria meditación filosófica, incorporan el tema más reciente de la comunicación.

A current source of philosophical concern is the pathology related to a 'lack of connection'. A dogma which propounds the predominance of individual benefit is gaining ground; relationships with others are based on and absorbed by strategies of self-interest. Are interwoven visions of the world incommensurable? Or, to the contrary, is it possible to speak of the good news that all humanity shares a common language and a common ontology? It may be that the error appears when the incommensurability of visions disconnects us from the question's validity, or when the yearning for validity is transformed into a utopia of rational transparency which devours all differences. These thoughts postulate the need to assume the tension between identity and difference from an approach in which truth and the finite, truth and time—subjects which have been the object of philosophical meditation for millennia; now incorporate the more recent field of communication.

Uno se pregunta en qué está la Filosofía en este momento histórico en que vuelan misiles en todas las direcciones y en que la intolerancia se ha convertido en odio por todos los rincones del planeta. Uno se pregunta en qué está la Filosofía y en qué debe estar la Filosofía. Por lo menos no debería estar distraída, ya que desde ella se puede aportar mucho a la humanidad en estos momentos.

Hay un especial motivo de preocupación filosófica actual que es el de la patología del desencuentro en las relaciones humanas. Esto se palpa en todos los niveles humanos: desde el supermercado, por ejemplo, hasta las más altas decisiones colectivas nacionales e internacionales. Por todos lados avanza el dogma del predominio del interés de cada cual, y la relación con el otro queda fundada y absorbida en la estrategia de la ventaja propia.

Ahora bien, el movimiento de la meditación filosófica es helicoidal, va desde la nimiedad cotidiana a los principios primeros por ahondamiento progresivo, y vuelve desde ellos a la nimiedad para entenderla, para encaminarla. Frente a este presente, ¿es que las visiones del mundo que se entrecruzan son inconmensurables, como decía Kuhn de los paradigmas científicos? ¿Es que no hay manera de mensurarlas entre sí y acomodarlas en una armonía? O, por el contrario, ¿podemos hablar de la buena nueva de que toda la humanidad comparte un lenguaje y una ontología comunes? ¿Es que el otro está envuelto en una alteridad absoluta como quería Lèvinas, o el otro es un *alter ego*, un otro como yo, a quien comprendo desde mí?

Quizás no sean estas dicotomías la vía de las respuestas; quizás debamos asumir una tensión permanente entre identidad y diferencia. Es posible que el error aparezca cuando uno de los dos brazos de esta dicotomía adquiere predominancia y anula al otro: cuando la inconmensurabilidad de las visiones del mundo nos desliga de la pregunta por la validez, o por el contrario, cuando el ansia de la validez se transforma en una utopía de la transparencia racional total que se devora las diferencias.

Estas reflexiones vienen a postular la necesidad de asumir la tensión permanente entre identidad y diferencia. Tensión que no es, por cierto, dialéctica, sino que es vivida, sentida y sufrida como una tensión *posmoderna*, abierta, que por momentos se inclina en un sentido o en otro, y a la que le es difícil mantener la preocupación por la universalización (connatural a la razón) y la atención al pluralismo de la vida humana en lo individual y en lo colectivo.

Trataré de hacer plausibles estas afirmaciones a través de razones hilvanadas al hilo de los tres conceptos que se anuncian en el título de la conferencia: “comunicación”, “verdad” y “finitud”.

Verdad y finitud, verdad y tiempo, son temas de milenaria meditación filosófica. Lo nuevo aquí, lo propio del siglo XX, es que se pone al mismo nivel el tema de la comunicación. Desde ya anticipo que, siguiendo tendencias contemporáneas muy decisivas en el panorama actual de la filosofía, se pensará la verdad y la finitud enlazadas con el tema de la comunicación. Cuando Dios decide crear a Eva le dice a Adán: “No es bueno que el hombre esté solo”... a partir de allí la vida humana se va construyendo sobre la base de la comunicación, y ésta pasa a ser la trama sustancial de su vida.

Gadamer vivió ciento dos años enormemente fructíferos, ya que prácticamente hasta el final de su vida mantuvo la lucidez y la producción filosófica. Su obra prima, *Verdad y método*, es una ineludible referencia en la filosofía del siglo XX e hizo cambiar de puntos de vista a filósofos muy importantes, como el propio Habermas, de quien se hablará en esta disertación.

Entre las muchísimas cosas que nos ha enseñado Gadamer, está la de considerar al pensamiento, en sí mismo, como lenguaje y diálogo. La palabra, entonces, no surge como expresión de un pensamiento ya logrado, sino que es, y cito *Verdad y método*, “la realización misma del conocimiento”.

En esta medida, la palabra es simultánea con la formación del intelecto. Es decir, “saber” es clarificar con la palabra algún asunto. El pensamiento se define a sí mismo haciéndose palabra. En este sentido, pensar es un *decirse*, y aun más: el pensamiento tiene la estructura de la comunicación. Ya lo sabía Platón cuando decía que “el pensamiento es una conversación del alma consigo misma”.

Dice Gadamer en *Verdad y método*:

La palabra interior, en cuanto expresa el pensar, reproduce, al mismo tiempo, la finitud de nuestro entendimiento discursivo. Como nuestro entendimiento no está en condiciones de abarcar, en una sola ojeada del pensar, todo lo que él sabe, no tiene más remedio que producir desde sí mismo, en cada caso, lo que piensa, y ponerlo ante sí en una especie de propia declaración interna. En este sentido todo pensar es un decirse¹.

Quise leer este extracto porque me interesa detenerme en esta idea de “logos interior”, ya que si “el entendimiento no está en condiciones de abarcar, en una sola ojeada del pensar, todo lo que él sabe”, nosotros mismos, en nuestro pensar, debemos ir buscando hacia dentro hasta, con gran esfuerzo, poder articular, transmitirnos para transmitir.

¹ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1991, pág. 507.

Esta idea del “logos interior” -que suele pasar inadvertida ya que Gadamer la analiza en un capítulo muy breve de su extensa obra *Verdad y método*- es en realidad el eje de su hermenéutica, como él mismo le dijera a su estudioso más conspicuo, el canadiense Grondin. En una conversación entre ambos, Gadamer le revela a Grondin que el tema de la universalidad de su planteo hermenéutico radica en esta idea del “logos interior”.

Esto es importantísimo, porque introducir al lenguaje en el proceso mismo del pensamiento es introducir al *otro*. Hay aquí dos procesos paralelos: la imbricación del lenguaje en el pensamiento y la imbricación del otro con el yo, de la intersubjetividad con la subjetividad, ya que lenguaje *privado*, por definición, no existe. Si hay lenguaje es porque hay *otros*.

Hay una frase de Gadamer que, a mi modo de ver, resume profundamente la filosofía contemporánea: “Quien piensa el lenguaje se sitúa siempre ya, más allá de la subjetividad”. Instalar el lenguaje en la estructura del pensamiento es instalar la intersubjetividad en la subjetividad.

En este sentido, el propio Gadamer define su filosofía como una “primacía de la conversación”. Conversación del pensamiento consigo mismo para decirse, para articularse, para llegar a ser, para “emanar” (imagen plotiniana que Gadamer maneja), y conversación con el otro.

Gadamer declara que lo que lo diferencia de su maestro Heidegger es justamente su concepción del otro. Para Heidegger, el otro es “limitación”; para Gadamer, el otro es “colaboración”. En su obra *El giro hermenéutico*, Gadamer cuenta una conversación con Heidegger:

Yo opinaba que, al final, era únicamente el refuerzo del otro en contra de uno mismo lo que ofrecía, en realidad, la posibilidad de comprensión. Darle al otro validez frente a uno mismo; a partir de ahí es desde donde han ido naciendo, poco a poco, todos mis trabajos hermenéuticos. Cuando estoy sobre un texto, manifestación de otro, yo mismo me pongo en el esfuerzo del pensamiento que el otro hizo y me interrogo por sus razones; las compartiré o no, pero paso por su misma experiencia. Este es el desideratum de la hermenéutica: darle, uno mismo, validez al otro, pero dársela uno. Y esto no significa sólo reconocer las limitaciones de la propia perspectiva, sino que exige también ir más allá de las propias posibilidades a través de un proceso dialógico, comunicativo y hermenéutico².

² GADAMER, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, pp. 22 y 23.

Cuando Gadamer le expuso esto a Heidegger, éste sugirió que tales temas estaban ya contemplados en la idea de *derección*, que cada uno de nosotros ha sido abandonado en el mundo, donde tenemos que marchar cargando con nuestra opacidad. Precisamente, lo que Gadamer plantea es que, de hecho, sí estamos abandonados a nosotros mismos y limitados en nuestra perspectiva; pero también sostiene que existe una vía para dilatar nuestras posibilidades a través de ese proceso dialógico, comunicativo y hermenéutico. Es decir, oír al otro, darle validez frente a mí y reproducir el movimiento de su pensamiento, implican que yo mismo ingreso en un proceso de expansión de mis propias posibilidades comprensivas.

Ahora bien, ¿desde dónde entiendo yo al otro? Lo entiendo desde mí, desde mis prejuicios, desde las tradiciones que recojo por vivir en el momento en que vivo y en la sociedad donde vivo. Y aquí asoma un rasgo particularísimo de Gadamer: él defiende el prejuicio. El iluminismo, con su confianza en la potencialidad de la razón para comprender hasta el final y radicalmente lo real y lo que es lo real, negaba el prejuicio. Sin embargo, Gadamer insiste en que ése era un grave error de irrealidad por parte del iluminismo. En este sentido, plantea un esquema de comprensión muy distinto, pero sin abjurar de la posibilidad de la comprensión, sin desistir de la racionalidad para entender el mundo.

La primera idea de Gadamer -muy incorporada, además, a todo el meditar posterior de la Filosofía- es la noción de “horizonte”. La única manera de aprehender un texto es proyectando una interpretación posible; interpretación que será muy desviada al principio y que se irá depurando progresivamente. Por eso es tan importante que el lector descubra desde qué sentido propio puede proyectar, abrir un horizonte a partir del cual, por sucesivas interpretaciones y depuraciones, le sea posible comprender un sentido e ir más allá, incluso, del texto.

Dice Gadamer en *Verdad y método*: “Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta en seguida un proyecto del todo”. Es que no somos una hoja en blanco, no somos espejos, somos ese remolino de proyecciones e interpretaciones que se van depurando. Yo entiendo sólo a partir de mis propias limitaciones, de mis prejuicios, de mis tradiciones; por eso no se trata de desentenderse de ellas sino de refinarlas.

La comprensión del texto consiste, precisamente, en la elaboración de este proyecto previo, que debe ser constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido.

Ésta es toda la historia de esfuerzo y paciencia que implica la lectura de un texto: proyectar sentidos y revisarlos hasta llegar a la “fusión de horizontes”.

Es decir, solapar, sobreponer, en parte, siempre en parte, el horizonte del autor con nuestro propio horizonte.

Cuando Gadamer habla de “texto” o de “autor” está diciendo, en el fondo, lo real, la realidad, el otro; ya que además implican la misma actitud. Cito otra vez *Verdad y método*: “Quien quiere comprender un texto tiene que estar dispuesto a dejarse decir algo por él”.

Sin embargo, esta receptividad hacia la alteridad no presupone neutralidad ni autocancelación. La pretensión de dejar de lado nuestros esquemas previos, nuestra manera de ver, no se sostiene, no sólo por imposible sino por innecesaria y aun perjudicial. Al contrario, incluye una matizada incorporación de lo propio; lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones con el fin de que lo otro pueda presentarse en su alteridad y obtenga, así, la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas.

Y no se trata de comparar o de relacionar dos opiniones; el proceso real de la comprensión supone hacerme cargo del otro, dialogar directamente con él pensando la cosa misma.

¿De qué está hecha esa trama de prejuicios y tradiciones? Aquí, Gadamer introduce un concepto que proviene de Husserl, pasa por Heidegger y fue muy trabajado por Habermas: “mundo de la vida”. Es decir, todo eso que afortunadamente nos impregna y desde lo cual ya pensamos y realizamos una autorreflexión que nos permite someterlo, en parciales avances, a consideración.

A partir de aquí comenzaré a analizar textos de Habermas, pues creo que fue quien mejor aprovechó el concepto de “mundo de la vida”, dado que se preguntó insistentemente por las certezas de fondo que definen ese mundo, por las certezas que caracterizan las formas y proyectos de vida en que fácticamente hemos crecido.

Pero, además, Habermas aplica este concepto al plano de la moral. Es interesante porque él mismo -desde su posición de la crítica de la ideología, propia de la Escuela de Frankfurt- había criticado duramente el pensamiento de Gadamer, quien, en su opinión, no había llegado a la instancia “emancipatoria”. Pero Habermas se apartaría, más tarde, de la crítica de la ideología y comenzaría a reconocer los aportes de Gadamer; a partir de entonces, otra idea empieza a surgir en su pensamiento.

Como afirmé antes, Habermas hace una aplicación moral del concepto de “mundo de la vida”. En sus *Escritos sobre moralidad y eticidad*, retoma la distinción hegeliana entre ambos conceptos. La eticidad es, así, sinónimo del “mundo de la vida”, ese conjunto de instituciones, de valores, de normas, de tradiciones consustanciales a la cultura en la que estamos inmersos, todo lo

transmitido. La moralidad, en cambio, es la instancia de cuestionamiento de esas normas y valores de la eticidad, cuando se los somete a la prueba de la legitimidad.

Los psicólogos -Piaget, por ejemplo- se refieren al desarrollo de la vida moral en sus estadios, y del pasaje de una moral convencional a una moral post-convencional. Hegel sostenía que esto tenía lugar en el plano de la historia de la humanidad: con la modernidad, irrumpe la moralidad que cuestiona y somete a legitimación los valores espontáneos de las distintas culturas. Para Hegel, esto tiene un gran valor.

La conciencia desdichada surge, según Hegel, cuando el ser humano se desgarrar de esa eticidad concreta que da sentido a su vida, y el hombre queda reducido a su individualidad. Este desgarrar de las normas y valores predominantes genera un dolor que es, por cierto, muy verificable desde el punto de vista psicológico.

Eticidad y moralidad son, respectivamente, lo bueno y lo justo, según el paralelo que establece Habermas. Las cuestiones de la eticidad son las cuestiones de la “vida buena”, las de la biografía individual, las de la realización de sí mismo. Lo justo es lo que está sometido a una racionalidad intersubjetiva, lo que, kantianamente, puede ser llevado a máxima o ley universal.

Habermas señala, por tanto, un proceso constante entre lo bueno y lo justo; constante, sí, pero limitado, ya que no toda la eticidad puede ser sometida al control de legitimidad y, aun más, no es bueno que lo sea, ya que eso produce un vaciamiento.

El problema que Habermas reconoce en esto es el mismo que Hegel le había reprochado a Kant con respecto a su racionalidad intersubjetiva, que postulaba actuar de tal manera que la máxima de una acción pueda convertirse en ley universal.

Pero el anclaje motivacional de tal postulado es muy difícil de lograr, y por eso le preocupa enormemente a Habermas. En enero de 2004, la Academia Católica de Baviera, en Munich, organizó una discusión entre Habermas y quien entonces era el Cardenal Ratzinger. El tema de la discusión fue: “Las bases morales del estado liberal”. Naturalmente, las posiciones no coincidían, pero aun así, ¡qué bien se entendieron y qué bien hablaron el uno del otro!

Este Habermas (de quien podríamos decir que es el quinto Habermas, si contamos las distintas etapas o líneas por las que ha discurrido su pensamiento), enojó mucho a algunos de sus seguidores. Tanto es así que el traductor al español de este encuentro, Jiménez Redondo, afirma que se entendieron “porque ambos se dedican a la censura”. Alude así, irónicamente, a Habermas, quien censuró cinco líneas del prólogo que Jiménez Redondo

había escrito para su libro *Facticidad y validez*. Lo cierto es que en aquella charla, el entonces Cardenal y el pensador, a pesar de los distintos orígenes de sus pensamientos respectivos, mostraron que también tenían mucho en común.

Habermas sostiene su idea de que el estado liberal, las prácticas democráticas, se manejan muy bien en el plano de los procedimientos formales de decisión atenedos a la justicia, pero que están vacíos en lo que refiere a la vida buena, a la realización de sí. Y este vacío no se puede rellenar por ley, por lo cual concluye que debe reconocer a aquellas instituciones donde esos conceptos florecen y están “hermenéuticamente vivos”:

En las Sagradas Escrituras y en las tradiciones filosóficas, han quedado articuladas intuiciones acerca de la culpa y la redención, acerca de lo que puede ser la salida salvadora de una vida que se ha experimentado como carente de salvación; intuiciones que se han venido deletreando y subrayando sutilmente durante milenios y que se han mantenido hermenéuticamente vivas. Por eso, en la vida comunitaria de las comunidades religiosas, en la medida en que logran evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede reconstruirse con sólo el saber profesional de los expertos, me refiero a posibilidades de expresión y sensibilidades suficientemente diferenciadas en lo que respecta a la vida malograda y fracasada, a patologías sociales, al malogro de proyectos de vida individual y a las deformaciones de contextos de vida distorsionados³.

Como siempre, el “búho de Minerva” levanta vuelo al anoecer, porque esto ya la gente lo sabe, esta gente que busca religiones por doquier. La gente busca desesperadamente esas comunidades donde quedan articuladas intuiciones acerca de todo lo que enumera Habermas. Con respecto a la importancia de la relación entre la eticidad y la moralidad, hay un tema que está actualmente en debate y es primordial: si hay, o no, que educar en valores... Preguntémosle a Habermas.

Es muy importante el paso a dar desde la íntima estructura de la comunicación al tema de la verdad. Hay aquí una pregunta clave: cuando yo trato de captar el sentido de un texto, cuando me acerco a las distintas

³ Tardes de discusión en la Academia Católica de Baviera. Cardenal Joseph RATZINGER y filósofo Jürgen HABERMAS, “Las bases morales del Estado liberal”, Munich, enero de 2004. (Versión localizable en Internet bajo la rúbrica “Habermas”).

concepciones, a todo ese pluralismo del que hablábamos, ¿qué es comprenderlo realmente y a fondo?

En *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas se pregunta: ¿Pueden, en última instancia, separarse las cuestiones relativas a la explicación del significado, de las cuestiones relativas de la cuestión acerca de la validez? La hermenéutica de Gadamer y la teoría de la acción comunicativa de Habermas sostienen que no, que no pueden separarse, que en toda comprensión hay una interrogación por la verdad de lo que interpretamos. Es decir, la verdad viene a ser “el convidado de piedra” de la comprensión; la pregunta por la verdad de lo que se interpreta, de lo que se oye, de lo que se experimenta, de lo que se advierte, es connatural al saber humano.

Gadamer quería tanto a Habermas (y lo reconocía y admiraba por su talento), porque había llevado la teoría hermenéutica a la sociología, es decir, había aplicado la teoría hermenéutica a las ciencias sociales, disciplinas que Gadamer no había considerado, ya que él se movía en la teología, en la experiencia estética y en la hermenéutica jurídica. Los sociólogos hablan del “carácter realizativo” de la interpretación; la interpretación no es meramente descriptiva sino que compromete al propio intérprete. Cito a Habermas con respecto a esto:

Si el intérprete dilatara su toma de postura, aunque sea implícita, frente a las razones que el autor podría hacer valer a favor de su texto, sin que considerara tal cosa como algo incompatible con el carácter descriptivo de su empresa, entonces no podría captar las razones en el genuino sentido que éstas tienen⁴.

Es decir, el intérprete, para entender a fondo, *tiene que acompañar la propuesta de validez del otro*. Ése es el esfuerzo connatural que tiene que existir, al margen de que finalmente la confirme o no.

Gadamer, en *Verdad y método*, dice con respecto a esto: “Comprender significa, primariamente, entenderse con la cosa, y sólo secundariamente destacar y entender la opinión del otro como tal opinión”.

En definitiva, cuando yo interpreto, lo que tengo en vista es la cosa; el otro habla de ella también, pero el centro es la cosa y después las opiniones. El que opina lo hace sobre la cosa, y cuando quiero interpretar al que opina, lo que hago es acompañar al otro en un movimiento hacia la cosa, yo mismo

⁴ HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1999, tomo I, pág. 195.

me comprometo en el movimiento hacia la cosa. Esto es comprender para Gadamer.

¿Qué encontramos, entonces, en ambos filósofos? Encontramos que asumen toda la diversidad de las visiones, de las concepciones del mundo, de las normas, de los valores, realizándose a través de la historia. Pero también que ambos remiten toda esta diversidad a la pregunta por la verdad; se enfrentan a la diversidad y hacen el esfuerzo de la referencia a la racionalidad intersubjetiva.

Aquí entra el tema de la finitud. Si hemos de considerar toda esa diversidad como acaecimientos, eventos en el tiempo, cada uno produciéndose en su momento, caemos en el relativismo, gran contracara de estos dos pensadores que, a pesar de sus discrepancias, cuentan con un hilo que los une, que es aquello de lo cual ambos están lejanos: la tentación del relativismo. Tentación de la cual la mentalidad postmoderna es la máxima expresión. Si la diversidad está en el regazo de la historia, si están extendidas, en toda su riqueza, a lo largo de la historia cada una de esas visiones diferentes, encerradas en sí mismas y agotadas allí, en su limitación, nos encontramos en la asunción más plena de la finitud humana. Y esto está presente en las visiones más acentuadamente postmodernas, de la cual me parece la expresión más fina la de Vattimo, quien estuvo en Montevideo y nos conmovió con la profundidad de sus interpretaciones, sobre todo, de Heidegger.

He seleccionado un texto de Vattimo, de su obra *Ética de la interpretación*, para contraponerlo con las visiones de Habermas y de Gadamer. Dice Vattimo cuando presenta el concepto de “piedad”:

Se trata de una actitud que podemos llamar también “pietas”, aunque no tanto en la acepción latina, según la cual tiene por objeto los valores de la familia, sino más bien en el sentido moderno de piedad como atención devota hacia lo que, teniendo un valor limitado, merece ser atendido precisamente en virtud de que tal valor, si bien limitado, es, con todo, el único que conocemos. Piedad es el amor que se profesa a lo viviente y a sus huellas, aquellas que va dejando y aquellas otras que lleva consigo en cuanto recibidas del pasado⁵.

Este texto conmovedor manifiesta toda la odisea humana, la tragedia humana y la alegría humana derramada allí, esparcida en la historia, y un

⁵ VATTIMO, Gianni, *Ética de la interpretación*, Paidós, Buenos Aires, 1991, pág. 26.

intérprete conmovido sintiéndola, acompañándola, sufriendola, simpatizando con ella.

Esto, desde el punto de vista estético, es una tentación, pero las cosas cambian cuando el plano es el ético. Frente a esta visión, tanto Gadamer como Habermas retienen la diversidad, la pluralidad y la finitud como limitación, y retienen también el amor a lo viviente y a sus huellas, pero no lo desprenden de la racionalidad intersubjetiva, de la pregunta por su verdad. Esto se revela magníficamente en el tema del Derecho. Es decir, ¿qué es del Derecho si lo que queda es resonar infinitamente en imágenes de vida?

Como decía Ratzinger en aquella tarde de discusión con Habermas:

Hay dos factores a los que conviene atender: por un lado, la formación de una sociedad mundial en la que los poderes particulares políticos, económicos y culturales se ven cada vez más remitidos recíprocamente unos a otros y se tocan y complementan mutuamente en sus respectivos ámbitos de vida. Por otro, el desarrollo de las posibilidades del hombre, de posibilidades de hacer y de destruir, que más allá de lo que hasta ahora era habitual, plantean la cuestión del control jurídico y ético del poder, y así se convierte en una cuestión de gran urgencia la de cómo las culturas que se encuentran pueden hallar fundamentos éticos que puedan conducir su convivencia por el camino correcto y permitan construir una forma de domar y ordenar ese poder de la que puedan responsabilizarse en común⁶.

Esto era cuanto yo quería postular esta noche. 🍷

⁶ RATZINGER, Joseph; y HABERMAS, Jürgen, “Las bases...”

Sara Escobar Carrió

Doctora en Filosofía.

Profesora de Antropología y Ética en la Universidad de Montevideo.

Versión correspondiente a una conferencia pronunciada en la Universidad de Montevideo

La crítica a la noción tradicional de verdad en *Ser y Tiempo*

En el artículo se analiza la crítica a la noción tradicional de verdad, tal y como Heidegger la expone en *Ser y Tiempo*, buscando su génesis en los cursos dictados en los años precedentes, en Friburgo y Marburgo. Se trata, además de exponer el papel que la peculiar interpretación que Heidegger hace de la filosofía práctica de Aristóteles desempeña en el origen de este rechazo a la verdad entendida como adecuación que acontece en el juicio y el paso a una descripción de la verdad como desvelamiento que tiene lugar en el marco de una relación más amplia entre el *Dasein* y el mundo.

In this article, an analysis is made of the criticism of the traditional concept of truth, as expressed by Heidegger in *Being and Time*, based on ideas originating in the courses he taught in Freiburg and Marburg. An attempt is also made to reveal the part that Heidegger's characteristic interpretation of Aristotle's practical philosophy plays in the source of this rejection of truth as an adaptation performed by judgment and the development of a concept of truth as an unveiling which takes place within the context of a wider relationship between *Dasein* and the world.

Pese a que era prácticamente su única obra editada, en 1927, cuando *Ser y Tiempo* ve la luz, Heidegger era ya un pensador de cierta notoriedad. En nuestros días sigue siendo considerada una de las obras claves de la filosofía contemporánea, pero disponemos además de una serie de herramientas que facilitan su comprensión. Entre ellas, merecen especial atención los cursos que Heidegger imparte en las universidades de Friburgo y Marburgo entre los años 1919 y 1927, en los que se tratan con detenimiento cuestiones que aparecerán sintetizadas en *Ser y Tiempo*. Por eso, no nos ceñiremos aquí al texto de 1927 sino que se tendrán en cuenta algunas de esas obras¹. Tradicionalmente, para analizar la crítica heideggeriana a la noción tradicional de verdad suele acudir al parágrafo 44 de *Ser y Tiempo*. Sin embargo, esta cuestión es abordada de forma continua en las lecciones de Marburgo, donde Heidegger se desmarca de la tradición en la que se había formado. Este alejamiento se hace al hilo de una peculiar interpretación de Aristóteles que puede encontrarse también en los textos de las lecciones anteriores a 1927².

En esta época, como a lo largo de su trayectoria intelectual, Heidegger insiste en la estrecha vinculación que existe entre la pregunta por el ser y la pregunta por la verdad. El autor de *Ser y Tiempo* pretende alejarse de la noción tradicional de verdad y recuperar su sentido originario como desvelamiento.

¹ La delimitación del periodo de la obra heideggeriana que se estudia aquí, se debe fundamentalmente a dos razones. En primer lugar, porque a finales de los años veinte o principios de los treinta, comienza a delinearse un cambio en el pensamiento heideggeriano: la perspectiva ontológico fundamental deja paso a lo que podría llamarse ‘pensar de la historia del ser’ (*seinsgeschichtliches Denken*). En segundo lugar, porque hasta esa época, el interés de Heidegger por el pensamiento aristotélico se centra, básicamente, en la cuestión de la verdad, mientras que a partir de ese momento se atenderá además a otros conceptos: *dynamis*, *physis*, etc., en un intento por precisar qué lugar ocupa el Estagirita en la historia de la metafísica occidental como olvido del ser. En este sentido, Cf. HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA 31, Klostermann, Frankfurt a. M., 1982, donde se atiende no sólo al ser verdadero sino también al concepto de sustancia y del ente; HEIDEGGER, M., *Aristoteles: Metaphisik IX*, GA 33, Klostermann, Frankfurt a. M., 1981, donde se centra en el concepto de potencia o HEIDEGGER, M., “Von Wesen und Begriff der *Fuṣiṣ*. Aristoteles, *Physik B*, 1”, en *Wegmarken*, GA 9, Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, pp. 239-302. Resulta interesante también la interpretación de Aristóteles, aunque no al hilo de los textos, que está implícita en el curso *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983.

² Especialmente en *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924) GA18, *Platon: Sophistes* (WS 1924-1925) GA19, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (SS 1925)GA20, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925-1926)GA21. Sin embargo, Heidegger desliza consideraciones sobre la verdad o el enunciado a la luz de su peculiar interpretación del Estagirita en muchas otras lecciones de esta época: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923)GA63, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1923/24)GA23, *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926) GA22, e incluso en algunas posteriores a la publicación de *Ser y Tiempo* como *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927) GA29/30, *Von Wesen des Grundes* (1929) o el curso *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (WS 1929-30).

Para ello, Heidegger recurre a Aristóteles³ y entabla un diálogo con el Estagirita que es el que trataremos de sintetizar aquí. Esta interpretación de Aristóteles se hace desde y contra Husserl, puesto que se intenta una lectura del Estagirita desde la fenomenología y, a su vez, el pensamiento aristotélico aporta motivos para alejarse de la fenomenología husserliana.

Nuestro tema puede abordarse, por tanto, desde dos enfoques complementarios que trataremos de exponer simultáneamente. Por un lado, hay un aspecto “destructivo” de la crítica, aquel que intenta mostrar que la adecuación no es el fenómeno originario de la verdad, y por otro, un lado “constructivo” por el que se plantea como alternativa una caracterización de la verdad como desvelamiento. En cada caso se atiende a distintos textos de Aristóteles: al *De Interpretatione* para mostrar que el Estagirita no restringe la verdad al juicio, ni la define exclusivamente como adecuación entre el enunciado y su objeto. Pero resulta relevante además la *Ética a Nicómaco*, en la medida en que este texto constituye a juicio de Heidegger, una exposición de los modos en los que el *Dasein*, el hombre, descubre la verdad. Ambas enfoques son necesarios porque la crítica a la noción de verdad se hace al hilo de la exposición del fenómeno originario de verdad entendido como apertura del *Dasein*.

³ El interés por el estudio de la vinculación existente entre el pensamiento heideggeriano y la obra de Aristóteles se ha visto especialmente acrecentado desde la publicación, en 1989, del denominado *Informe a Natorp*, el texto que, a instancias de Husserl, Heidegger envía a Marburgo para optar a una plaza como docente. Las investigaciones en esta línea se han visto favorecidas también a medida que han salido a la luz las lecciones impartidas antes de la publicación de *Ser y Tiempo* en las Universidades de Friburgo y Marburgo, en la mayoría de las cuales son numerosas las referencias al Estagirita. En estos textos, Heidegger avanza y, a menudo, expone con más detenimiento algunas de las cuestiones que se recogerán posteriormente en la obra de 1927. Así ocurre, por ejemplo, con el concepto de verdad, tematizado en el §44 de *Ser y Tiempo*, al que se dedica gran parte del curso *Lógica. La pregunta por la verdad*, editado en 1976. Desde entonces, la publicación de estas lecciones arroja además luces nuevas sobre la génesis del pensamiento heideggeriano. Atendiendo a estas obras, los estudios se enfocan, en ocasiones, centrando el interés en los paralelismos entre ambos planteamientos y rastreando las huellas de la influencia del Estagirita en la formación del pensamiento del joven Heidegger. En este sentido son particularmente relevantes los trabajos de Franco Volpi (VOLPI, F., *Heidegger e Aristotele*, Dafne, Padua, 1984). El primer plano de este tipo de enfoques lo ocupan los comentarios a la *Ética a Nicómaco* que se recogen en el curso sobre el *Sofista* de Platón del semestre de invierno de 1925/26. Otra línea de estudio se ocupa, en cambio, de la cuestión de la verdad haciendo un recorrido cronológico a través de la obra de Heidegger hasta llegar a *Ser y Tiempo* atendiendo a la influencia que las distintas corrientes han ejercido sobre ella. En estos trabajos se toma como hilo conductor la exposición que Heidegger hace del concepto tradicional de verdad y de su crítica. Este sería el caso de obras como las de Dahlstrom (DAHLSTROM, D., *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge University Press, Boston, 2001) o Bertuzzi (*La verità in Martin Heidegger. Dagli scritti giovanili a "Essere e Tempo"*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1991). Aquí, son centrales los comentarios a los textos aristotélicos sobre el *lógos* apofántico que se recogen en obras como *Introducción a la Investigación Fenomenológica* (WS 1923/24), *Lógica. La pregunta por la verdad* (WS 1925/26), *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (SS 1926), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (SS 1927).

Heidegger caracteriza el concepto tradicional de verdad del que pretende alejarse en función de tres tesis: a) el lugar propio de la verdad es el juicio; b) la verdad del juicio consiste en la adecuación de éste con su objeto y c) la afirmación del origen aristotélico de ambos supuestos. De acuerdo con este planteamiento, no es necesario negar que el modo de verdad característico de los juicios sea la adecuación, sino que hay que evitar la consideración de la verdad únicamente como verdad del juicio y profundizar en las condiciones de posibilidad de la adecuación, hasta llegar al fenómeno originario de la verdad. Éste, en una interpretación particular del término griego *aletheia*, es descrito por Heidegger como desvelamiento.

A partir de esta peculiar concepción de la verdad, Heidegger elabora una topología de los lugares de la verdad. Verdadero, en primera instancia es el ser del *Dasein*, en tanto que es desvelador, es decir, en tanto que adopta frente al mundo distintas actitudes que hacen manifiesto al ente. En segundo lugar, es verdadero el ente en tanto que desvelado, siempre de modo correlativo a una actitud del hombre, y finalmente es verdadero el enunciado en tanto que expresión paradigmática de uno de los modos en los que puede accederse al ente.

Ahora bien, y en esto se manifiesta en alguna medida que Heidegger continúa inserto en el marco de la fenomenología, el desvelamiento del ente tiene lugar de modo correlativo a una actitud descubridora o desveladora del *Dasein*. Así aparece también en Aristóteles, especialmente en la *Ética a Nicómaco*. Heidegger expone con detenimiento las virtudes intelectuales que son interpretadas ahora precisamente como modalidades del ser descubridor, en lo que podríamos describir como una lectura ontologizante del texto del Estagirita. En efecto, Heidegger traslada al plano de la ontología de la vida humana la descripción del Estagirita. Por eso, es necesario tener en cuenta no sólo los textos en los que se atiende al tratamiento aristotélico del *lógos apofántico*, del enunciado, sino también a la peculiar lectura heideggeriana de las virtudes dianoéticas, en la medida en que esta doctrina constituye lo más cercano a la tematización de esa apertura originaria que puede encontrarse en el pensamiento aristotélico⁴.

La interpretación heideggeriana del concepto aristotélico de verdad merece, además, una atención detenida, especialmente si tenemos en cuenta la repercusión que tuvo en muchos de los que en su día fueron alumnos de

⁴ Aunque a lo largo de esa interpretación se tratan muchas otras cuestiones que pueden ponerse en relación con el pensamiento heideggeriano relativo a la verdad, no hay que perder de vista que el análisis del texto de la *Ética a Nicómaco* se elabora, en cierta medida, también en un intento de aclarar el sentido que el término *alētheia* tiene, de acuerdo con Heidegger, en el pensamiento griego.

Heidegger, entre los que pueden destacarse Gadamer y Arendt⁵. El interés de ambos, y el de muchos otros de sus discípulos, por la filosofía práctica aristotélica, está en estrecha relación con la reapropiación de la misma que el autor de *Ser y Tiempo* lleva a cabo. Antes de abordarla es preciso puntualizar una cosa más. No interesa aquí definir si la interpretación heideggeriana es fiel al espíritu del Estagirita, sino mostrar lo que constituye uno de los más brillantes ejemplos de fructífera apropiación de uno de los autores clásicos de la historia de la filosofía. Es probable que lo que Heidegger recoge no sea una versión “ortodoxa” del pensamiento de Aristóteles, pero no por ello deja de ser una interpretación digna de ser tenida en cuenta no sólo por la influencia que ha tenido en la filosofía posterior, sino también porque pone el acento en, o al menos rescata, algunas cuestiones que la interpretación tradicional del Estagirita deja en un segundo plano, como la idea de verdad práctica.

Sin embargo, parece relevante señalar aquí que el modo en que Heidegger “arranca” sus consideraciones –haciendo, en muchas ocasiones, violencia a los textos- no ha sido recibido habitualmente con mucho entusiasmo por los historiadores de la filosofía, ni por los filólogos. En este sentido, pueden señalarse las objeciones que a la etimología concreta del término *aletheia* elaborada por Heidegger puso Paul Friedländer⁶. Ésta es la crítica más habitual

⁵ “Hoy, tras la publicación de los cursos universitarios del joven Heidegger, tenemos la posibilidad de constatar en qué medida el redescubrimiento gadameriano- a la par que la recuperación de la idea aristotélica de *praxis* por parte de H. Arendt, también alumna de Heidegger en Marburgo- dependen de la interpretación de Aristóteles propuesta por Heidegger en sus primeros cursos universitarios de Friburgo y Marburgo”, Volpi, F., “Il Neoaristolismo Tedesco”, en *Nuova Secondaria*, 16, 1998-99, pp. 39-43, especialmente p. 41. Cf. de este mismo autor “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristolismo”, *Anuario Filosófico*, 63, 1, 1999, pp. 315-342; GETHMANN- SIEFERT A. Y PÖGGELER, O. (Eds.), *Heidegger und die Praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989.

⁶ CF. FRIEDLÄNDER, P., *Platon, Band 1. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Walter de Gruyter & Co, Berlín, 1964. Friedländer, en la sexta edición, retira buena parte de los argumentos que aporta contra Heidegger en ediciones anteriores de esta obra y así lo aclara en el prefacio. Retira, fundamentalmente la afirmación tajante de que la noción de *aletheia* y *alethes* en el griego temprano nunca estaban referidas a las cosas mismas y que nunca tienen el significado manifiesto que Heidegger quiere darle. Por otra parte, el propio Heidegger, hace referencia a este uso desmesurado de la etimología de *aletheia* y al empeño de retrotraer a los griegos el sentido de *Unverborgenheit*. Cf. HEIDEGGER, M., *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens in Zur Sache des Denkens*, pp. 75 y ss. Sirvan como ejemplo los siguientes textos: “Si traduzco obstinadamente la palabra *aletheia* por no-ocultamiento, no es en razón de su etimología, sino por la ‘cosa’ que ha de tenerse en cuenta, al pensar conforme a ella lo que se llama ‘Ser y pensar’. En cierto modo, el no ocultamiento es el único elemento en el que se dan tanto el ser como el pensar y su mutua pertenencia. Es cierto que se nombra la *aletheia* al comienzo de la filosofía, pero no se la ha pensado después propiamente como tal, pues la ‘cosa’ de la filosofía como metafísica consiste, ya desde Aristóteles, en pensar ontoteológicamente el ente como tal”, pp. 75-76. “El concepto ‘natural’ de verdad, ni siquiera en la filosofía de los griegos, se refiere al no-ocultamiento. Se apunta con frecuencia y con toda razón que, ya en Homero, la palabra *alethes* se usa siempre para los verba dicendi, los enunciados y por consiguiente en el sentido de rectitud y fiabilidad, y no en el de no ocultamiento”, p. 77.

a la interpretación de Heidegger y, desde el punto de vista que se pretende adoptar aquí, la menos relevante. Se puede refutar, o al menos eludir, poniendo de manifiesto que lo que lleva a Heidegger a mantener esa versión del concepto de verdad no es una reflexión directa sobre el significado etimológico de *aletheia*, sino su deseo de llevar hasta el final los principios de la fenomenología, tal y como él los entendió. Si su interpretación de los textos aristotélicos dependiera de una correcta etimología, no podríamos considerarlas como exposición fidedigna del pensamiento aristotélico. Tampoco es menos cierto que ésa no es en absoluto la pretensión de Heidegger y que el modo en que Heidegger se aproxima a dichos textos es consecuente con su concepción de la naturaleza de la comprensión, de la interpretación y de la verdad. Tal vez el análisis heideggeriano no sea una exposición fiel del pensamiento aristotélico, como tampoco la exposición aristotélica del pensamiento presocrático en el comienzo de la *Metafísica* es una buena historia de la filosofía griega, pero sí es un diálogo vivo con Aristóteles “en una dimensión diferente y más profunda de interpretación filosófica”⁷.

Heidegger se opone diametralmente a la forma convencional y aparentemente histórica de interpretar a Aristóteles, al que intenta acercarse desde las preguntas de la filosofía de su tiempo. Particularmente desde la presión que la pregunta por el concepto de vida estaba ejerciendo en el pensamiento filosófico de entonces. De hecho, la exposición de Aristóteles que Heidegger presenta en su escrito de 1922, el *Informe a Natorp*, gira enteramente en torno a la problemática de la autointerpretación de la vida, lo que entonces Heidegger denominaba la facticidad del *Dasein*. Esta lectura explica la actitud ambivalente de Heidegger frente al autor de la *Ética a Nicómaco*, puesto que, por un lado, se encuentran en el Estagirita elementos para mostrar la insuficiencia de la noción tradicional de verdad; pero, por otra, también en el planteamiento aristotélico está el germen de la interpretación tradicional.

El contacto de Heidegger con Aristóteles es relativamente temprano. En sus últimos años de estudiante de bachillerato, en 1907, tiene ocasión de leer la obra de Brentano: *Sobre el significado múltiple del ente según Aristóteles*⁸. En esta obra, el austríaco comenta la afirmación aristotélica “el ser se dice de muchas

⁷ VIGO, A., ‘Verdad, *lógos* y praxis. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la verdad’, en GARCÍA MARQUÉS, A., y GARCÍA-HUIDOBRO, J., (Eds.) *Razón y Praxis*, Edeval, Valparaíso, 1994. p.168.

⁸ Cf. BRENTANO, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*; Friburgo de Brisgovia, 1892.

maneras”⁹, distinguiendo los cuatro sentidos en los que Aristóteles se refiere al ser. Heidegger mismo señala que esta obra atrajo su atención hacia el problema de la pluralidad de los sentidos del ser y la determinación de cuál es el sentido que funda la plurivocidad en el caso de que exista algo así como un sentido unitario. Desde entonces, Heidegger se encuentra ya tocado por la pregunta que será rectora en el camino de su pensamiento: la pregunta por el ser, estrechamente vinculada a la pregunta por la verdad¹⁰. En el momento en que emprende el camino de su pensamiento, tal vez por ser ése el contexto de la discusión de su época, Heidegger se muestra particularmente interesado por el *ens tanquam verum*, el ser en tanto que verdadero o sentido¹¹. Esta pregunta por el sentido del ser dirige todo el pensamiento heideggeriano y permanece vigente, con modificaciones, a lo largo de toda su trayectoria intelectual.

Caben varias interpretaciones para esta pregunta, pero basta ahora recordar que, para Heidegger, preguntarse por el sentido es tanto como preguntarse por la verdad del ser. Desde la lectura de la citada obra de Brentano, Aristóteles aparece como aquél al que hay que volver. Concienciado de la multiplicidad de sentidos que Aristóteles concede al ser, Heidegger piensa que se encuentran en su obra restos de la noción primitiva de verdad vigente entre los presocráticos, perdida con la de Platón y transformada en adecuación tal y como la entiende la filosofía contemporánea. Entonces aparece clara para él la necesidad de la vuelta al origen, que en ese momento se concreta en la

⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica E* 1026a 33. Ed Trilingüe de VALENTÍN GARCÍA YEBRA, Gredos, Madrid, 1987.

¹⁰ Pese a que pueden señalarse diferencias entre las distintas etapas del pensamiento heideggeriano por lo que respecta al modo de plantearse estas preguntas, existe entre todas ellas una cierta continuidad en las líneas fundamentales. “Desde el principio hasta el final del pensar heideggeriano hay una pregunta fundamental y permanente: la pregunta por el ser. Éste es visto, desde el principio hasta el final, desde la perspectiva del tiempo y de la historia. La respuesta a esta pregunta se busca en el hombre, lugar de la comprensión y se busca utilizando un método fenomenológico-hermenéutico. Estos puntos de vista se darían a lo largo del pensamiento de Heidegger” BERCIANO, M., ‘*Sinn-Wahrheit-Ort*. Tres etapas en el pensamiento de Heidegger’, pp. 9-48. La cita es de la pp. 46-47.

¹¹ Aunque es cierto que la problemática que aborda la lógica de principios de siglo dista mucho de nuestra concepción actual, la temática tratada por Heidegger en su tesis doctoral o en el trabajo de habilitación es bastante más próxima a lo que el Estagirita denominaría lógica que a la temática de la metafísica aristotélica. En este sentido resulta significativo que la polémica contra el psicologismo, en la que Heidegger irrumpe con su tesis doctoral, se encuentre al mismo tiempo vinculada a la aparición de la fenomenología y a los orígenes de la filosofía analítica. Cf. DUMMET, M., *Origins of Analytical Philosophy*, Duckworth, Londres, 1993. Dummet señala en esta obra, especialmente en el capítulo cuarto, como la obra de Frege se desarrolla paralelamente a la de Husserl. Ambos pensadores se encontrarían en el origen del definitivo giro lingüístico de la filosofía. Al rechazar el psicologismo, y con él la consideración del pensamiento como un fenómeno o un hecho psicológico, expulsan el pensamiento de la mente: el pensamiento ya no es un contenido mental en el flujo de la conciencia. Ambos se ven obligados por eso, a situar el pensamiento en un ámbito ontológico distinto. El giro hacia el lenguaje se daría posteriormente en aquellos autores que, aún compartiendo el antipsicologismo, no estarían dispuestos a admitir un logicismo de corte platónico, como sería el caso de Wittgenstein o Heidegger.

vuelta a Aristóteles: fundamentalmente a la *Física* y la *Metafísica*, aunque también a la *Retórica* y a la *Ética a Nicómaco*¹².

Desde Aristóteles hasta el siglo XX, la interpretación de la noción de verdad no ha sido en absoluto unívoca y, pese a que ésta haya sido entendida como adecuación, la idea de adecuación o correspondencia es matizada según las posiciones que los distintos pensadores mantienen respecto del problema del conocimiento. Sin embargo, Heidegger considera que lo que él denomina noción tradicional de verdad está determinada por una interpretación concreta de Aristóteles y se elabora en función de los tres prejuicios antes mencionados que, en su opinión, son compartidos por la gran mayoría de los pensadores. Aunque reconoce en la obra de Aristóteles elementos a partir de los cuales es posible construir la interpretación tradicional, la crítica se enfoca intentando mostrar cómo la lectura de la verdad como adecuación del juicio es una interpretación no del todo legítima o, al menos, no la única versión posible del pensamiento aristotélico. En el intento por reconducir la reflexión hasta el fenómeno originario de la verdad, Heidegger sigue dos caminos distintos. Hasta 1927, Heidegger se esfuerza en mostrar el carácter derivado del juicio respecto de una apertura originaria al mundo; después de *Ser y Tiempo*, se toma como hilo conductor el intento de poner de manifiesto las condiciones de posibilidad de la adecuación.

Hemos dicho ya que la interpretación de Aristóteles le sirve a Heidegger para rechazar el concepto tradicional de verdad como adecuación, ofreciendo como alternativa una reedición de algunos aspectos del pensamiento aristotélico. Para mostrar esto, es necesario considerar cuál es la crítica que hace a la noción tradicional de verdad, la alternativa que Heidegger propone y el papel de Aristóteles en ellas. Por eso, trataremos de determinar, en primer lugar, cuál es la idea de verdad que Heidegger está criticando y cuáles son los aspectos de este concepto que encuentra rechazables. Existen diversas caracterizaciones de la verdad, la mayoría de las cuales no tendrían ningún reparo en afirmar que la verdad consiste primordialmente en la adecuación entre el pensamiento y el objeto. Determinar a cuál de todas las versiones de la misma se dirige principalmente la crítica –sin olvidar que es la idea misma

¹² Después, tras la Kehre, son Anaximandro, Heráclito y Parménides los pensadores que le ocupan y los que, según él, se salvan de la pertenencia a la metafísica occidental. Al final ha de reconocer que lo que él buscaba como *aletheia* –lo que, en definitiva no es presente, presencia, sino la unión indisoluble de ocultamiento y desocultamiento– ni tan siquiera se encontraba en esos pensadores. Por ello, ya en su última interpretación de Aristóteles se propone como tarea mostrar cómo el ser tan sólo es entendido como desocultamiento y presencia. Sin embargo, en los años 20, es desde el pensamiento de Aristóteles que Heidegger pretende hacer su crítica a la verdad concebida como adecuación.

de adecuación y la unilateralidad con la que ésta se establece, el origen del rechazo de Heidegger— es relevante para entender los implícitos contenidos en las objeciones que él plantea. El objetivo principal de la crítica a esta noción tradicional lo constituyen, en primera instancia, las teorías sobre la verdad de la época, aunque es cierto que puede hacerse extensiva, como él mismo pretende, a la mayor parte de la historia de la filosofía. La raíz de este concepto de verdad está ya en el pensamiento griego, en Platón y en Aristóteles, aunque, a juicio de Heidegger, en el Estagirita se encuentran huellas del fenómeno originario de verdad que permiten separarse de la consideración de la verdad que la sitúa exclusivamente en el marco de la relación teórica sujeto-objeto.

Cuando Heidegger irrumpe en el escenario filosófico, las corrientes imperantes son el neokantismo, la recién creada fenomenología husserliana y una fuerte tendencia psicologista, derivada del pensamiento de J. S. Mill, que se filtra en toda la filosofía con la pretensión de hacer de la psicología la ciencia fundamental. En esa época, la discusión acerca de la verdad se reduce prácticamente a buscar una fundamentación de la lógica en sí misma, frente a la posición del psicologismo. El propio Heidegger toma parte activa en esta discusión con su tesis doctoral y su trabajo de habilitación: la primera sobre la doctrina del juicio en el psicologismo; el segundo sobre la doctrina de las categorías de Duns Escoto. El concepto de verdad elaborado en el contexto de la refutación del psicologismo acentúa en gran medida la primacía de la teoría. En efecto, la insistencia en el carácter objetivo de la verdad, que se hace en el intento por defender la autonomía de la lógica, lleva a identificar la verdad con el ser ideal o a definir el ser de la verdad en términos de validez. Los años de oposición al psicologismo cristalizan en una noción de verdad que difiere en parte de la posición aristotélica, aunque se defina igualmente como adecuación y concordancia. Esto deriva en un concepto de verdad especialmente “platonizante”, en la medida en que los que defienden la objetividad de la verdad la consideran como ser ideal; por otra parte, además, en tanto que esta defensa de la verdad se vincula a la defensa de la autonomía de la lógica, la elaboración de las teorías sobre la verdad atienden especialmente a la verdad de los juicios. Heidegger critica el psicologismo en términos semejantes a los de Husserl, aunque pretende alejarse también de este tipo de alternativas.

El concepto husserliano de verdad constituye, en este sentido, un exponente paradigmático de aquello de lo que Heidegger quiere separarse. Está excesivamente orientada hacia la teoría. Aunque también encuentra en

Husserl elementos que valora positivamente, como es la atribución de verdad a actos no judicativos como la intuición. Hay tesis husserlianas que Heidegger no comparte en absoluto. Entre ellas, la necesidad de postular un “mundo ideal” de esencias. De acuerdo con Heidegger, en este punto se manifiesta la excesiva dependencia que Husserl tiene de Bolzano y especialmente de Lotze.

Frente a la concepción adecuacionista que plantea la tradición, Heidegger caracteriza la verdad como desvelamiento. Ahora bien, desde esta caracterización de la verdad, pueden interpretarse las distintas disposiciones o hábitos intelectuales descritos por Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, como formas de hacer manifiesto el ente. Éste es, precisamente, el sentido en el que Heidegger lee esta obra. Estos comentarios no sólo arrojan luz sobre algunos implícitos o virtualidades contenidas en la filosofía aristotélica, sino que iluminan, además, algunos aspectos esenciales del modo que Heidegger tiene de concebir la apertura originaria que posibilita, en última instancia, el fenómeno de la verdad. En el comentario a esta obra de Aristóteles, elaborado desde la fenomenología, se señala insistentemente la correlación entre las formas de ser descubridor y las de ser descubierto, anticipando la clasificación de las dos formas de darse el ente mundano (*Vorhanden/Zuhanden*) que aparecen en *Ser y Tiempo*. Así, se describen cinco modos en los que el *Dasein* desvela al ente: técnica, ciencia, prudencia, sabiduría e intelecto. Heidegger describe con detenimiento cuatro de estos modos –no hay que olvidar que ya Aristóteles concebía al puro intelecto como una disposición que excedía las posibilidades humanas– tomando como hilo conductor de la exposición la pregunta por cuál de estas formas de comportamiento frente al ente es el más alto desde el punto de vista del desvelamiento. Con el tratamiento de estos modos de desvelamiento, se ponen de relieve formas de comparecer el ente no circunscritas al ámbito de lo teórico.

La discusión termina por establecerse entre la prudencia y la sabiduría. Resulta difícil precisar cuál de estas dos disposiciones logra un desvelamiento mayor. Por una parte, la prudencia parece tener la primacía desde el momento en el que su objeto es la misma existencia humana; sin embargo, la sabiduría tiene por objeto lo divino. Heidegger considera que Aristóteles concede finalmente primacía a la sabiduría puesto que, de alguna manera, también “peca” de excesivamente teoreticista. Así, en la inclinación aristotélica hacia la teoría se encuentra, en cierta medida, el origen de la interpretación de la que Heidegger mismo quiere alejarse. No obstante, al contraponer teoría y *práxis*, Heidegger está interpretando el concepto aristotélico de *práxis* en un sentido restringido, como algo contrapuesto de algún modo a la teoría. Teoría y *práxis* no sólo no son excluyentes en el pensamiento de Aristóteles, sino

que incluso llega a describirse la teoría, la vida contemplativa, como la forma más elevada de acción.

La peculiar lectura heideggeriana de la *Ética a Nicómaco* como una ontología de la vida humana, rescata, por otra parte, algunas intuiciones o conceptos aristotélicos que la interpretación tradicional de Aristóteles ha relegado a los márgenes o pasado por alto. Éste es el caso, por ejemplo, del concepto de *praxis*. Heidegger pretende rechazar que la teoría sea el modo más originario de acceso al ente, y en muchas de sus obras insiste en el hecho de que la teoría no es sino una de las muchas actitudes desveladoras que el *Dasein* puede adoptar frente al mundo. Estas consideraciones arrojan luz sobre el concepto aristotélico de *praxis*. La *praxis*, entendida en sentido estricto, no es algo que, en Aristóteles, se contraponga a la teoría, sino que ésta es una forma y, por cierto, la más elevada, de *praxis*. En este sentido parece relevante señalar varias cuestiones.

En primer lugar, es precisamente este concepto de *praxis* el que funda el paralelismo que muchos encuentran entre esta noción y la descripción que Heidegger hace de *Dasein*. No obstante, la semejanza entre las nociones de *Dasein* – *Zubanden* – *Vorhanden* y *Praxis* – *Poiesis* – *Teoría*, y las relaciones que Heidegger y Aristóteles establecen entre ambas tríadas, no sería exacta. El *Dasein*, el ser-en-el-mundo, puede adoptar aquellas actitudes que pueden hacer comparecer al ente como “a la mano” o “ante los ojos”, mientras que, como se ha mostrado, el concepto aristotélico de *praxis* no excluye la teoría, pero sí la actividad poética, la producción. Por otra parte, aunque en varias de sus obras, Heidegger señala y describe la teoría como una forma de *praxis*, resulta sorprendente que no se mencione esta cuestión en el curso sobre el *Sofista* o en el *Informe a Natorp* al glosar la discusión sobre la primacía de la prudencia o de la sabiduría. En este contexto, Heidegger parece asimilar la *praxis* a la práctica y concebirla como algo opuesto a la teoría. Sólo años más tarde, en el curso *Introducción a la Filosofía*, Heidegger se acerca al sentido que la *praxis* tiene en la filosofía aristotélica.

Algo semejante ocurre con la doctrina aristotélica sobre la verdad práctica o sobre el silogismo práctico. Ambos fenómenos han sido, en general, interpretados desde la teoría. En numerosas ocasiones, la explicación sobre la corrección de un silogismo práctico ha sido elaborada en función de la verdad de la premisa teórica que en él se contiene. De este modo, se ha pasado por alto lo que Aristóteles considera específico del silogismo práctico: que la conclusión del mismo es una acción y que la corrección del razonamiento práctico viene dada en función del acierto de la acción. Es cierto que, en el contexto de la lógica, Aristóteles afirma que el lugar de la

verdad es el juicio, pero también lo es que en diversos pasajes a lo largo de su obra atribuye la verdad a las acciones. Desde este punto de vista, no es casual que la rehabilitación de la filosofía práctica en el contexto del pensamiento alemán viniese en buena medida de la mano de aquellos que, siendo alumnos de Heidegger en Marburgo o en Friburgo, fueron los destinatarios inmediatos de las lecciones en las que esta interpretación se desarrolla¹³.

Heidegger trata de alejarse de lo que denomina “noción tradicional de verdad”, porque la considera elaborada unilateralmente a partir del acceso teórico al mundo. Más aún, no sólo desde el prejuicio injustificado de que la teoría es el modo privilegiado de abrirse el ente sino, también desde la suposición de que la ciencia, y su expresión paradigmática, el enunciado, es la forma más elevada de conocimiento. De acuerdo con Heidegger, la teoría sería uno entre los diversos modos de ser desvelador del *Dasein*. Es decir, el sentido originario de la verdad concebida como desvelamiento sería precisamente la apertura del *Dasein* al mundo. Esta apertura, como se puede advertir en la obra de Aristóteles, se concreta en diversas actitudes frente al ente, una de las cuales sería el conocimiento teórico. Parece, en este punto, bastante discutible que la teoría, entendida como actitud, sea el lugar originario de la verdad y, paralelamente, parece claro que si la teoría, en tanto que disposición, no es el fenómeno originario de la verdad, tampoco lo serán los juicios que son expresiones, y por cierto no las únicas, de esa actitud teórica. Aquí vuelve a resaltarse la influencia de Husserl. De acuerdo con Heidegger, el descubrimiento de la intuición categorial y la necesidad de cumplimentación de los enunciados a través de actos intuitivos constituyen un paso primordial en la ruptura con la teoría de la verdad, excesivamente centrada en los juicios.

En el curso 1925/1926, tras el análisis de los modos del ser descubridor tematizados por Aristóteles que se realiza en las lecciones sobre el *Sofista*, Heidegger aborda el estudio de uno de los modos en los que el *Dasein* se abre al mundo, la teoría y a su expresión paradigmática, los enunciados, para mostrar que el modo de verdad que les es propio no es el fenómeno originario, sino que tiene, respecto de él, un carácter derivado. Situándonos ya en el marco del acceso teórico al mundo, puede mostrarse aún con más claridad el carácter derivado de la verdad del juicio a partir, una vez más, de algunos de los textos del Estagirita en torno a la cuestión de la verdad y del enunciado.

¹³ No obstante, parece necesario indicar aquí que el estudio del silogismo práctico y el análisis de las particulares características del razonamiento práctico frente al teórico, se elabora fundamentalmente en el contexto de la tradición analítica.

Heidegger atiende, en este contexto, a la doctrina aristotélica sobre el *lógos* apofántico desarrollada especialmente en el *De Interpretatione*.

Estos textos se abordan en el curso del semestre de invierno de 1925/26: *Lógica. La pregunta por la verdad*. Aquí, intenta poner de manifiesto cómo en la mayoría de los casos la interpretación que se ha hecho tradicionalmente de estos pasajes no trasciende del plano formal de la lógica y la gnoseología, sin que la reflexión se haya acercado al plano ontológico: al fenómeno originario de la verdad. Heidegger intenta, partiendo de estos textos, describir cómo es este fenómeno originario. Insistiendo en el hecho de que ni el propio Aristóteles explicitó a esta comprensión del ser y de la verdad, mantiene que se puede, de la mano del Estagirita, proseguir en la línea de su pensamiento hasta alcanzar el sentido originario y primario del ser y de la verdad.

A través de una interpretación etimológica del concepto de *apofánsis*, Heidegger desvincula, en primer lugar, la verdad de los juicios, manteniendo que, a diferencia de la interpretación tradicional, Aristóteles no determina la verdad a partir del enunciado, sino que es la proposición enunciativa la que es caracterizada mediante la posibilidad de ser verdadera o falsa. En este sentido, es necesario hacer una precisión, Aristóteles denomina ‘apofántico’ al *lógos* enunciativo que se articula a través de afirmaciones y negaciones. Es decir, a aquel tipo de lenguaje que se caracteriza no sólo por afirmar o negar algo de algo, sino aquél que posee además fuerza asertórica. Por su parte, Heidegger, a partir de la peculiar interpretación que encuentra del término ‘apofánsis’, extiende el carácter manifestativo a la totalidad de los usos del lenguaje, ampliando, así, el concepto de ‘*lógos* apofántico’ mucho más allá de los límites que le había trazado el Estagirita. Esta ampliación es, por otra parte, coherente con la posición que Heidegger pretende mantener cuando considera que no sólo todas las formas de *lógos*, sino cualquier forma en la que se establece el trato práctico operativo con el mundo son, en definitiva, modos de desvelamiento.

En este punto, es preciso atender de nuevo a Husserl. El tratamiento que éste hace de la verdad está estrechamente ligado a las consideraciones sobre la evidencia considerada por el autor de las *Investigaciones* como la vivencia de la verdad. Es decir, aquella vivencia en la que lo dado en la experiencia cumple el sentido del objeto mentado por el acto, es decir, la adecuación cumplida o síntesis de coincidencia entre lo mentado y lo dado. Ahora bien, la evidencia, y esta será una de las líneas en las que Heidegger prosigue las intuiciones husserlianas, no está necesariamente vinculada a un juicio. Heidegger comparte esta tesis, pero, para evitar la división de la realidad en dos esferas, interpreta

la verificación como autoacreditación del enunciado, siendo el trato práctico operativo con el ente el contexto primario de verificación. Es decir, el ámbito en el cual se puede verificar el contenido de un enunciado no es sólo la intuición entendida en sentido teórico, sino la apertura que abarca, como deja clara la interpretación de Aristóteles elaborada en el curso sobre el *Sofista*, también el acceso práctico al mundo.

En su interpretación de la doctrina aristotélica sobre el enunciado Heidegger establece, siguiendo el texto del Estagirita, varias condiciones de posibilidad para que se dé la verdad o la falsedad. Una de estas condiciones es la estructura sintética peculiar de los juicios. Aristóteles caracteriza el enunciado como una estructura unitaria de composición y división. Heidegger describe la proposición enunciativa en estos términos, pero se esfuerza por encontrar las raíces de esta estructura en el ámbito antepredicativo. El autor de *Ser y Tiempo* denomina a este modo de articulación peculiar de los enunciados ‘estructura-como’; pues bien, esta estructura puede encontrarse, más allá de los límites de la predicación. El análisis de esta estructura llevará a Heidegger a interpretar los conceptos aristotélicos en un sentido ontológico, yendo más allá del sentido estrictamente lógico que les ha atribuido la tradición. Así Heidegger llega desde la consideración de la estructura del *lógos* hasta la apertura originaria del *Dasein*, que aparece como fundamento último del fenómeno de la verdad. El puente entre el enunciado y la apertura originaria se encuentra rastreando en las condiciones de posibilidad de la verdad de la proposición y mostrando cómo estas condiciones se encuentran en modos de acceso al mundo anteriores a la enunciación. En *Ser y Tiempo*, Heidegger muestra cómo el enunciado es un modo derivado respecto de la interpretación y la comprensión. De modo semejante, la “estructura como” del enunciado, denominado ‘cómo apofántico’ se funda en el ‘cómo hermenéutico’ y en última instancia en el ‘para qué’ característico de la comprensión. Heidegger muestra cómo la estructura sintética característica del enunciado se funda en lo que él denomina ‘estructura-cómo’ que se encuentra ya en el nivel de la interpretación y en el de la comprensión. Heidegger distinguirá así entre el ‘cómo apofántico’ y el ‘como hermenéutico’. El paso entre la captación atemática de esta estructura en el nivel antepredicativo y la expresión de la misma supone, para Heidegger, una ‘nivelación’ del contexto en el que el ente comparece, es decir, el ente aparece en los enunciados desvinculado del plexo de referencias en el que consiste el mundo. Se pone de manifiesto, de esta manera, el enraizamiento del enunciado en una apertura previa al mundo.

La estructura sintética del enunciado pasa así a primer plano en una interpretación que, como la de Heidegger, pretende mostrar el enraizamiento

de la proposición en el ámbito antepredicativo. Heidegger señala la presencia de la estructura sintético-diairética del enunciado también en los niveles antepredicativos, no sólo en el acceso práctico-operativo, sino también en los actos cognoscitivos tradicionalmente considerados como simples. Para mostrar esto resulta interesante apuntar algunas cuestiones relativas a la descripción que Husserl y Heidegger hacen de los actos intuitivos, especialmente de la intuición categorial tal y como aparece en las *Investigaciones Lógicas*, y a la recepción que de ella hace Heidegger. Como hemos señalado, Heidegger encuentra en Husserl aportaciones positivas para la consideración de la verdad, una de ellas es la atribución del carácter de verdad a los actos monotéticos de conocimiento. Ésta es una de las razones que le llevan a alabar la doctrina husserliana de la intuición categorial como uno de los descubrimientos fundamentales de la fenomenología. De acuerdo con la interpretación de Heidegger, aparecería ya en Husserl una ampliación del campo dentro del cual puede hablarse de verdad. En este sentido, desde el punto de vista de la interpretación heideggeriana, puede señalarse un paralelismo entre Husserl y Aristóteles. También en el Estagirita, las condiciones de la verdad de los enunciados se retrotraen a una dimensión antepredicativa de la verdad. En efecto, el Estagirita, en un conocido y polémico texto de la *Metafísica*, habla de la intelección de lo simple caracterizándola como siempre verdadera— también la aprehensión del sensible propio por el sentido correspondiente es caracterizada en el *De Anima* en términos análogos. Ahora bien, atendiendo a la descripción que Husserl hace de la intuición categorial, es necesario precisar que pese a que ésta se ha caracterizado como un acto simple, en la medida en que es monotético, es decir, que da el objeto ‘de un golpe’ (*in einem Schlage*), la pretendida simplicidad de la percepción posee, en el contexto del pensamiento de Husserl y Heidegger, una estructura compleja. Podemos señalar, entonces, que la ampliación del ámbito de la verdad, es decir la posibilidad de atribuir verdad o falsedad a actos de conocimiento no judicativos, es correlativa en el planteamiento de Heidegger a la extensión de la estructura sintético - diairética más allá del ámbito de la predicación que es donde, estrictamente hablando, los considera Aristóteles. El autor de *Ser y Tiempo* apela a los textos en los que el Estagirita describe la captación de lo simple como siempre verdadera en su intento por desvincular la verdad de los enunciados asertóricos. Para Aristóteles, como para Heidegger, el análisis de las condiciones de posibilidad de la verdad de los enunciados se encuentra en un plano anterior a la predicación. Ahora bien, Heidegger afirmará la presencia, también en ese ámbito, de una articulación sintética que funda la peculiar estructura del

enunciado mientras que en el pensamiento Aristotélico la composición está excluida en ese nivel previo al enunciado.

El esclarecimiento de la noción tradicional de verdad pondrá de manifiesto, por otra parte, que, en el predominio de la actitud teórica que ha caracterizado la historia del pensamiento occidental, el objeto de conocimiento ha sido concebido siempre como presencia, es decir, como ser presente. El ente se ha caracterizado a partir de un momento del tiempo, el presente. Por eso, la indagación sobre la verdad que Heidegger lleva a cabo en el curso *Lógica. La pregunta por la verdad*, deja paso, en la segunda parte del mismo, al análisis del tiempo en la filosofía kantiana. Las conexiones entre la verdad y el tiempo se acentúan teniendo en cuenta que la temporalidad es concebida por Heidegger como un rasgo esencial de la constitución del *Dasein*; la temporalidad es, en definitiva, la estructura característica de la apertura del *Dasein*, del ser-en-el-mundo que constituye, en última instancia el fenómeno originario de la verdad.

En definitiva, Heidegger no negará, en ningún momento, que uno de los modos de ser verdadero, y precisamente el modo específico de ser verdadero del enunciado predicativo, sea la adecuación. Tan sólo insistirá en que la adecuación tiene un carácter derivado respecto del fenómeno originario de la verdad entendida como apertura. Éste se hace manifiesto al mostrar que el enunciado no es el lugar originario de la verdad. La verdad del enunciado está fundada, de acuerdo con Heidegger, en la apertura originaria del *Dasein*. Entre ambas pueden describirse distintos niveles de derivación. No obstante, según algunos autores, entre los que destaca Tugendhat¹⁴, al llamar verdad a la apertura del *Dasein* y al ser abierto del ente, Heidegger perdería de vista lo específico del fenómeno de la verdad y su potencial crítico, que reside en la oposición esencial con la noción de falsedad puesto que esta apertura originaria no puede ser falsa. Ahora bien, pueden puntualizarse dos cuestiones. En primer lugar, en el nivel de la apertura originaria existe también un fenómeno defectivo correspondiente, puesto que toda apertura es finita y va acompañada por los correspondientes momentos de ocultamiento y tergiversación. En segundo lugar, como ha señalado Gethmann¹⁵, en la crítica de Tugendhat se olvida que no hay mayor dificultad en trasponer el nombre de ‘verdad’ a

¹⁴ Cf. por ejemplo TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1967, o de este mismo autor “Heidegger’s idea of truth”, en *Martin Heidegger. Critical Assessments*, Volumen III, Routledge, Londres, 1992, pp. 79-92.

¹⁵ Cf. GETHMANN, C.F., “Zu Heideggers Wahrheitsbegriff” en *Kant-Studien*, 65 (1974), pp. 186-200; o, de este mismo autor, “Heideggers Wahrheitskonzeption in seiner Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte vom Sein und Zeit” *Forum für Philosophie Bad-Homburg. Martin Heidegger: Innen und Au en ansichten*, Frankfurt a. M., 1989, pp. 101-130.

aquello que es condición de posibilidad de la verdad en sentido habitual. Es cierto que eso sería también condición de posibilidad de lo que habitualmente denominamos falsedad. Pero, no hay que olvidar, que es propio de un planteamiento de corte trascendentalista como el de Heidegger remontarse desde un fenómeno a sus condiciones de posibilidad y, en general, esas condiciones de posibilidad explican no sólo el fenómeno positivo sino también el correlativo fenómeno defectivo. Ésto último es una constante en la obra de Heidegger y recurrente en *Ser y Tiempo*.

El mencionado texto de *Metafísica* brinda ocasión a Heidegger para insistir en que Aristóteles extiende también más allá del enunciado el ámbito en el que puede darse la verdad. De acuerdo con su interpretación, no es la posibilidad de ser verdadero lo que distingue al enunciado, sino, en todo caso, su posibilidad de ser falso. En este punto es posible establecer alguna semejanza entre la captación de lo simple descrita por Aristóteles y la apertura del *Dasein* al mundo que constituye, para Heidegger, el fenómeno originario de la verdad. Existen ciertas semejanzas entre la apertura originaria tal y como Heidegger la describe y la infalibilidad de lo simple en Aristóteles. Los dos son ámbitos previos a la verdad del enunciado que constituyen al mismo tiempo su condición de posibilidad, ámbitos originarios en los que hay que hablar de verdad por un lado, pero donde no se puede contraponer estrictamente verdad y falsedad. Obviamente, a la hora de tematizar la estructura de dicho ámbito originario aparecen diferencias.. Además del carácter articulado de la apertura originaria tal como la describe Heidegger pueden señalarse otras diferencias. En primer lugar, la captación de lo simple es un modo de abrirse al ente definido dentro del marco de la teoría mientras que en el caso de la apertura al mundo, ésta es condición de posibilidad no sólo del desvelamiento del ente que acontece en el juicio sino también de toda forma de comparecer el ente. Mientras que en Aristóteles se abre a partir de un acto de captación perceptiva simple en Heidegger es el trato práctico con el ente lo que posibilita la apertura. Por otra parte, Aristóteles describe en este fragmento una experiencia que Heidegger no es, en ningún caso, de acuerdo con el autor de *Ser y Tiempo*, el modo originario en el que se abre el mundo. No sólo porque Heidegger se opone en repetidas ocasiones a una captación intuitiva del ente, al menos si se entiende la intuición en el sentido tradicional del término excesivamente vinculado a la teoría, sino porque, tampoco la percepción tal y como la describe Heidegger es primariamente captación de un sensible propio. En el intento por desvincularse de los planteamientos que pretende rechazar, Heidegger no niega que haya actos del tipo de los descritos por Aristóteles y Husserl. En lo que insiste es

en que si hay algo así como una captación noética o perceptiva simple, en todo caso, no la hay de modo inmediato sino como subproducto de múltiples abstracciones, a partir del modo en el que se accede al mundo que no es puramente constatativo sino comprensivo e interpretativo.

Reconstruir con detalle la caracterización heideggeriana de la apertura supone elaborar un minucioso comentario de *Ser y Tiempo*. La apertura es constitutiva del *Dasein* en tanto que ser-en-el-mundo, abarca así la totalidad del cuidado (*Sorge*). En ocasiones, Heidegger se refiere a la apertura con el término ‘trascendencia’ del *Dasein* y, fundamentalmente después de *Ser y Tiempo* habla de la trascendencia o de la apertura en términos de ‘libertad’, aunque, como ya hemos señalado, esta caracterización está, de algún modo, anticipada en el concepto de ‘resolución’ (*Entschlossenheit*) que aparece ya en la obra de 1927. Esta caracterización de la apertura como libertad –que es manifiesta en obras posteriores– muestra cómo Heidegger concebirá la adecuación como derivada respecto de un originario ‘dejar que el ente se muestre’ y permitirá apuntar la línea en la que proseguirá el discurso heideggeriano sobre la verdad a partir de 1930. Hasta la publicación de *Ser y Tiempo*, la crítica a la noción tradicional de verdad y el intento por precisar aquello que constituye el fenómeno originario de la misma, Heidegger se pregunta por las condiciones de posibilidad de la verdad de los enunciados, haciendo pasar a primer plano la indagación por las condiciones de posibilidad del enunciar. Es este momento, Heidegger prima la pregunta por las condiciones de posibilidad de la adecuación, es decir, se cuestiona cuál es la actitud que permite que el ente comparezca como aquello a lo que hay que adecuarse, como aquello que proporciona la medida. Esta actitud es la libertad en tanto que dejar ser al ente. No obstante, la libertad dejará pronto de pensarse como una propiedad del *Dasein*. Después de la *Kebr*e el énfasis se pondrá en la libertad en tanto que acaecer del ser.

En definitiva, Heidegger señala a Aristóteles como parte de una tradición que ha conducido a una noción inapropiada de la verdad como adecuación, pero también insiste en que pueden rastrearse en el Estagirita consideraciones desde las que destruir esa misma idea. De acuerdo con Heidegger, es posible, desde Aristóteles, terminar con la consideración de la verdad como adecuación, con la primacía del juicio y sobre todo, con la consideración de la actitud teórica ante el mundo como la actitud paradigmática.

En el recorrido por la interpretación heideggeriana de la verdad tal y como esta aparece en el pensamiento del Estagirita se pueden poner de relieve varias cuestiones:

En primer lugar, en esta peculiar relectura aparece presente la huella de Husserl. Más aún, en cierto sentido la apropiación del pensamiento aristotélico se hace, al mismo tiempo, con y contra el fundador de la fenomenología. Hemos visto que Heidegger, pese a que rechaza muchas de los implícitos en la caracterización de la verdad elaborada por Husserl, encuentra en él muchas aportaciones positivas. Desde la peculiar lectura de Aristóteles elaborada en esta época, Heidegger puede insistir en aquellos aspectos que la fenomenología ha puesto de relieve, como sería el caso de la verdad antepredicativa o la verdad de la intuición. Al mismo tiempo que, también desde la interpretación de la *Ética a Nicómaco* se puede rechazar el primado de la actitud teórica y el olvido de otros modos de acceder al ente que Aristóteles tematiza y la tradición relega al segundo plano.

En el tratamiento que Heidegger hace de la verdad en esta época es manifiesta la presencia de Husserl en esta doble vertiente, por un lado es una de las fuentes de las que bebe su pensamiento, pero, por otra en muchas ocasiones es el frente con el que se establece la polémica, aunque no siempre de modo explícito. Heidegger acepta la crítica de Husserl al psicologismo, pero pretende eludir algunos de sus supuestos, como sería la tajante distinción entre lo real y lo ideal. Se acepta, en términos generales, el modelo de la ‘verificación’ introducido por el autor de las *Investigaciones Lógicas*, puesto que se considera que permite abandonar la noción de verdad como adecuación. Pero, la ‘verificación’ se explica en términos de ‘autoacreditación’ lo que permite en primer lugar, extender el ámbito de la verificación desde los actos intuitivos al acceso práctico al mundo. Esto último permitiría además, elaborar un modelo de acreditación que no requiriera de un acto posterior al juicio. De acuerdo con la explicación de Heidegger, el juicio se acredita desde sí mismo. En el interés heideggeriano por la estructura sintética del enunciado y en el esfuerzo por retrotraerla al ámbito antepredicativo puede rastrearse también la huella de Husserl.

Ahora bien, a la hora de tematizar el ámbito antepredicativo, Heidegger se distancia al mismo tiempo de Husserl y de Aristóteles, probablemente porque a ambos, como se muestra claramente en el tratamiento de Heidegger hace de la primacía de la sabiduría en Aristóteles, puede acusarles de decantarse, en definitiva, por la teoría como modo de acceso privilegiado al mundo. Ya hemos señalado las semejanzas que pueden encontrarse entre la caracterización que Aristóteles hace de la captación de lo simple y la descripción heideggeriana de la apertura originaria. Las diferencias, a mi juicio, radicarían en que, desde el punto de vista de Heidegger, la descripción aristotélica está inequívocamente elaborada desde la teoría. En este punto parece necesario insistir en que

Heidegger no niega que existan actos del tipo de los que Aristóteles o Husserl describen sino sólo que este tipo de actos constituyan el modo más originario de acceso al mundo.

Heidegger se esfuerza por mostrar como en todos los modos antepredicativos en los que el ente se hace accesible hay una cierta articulación, aunque sea inexpresa. Cuanto menos derivado es un acto, es decir, cuanto más cercano está a la experiencia originaria del mundo, aquello que se hace manifiesto en él comparece inserto en un contexto de significatividad más complejo. La nivelación del contexto es correlativa al alejamiento de esta experiencia originaria. Esta cuestión se pone de manifiesto en *Ser y tiempo* en el tratamiento que se hace de la tríada ‘comprensión-interpretación-enunciado’, en el tratamiento del útil o en la descripción que de la percepción sensible, frente al ‘oír puros ruidos’; en el curso sobre lógica, en la distinción ente el ‘para qué’ el ‘cómo hermenéutico’ y el ‘cómo apofántico’.

Ya hemos señalado que, la hora de analizar la caracterización heideggeriana de la verdad hasta la publicación de *Ser y tiempo*, parecía fecundo tratar de unificar las dos grandes direcciones que ha seguido tradicionalmente la investigación. En un principio, parece demasiado ecléctico tratar de vincular el curso sobre el *Sofista* en el que el hilo conductor es la pregunta por el *Dasein*, con el curso sobre lógica, en el que el centro de atención lo constituye el enunciado. Ahora bien, puede observarse que el empeño de Heidegger en *Logik* por mostrar que el enunciado no es el lugar privilegiado de la verdad, se refuerza con las consideraciones que en el *Sophiste* se hace sobre los distintos modos en los que el hombre puede hacer comparecer al ente. Todos estos modos son además realizados, como señala Aristóteles y recalca Heidegger, a través del *lógos*. Es decir, la atribución del carácter de apofántico a la totalidad del *lógos* que se hace al hilo del comentario al tratado *Sobre la Interpretación*, ya está, en cierta medida, implícita un año antes.

Por otra parte, la crítica de Heidegger a la noción tradicional de verdad en el curso del semestre de invierno de 1925- 1926 comienza intentando mostrar la falsedad del tercero de los prejuicios que, en su opinión la caracterizan. Éste consistía en la atribución a Aristóteles de la afirmación de la verdad como adecuación y de la primacía del juicio. Pero, parece claro que la mejor o, al menos, la más completa exposición de otras formas de darse la verdad en el pensamiento de Aristóteles no vinculadas al juicio se encuentra en el *Sophistes*.

Finalmente, no hay que olvidar que Heidegger propone, frente al concepción adecuacionista de la verdad una caracterización de la misma como

desvelamiento, Así, el fenómeno originario de la verdad es, en última instancia, el ser descubridor del *Dasein*, la apertura originaria. No es casual, en este sentido, que el tratamiento de la verdad en *Ser y tiempo* se encuentre inserto dentro del análisis de la peculiar apertura del hombre. Pues bien, interpretando a Aristóteles desde Heidegger, lo más cercano al tratamiento y al análisis de la apertura que el Estagirita habría elaborado se encuentra en la *Ética a Nicómaco*, precisamente en el libro VI que es al que se atiende en el curso sobre el *Sofista*.

El estudio de la crítica heideggeriana a la noción de verdad no puede desvincularse de la atención al modelo o a la caracterización de la verdad que Heidegger propone como alternativa. Si se estudia esta cuestión en relación a Aristóteles es preciso tener en cuenta no sólo el tratamiento del enunciado, sino también las diversas modalidades en las que se puede acceder al mundo.

Como se ha mostrado en diversas ocasiones, Heidegger va mucho más allá de lo que se afirma de modo explícito en los textos de Aristóteles. Esto no le restaría legitimidad si tenemos en cuenta que su interés por Aristóteles no es histórico. Heidegger establece un diálogo con el Estagirita, intenta proseguir algunos de los caminos abiertos en la obra aristotélica. También hemos señalado ya que la peculiar lectura que Heidegger hace de Aristóteles insiste o pone de relieve aspectos que no se habían tenido demasiado en cuenta.

Ahora bien, en ocasiones, y pese a que la interpretación resulte sugerente, parece que el autor de *Ser y tiempo*, al menos en los textos de esta época, se limita a marcar una dirección sin recorrer el camino que indica. Ya hemos mencionado la peculiar y sesgada interpretación que se hace de la praxis en el curso sobre el *Sofista*, en esta misma línea habría que señalar la identificación, aunque puntual, de la prudencia con la conciencia de la que da cuenta Gadamer, o el hecho de que la lectura que hace de la *Ética a Nicómaco*, deje de lado cualquier referencia a la intersubjetividad, central en el planteamiento de Aristóteles. Es curioso, por ejemplo, que en la definición aristotélica del hombre como ‘animal que tiene lógos’, Heidegger encuentre sólo una afirmación sobre el modo de acceder al mundo, o que el carácter comunicativo del lenguaje esté, casi siempre, vinculado con la pérdida de la experiencia originaria de aquello de lo que se está hablando.

No obstante, y pese a las limitaciones que pueden indicarse, la relectura que Heidegger hace de Aristóteles puede resultar muy fecunda. Pero, para eso es preciso no detenerse sólo en lo que se afirma de modo explícito sino hacer un esfuerzo por proseguir el camino en la dirección que señala. 🍷

J. Ramiro Podetti

Licenciado en Filosofía. Profesor de la Universidad de Montevideo.

El texto que sigue corresponde a una conferencia pronunciada en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo

Roque González y su papel en el diseño y fundación de las ciudades guaraníes

Para evocar la figura y la obra de Roque González, fundador de diez ciudades de la república guaranítica —entre ellas las actuales capitales Posadas y Encarnación— se propone un análisis de las misiones como nuevas *polis* americanas, y sus fuentes doctrinarias: el humanismo franciscano, la utopía americana y la Escuela de Salamanca, que se agregan a la experiencia ya adquirida en el campo misional por la Compañía de Jesús en América y Asia. También se señalan las condiciones específicas que permitieron el desarrollo de la república guaraní, tales como el apoyo sin fisuras del poder civil y del sistema judicial.

In order to evoke Roque González, the man and his work; the founder of ten of the towns within the *Guaraní* Republic—among which are the present-day capital towns of Posadas and Encarnación—an analysis is proposed of the missions as the new American *polis*, and their origins in doctrinal sources: Franciscan Humanism, the American Utopia and the School of Salamanca, added to the experience which had already been acquired in the field of mission work by the Company of Jesus in America and Asia. There is also an overview of the specific conditions which allowed the development of the *Guaraní* Republic, such as the unstinting support of the Civil Power and the Judicial System.

El propósito es hacer una breve consideración sobre el papel que Roque González de Santa Cruz (1576-1628) desempeñó dentro del proyecto misionero jesuita que en los siglos XVII y XVIII se llevó a cabo en Sudamérica. Él fue protagonista de los comienzos del esfuerzo más importante, el de las ciudades guaraníes del Paraguay. Puede decirse que así como Diego de Torres fue el “padre intelectual” de ese proyecto, Roque González fue su principal realizador.

Se habla aquí de “ciudades” y no de misiones o reducciones, porque la intención es ofrecer una visión *política*, entendiendo a ese proyecto como fundación de nuevas *polis*. Se alude entonces a “ciudad” en su sentido clásico, no solo como conjunto urbano sino como comunidad *política*. Más allá que muchas de estas fundaciones alcanzaron una población que para la época era equivalente o incluso superior a la de muchas ciudades de América del Sur. Baste señalar que Yapeyú, fundada por González en 1627, doblaba en población a Montevideo en 1767.¹

Decir nuevas *polis* es otra manera de referirse a lo que también se ha llamado “*república cristiana guaraní*”. De hecho, cuando esta república estaba en su plenitud, un jesuita que estuvo en ellas y fue a la vez profesor en la Universidad de Córdoba, José Manuel Peramás, escribió un libro comparando esta experiencia con la *República* de Platón.²

¿Qué significaron estas ciudades guaraníes como nuevas *polis* americanas? Contestar esta pregunta supone tomar en cuenta algo que los estudios antropológicos y culturales del siglo XX han permitido apreciar con mayor claridad: lo que acontece en la mayor parte de América en los siglos XVI, XVII y XVIII, y se prolonga hasta hoy, no es el trasplante de una sociedad europea, sino la construcción de una *nueva* sociedad. Constituida por la convivencia e interrelación, y sobre todo, por el mestizaje y la transculturación, entre pueblos y tradiciones muy distintas. Desde esta perspectiva se puede ponderar mejor el significado que tuvo la experiencia de las ciudades guaraníes, en tanto esfuerzo exitoso de transculturación.

¹ En 1732 las treinta ciudades guaraníes tenían 141.182 habitantes, lo que da un promedio de 4.706 a cada una, mientras que el empadronamiento de 1744 da a Buenos Aires 11.118 habitantes. En 1767 Yapeyú contaba con 7.972, mientras el censo del virrey Vértiz, en 1778, da a Montevideo 4.270. Se trata de una misma escala urbanística. Para los mismos años la principal ciudad de Nueva Inglaterra, Boston, rondaba los 15.000 habitantes. Datos censales de las ciudades guaraníes pueden verse en CARBONELL DE MASY, R., *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767)*, Antoni Bosch, Barcelona, 1992.

² PERAMÁS, J.M., *La República de Platón y los guaraníes*, trad. y notas de J. Cortés del Pino, prólogo de Guillermo Furlong, Emecé, Buenos Aires, 1946. El título original es *De administratione guaranica comparate ad Rempublicam Platonis commentarius*.

Es decir, las ciudades guaraníes no debieran interesarnos solo como curiosidad histórica, o como conjunto de ruinas hoy revaloradas para el turismo cultural, olvidando que muchas de ellas son actualmente pujantes ciudades. Por supuesto que la revaloración como patrimonio artístico es importante, pero también se las debe reconsiderar como experiencia política y cultural, tal como el propio título de estas Jornadas nos propone.³ Lo que nos lleva a algunas referencias del campo de la Filosofía política, y en especial a lo que fue una suerte de gran “paraguas” filosófico del proyecto, la doctrina del *Ius communicationis* de Francisco de Vitoria. Pero queda como base del análisis que tanto en su diseño como en su puesta en práctica fue un proyecto pionero en lo que hoy se denomina interculturalidad.

Los antecedentes desde la Filosofía Política

Esta república o estado guaraní tuvo un comienzo muy preciso en el tiempo, en 1609. Tenía atrás, por lo tanto, un siglo de experiencia en la construcción de la nueva sociedad americana. De allí la importancia de consignar sus antecedentes, sin los cuales sería incomprensible.

En primer lugar debe tomarse en cuenta al humanismo franciscano. No porque pueda considerárselo como una corriente de ideas políticas, naturalmente, pero sí en tanto tuvo influencia en la reflexión política, en la elaboración del derecho e incluso como factor de poder dentro de la nueva sociedad indiana. Y además porque el franciscanismo contribuyó, tal vez más que ningún otro actor institucional del siglo XVI americano, al desarrollo de lazos interculturales. Los franciscanos estuvieron comprometidos con América desde el proyecto colombino; por eso también fueron quienes

³ La investigación sobre las ciudades guaraníes tuvo un salto cualitativo en los últimos treinta años, sin desconocer el valor de obras pioneras como las de Pablo Pastells (*Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay, según los documentos originales del Archivo General de Indias*, 1912), la de Pablo Hernández (*Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, 1913) o la de Aurélio Porto (*História das missões orientais do Uruguai*, 1943). Otro aporte valioso fue la publicación de las cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay, realizada por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires a partir de 1927. Pero es con los simposios bianuales que organiza la Universidad Regional Noroeste del Estado de Rio Grande (campus Santa Rosa), desde 1975, que se advierte un cambio significativo. Aunque estos simposios pronto se regionalizaron, con amplia participación de investigadores de los países platenses, a partir de 1984 se realizan también cada dos años unas Jornadas Internacionales que ampliaron aun más la procedencia de historiadores, arquitectos, lingüistas, arqueólogos, antropólogos, sociólogos, economistas, que trabajan sobre las ciudades guaraníes. Las ponencias de todos estos simposios están publicadas. Simultáneamente empezó a crecer la edición de estudios monográficos y obras de divulgación, algunas de las cuales se mencionan al final.

desarrollaron las experiencias más significativas del primer momento americano; solo los dominicos podrían equipararseles. Aceptando el riesgo de la simplificación, deben destacarse tres elementos del franciscanismo americano que fueron importantes para la interculturalidad de las ciudades guaraníes: por un lado, el debate en torno a las lenguas americanas y el castellano; por otro, el trabajo de Bernardino de Sahagún, culminación de todo un esfuerzo de estudios de las culturas precortesianas, que en la elaboración de la *Historia de las cosas de Nueva España* establece por primera vez pautas científicas de investigación antropológica; y el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, institución educativa superior que tuvo como propósito la educación de la élite indígena.

Cada uno de estos aspectos requeriría una exposición por separado. El debate lingüístico atravesó todo un siglo y se proyectó hasta fines del siglo XVIII. Los franciscanos fueron defensores del estudio y cuidado de las lenguas aborígenes, porque estimaban su dominio como necesario para mucho más que las relaciones de trabajo: suponía la compenetración con las culturas precolombinas, con su legado religioso y ético, sin el cual la evangelización estaba condenada a no ser auténtica o ser solo superficial. Los estudios antropológicos, establecidos por Bernardino de Sahagún con estándares técnicos que hoy reconoce la Antropología, fueron el instrumento que posibilitó la interculturalidad en grado suficiente como para que se fundara en Mesoamérica una sociedad mixta entre indios y españoles. La creación de una institución educativa indoespañola, integrada y administrada por indígenas, equivalente a las instituciones españolas de la época, cuyo modelo no superado fue el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fue en realidad parte inseparable de la obra de Sahagún y de los proyectos de los primeros franciscanos arribados a México. Proyectos que en ciertos aspectos suscitaron conflictos, y que mostraron a la orden, o al menos a algunos de sus miembros, actuando con independencia de los intereses españoles, y con directas implicancias políticas.⁴ En segundo lugar debe considerarse lo que podemos denominar la “utopía americana”: en forma coetánea con Tomás Moro, aunque con una naturaleza

⁴ No es posible considerar aquí el tema, pero el carácter milenarista de las ideas de algunos de los primeros franciscanos en México está lejos de haberse agotado. Ver PHELAN, J.L., *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, México, 1972; MARAVALL, J.A., “La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España”, *Estudios Americanos*, I-2, 1949, pp. 197-227; Baudot, G., *Utopie et histoire au Mexique*, Ed. Edouard Privat, Toulouse, 1977 y *La pugna franciscana por México*, Alianza-CNCA, México, 1990; BATAILLON, M., “Evangelisme et millenarisme au Nouveau Monde”, en VV.AA., *Courants religieux et humanisme a la fin du XV et au debut de XVI siècle*, Colloque de Strasbourg, 9-11 de mayo de 1957, pp. 25-36, y ZABALLA BEASCOECHEA, A. de (comp.), *Utopía, mesianismo y milenarismo, experiencias latinoamericanas*, Universidad San Martín de Porres, Lima, 2002.

práctica en vez de literaria, se imaginan y crean en América nuevas *polis* – donde la “novedad” pretende alcanzar al Derecho y a la moral- inspiradas por igual en el ideal humanista y evangélico tan propio del primer momento del Renacimiento. Aquí baste citar a Bartolomé de las Casas y a Vasco de Quiroga. El *Memorial de Remedios* de las Casas (1515), al que podemos considerar como el primer proyecto de reconversión de la conquista española, hay quienes lo suponen en la inspiración de Moro, que publicará al año siguiente su *Utopía*. El *Memorial* es en lo sustancial un modelo para una nueva ciudad americana construida desde la fraternidad entre indios y españoles. Los proyectos de Cumaná (1519-1520) y Vera Paz (1537-1556), dirigidos por Las Casas, intentaron llevar a la práctica ese modelo. Vasco de Quiroga funda, bajo la directa inspiración de la *Utopía* de Moro, los pueblos-hospitales de Michoacán (1532-1565), modelos de poblamiento, de nuevas polis en territorio tarasco. Entre Moro y Quiroga hay una retroacción muy curiosa: el primero piensa su *Utopía* inspirado por el nuevo mundo, y el segundo pretende crear un mundo nuevo inspirado en la *Utopía*.

Por último es necesario tomar en cuenta a la Escuela de Salamanca, la primera escuela de pensamiento político del mundo moderno. Francisco de Vitoria incorpora a la Filosofía política el concepto de *comunidad mundial*, reconociendo a los reinos americanos, como a cualquier otra república del orbe, idéntica legitimidad que los reinos de la antigua Cristiandad. Tal comunidad demanda un nuevo derecho, cuya base ha de ser el *ius communicationis*, el derecho de intercomunicación entre todos los pueblos y naciones del mundo. Alonso de Veracruz y José de Acosta, entre otros integrantes de la Escuela, aplicaron esos principios en América para pensar y entender la construcción de una sociedad de indios y españoles. Pero en su aplicación, se introdujo inevitablemente un cambio significativo, expresivo del hecho que otorgó su carácter propio a la cultura latinoamericana: lo que para Vitoria es una cuestión, hablando en términos actuales, de Derecho Internacional -la relación de indios y españoles- en Veracruz y los americanos pasa a ser una cuestión de Derecho Político y Derecho Civil: porque las relaciones de indios y españoles dejan de ser relaciones *internacionales* para pasar a ser relaciones entre *miembros de una misma sociedad*.

Los factores concurrentes

Antes de pasar a considerar el papel de González en todo esto, aun es necesario hacer una breve descripción del contexto inmediato en el que se

inscribe su acción. Porque varios factores concurrentes incidieron directamente en el proyecto de las ciudades guaraníes; se trata de iniciativas religiosas, administrativas y judiciales, ligadas a varias personalidades de la Sudamérica de entonces.

En primer lugar debe señalarse la labor de José de Acosta, filósofo que integró la llamada tercera generación de la Escuela de Salamanca, discípulo de Domingo de Soto. En 1576, como provincial jesuita del Perú, coordinó la elaboración del informe *De procuranda indorum salute*, balance de la acción de la Compañía de Jesús en la Sudamérica castellana. Como fruto de esta labor de examen y crítica, se puso en marcha la experiencia piloto de Juli, paraje densamente poblado a orillas del lago Titicaca, que es reformulado en una estudiada combinación de criterios urbanísticos hispánicos con elementos simbólicos indígenas.⁵ Más tarde, como consultor del III Concilio de Lima (1582-1583) dirigió la elaboración de un *Catecismo trilingüe* (castellano, quechua, aymara). Acosta condujo una reconversión del trabajo misional y catequético, mejorando su adaptación a las condiciones históricas y culturales, al menos hasta el punto que la experiencia de medio siglo de presencia española en Sudamérica lo permitía.

Otro antecedente importante fue la acción de Luis de Bolaños, franciscano y primer fundador de nuevas poblaciones indígenas en Paraguay, a partir de Los Altos (1580), y luego Ytá, Yaguarón, San José de Caazapá y Yuti. Para esta labor, a la que fue convocado e invitado por el gobernador Hernandarias, realizó la traducción al guaraní del Catecismo limense.

Un personaje singular de este contexto es Martín Ignacio de Loyola, sobrino de San Ignacio pero descalzo franciscano. Expresa el carácter global que por primera vez ostentan organizaciones humanas —en este caso, las órdenes religiosas— y el perfil cosmopolita de sus cuadros relevantes: cuando en 1603 es designado Obispo del Paraguay ya había dado dos veces la vuelta al mundo, y participado en tareas de evangelización en Filipinas, India y China. No traía a Asunción una visión parroquial o aldeana, sino lo que hoy llamaríamos una visión global. Su primera disposición fue la convocatoria a un sínodo diocesano para revisar y completar la aplicación de las resoluciones del III Concilio de Lima. En las deliberaciones de este sínodo, del que participó Roque González,

⁵ Juli, que llegó a superar los 10.000 habitantes antes del medio siglo de su fundación, era además una ciudad multilingüe porque aglutinaba a población de cuatro etnias diferentes. Ver GUTIÉRREZ, Ramón, *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*, Cátedra, Madrid, 1992, pp. 88 y ss. Cabe advertir que los aludidos criterios urbanísticos hispánicos eran también nuevos, y pensados a partir de la realidad americana y global, pese a que contuvieran naturalmente la memoria ibérica correspondiente.

por entonces párroco de la catedral de Asunción, ya están las bases de lo que será un lustro más tarde el proyecto de las ciudades guaraníes.

Difícilmente el proyecto hubiera podido alcanzar las dimensiones que tuvo si en sus orígenes no hubiera contado con un apoyo sin fisuras por parte del poder político local. Sobre el poder general del Emperador, y sobre el regional del Virrey del Perú, operaba la Compañía como tal. Pero del mismo modo que lo experimentaron otras órdenes religiosas, tales apoyos podían ser relativos en su eficacia si los gobernadores o los magistrados de las audiencias cedían a la presión del sector dominante de la sociedad criolla, que con frecuencia recelaba -cuando no se oponía- del carácter “extraterritorial” que las órdenes reclamaron en general para el ámbito de su acción.⁶ En el Paraguay el sector dominante estaba constituido por los hacendados. Quien proporcionó ese apoyo local sin fisuras fue Hernandarias, tal vez uno de los principales estadistas sudamericanos si se lo considera en relación con su época. La primera y principal disposición de sus Ordenanzas de 1603 es la obligación, para todos los encomenderos de la gobernación, de facilitar la formación de pueblos de naturales.

La otra apoyatura del proyecto provino del sistema judicial. En 1611, un juez de la Audiencia de Charcas, Francisco de Alfaro, provocó una pequeña revolución al promulgar la abolición del servicio personal en toda su jurisdicción. El servicio personal era una forma de esclavitud encubierta, que obligaba al trabajo sin remuneración a quienes no pudieran pagar impuestos. Alfaro actuó en estrecha vinculación con Hernandarias y Diego de Torres, y esta decisión, tomada a dos años de iniciado el proyecto de las ciudades guaraníes, fue la que terminó de asegurar su viabilidad, creando la base jurídica para que los integrantes de las nuevas fundaciones no pudieran ser sustraídos por vía legal para el trabajo en las haciendas.

Finalmente, Diego de Torres, formado junto a José de Acosta, y que tuvo a su cargo la experiencia piloto de Juli, es el último de los factores que pueden considerarse decisivos para el éxito. Cuando en 1609 se crea la provincia jesuita del Paraguay y se lo designa como provincial, ya había participado del proceso de reconversión dirigido por Acosta desde 1576, y contaba en su haber con la prueba exitosa de Juli. Seguramente era entonces la persona más calificada para dar a luz un proyecto como el que nació en Paraguay en 1609. Fue el “padre intelectual” de las ciudades guaraníes.

⁶ Acerca de la significación de este conflicto, y del sentido y valor que tuvo tal “extraterritorialidad”, ver mi artículo “El pensamiento filosófico en América en el siglo XVI. A 450 años de la obra de Alonso de Veracruz”, *Geosur*, XXIV, N° 279-280, Montevideo, Jul-Ago 2003, pp. 21 a 35.

Caracteres del proyecto

Para comprender este proyecto es necesario partir del carácter mixto de su origen: es un plan ideado, elaborado y puesto en práctica en forma conjunta entre el gobernador Hernandarias y el provincial Torres (con la anuencia del nuevo Obispo de Asunción Reginaldo de Lizárraga). Por supuesto no es un detalle menor la conjunción de ambas personalidades, para entonces de larga experiencia, civil y religiosa, y de probadas capacidades de gobierno. El gobernador tenía 47 años, el provincial 59; el tercer responsable, en orden de importancia para el proyecto, Roque González, agregaba la juventud necesaria para el trabajo de campo: tenía 33.

El plan de fundaciones puso a la obra a seis sacerdotes,⁷ que marcharon por parejas en tres direcciones, decididas por Hernandarias. Una hacia el Chaco, cuyo propósito era abrir una vía poblada hacia Potosí, y dos hacia el este, con el objetivo de abrir similares vías pobladas entre Asunción y la costa atlántica de Santa Catalina. Torres, por su parte, tenía una clara noción de la importancia del Paraguay como enlace de la Cuenca del Plata con el centro sudamericano, según lo atestigua un pasaje muy comentado de la carta anua de 1609.⁸ En cuanto a las instrucciones que guiaron la labor de los seis pioneros, redactadas por Torres, resultan una síntesis de preceptiva misionera jesuita con Ordenanzas de población y otros documentos de alcance urbanístico, económico y social de las Leyes de Indias.

La única que perduró de las tres direcciones iniciales fue la este-sudeste, hacia los ríos Paraná y Uruguay, sostenida en un acuerdo previo entre el gobernador Hernandarias y el cacique Arapizandú, que se convirtió en modelo del pacto que dio lugar a todas las subsiguientes fundaciones. Ese acuerdo se basó en la eximición de la encomienda para todos los indios que participaran de las fundaciones, el reconocimiento de su derecho a una jurisdicción civil propia –con alcalde y cabildo–, y la exención de tributos para todos los pobladores por diez años. Ninguna de estas condiciones existía en las misiones franciscanas de Bolaños, y marca su diferencia. La exención fiscal para todos los habitantes de las ciudades se prorrogó, transcurrida la primera década, y en casi todos los casos, por otros diez años.

⁷ Además de González, que era asunceno, integraron las tres primeras empresas de fundación tres italianos (Vicente Griffi, José Cataldino y Simón Mazetta) y dos españoles, Marcial de Lorenzana y Francisco de San Martín.

⁸ Documentos para la Historia Argentina, tomo XIX, Iglesia, *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús* (1609-1614), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires-Jacobo Peuser, Buenos Aires, 1927, p. 18.

Por otra parte serán ciudades pobladas solo por guaraníes –con prohibición de radicación de españoles-, preservación del idioma guaraní⁹ y cultura mixta, cuyo mejor ejemplo es la poligamia. Si bien la meta era propender al casamiento con la primera mujer, el tránsito a la monogamia fue lento y respetuoso de los tiempos que requería una transformación social y cultural de esa entidad, de manera que en principio convivían en los pueblos uniones polígamas y monógamas. En éste como en todos los cambios que suponía el paso de la vida seminómada a la vida urbana, Torres insistía ante los padres, en sus instrucciones -con un lenguaje muy actual por su llaneza-, que “no les sean pesados ni cargosos” a los indios.

Los desafíos

Si se pretendía efectivamente liberar a los indios de la encomienda, el primer desafío era crear una base económica autónoma para las nuevas ciudades. Porque la economía neolítica de los guaraníes, que combinaba la caza y la recolección con una agricultura incipiente, bajo el sistema de roza,¹⁰ no permitía sustentar el tránsito de una sociedad seminómada a una sociedad sedentaria, basada en la existencia de ciudades, de vida urbana propiamente dicha. De manera que o se trabajaba para las haciendas –que fue la solución adoptada por Bolaños- o se volvía a la roza. La tercera opción fue, entonces, crear una nueva economía guaraní, que transformando el sistema productivo tradicional asegurara la autonomía dentro de la nueva sociedad criolla.

Desde lo tecnológico, el cambio supuso la implantación de nuevas variedades y formas de agricultura y la explotación de ganadería extensiva. Para ambas cosas, la introducción del hierro fue fundamental, sin considerar lo que en sí mismo significó en todos los órdenes de la vida, del mismo modo que en cualquier otro pueblo de la historia. Baste señalar que los guaraníes, pueblos aclimatados al bosque tropical y subtropical, para los que

⁹ Véase el testimonio del peruano Antonio Ruiz de Montoya, fundador de trece ciudades, y el más importante protagonista del proyecto luego de Roque González: “Sea por carecer durante tantos años de trato con los españoles y con su lengua, sea por estar obligado por la fuerza de las circunstancias a usar siempre el idioma de los indios, vino a formarse en mí un hombre casi rústico y alejado de la cortesía de la lengua”. RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Martins Livreiro Editor, Porto Alegre, 1985, p. 20.

¹⁰ Característico del neolítico en zonas tropicales y subtropicales. Las especies aclimatadas se siembran en un área boscosa que previamente se ha incendiado. Se forma la aldea, y se explota el suelo hasta su agotamiento. Al cabo de algunos años, la aldea emigra a otra área y repite el procedimiento, constituyendo así sociedades semisedentarias, que se desplazan circularmente sobre una gigantesca extensión.

la madera era base de la vivienda y el transporte (la canoa), además de numerosos utensilios, solo tenían hachas de piedra.

Pero a estos cambios debe agregarse otro que fue decisivo para el éxito económico del estado guaraní: la domesticación de la yerba mate. La yerba mate era un insumo importante para la sociedad paraguaya, a todos los niveles, pero su obtención a partir de yerbatales naturales la encareció en la misma medida en que el consumo superaba la producción natural y debía irse a cosecharla cada vez más lejos. El logro de su domesticación y el abaratamiento de su obtención por cultivo proporcionó una ventaja valiosa para una economía en la que la yerba fue usada como moneda de cambio hasta bien avanzado el siglo XVIII.

A la innovación tecnológica en lo productivo le correspondió un cambio sustancial en el régimen de propiedad, estableciendo un sistema mixto, que combinaba la propiedad privada y pública: *amambaé* y *tupambaé*. El régimen *amambaé* correspondía a la propiedad privada familiar y el *tupambaé* a la comunal, de la cual se obtenían las reservas y los excedentes para el comercio, tanto agrícolas como ganaderos y sus derivados. Contra la versión generalmente difundida, la opinión técnica más ponderada indica que la propiedad personal o familiar (*amambaé*) era en su conjunto más extensa que la propiedad comunal.¹¹

Desde lo comercial, la fundación de ciudades, con su correspondiente demanda de servicios, solo pudo ser posible, como es lógico, a partir de la creación de excedentes para el intercambio.

Finalmente, en cuanto a su organización política, fue necesario ajustarla al Derecho indiano, con el establecimiento de ejecutivo y legislativo comunales (alcalde y cabildo), por un lado, así como conducir su inserción pacífica en el orden civil, dentro de la gobernación del Paraguay —y en parte de la gobernación de Buenos Aires a partir de su creación—, del virreinato peruano en el orden regional y del imperio español en el orden global. Desde el punto de vista judicial, las ciudades guaraníes estuvieron siempre bajo la jurisdicción de la Audiencia de Charcas.

El desafío político fue el que finalmente superó a la república guaraníca. Ni el económico ni el militar —una vez que fueron autorizadas a armarse— pudo con ellas, pero sí el político. Estamos lejos de contar con un análisis adecuado del proceso que condujo a que la Corona española las dejara libradas

¹¹ POPESCU, O., *El sistema económico en las misiones jesuitas. Experimento de desarrollo indoamericano*, Ariel, Barcelona, 1967, p. 119.

a su suerte –luego de combatir las en conjunto con la Corona portuguesa- en un ambiente que les era hostil por razones económicas y políticas. En los considerandos del decreto de expulsión de los jesuitas del Imperio Español están explícitamente mencionadas las ciudades guaraníes como causal. Tal fue el nivel de hostilidad que suscitaron, pese a los importantes servicios que prestaron, civil y militarmente, fuera de su propia jurisdicción. En la carta anua de 1613, es decir, a apenas un lustro del inicio del proyecto, así sintetizaba Torres la situación del estado guaraní: “Se comprende por esto que somos mal vistos tanto por parte de los lusitanos, como de los castellanos, porque vivimos entre los dos estando con los indios”.¹²

Uno de los juicios corrientes sobre el aspecto civil y político de las treinta ciudades habla del sometimiento de los guaraníes. Conviene releer al provincial Nicolás Mastrilli cuando relata el intento del Gobernador de Buenos Aires Francisco de Céspedes de colocar regidores españoles en Concepción, San Francisco Javier y Yapeyú, para comprender que a la base del poder de la república guaraní no estaba el sometimiento sino el consentimiento: “Mas los indios, que no tienen cosa más odiosa que el nombre de español, luego comenzaron a alborotarse, y aún a quejarse a los Padres, que los reducían con condición que no había de entrar español a sus tierras, y lo hacían para asegurarlos y venderlos... Divulgóse por toda la provincia del Uruguay, que ya habían comenzado a entrar en ella españoles, y todos se alborotaron tanto que estuvo a pique de perderse todo... Porque lo primero llegando a noticias de los de Itapúa, de suyo fieros y atrevidos, aunque sujetos con la enseñanza de nuestros Padres, irritados con esta nueva enviaron amenazar a los indios de Concepción que los habían de destruir, porque habían consentido en su pueblo algún español, si luego no le echaban de toda la tierra”.¹³

Sería imposible abordar aquí la compleja cuestión del destino de las ciudades guaraníes luego de la Guerra Guaranítica y particularmente tras la expulsión de los jesuitas. Se trata de un tema relevante para la historia de la cultura, porque puso a la luz una suerte de constante en la historia de América Latina: el debate entre los proyectos modernizadores endógenos y los proyectos modernizadores exógenos.¹⁴

¹² Documentos..., ob. cit., p.306.

¹³ Documentos..., tomo XX, ob. cit., Carta anua de 1626-1627, p. 360.

¹⁴ He considerado el tema en el artículo “Hegemonía versus universalidad: el caso de la Ilustración en Iberoamérica”, *Humanidades*, 1, Universidad de Montevideo, junio de 2001, pp. 13-39.

Fundador de diez ciudades

Este abanico de antecedentes y concausas está presente tras la decisión que González adoptó en el otoño de 1609. Tenía entonces 33 años, procedía de una de las principales familias de Asunción, y como joven vicario de la diócesis contaba por delante con una promisoriosa carrera eclesiástica. La decisión -renuncia del cargo eclesiástico, solicitud de ingreso a la Compañía de Jesús, donación de sus bienes a la orden- supuso trocar su confortable residencia en la curia asuncena por la vida en la choza, internado en el monte chaqueño, en el seno de una tribu de la etnia guaycurú. Los relatos de la experiencia de ingeniería social y cultural que condujeron González y el puñado de sus compañeros no siempre tiene presente el esfuerzo personal que supuso.¹⁵

Su padre, Bartolomé González, había llegado a América siendo apenas un muchacho, en la expedición de Pedro de Mendoza, y estuvo por tanto entre los fundadores de Buenos Aires y Asunción. Su madre, María de Santa Cruz, se presume que era mestiza.¹⁶ Roque, séptimo hijo, fue ordenado sacerdote por el Obispo de Córdoba Trejo y Sanabria en 1598. Como cura secular tuvo un primer destino en el Alto Paraguay como doctrinero, hasta que en 1603 fue trasladado a Asunción. En 1608 fue nombrado Vicario general de la diócesis.

Su debut como misionero jesuita no fue bueno. Entre 1609 y 1611 permaneció en el Chaco, con pueblos de etnia guaycurú, enemigos ancestrales de los guaraníes. A pesar de algunos avances iniciales, las fundaciones guaycurúes se desbarataron. Como todo fracaso, encerraba grandes lecciones. La primera, que las dificultades para asumir los cambios de la vida sedentaria eran inconmensurablemente mayores entre los pueblos que no habían llegado ni a los umbrales de la revolución agrícola. En los términos en que hoy nos lo informan los estudios antropológicos, entre las culturas paleolíticas y las culturas neolíticas hay diferencias que en los procesos conocidos del Viejo Mundo supuso un tránsito de decenas de miles de años. Ese tránsito era el que se cumplía con solo cruzar, desde Asunción, a la orilla opuesta del río Paraguay, a principios del siglo XVII.

¹⁵ Cinco años después, le escribía Roque González al provincial Mastrilli: "...puesto que vivo muriendo aquí, y temo perder el juicio, según tengo la cabeza cansada y quebrada con la continua guerra que siempre tengo con tantos escrúpulos y tanta soledad y melancolías: con todo digo estar resuelto a estarme aquí, aunque muera mil muertes y pierda mil juicios, que no serán para mí pérdidas, sino ganancia".

¹⁶ Fruto de la unión del capitán Juan de Santa Cruz con una joven guaraní. Ver GÁLVEZ, L., *Guaraníes y jesuitas: de la Tierra sin Mal al Paraíso*, Sudamericana, Buenos Aires, 1995, p.132.

Del mismo modo que los querandíes de las pampas argentinas o los charrúas de las cuchillas uruguayas, los guaycurúes poseían una cultura propia de lo que en la denominación clásica de la arqueología se llama paleolítico superior. Y a diferencia de los pueblos neolíticos, como los guaraníes, o los pertenecientes a las civilizaciones agrícolas andinas o mesoamericanas, participaron marginalmente o no participaron del proceso de transculturación que vivieron los demás integrantes de la nueva sociedad criolla en gestación.

En 1611 González pasó a San Ignacio Guazú, fundada dos años antes por Lorenzana. En los casi tres años que permaneció allí, desarrolló el modelo de todas las ciudades posteriores. Hasta entonces, las fundaciones jesuíticas no se diferenciaban mucho, desde el punto de vista urbano, de las franciscanas: cualquier visitante solo las hubiera distinguido de una aldea guaraní tradicional por el añadido de una capilla. En San Ignacio aparece por primera vez la vivienda típica de la ciudad guaraní: las paredes dejan de ser mera prolongación del techo de palma, se hacen de piedra, incluyen puertas y ventanas. La pérdida de la abertura de la vivienda tradicional se compensa con la aparición de la galería. Finalmente, cada familia tiene su propia unidad, perdiendo el carácter más indiscriminado de la vivienda tradicional. Sin embargo, las nuevas viviendas conservarán su sentido lineal, agrupando por hilera a las familias del mismo modo que en el sistema tradicional.

Esta innovación fue un riesgo alto, conscientemente aceptado por González y aprobado por sus superiores, pero demostró ser una buena solución transaccional entre la vieja aldea tribal y la nueva ciudad, ya que fue asumido sin resistencia por los guaraníes. Como puede apreciarse en cualquiera de los numerosos grabados que se conservan, las ciudades guaraníes tenían un diseño completamente distinto al trazado en damero característico de la mayoría de las ciudades hispanoamericanas. La unidad urbana no es la “manzana” sino una larga vivienda colectiva, dividida internamente en las secciones correspondientes a cada núcleo familiar primario. Esta vivienda sigue el criterio ancestral guaraní, en el que el núcleo originario se extendía en sentido longitudinal con el crecimiento de la familia, mediante el simple agregado de nuevos soportes y crucero. Y el elemento de intercomunicación longitudinal, que se pierde en lo interno de cada vivienda, se mantiene en la galería.

La otra innovación urbanística es el desarrollo de la plaza, que completa el tránsito de la aldea a la ciudad, al establecer un *centro*, tanto social como cívico y ceremonial. El verdadero cambio del nomadismo a la sedentariedad no está tanto en el paso a la vivienda de piedra como en el establecimiento de un centro, que define el arraigo y establece la diferencia entre el adentro y el afuera, ya que el conjunto urbano propiamente dicho está referido a tal centro.

El desarrollo urbano implica también la aparición de un área de servicios (para atención de la salud, para talleres, para depósitos, etc.) que en tanto permite sustentar materialmente la vida urbana también contribuye al asentamiento. Pero el salto “de la selva a la ciudad” no se apoya solo en la base material, aunque ésta sea por supuesto condición necesaria, sino también, y fundamentalmente, en elementos simbólicos. En este terreno, González dio otro paso clave en la construcción del modelo de la ciudad guaraní al establecer el ceremonial litúrgico de la fiesta de *Corpus Christi* en 1612. No podemos aquí aludir, como sería necesario, al significado de la fiesta del *Corpus* en el mundo español del siglo XVII, máximo exponente de la fiesta barroca, y antecedente, previa secularización, del espectáculo de masas contemporáneo.¹⁷ La versión guaraníca de esta fiesta, organizada en San Ignacio Guazú en 1612, fue luego enriquecida a lo largo de los años, pero creó un modelo que incorporaba instrumentos, música y danzas guaraníes con el ceremonial propio de la procesión en derredor de la plaza, con estaciones en las esquinas para adoración del Santísimo. La plaza era adornada con arcos cuyas dimensiones los hacían verdaderas arquitecturas efímeras, tan del gusto de la sensibilidad barroca.¹⁸

La dimensión de la obra fundadora de González puede apreciarse en el siguiente ritmo: 1614, Encarnación de Itapuá; 1615, Santa Ana; 1616, Yaguapoa; 1619, Concepción, luego capital de todos los pueblos del Uruguay. En 1626 abre a la navegación el río Uruguay desde Concepción hasta Buenos Aires, acompañado por el alcalde de Concepción, Santiago Ñeazá. El viaje permitió sellar un acuerdo con el Gobernador de Buenos Aires Francisco de Céspedes y Ñeazá que evoca el de Hernandarias y Arapizandú. Y González hace nuevas fundaciones: San Nicolás en 1626, Yapeyú en 1627, Candelaria,

¹⁷ Trato el tema en “Dialéctica de libertad y destino en *El Gran Teatro del Mundo* de Calderón”, Universidad de Montevideo, 2002. Vaya esta descripción de la fiesta del Corpus de 1617 en Lisboa, recogida por Mariscal de Gante: “Tomaron parte ciento diez imágenes de santos; las sagradas efigies de la Santísima Virgen y San Jorge iban precedidas de sesenta caballeros encubertados, quinientos lacayos en trajes morunos y doscientos pajes con sendas cadenas de oro cargadas de estofas y joyas de tanto valor, que el de algunas excedía los cincuenta mil ducados; iban en sus carros triunfales figuras que representaban escenas del Antiguo y Nuevo Testamento; doscientas ochenta cruces de oro y plata, y a competencia aderezados por los gremios de hortelanos y toneleros, vistosos carros, hechos seis de ellos a manera de florestas con frondosos árboles y frescas corrientes, poblados, aquéllos, de frutas, y distribuidas éstas en sorprendentes saltos y surtidores; muchedumbre de aves llevadas en grandes jaulas; cuatro coros de la Capilla real; cuarenta cuadrillas, que caminaban de trecho en trecho repartidas, ejecutando danzas, y nueve bailarines vestidos con ropas reales, a semejanza del Rey David, bailaban delante del Santísimo Sacramento”. MARISCAL DE GANTE, J., *Los autos sacramentales, desde sus orígenes hasta mediados del siglo XVIII*, Biblioteca del Renacimiento, Madrid, 1911, pp. 88-89.

¹⁸ Una rica descripción del Corpus en las ciudades guaraníes está reproducida en RELA, W., *El teatro jesuítico en Brasil, Paraguay y Argentina, siglos XVI-XVIII*, Ucdal, Montevideo, 1988, pp. 116 y ss.

Asunción, Todos los Santos en 1628. En esta última es muerto a golpes por un grupo de guaraníes selváticos.

La obra de González puede medirse por su ímpetu fundador, que perdura hoy en ciudades paraguayas, argentinas y brasileñas, entre ellas dos capitales, como Posadas y Encarnación. También por sus capacidades como urbanista o como agrónomo, y no menos por su capacidad política, que reunía energía y autoridad con ductilidad. Tal vez pueda considerarse que su muerte se debió al apresurado ritmo que le imprimió a su labor: tan vertiginoso crecimiento de la república guaraníca contradecía en parte los criterios que Diego de Torres había propuesto, y ello fue aprovechado para estimular los recelos y temores entre los guaraníes de la selva.

Algunas conclusiones

Pero lo hondo y principal de su acierto, y lo que más nos interesa destacar aquí, fue su capacidad para encontrar los caminos de la transculturación. Eso suponía comprender que los cambios culturales no se imponen, sino que se asumen. De lo contrario, tarde o temprano la historia se toma revancha. Y que tales cambios, si son genuinos, nunca son unilaterales. Ambos agentes en contacto, ambas partes, deben asumir el cambio como algo que se hace en conjunto, de tal forma que el resultado final no es exactamente igual a ninguna de las partes intervinientes en el proceso. Múltiples testimonios, no solo de criollos como González o Ruiz de Montoya, muestran la medida en que los misioneros más exitosos se *guaranizaron*.

Volviendo a lo mencionado al principio, hoy resulta particularmente importante recuperar la interculturalidad practicada en el proyecto de la *polis* guaraní. Porque desde la Ilustración en adelante tendieron a verse los cambios culturales de una manera parcial y unilateral, cuya mejor expresión será la consigna sarmientina de “civilización o barbarie”. Recién en las últimas décadas del siglo XX empezó a superarse esta visión limitada, y los fenómenos de interculturalidad se han puesto en un lugar relevante de las ciencias sociales.

El proyecto alcanzó a fundar 40 ciudades y a consolidar 30, que a principios del siglo XVIII tenían alrededor de 150.000 habitantes. De hecho, superaban por entonces en población a las gobernaciones del Paraguay y de Buenos Aires. Pero no debe olvidarse que este proceso exitoso de transculturación se realizó entre una cultura neolítica y la cultura española del siglo de oro, la cultura que orientó y dio forma a la primera fase de la globalización. Es decir, supuso el mayor desafío posible en el cruce entre culturas diferentes. Fue

una obra hecha con ánimo experimental, y si podemos señalarle errores y déficit, no debemos olvidar que lo hacemos desde una mirada que acumula cuatro siglos de memoria histórica por encima de aquella experiencia. Porque con la república guaraníca, como con tantos otros aspectos de la historia americana de los siglos formativos, suelen cometerse excesos de anacronismo en el juicio. 🍷

Bibliografía

HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, G. Gilli, Barcelona, 1913. Es una obra muy completa y recomendable, pese a sus años. Tiene un apéndice documental muy importante.

CARBONELL DE MASY, Rafael, *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767)*, Antoni Bosch, Barcelona, 1992. A pesar de su aparente enfoque económico, es una excelente síntesis.

PALACIOS, Silvio, y ZÓFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia de las misiones guaraníes*, Mensajero, Bilbao, 1991. Los autores son médicos sanitarios y han trabajado toda su vida con poblaciones indígenas de Sudamérica. Escribieron esta obra como homenaje a la memoria de la república cristiana guaraní.

MÖRNER, Magnus, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Hyspamérica, 1986.

GÁLVEZ, Lucía, *Guaraníes y jesuitas: de la Tierra sin Mal al Paraíso*, Sudamericana, Buenos Aires, 1995. Excelente síntesis con una narración muy amena, casi novelada.

CAMPAL, Esteban, *La cruz y el lazo*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1994.

CRAWFORD, Leslie, *La provincia uruguaya del Tape*, Geosur, Montevideo, 1983.

GONZÁLEZ, Luis Rodolfo, y RODRÍGUEZ VARESE, Susana, *Guaraníes y paisanos*, Nuestra Tierra, Montevideo, 1990.

PORTO, Aurelio, *História das missões orientais do Uruguai*, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1943.

MAEDER, Ernesto J., *Misiones del Paraguay, conflicto y disolución de la sociedad guaraní 1768-1850*, Mapfre, Madrid, 1992.

Poenitz, Edgar, y Poenitz, Alfredo, *Misiones, provincia guaraníca, defensa y disolución (1768-1830)*, Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 1993.

QUEVEDO, Julio, *As missões, crise e redefinição*, editora Atica, São Paulo, 1993.

VV.AA., *A experiência missioneira: um marco histórico para a integração latino-americana*, Unijui, Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Santa Rosa, Rio Grande do Sul, 1993.





LIBROS

**Una apuesta por América Latina. Memoria
y destino históricos de un continente**

Guzmán Carriquiry

**El internacionalismo de Vitoria en la era de la
globalización**

Bárbara Díaz

*UNA APUESTA POR AMÉRICA LATINA.
Memoria y destino históricos
de un continente*

Guzmán Carriquiry

Buenos Aires, Sudamericana, 2005, 330 pp.

En la presentación de este libro en Buenos Aires, el Director del Instituto de Relaciones Internacionales de la Universidad del Salvador, José Paradiso, encomió su prudencia y moderación al tratar temas de la contemporaneidad de América Latina, y lo atribuyó a “la naturaleza idiosincrática que su carácter de uruguayo otorgaba al autor”.

Y de hecho, esta obra se inscribe en una ya secular tradición uruguaya: la de pensar a América Latina. Desde que Rodó suscitara una corriente de ideas y un programa cultural continental -el arielismo- esa tradición no se ha interrumpido. La continuó Alberto Zum Felde con obras como *El Huanakauri* (1917), *El problema de la cultura americana* (1943) y dos de los primeros estudios histórico-culturales de alcance continental, que forman los tomos del *Índice crítico de la Literatura Hispanoamericana*, el Ensayo (1954) y la Narrativa (1959). Carlos Quijano incorporaría a la cuestión la perspectiva económica -e incluyendo la dimensión regional como escalón necesario para la continental-, y crearía un órgano de influencia latinoamericana, *Marcha*. Alberto Methol Ferré iniciaría desde los primeros años de la década de 1950, con la revista *Nexo*, su larga dedicación a pensar a América Latina en el contexto global. Emir Rodríguez Monegal sería, en la década de 1960, uno de los creadores de la idea de la “literatura latinoamericana”, contribuyendo decisivamente a su difusión internacional y a su traducción a las lenguas más importantes. Ángel Rama crearía y organizaría, en la década de 1970, la que sigue siendo la más importante colección de obras clásicas de la literatura y el pensamiento latinoamericano: la Biblioteca Ayacucho. Cabe destacar

también la más reciente obra de Methol, *La América latina del siglo XXI*.

Guzmán Carriquiry hace aquí el esfuerzo, aunando “realismo y entusiasmo”, de pasar revista a las principales cuestiones políticas, económicas y culturales que desafían a América Latina en estos primeros años del nuevo milenio. El cardenal Jorge Bergoglio, en el prólogo, estima a este esfuerzo como “la primera gran obra de conjunto, recapituladora, sintética y proyectual sobre la realidad latinoamericana en la nueva fase histórica que se ha abierto hacia fines del siglo XX”.

La obra está conformada por cinco partes bien articuladas pero que también pueden leerse como breves ensayos independientes. En “Perspectiva y actualidad histórica” se caracteriza el presente desde el encuadre de un “cambio de época”, indicando algunos de sus signos, pero con la precaución de que “en tiempos incipientes, quien tenga muchas certezas sobre los rumbos generales de la historia, se arriesga a andar más perdido que nadie”.

En “Una dialéctica bipolar en el hemisferio americano” se pasa revista a las relaciones entre América Latina y Estados Unidos incluyendo la perspectiva histórica y analizando la agenda actual, desde el ALCA al MERCOSUR y la Comunidad Sudamericana. Si hay un eje temático en este trabajo, es la importancia que han adquirido, frente a la “globalización del mercado” y la crisis de los “Estados-nación”, los procesos de regionalización y continentalización. Carriquiry destaca su carácter de tendencia global: en los últimos 35 años, mientras el comercio extra-regiones ha crecido un 3,2%, el intra-regiones ha crecido más de un 10%. Hay cifras elocuentes, como la de que entre 1990 y 1997 el comercio intrarregional del cono sur sudamericano pasó de 4.000 a 21.000 millones de dólares. De allí que Carriquiry sostenga que “el Mercosur es el acontecimiento más lleno de novedad histórica y más importante para la América Latina de nuestro tiempo”, y casi 40 páginas están dedicadas a su análisis y diagnóstico.

El análisis de las relaciones entre América Latina y Estados Unidos contiene la gran cantidad de variables y circunstancias que entran en juego, desde la significación económica del TLC y el enorme impacto que el mismo ha tenido en México hasta la invariable postura de EU de excluir a los productos agrícolas de toda negociación (solo los subsidios anuales a los productores de soja y maíz suman 8.000 millones de dólares). Resulta sorprendente la estimación de que para 2010 las ventas estadounidenses a América latina superarán a las realizadas a Japón y a la Unión Europea. O el hecho, también llamativo, de que las subsidiarias latinoamericanas de empresas estadounidenses “aportan un cuarto del total de sus ingresos, un tercio del total de sus empleos y más de la mitad de los intercambios en el circuito interior de esas compañías”. Queda claro para Carriquiry que “no hay alternativa real a la necesidad de continuar siempre negociando con los Estados Unidos, con todos los compromisos que ello requiera”, pero “desde la mayor unidad y conciencia de los intereses económicos, estratégicos e ideales de América Latina”. Para ello hay que crear las condiciones “para que este diálogo no sea de pura confrontación -¡porque se pierde!- ni de mera asimilación -¡porque también se pierde!- sino abierto, franco, paciente y solidario”.

En “América Latina en la escena mundial” Carriquiry afronta el ejercicio de pensar a nuestra región en sus vínculos globales, en páginas que muestran con la fuerza de la evidencia la necesidad de que la región sea capaz de establecer políticas conjuntas en el campo internacional. En su participación en el panel que presentó este libro en Buenos Aires, el entonces Ministro de Economía Roberto Lavagna hizo hincapié en este aspecto en particular del trabajo de Carriquiry, advirtiendo sobre la necesidad de asumir el carácter de “Estados-Municipio” que han adquirido los Estados-nación, que los obligan al desafío de pensarse y actuar regionalmente si quieren tener capacidad de negociación para su desempeño internacional.

En “Implicaciones y retos culturales” se presentan algunos de los temas más característicos de las últimas décadas, tales como las identidades nacionales frente a la globalización, la patología del individualismo radical, el problema de la administración de las diversidades culturales, etc. Hay un amplio espacio dedicado al proceso cultural que está aconteciendo al interior de Estados Unidos y al reto de la “hispanización” –o el surgimiento de “Amexica”, como ya hace unos años bautizara *Time* al fenómeno- llamado a tener hondas repercusiones en el futuro próximo. Finalmente, en “Desde la catolicidad”, Carriquiry analiza a la Iglesia católica y su rol global a la luz del “postconcilio”; un dato insoslayable a la hora de considerar el presente y el futuro de América Latina, el continente que alberga a la mayoría de los católicos del mundo.

La obra integra datos estadísticos y ofrece referencias bibliográficas internacionales –que llegan hasta el 2004- sobre las principales líneas de acción de la política global contemporánea desde la perspectiva de América Latina. En ese sentido es útil también como carta actualizada de tendencias, ideas y autores.

Carriquiry advierte que su libro “no es un tratado de historia, ni de economía, ni de fenomenología cultural, ni de politología, ni de teología”, pero reivindica los enfoques interdisciplinarios, y limita su objeto a proponer algunas claves de comprensión de la actual situación de América Latina. De entre ellas, debe destacarse, usando palabras liminares del cardenal Bergoglio, que “solos, separados, contamos muy poco y no iremos a ninguna parte. Sería callejón sin salida que nos condenaría como segmentos marginales, empobrecidos y dependientes de los grandes poderes mundiales... América Latina puede y tiene que confrontarse, desde sus propios intereses e ideales, con las exigencias y retos de la globalización”.

J. Ramiro Podetti

EL INTERNACIONALISMO DE VITORIA EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN

Bárbara Díaz

Cuadernos de Pensamiento Español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, 112 p.

Nunca termina de sorprender la manera en que afamados manuales de Historia de las Ideas Políticas ignoran a la Escuela de Salamanca y a su fundador, Francisco de Vitoria, relegando a apenas unas líneas o párrafos la descripción, análisis y valoración de la primera escuela de pensamiento político del mundo moderno. En el de George Sabine, por ejemplo, la Escuela de Salamanca solo merece una línea: “lo que algunos consideran la escuela española de jurisprudencia”, dentro de la media página dedicada a Francisco Suárez... En cuanto a Vitoria ini siquiera es mencionado! Naturalmente, es más llamativo todavía que esa perspectiva historiográfica en materia de ideas políticas sea asumida sin reparos en América Latina.

Es de esperar entonces que este estudio de Bárbara Díaz contribuya a subsanar en Uruguay esta deficiencia, tanto más insólita cuanto la Escuela de Salamanca fue una escuela de pensamiento hispano-americana, no solo por la importancia que en el origen de sus reflexiones tuvo el acontecer americano poscolombino, sino por la enorme influencia que muchos de sus integrantes americanos tuvieron sobre el proceso social y político de los siglos XVI y XVII en los virreinos de México y del Perú.

La autora ha elegido un camino particularmente interesante para presentar y evaluar las ideas de Vitoria: confrontarlas con las de algunos teóricos estadounidenses contemporáneos. Centralmente, Francis Fukuyama, Samuel Huntington y Robert Kagan, aunque no faltan referencias a otros como Henry Kissinger, Zbigniew Brzezinski

o Joseph Nye. Fukuyama y Huntington no requieren presentación; sobre Kagan baste decir que es uno de los animadores del *Project for the New American Century*, uno de los *think tanks* de la actual administración estadounidense.

Más allá de las diferencias, sobre las que podría ahondarse, entre la España en que Vitoria produce su obra y los Estados Unidos de la última década y media, en que los mencionados autores producen la suya, hay también manifiestas similitudes, con respecto a la situación global y a la posición relativa de España y Estados Unidos en cada caso.

El recurso es útil, a la vez que resalta el hecho principal que une ambas circunstancias: la globalización, iniciada por España y Portugal en el siglo XVI, de la mano de la navegación oceánica, y de la cual nuestro tiempo no es más que una fase avanzada del mismo proceso iniciado entonces. Y la contrastación resulta clara y aleccionadora. Por un lado, mostrando la tremenda actualidad del pensamiento de Vitoria, por otro exhibiendo en qué alta medida las diferencias entre Vitoria y Hobbes –a cuyo linaje intelectual pertenecen los autores estadounidenses- resultan claves para entender qué ha estado en juego, en términos políticos, en la modernidad.

Y esto no puede extrañar. Con la excepción de Nicolás de Cusa –un singularísimo visionario que pudo imaginarla apenas antes de que se hiciera posible- Francisco de Vitoria fue el primer filósofo que concibió, definió y estudió a la *comunidad mundial*. No a la manera de una “comunidad universal” abstracta, propia de los tiempos que Jaspers ha llamado muy bien como de las “historias locales”, en tanto el mundo permanecía como partes que recíprocamente se desconocían, y nadie estaba en posesión de los medios para intercomunicarlas. Tampoco a la manera de los “orbes” definidos por los imperios clásicos, siempre parciales, aunque tuvieran pretensiones “universales”.

Y Vitoria pudo hacerlo en tanto perteneció - como Moro, como Erasmo, como Lutero- a la primera generación humana que conoció,

empíricamente, los límites reales del mundo; es decir, la primera generación que accedió al verdadero *limes* –al menos hasta la generación de Cabo Cañaveral y Baikonur- que necesariamente hacía relativos todos los anteriores, convirtiéndose en la verdadera frontera de la “humanidad”.

Pero más allá de tal comprobación existencial, por supuesto apenas incipiente entonces, el aporte sustancial de Vitoria fue la ampliación del orden “político” clásico al horizonte del “totus orbis”, y el establecimiento del “ius communicationis” como la norma básica de su constitución y funcionamiento. Si “lo propio de la polis es compartir bienes, y no constituir un espacio propicio al reparto, lo que convertiría a la polis en un mercado”, como recuerda Bárbara Díaz, y lo verdaderamente definitorio de la polis es “la participación en el *ethos* común, el compromiso de llegar, todos, a una vida buena”, la revolución vitoriana fue la constatación de que se había instalado en el horizonte histórico del hombre la comunidad mundial, y por tanto allí quedaba instalado también el límite real de la “política”.

Es decir, la “política” había saltado más allá de la polaridad clásica “individuo-comunidad”, incorporando en su naturaleza y su dinámica a la *comunidad de las comunidades*, el mundo, por primera vez efectivamente conocido. Para definir esta realidad Vitoria habla tanto de “totus orbis” como de “*communitas orbis*”, pero a los efectos de calibrar todo lo que implica su descubrimiento, tal vez debiera inventarse algún neologismo, como “órbica”. Porque el tránsito de la política clásica a la política “posvitoriana” supone la trasposición del marco de su estudio, desde la *polis* –sea ésta municipal o estatal- al orbe entero.

La existencia de la “*communitas orbis*” implica a su vez el reconocimiento de un “bien común universal”. Es notorio el rechazo, en los autores estadounidenses considerados, a la idea de una comunidad mundial y de un bien común universal (para ellos la “política” aun puede confinarse a -y entenderse desde- una *polis* estatal). Quien más se ocupa de ello es

Samuel Huntington, que como heredero de la teoría de la impermeabilidad de las civilizaciones no podría estar más alejado de la idea del “ius communicationis” vitoriano. Pero “el rechazo al bien común universal lleva al aislamiento”, recuerda Bárbara Díaz, “y como afirma Hannah Arendt, el aislamiento es en sí totalitario”.

La confrontación que establece este libro es iluminadora y encierra una advertencia sobre el largo camino que debe hacerse para revertir los términos que parecen hoy prevalecer en la im-política internacional. Vaya el caso, por ejemplo, de la idea -varias veces centenaria- del conflicto como motor de la historia, predominante en teoría política desde Hobbes hasta Marx. Señala Díaz que “frente al conflicto como motor de la historia e iniciador de la sociedad, sostiene [Vitoria] la naturalidad de la vida social y establece como causa la radical indigencia del ser humano, que desde su nacimiento y en todas las etapas de su vida, es un ser *esencialmente* dependiente de los demás”.

Más allá de la necesaria reformulación de las Naciones Unidas –tardío legado de Francisco de Vitoria- sobre la que la autora se ocupa como conclusión natural de sus reflexiones sobre el internacionalismo vitoriano, por supuesto parece necesario aceptar la pregunta de si es posible un “mundo vitoriano”, o si debemos resignarnos al “mundo hobbesiano” en que vivimos. Al respecto, le dejo la palabra a Chiara Lubich: “Muchos nos preguntamos si es posible vivir en un mundo de pueblos libres, iguales, unidos, donde no solamente unos respeten la identidad de los otros, sino que también se interesen por las respectivas necesidades. La respuesta es sólo una: no solamente es posible, sino que es la esencia del proyecto político de la humanidad”.

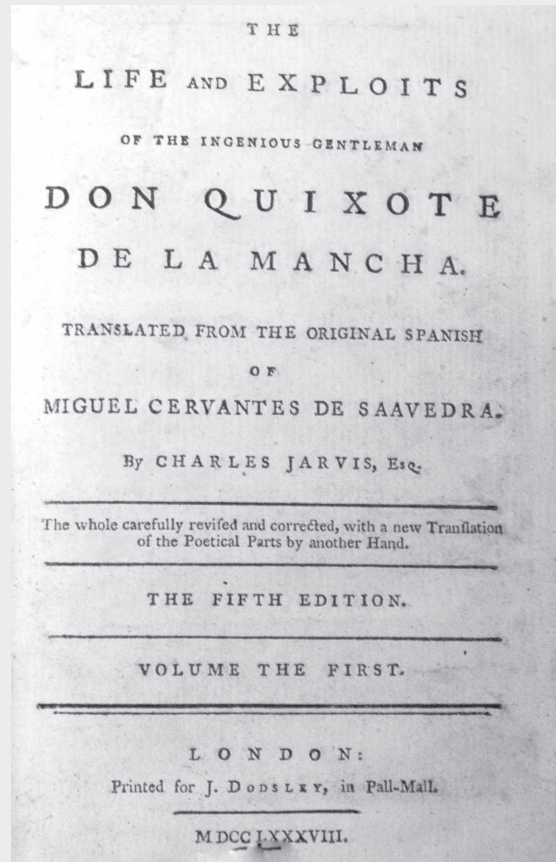
Lo demás no es estrictamente “política”. Estas palabras de Chiara fueron parte de su mensaje de adhesión a la celebración del *Día Mundial de la Interdependencia*, el 12 de septiembre de 2003, instituido el año anterior, por iniciativa del profesor de la Universidad de

Maryland Benjamín Barber, al cumplirse un año y un día del atentado de Nueva York. Es oportuno recordarlas a propósito de un texto como el de Bárbara, que procura acercar a los lectores y estudiosos al legado de Francisco de Vitoria. Porque fueron escritas con ocasión de haber comenzado a celebrarse en el mundo la "Interdependencia". Llevamos algo más de dos siglos honrando la "Independencia". Sin quitar mérito a ello, ¿no habrá llegado la hora que empecemos a honrar -de modo equivalente al menos- a poner en valor, a cultivar el amor, por la "Interdependencia"? Si lo lleváramos al terreno de las consignas, se trataría de algo así como "Ni dependencia ni Independencia, ¡Interdependencia!"... Desde que la conducta de un samaritano fuera ocasión para que Jesús propusiera la universalización del concepto

de "prójimo", hasta el llamado que Juan Pablo II formuló en 1987 desde "La preocupación social", hay una larga historia de aproximaciones a la conciencia de la interdependencia y a la riqueza y valor de la solidaridad, su consecuencia. Una de ellas fue la realizada por Francisco de Vitoria desde las aulas de la Universidad de Salamanca, meditando sobre América. Ojalá esta generación, la primera actuante en el nuevo milenio, sea capaz de obtener otra aproximación, pese a la lógica reinante de la "necesidad del enemigo". En cualquier caso, el libro de Bárbara Díaz resulta singularmente oportuno y necesario. Solo faltaría agregarle, tal vez, una mirada sobre la particular significación que el pensamiento vitoriano tuvo para la historia de las ideas y para la historia de la cultura en América Latina.

J. Ramiro Podetti

Entrevista



Díálogo con Oscar Abadie-Aicardi

Oscar Abadie-Aicardi

Doctor en Derecho y Ciencias Sociales y profesor de Historia. Ha sido docente en la Universidad de la República y en la Universidad Católica. Es profesor de Historia de América en la Universidad de Montevideo.

Autor, entre otros trabajos, de

El Uruguay, los EEUU y la Unión Panamericana, Hispanoamérica, el mar territorial y la lucha por la soberanía, Portugueses y brasileños hacia el Río de la Plata,

Capítulos de historia regional rioplatense,

“La política de tránsito aduanero y la rivalidad comercial entre Montevideo y Buenos Aires”,

“Las Islas Malvinas, historia de una usurpación”,

“El pensamiento de Bolívar y la realidad hispanoamericana”,

“España en la obra poética de Acuña de Figueroa”,

Fundamentos históricos y políticos del Mercosur,

“El Brasil, el Plata y la lucha británica por la abolición de la trata de esclavos”,

“José de San Martín, un legado de americanidad”, y

“Levas y desertiones en los orígenes de la Armada del Uruguay”.

Entrevista con el Prof. Dr. Oscar Abadie-Aicardi

P.: *Dedicaste tu libro El Uruguay, los EEUU y la Unión Panamericana “a la memoria de mi padre, Aníbal Raúl Abadie-Santos, que mantuvo intacta hasta el fin la fe de su juventud en la Patria iberoamericana”. Recuerdo que cuando leí esa dedicatoria ya te conocía, y pensé en la experiencia curiosa e intransferible de la “tradición”, revelada en este caso en su lugar más elemental y originario, la familia. Me gustaría empezar esta entrevista con una evocación de tu padre.*

O.A.-A.: Mi padre fue un magistrado judicial de larga carrera, moldeado por una sólida formación jurídica que estaba incluida en un amplio marco humanístico. De joven, hasta que lo absorbió la carrera judicial, en la que llegó a la máxima jerarquía de Fiscal de Corte y Procurador General de la Nación, fue profesor de Historia, y escribió en 1915, a los 23 años de edad, una *Historia Americana*; aunque hoy

pueda llamar la atención, no había entonces en el Uruguay un libro que enfocara la historia continentalmente.

Fue también, en aquellos años en que había tiempo para todo, sobre todo para lo fundamental, un verdadero maestro de conferencias, pero dialogadas, en la mesa familiar. Allí recibí una formación en Letras, en Historia, y también en Política. Mis hermanos y yo conocimos desde entonces lo que habían sido los abusos norteamericanos contra México y los países del Caribe, la verdad oculta bajo la “verdad oficial” de la historia hispanoamericana, pero sobre todo de la rioplatense, y tantas otras cosas que ya es difícil, a la distancia, inventariar. En suma, tuvimos una “universidad a domicilio”, respaldada por una colosal biblioteca, que nos permitió gozar de autonomía de criterio para separar el trigo de la cizaña en lo recibido en la enseñanza formal. Dicho esto con el mayor respeto por esa enseñanza, pero aceptando que en la misma, como en cualquier actividad humana, va lo bueno y lo no tan bueno muy junto.

Diría que lo principal, en el plano histórico y político, fue que nos formó en verdades fundamentales: absorber lo importante e insustituible de la cultura europea, pero abrir los ojos frente a los desmanes que en nombre de ese tesoro

cometieron las llamadas potencias marítimas en el siglo XIX; un amor entrañable por la España fundadora y por el terruño indígena y criollo, en una época en que se cultivaban valores que se daban como indiscutibles solo porque venían de Europa; una irrenunciable vocación por la reunificación hispanoamericana.

Para que quede más claro, él se alegraba recordando haber sido discípulo, en la enseñanza secundaria, de José Enrique Rodó. Cuando Rodó regresó, ya muerto, de su “exilio” en Europa, como dirigente estudiantil presidió los homenajes fúnebres que se le rindieron, y siempre conservó el recuerdo más reverente de su persona. Queda de esta época un testimonio patente de las convicciones de mi padre: un artículo que escribió, siendo estudiante, “A propósito de los acontecimientos de México”, en la vieja *Revista de Derecho y Ciencias Sociales*, con motivo de la invasión norteamericana a México y la ocupación de Veracruz en 1914. Siempre lo tenía presente con cariño y nosotros a su vez se lo recordábamos, con cierta picardía, en ocasiones en que se suscitaba alguna manifestación estudiantil.

Naturalmente que esta evocación de todo lo que debo en mi formación a mi padre no está dicho

en desmedro de tanto que recibí de grandes y queridos profesores; no quiero hacer nombres, porque sería difícil no ser injusto. Solo quisiera decir que aunque no fui alumno “formal” de Oscar Secco Ellauri, su sombra planeó siempre sobre todos nosotros, como un maestro.

P.: *Pero además de esas “verdades fundamentales”, parece que la influencia paterna llegó a los hijos también en las dedicaciones, porque el Derecho y la Historia creo que se reunieron en tu persona y en la de tus hermanos.*

O.A-A.: Diría que finalmente triunfó la Historia sobre el Derecho, aunque en mi caso la formación jurídica fue un auxiliar importantísimo para la investigación histórica, porque no habría podido dedicarme a la historia de las relaciones internacionales desconociendo el Derecho. Por eso siempre digo que todo lo que Dios da, aun aquello que parece más bien una copa de acíbar, se “capitaliza”. Raúl abandonó Derecho cuando solo le faltaban tres materias para recibirse, y se consagró a la enseñanza de la Historia y a escribir. Aníbal estudió también Derecho, y terminó su carrera en España, pero creo que más que nada para no darle un disgusto a mi padre, porque simultáneamente hacía los cursos como doctorando en Historia.

Ambos alcanzaron lo que no me fue dado: el doctorado en Historia.

En mi caso, aclaro, el Derecho me interesa y me gusta, en particular el Derecho Público, pero no me atrajo el ejercicio profesional de la abogacía. Tras un pasaje brevísimo por la enseñanza de la Literatura -y también de cierta tendencia al diletantismo-, llegué muy rápidamente al descubrimiento de que el núcleo de mi interés humanístico era la Historia. Y comencé a enseñarla en institutos privados, hasta que en 1967 obtuve mi título como ganador de concurso de oposición y méritos.

Sin embargo, esta vocación, como la de todas las Humanidades, y muchas cosas interesantes que no lo son, estaba subyacente en las lecturas de la infancia, muchas veces hechas en voz alta por mi madre, de adaptaciones de clásicos, para niños, como las de la Editorial española Araluce y de la editorial Atlántida de los hermanos Vigil que, dicho sea de paso, fueron del círculo de Rodó.

No fue tampoco ajena a mi vocación histórica y humanística la incursión, durante algunos años, en la formación clásica: el aprendizaje del latín con un profesor y persona invaluable, el doctor -por la Universidad de Viena- Armin Schlaefrig, y algunos pasos, con ciertos tropezones también, en el griego clásico, con el doctor Pedro Luis Heller. El estudio del latín lo

hice en cursos optativos a partir de 6° de escuela en el Liceo Francés, proseguidos luego en la Facultad de Humanidades; y los de griego en el viejo y hoy injustamente olvidado Instituto de Estudios Superiores, fundado por don Eduardo Salterain y Herrera.

P: *Introduciéndonos ya en tu tarea de investigación en Historia, ¿cómo surgió o se fue conformando el campo específico o predominante de tu labor, la Historia de América?*

O.A-A.: Bueno, en primer lugar creo que hay una falsa oposición entre la historia llamada universal y la historia de América. En realidad el foco de atención, sobre todo para los que ya aspirábamos a investigar, estuvo en el comienzo —y está— en una historia “atlántica”, en la que se reúnen la América indígena y España, pero también Portugal, sin excluir el África Occidental. Es decir, hay un trasfondo civilizatorio común, diría mejor mestizo, y no es posible entender cabalmente ninguna de las partes sin las otras. Creo que ésta es la forma de conciliar los valores universales, provenientes de las grandes civilizaciones occidentales antiguas, Israel, Grecia, Roma, y sobre todo la de los países latineuropeos, con la especificidad de nuestra historia iberoamericana.

Este rumbo no fue fruto de una búsqueda deliberada; surgió sin tener una clara conciencia de ello, cuando habiendo iniciado mis primeros palotes en la investigación con una autopropuesta —y afortunadamente frustrada— historia de la frontera oriental, a la que la lectura de la obra de Frederick Jackson Turner sobre la frontera en la historia norteamericana me había impulsado, me vi de a poco llevado a interesarme por la apasionante historia del Brasil. A esa altura tenía buenos conocimientos de la historia de los demás países rioplatenses, en particular, por supuesto, de la Argentina, pero advertí que una historia del Uruguay totalmente autónoma, a semejanza de las historias nacionales europeas —que llevaron en su seno tantas guerras al viejo continente— era absolutamente no solo anticientífica sino casi aberrante. Fue entonces cuando inicié mis lecturas de historia brasileña, sumamente difícil de seguir, pues el libro brasileño es un verdadero “elefante blanco” en el mercado uruguayo. No obstante, con paciencia, y merced también a la amabilidad de amigos que volvían del Brasil con libros encargados por mí, descubrí verdaderos tesoros. Vaya la mención de los libros de João Capistrano de Abreu, maestro cearense que yo desconocía, en especial sus *Capítulos de História Colonial* y *Caminhos antigos e povoamento*

do Brasil; o los de Sérgio Buarque de Holanda, Nelson Werneck Sodré, José Honorio Rodrigues, Caio Prado Jr, el bahiano Gilberto Freyre, Celso Furtado...

Esta visión “atlanticista” no hizo más que seguir los pasos de historiadores de extraordinario prestigio como Pierre Chaunu, Fernand Braudel o Guillermo Céspedes del Castillo, cuya obra *Lima y Buenos Aires* es una suerte de complementación de la visión de Chaunu. Tengo un gran aprecio por Chaunu, un hombre que además de sus grandes condiciones como historiador, se ocupó de abrir campo para sus discípulos. Cuando el segundo centenario de la Revolución de 1789, convocó a todos sus ex-alumnos y los conminó a que se presentaran a los concursos que se abrían con ese motivo y que fueron de una amplitud inusitada, porque abarcaban incluso las “prefecturas”, es decir, todo el sistema “capilar” de Francia. Y ganaron numerosos premios, con excelentes obras críticas sobre la Revolución. Era un verdadero “caudillo normando” desde su cátedra y el rectorado de Caen.

Pero no podría dejar de mencionar también a los historiadores de la expansión lusitana, entre ellos a Damião Peres, Jaime Cortesao, A. H. de Oliveira Marques (con su excelente *História*

de Portugal), y sobre todo a Fernand de Almeida (*A diplomacia portuguesa e os limites meridionais do Brasil*) y a los especialistas en el tema de las *bandeiras*. Y agregar que este interés por la historia de Brasil y Portugal resultó además un antídoto contra los riesgos de cierto irredentismo hispanoamericano, herencia de San Ildefonso...

P.: *Yendo a tu producción, ¿qué obras o trabajos destacarías especialmente?*

O.A.-A.: El primer trabajo que me gusta recordar fue *El Uruguay, los Estados Unidos y la Unión Panamericana*, que fue publicado por el Prof. Juan Pivel Devoto en la *Revista Histórica* y más tarde apareció como libro. Basado en documentación inédita, versa sobre la época del más crudo expansionismo norteamericano sobre el Caribe, durante la primera guerra mundial. En años siguientes, el interés americanista me llevó a escribir sobre un tema de actualidad: *Hispanoamérica, el mar territorial y la lucha por la soberanía*, publicado en Madrid en 1972 por la revista del Instituto de Estudios Políticos, y pocos años más tarde *Portugueses y brasileños hacia el Río de la Plata* -en coautoría con mi hermano Aníbal, basado en documentación de Indias hallada por él y editado en Recife en 1977- estudio y primera edición del

ardoroso y documentadísimo alegato de 1816 del ex secretario del virrey Avilés, el arequipeño Miguel de Lastarria, sobre la necesidad de recuperar toda la Banda Oriental del Uruguay, incluido el Rio Grande de San Pedro.

Muy poco después, y con el fin de suministrar material didáctico a mis estudiantes de la cátedra de Historia Regional Rioplatense en el Instituto de Filosofía, Ciencias y Letras -hoy Universidad Católica “Dámaso Antonio Larrañaga”- publiqué cuatro pequeños volúmenes mimeográficos –el último en 1979- bajo el título *Capítulos de Historia Regional Rioplatense*.

Quiero recordar que al año siguiente, invitado por la Academia Nacional de la Historia de Argentina al VI Congreso Internacional de Historia de América, con motivo del IV Centenario de la segunda fundación de Buenos Aires, presenté un trabajo que a la postre me orientó hacia las investigaciones en que me encuentro aún hoy: *La política de tránsito aduanero y la rivalidad comercial entre Montevideo y Buenos Aires (1829)*, publicado por aquella Academia en 1982. Digo esto porque allí estudio la política británica de tránsito aduanero como instrumento para facilitar la introducción de las manufacturas inglesas, a través de la transformación de Montevideo en

una factoría comercial para la penetración hacia el interior por los ríos...

P: *Aquí comienza el hilo que va a explicitarse plenamente en el tratamiento de la cuestión de la cláusula de nación más favorecida en Fundamentos históricos y políticos del Mercosur...*

O. A-A.: Es exacto, pero debo decir que dos hechos circunstanciales me llevaron a no proseguir inmediatamente esa senda: la Guerra de las Malvinas, a la que dediqué un largo artículo, “Las Islas Malvinas, historia de una usurpación”, tema del que sigo siendo aun un ardoroso abogado, y los 200 años del nacimiento de Simón Bolívar, convocatoria a la que respondí con *El pensamiento de Bolívar y la realidad hispanoamericana*, publicado por la ALADI en 1983. Hubo también otros temas, como una ponencia sobre “España en la obra poética de Francisco Acuña de Figueroa”, editada más tarde por la Universidad de Colonia, Alemania, o un trabajo sobre la matriz de la ciudad india que presenté a la Universidad Católica de Mar del Plata. Me interesa señalar también el artículo “La fe de una cristiandad indígena”, publicado en la revista argentina *Disenso*, síntesis de un trabajo mayor, donde efectué una valoración del

sentido de la cultura jesuítico-guaraní a partir de la experiencia vivida por la Misión Muzi al asistir a una misa tape en Durazno, porque allí aparece el otro componente de mi visión “atlanticista”: el del aporte de las culturas indígenas.

P.: *Podría ser muy interesante ocuparnos de algunos de estos temas que se fueron escalonando en tu trayectoria como investigador; pero para no extendernos demasiado, me interesaría que fuéramos al punto que es, para mí, de los más importantes de tu dedicación, el impacto de los tratados-tipo propuestos por los británicos en la década de 1820 y la respuesta de algunos estadistas latinoamericanos como Lucas Alamán, Andrés Bello o José Bonifacio.*

O. A-A.: De acuerdo. Debo decir, de todos modos, que entre “La política de tránsito aduanero...” y el estudio de esta cuestión a la que estás haciendo referencia, y en la que sigo actualmente trabajando, hubo una dedicación de cierto tiempo a la abolición de la trata de esclavos. Y lo menciono porque este tema también me aportó muy importantes elementos de juicio para el análisis de la política británica hacia los países hispanoamericanos y el Brasil en los años inmediatamente posteriores a la Independencia.

Ambos asuntos formaban parte de una visión geopolítica del gran

espacio de lo que hoy llamamos Cuenca del Plata o cono sur, cuyo objetivo era crear un mercado para las manufacturas inglesas y en la que el puerto de Montevideo tenía una función clave. Ello me llevó a estudiar el precio fijado por Inglaterra para el reconocimiento de la Independencia de los estados americanos, y que Canning sintetizó en un documento del 25 de marzo de 1825: asunción de la responsabilidad internacional por los hechos acaecidos en su territorio, libertad de navegación y comercio, libertad de cultos y abolición de la trata. La forma de consagrar estos principios consistía en la suscripción de un “Tratado de Amistad, Comercio y Navegación”, idéntico para todas las partes americanas, mediante el cual se aseguraba, con la incorporación de la cláusula de “la nación más favorecida”, la imposibilidad de que se establecieran preferencias especiales entre las antiguas secciones del Imperio español en América. Es decir, se hacía inviable cualquier tipo de unión aduanera hispanoamericana. Y allí se empezó a decidir buena parte de nuestro destino como países agroexportadores o mineroexportadores, y a alejarse cualquier posibilidad de desarrollo de un sector manufacturero industrial.

En *Fundamentos históricos y políticos del Mercosur*, además de reseñar los

aspectos teóricos de ambas disciplinas involucrados, destaqué la oposición talentosa, firme y erudita a esta política, del Secretario de Relaciones Exteriores de México, Lucas Alamán, quien obtuvo la firma de un tratado por el cual la cláusula de nación más favorecida intercambiada con Inglaterra cedía ante cualquier mayor preferencia otorgada o a otorgarse en el futuro a países hispanoamericanos. De este modo, se rescataba un margen de preferencias a favor de estos últimos, que dejaba una puerta expedita para la constitución de una unión aduanera hispanoamericana. Este tratado no fue ratificado por Londres, que impuso al año siguiente, 1826, la separación de Alamán de su cargo y el “tratado-tipo” sin modificaciones.

P.: *El primer tratado, obtenido por Alamán tras exitosa negociación con el enviado inglés a México, ha sido “borrado” de las historias corrientes...*

O.A.-A.: Así es; fue firmado el 6 de abril de 1825, y a pesar de conocer su existencia, habiendo hecho las consultas de varias obras especializadas, incluidos los monumentales *British and Foreign State Papers*, obra cumbre de la documentación histórica británica de la época, y probado otras muchas

puertas para obtener información, recién pude tener una copia del mismo debido a la habilidad y tenacidad de uno de los colegas y colaboradores que me acompañan en esta investigación, el Lic. Fernando Parodi Aufe, circunstancialmente radicado en Europa, quien recibió la información de que el original de ese tratado se hallaba entre papeles de Alamán que se conservan en la Universidad de Texas en Austin. El hallazgo de esta copia me permitió confirmar el núcleo de las afirmaciones del propio Alamán en su *Historia de México*. Quisiera recordarlas textualmente: “Estas instrucciones [las que guiaron la diplomacia británica en toda la América hispana para el reconocimiento de la Independencia] parece que se reducían a un modelo de tratado que se pasó a los comisionados, igual para todas las nuevas repúblicas, fundado en el principio de la reciprocidad, considerándose las partes contratantes, respectivamente, con los derechos que se concediesen a la nación más favorecida. Los gobiernos de América meridional firmaron sin titubear el modelo que se les presentó. En México, el presidente Victoria nombró, para tratar con los comisionados ingleses, a los ministros de Relaciones y Hacienda,

y éstos consiguieron hacer convenir a aquéllos en un tratado no solo diverso del modelo remitido de Inglaterra, sino enteramente opuesto a todas las máximas del derecho marítimo que aquella potencia ha sostenido con las armas, estableciéndose el principio de que el pabellón cubre la mercancía. Además se limitó el tiempo y se asignaron franquicias en favor de los buques y mercancías tanto mexicanos como de las repúblicas hispanoamericanas, reservándose también México, por un artículo secreto, el derecho de conceder ventajas al pabellón español cuando aquella potencia reconociese la independencia. Tales condiciones no podían ser admitidas en Londres, y así el tratado fue desaprobado, mandando a México para hacer adoptar el modelo remitido a uno de los diplomáticos más hábiles de Inglaterra, el Sr. Morier, que se había distinguido en el desempeño de una comisión delicada en Persia. Morier obtuvo que el tratado se celebrase en Londres, comisionando con este objeto Victoria a D. Sebastián Camacho, que como veremos, había entrado en el Ministerio de Relaciones, y cuyo viaje puede considerarse como una especie de satisfacción que se daba a aquel gobierno, por no haber cedido a sus primeras disposiciones. Ya se deja entender que el tratado se hizo como

el gobierno inglés propuso, y con él se estableció la reciprocidad donde no puede haberla, siendo tan diversas las circunstancias, y con ella y la perpetuidad del mismo tratado, se privó México de todos los medios de llegar a tener una marina y un comercio marítimo internacional”.

P: *El sentido de esta política de canjear el reconocimiento a los nuevos Estados por trato de nación más favorecida ¿puede decirse que fue velado por la historiografía tradicional en los países hispanoamericanos?*

O.A-A: Es un hecho. Solo excepcionalmente se encuentran referencias documentales o descripción y análisis del impacto de estos tratados en la posterior historia de nuestros países. Tanto es así, que cuando las hallo, me producen una gran satisfacción. Muy recientemente, merced a la gentileza de otro colega y antiguo alumno, recibí una obra del historiador mexicano Guillermo Palacios sobre las relaciones mexicano-brasileñas a partir de 1822, en la que se destaca la significación de la misión en Lima de Juan de Dios Cañedo, que fue uno de los diplomáticos con los que Alamán intentó negociar tratados bilaterales que condujeran gradualmente a un sistema económico general hispanoamericano-brasileño.

P: *Volviendo a tu enfoque y puntos de vista fundamentales para la investigación, ¿cuáles son los autores que más influyeron en tu pensamiento?*

O.A.-A.: Bueno, ya mencioné algunos autores europeos y también brasileños. Agregaría entonces argentinos, paraguayos y uruguayos. Dar nombres supone siempre un compromiso difícil, porque uno puede olvidarse de personas u obras importantes. Asumiendo ese riesgo, y considerando a los nombres que voy a mencionar como algo indicativo, diría que entre los autores argentinos que más me han importado se cuentan Vicente Sierra, Ernesto Palacio, Enrique de Gandía, Ricardo Levene, los Irazusta -en particular don Julio, quien me honró tratándome como un amigo apenas nos conocimos- y el santafesino José Luis Busaniche; entre los paraguayos recordaría a Julio César Chaves y Efraín Cardoso, y también a Carlos Pastore (*La lucha por la tierra en el Paraguay*); de los uruguayos destaco a Francisco Bauzá, Pablo Blanco Acevedo, Felipe Ferreiro, Mario Falcao Espalter, Rolando Laguarda Trías, Carlos Real de Azúa (por sus estudios sobre el patriciado oriental y los orígenes de la nacionalidad uruguaya) y Washington Reyes Abadie; tengo presentes además a Luis Enrique Azarola Gil, a Juan

Pivel Devoto, a José Pedro Barrán (la *Historia rural del Uruguay moderno*), a Oscar Padrón-Favre, a Arturo Ariel Betancur (*Historia del Puerto de Montevideo*), y a José Calatayud Bosch, autor del excelente libro *Los conflictos entre los pueblos de la cuenca y el proceso de formación de los Estados*, entre otros autores.

P: *¿Cómo ubicarías el esfuerzo de la revista América Meridional dentro de tu labor historiográfica?*

O.A.-A.: *América Meridional* fue concebida por Raúl, y al proyecto adhirió un grupo de importantes colaboradores argentinos, bolivianos, brasileños y uruguayos. Se partió de la idea que constituir a toda Iberoamérica como una unidad de estudios suponía un esfuerzo enorme, y que en todo caso era útil empezar por combatir el desconocimiento de nuestra directa área de influencia, de allí su enfoque regional. Compartíamos una visión geopolítica que representamos con ese mapa abierto por el norte, la región “gran-rioplatense”. Yo solía decir que era una revista “tres veces” regional: porque abarcaba temáticamente una región; porque era una revista de ciencias humanas y por lo tanto “regional” en lo disciplinario; y porque incluyó a autores de toda la región. Se editó siempre con gran esfuerzo, con el

apoyo principal de Raúl, y alcanzamos a editar nueve números.

P.: *Sé que has estado trabajando, durante 2004 y parte de este año también, sobre los originales inéditos de una Historia de Bolivia que dejó tu hermano Raúl. ¿De qué se trata?*

O.A-A.: Así es. Raúl dedicó buena parte de su vida, como historiador y como periodista, a Bolivia y al área surandina, en verdad poco frecuentadas en el Uruguay. Formó para ello una importante biblioteca especializada, que la familia donó a la Universidad de Montevideo, y un archivo que seguirá ese mismo camino, una vez sea definitivamente organizado. Poco antes de morir, Raúl me pidió que preparara la redacción definitiva de su *Historia de Bolivia*, de la que había dejado la parte correspondiente al período virreinal, pero sin los ajustes finales. Eso ya está terminado, y ahora me encuentro buscando un editor, lo que confío lograr.

P.: *Yendo por un momento a tu actividad docente y de investigación actuales en la Facultad de Humanidades de la*

Universidad de Montevideo, ¿podrías referir en qué consistió el trabajo de investigación que llevaste a cabo con un grupo de tus alumnos, por encargo de la Embajada del Brasil?

O.A-A.: Por octubre de 2004 y a pedido de la Fundación Alexandre de Gusmão, la Embajada de Brasil me encargó recopilar la documentación histórica de fuente diplomática y consular existente en los archivos del Uruguay concernientes a aquel país. Para llevar a cabo el trabajo, se me concedió un plazo de ocho meses, entre marzo y octubre de 2005, y contar con la asistencia de cinco estudiantes de la Licenciatura en Historia. Para formalizar el acuerdo, la Embajada y la Universidad suscribieron un convenio con las formalidades del caso. El trabajo se cumplió en el Archivo General de la Nación y se entregó en los términos previstos, y será enviado al Brasil para su traducción y publicación. La guía elaborada, que ha significado una valiosa experiencia para nuestros estudiantes, ha sido el primer trabajo de su género y abre las puertas a otros de cooperación universitaria entre los dos países. 🍷

J.R.P.

Información para los colaboradores

1. Los estudios y artículos deberán ser originales y no ser considerados para publicar en otra revista o libro, nacional o extranjero.
2. Se puede enviar por correo electrónico a: revistahumanidades@um.edu.uy, o por correo ordinario a “Humanidades”, Revista de la Universidad de Montevideo, Prudencio de Pena 2440, 11600, Montevideo, Uruguay. Los originales enviados por correo ordinario deberán presentarse en hoja A4 y en disquete, escritos en Microsoft Word.
3. El texto enviado para la sección Estudios deberá tener una extensión mínima de 20 páginas y máxima de 40; el destinado a la sección Artículos deberá tener una extensión mínima de 13 páginas y máxima de 25.
4. El texto original irá acompañado de los siguientes datos: correo electrónico del autor, institución en la que trabaja y dirección, breve currículum y resumen del artículo (100 palabras como máximo).
5. Las notas y referencias bibliográficas se colocan a pie de página. Al final del artículo se incluirá un listado con la bibliografía citada. La primera vez que se mencione una referencia bibliográfica se incluirá toda la información pertinente. Ejemplo: EGAÑA, Antonio de, *Historia de la Iglesia en la América Española*, 3ª ed., BAC, Madrid, 1966, p. 34. Las citas subsiguientes del mismo texto seguirán el siguiente modelo: EGAÑA, Antonio de, *Historia de la Iglesia...*, p. 35. Si no es cita literal, se usará “cfr.” Ejemplo: Cfr. DE MICHELI, Mario, *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, 2ª ed., Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 84 a 87. Se escribirán entre comillas los títulos de capítulos de libros, y los de artículos publicados en revistas y periódicos. Ejemplo: SMITH, Carol, HAERION, Kim, y BERSTEIN, James, “Computer-Mediated Communication and Strategies for Teaching”, *Journalism Educator*, 48/1, primavera 1993, pp. 81 y 82.
6. Se citarán entre comillas los fragmentos de texto que por su reducida extensión no constituyen párrafo aparte. El párrafo citado que supere las 4 o 5 líneas se escribirá sin comillas, en itálica y con un margen mayor a la izquierda, para diferenciarlo del resto del texto.
7. Las reseñas de libros tendrán una extensión máxima de dos páginas. Se reseñarán libros cuya primera edición (no traducción) se haya publicado en los tres últimos años.
8. El Consejo Editorial se reserva el derecho a sugerir modificaciones en los originales, para adecuarlos al estilo de la sección en que se incluyan y a las normas de presentación de originales.

