

Las ideas y el poder en América Latina

Luis Armando González

190

G643i González, Luis Armando, 1961-

Las ideas y el poder en América Latina / Luis Armando González. –

sv 1ª ed. – San Salvador, El Salv. : UFG Editores, 2013.

206 p. ; 21 cm.

ISBN 978-99923-47-40-9

1. Filósofos modernos. 2. Filósofos medievales. 3. Misticismo.

I. Título.

BINA/jmh

Derechos reservados

© Copyright

Según la Ley de Propiedad Intelectual

Oscar Picardo Joao

Director del Instituto de Ciencia, Tecnología e Innovación (ICTI)
Universidad Francisco Gavidia

Oscar Martínez Peñate

UFG-Editores

Alejandra Serrano

Diseño e ilustración



UFG-Editores

UNIVERSIDAD FRANCISCO GAVIDIA

Calle El Progreso N° 2748, Col Flor Blanca.

San Salvador, El Salvador Centroamérica.

Tel.: (503) 2249-2716

Correo electrónico: investigacion@ufg.edu.sv

Sitio web: www.ufg.edu.sv

Tabla de contenido

Índice de figuras	vii
Dedicatoria	ix
Presentación	1
 I. Sor Juana Inés de la Cruz	9
Sus ideas filosóficas	
 II. Martí, Ingenieros y Haya de la Torre	53
Nacionalismo, antiimperialismo y nacionalismo revolucionario	
 III. Recabarren, Mella y Mariátegui	73
El marxismo naciente	
 IV. Tina Modotti	81
Pasión comunista	
 V. José Medina Echavarría	91
La hacienda en la mira de la sociología	

Tabla de figuras

VI. Eduardo Nicol y Adolfo Sánchez Vázquez	99
La palabra filosófica de dos exiliados españoles	
VII. Ernesto "Che" Guevara	107
Teoría y práctica revolucionarias	
VIII. Ignacio Ellacuría	121
Sus ideas filosóficas y políticas	
IX. Octavio Paz	137
El intelectual como crítico del poder	
X. Mario Vargas Llosa	179
Esa otra realidad que es la novela	
XI. Despedidas	195
Adiós a Mario Benedetti	
Adiós a José Saramago y Carlos Monsiváis	
Adiós a Carlos Fuentes (1928-2012)	

Figura 1. Sor Juana Inés de la Cruz	8
Figura 2. José Martí	52
Figura 3. José Ingenieros	61
Figura 4. Víctor Raúl Haya de la Torre	67
Figura 5. Luís Emilio Recabarren	72
Figura 6. Julio Antonio Mella	75
Figura 7. José Carlos Mariátegui.	79
Figura 8. Tina Modotti	80
Figura 9. José Medina Echavarría	90
Figura 10. Eduardo Nicol.....	98
Figura 11. Adolfo Sánchez Vásquez	105
Figura 12. Ernesto “Che” Guevara	106
Figura 13. Ignacio Ellacuría	120
Figura 14. Octavio Paz	136
Figura 15. Mario Vargas Llosa	178
Figura 16. Mario Benedetti	194
Figura 17. José Saramago	199
Figura 18. Carlos Monsiváis	202
Figura 19. Carlos Fuentes.....	205

Dedicatoria

*A Ana Delma, que ha enriquecido mi vida,
de manera decisiva, a lo largo de nuestros años compartidos.*

A Oscar Arnulfo y Luis Rubén, en quienes me reconozco.

Presentación

Siendo alumno* de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Sede Académica de México) en el periodo 1992-1994, el profesor Francisco Zapata me introdujo en el estudio de algunos intelectuales latinoamericanos –José Martí, Luis Emilio Recabarren, Julio Antonio Mella, José Ingenieros, Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui, José Vasconcelos y Luis Cabrera, entre otros- que definieron su quehacer intelectual en relación con el poder político. De regreso a El Salvador, en mi actividad como docente universitario, tuve la oportunidad de abordar a esos y otros autores, para lo cual preparé notas que, casi paralelamente a los cursos que impartía, se fueron publicando principalmente, aunque no únicamente, en revistas universitarias, como *Estudios Centroamericanos (ECA)* y *Realidad*.

La reflexión sobre las ideologías políticas se convirtió, casi sin que me lo propusiera, en parte de mi quehacer universitario. Me interesaron –en la línea sugerida por el profesor Zapata en los primeros años de los noventa- las personalidades intelectuales que dieron vida a las ideologías políticas más relevantes en América Latina; también me interesaron aquellas personalidades intelectuales que, de una u otra forma, se las habían visto con el poder de su época, dejando en su obra testimonio de ello. Medité sobre la obra y trayectoria de los autores que había puesto ante mí Francisco Zapata; escribí sobre ellos y publiqué lo escrito.

Dirigí la mirada a otros, tanto del pasado como del presente. Hacia atrás en el tiempo me encontré con Sor Juana Inés de la Cruz, la “Décima musa”, que ocupa un sitio de honor entre los intelectuales latinoamericanos. Me cautivó Octavio Paz. Traté de sistematizar mi visión de autores que, desde mis estudios de bachillerato (Mario Vargas Llosa) o

*Luis Armando González. Lic. en filosofía por la UCA y M. A. en Ciencias Sociales por la FLACSO - Sede académica de México. Actualmente es Director Nacional de Formación Continua del Ministerio de Educación de El Salvador.

la universidad (Adolfo Sánchez Vázquez, Eduardo Nicol, Ignacio Ellacuría), me habían atraído e incluso habían marcado mis valores y compromisos éticos y políticos. El tiempo pasó y los perfiles que fui elaborando y publicando fueron aumentando, hasta cubrir una serie de autores que –más allá de la mucha o poca importancia que puedan tener en la cultura hispanoamericana- forman parte de mi galería personal de pensadores a los cuales debo mucho de lo que soy.

Obviamente, mi galería personal de autores es más amplia que la que aquí presento. Aquí están, salvo alguna omisión puntual, aquellos sobre los que he escrito y publicado cuando menos alguna reflexión o comentario. Tengo una deuda con otros autores importantes para mí, como Alfonso Reyes o Ernesto Sábato, sobre quienes espero escribir alguna línea de homenaje en algún momento.

Debo decir también que, aunque tengo simpatía y respeto por cada uno de los autores reseñados en esta selección, la magnitud de esa simpatía y respeto no se reparte de manera equitativa entre todos. Mi mayor afecto y respeto recae en Sor Juana Inés de la Cruz, José Martí, Adolfo Sánchez Vázquez, Ignacio Ellacuría y Octavio Paz. En seguida, están Eduardo Nicol, José Medina Echavarría y Mario Vargas Llosa, Carlos Fuentes y Carlos Monsiváis. Después, Luis Emilio Recabarren, José Carlos Mariátegui, Julio Antonio Mella, Ernesto Guevara y Mario Benedetti. Mi afecto y respeto hacia Tina Modotti no tienen que ver con sus ideas o su práctica política, sino con su atrevimiento para desafiar unos usos y costumbres impuestos por el patriarcado católico y comunista. Y por último, José Ingenieros y Víctor Raúl Haya de la Torre. Del primero me provoca cierta repulsión su racismo, pese a que sus tesis sobre la meritocracia me parecen oportunas y actuales. Del segundo

rechazo su populismo y autosuficiencia, aunque no puedo dejar de valorar su compromiso por dotar a los países latinoamericanos de un proyecto nacional de desarrollo.

Quiero dejar constancia de que no soy especialista en ninguno de los autores reseñados. Me he acercado a la obra de ellos desde la docencia universitaria o desde el interés personal de rendir un homenaje a sus trayectorias. En este sentido, soy consciente de los limitados alcances de mi abordaje, de tal suerte que me es ajena la pretensión de estar ofreciendo una gran obra biográfica o algo semejante. Con la mayor de las modestias, lo único que pretendo es sembrar la inquietud, en quienes lean este libro, de acercarse a los distintos autores y dialogar con ellos.

En penúltimo lugar, el orden en el que se presentan los autores no es el orden en el que escribí cada texto sobre ellos. He tratado de ordenarlos según su época, pero no siempre un autor tratado después de otro es posterior, sino que puede ser contemporáneo. El contexto de cada abordaje aclara esto. Asimismo, como se trata de trabajos elaborados en distintos momentos, el tipo de escritura (estilo y calidad) es distinto de un texto a otro. Y si es cierto eso que dicen de que con el paso del tiempo la escritura mejora, los trabajos fechados más recientemente deberían estar mejor escritos. Si no es así, seguramente no es un fallo de la fórmula, sino mío.

Finalmente, quiero agradecer a quienes leyeron algunos de estos textos en sus primeras versiones y los comentaron e incluso criticaron con dureza, pero con cortesía. También agradezco a quienes han sido mis interlocutores (directos o indirectos) a lo largo de las dos últimas décadas. Mis alumnos y alumnas de todos estos años ocupan un

lugar destacado como interlocutores, pues varios de los materiales de este libro fueron preparados para ellos o, al menos, fueron usados como lecturas de los cursos que he tenido el privilegio de impartirles. Tengo presente, en especial, a mis alumnos de filosofía, comunicaciones, economía, desarrollo local y ciencia política de la UCA, así como a los de filosofía latinoamericana, y métodos y técnicas de investigación social, de la Universidad de El Salvador. No menos importante es el diálogo que mantuve –y aún mantengo en algunos casos– con colegas y amigos de la UCA, y fuera de ella, que estimularon –y siguen estimulando– mis esfuerzos intelectuales. Igual estímulo recibí –y sigo recibiendo en algunos casos– de colegas y amigos del extranjero preocupados por asuntos semejantes a los que a mí me ocupaban y me ocupan. De entre los primeros, no quiero dejar a mencionar a Judith Maza, lectora paciente y comprensiva de este material, Roxana Martel, Rommel Rodríguez, Roberto Deras, Carlos Hernández, Marchelly Funes, Antonio González, Héctor Samour, Ricardo Roque Baldovinos, Carlos Ayala, Álvaro Darío Lara, Óscar Martínez Peñate, José Emilio Márquez, Miguel Cruz, Rodolfo Cardenal, Jon Sobrino, Carlos Beorlegui, Sajid Herrera y Paulino Espinoza. Entre los segundos, a Paul Almeida, Leslie Gates, Kati Griffith, Sonja Wolf y Ellen Moodie. Quien ha salido ganando en ese diálogo, qué duda cabe, he sido yo.



Figura 1.
Sor Juana Inés de la Cruz

I

Sor Juana Inés de la Cruz Sus ideas filosóficas

*Su erudición... junto con su hermosura...
no podía Dios enviar azote mayor a aqueste reino*

Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana Inés de la Cruz

*Temo que no sea posible comprender lo que nos dicen su obra y
su vida si antes no asimos el sentido de su renuncia a la palabra*

Octavio Paz

1. Sor Juana: ¿filósofa latinoamericana?

Este ensayo se debió haber titulado “Sor Juana Inés de la Cruz, primera filósofa latinoamericana”.¹ Y ello por dos razones, al menos: ante todo, porque la obra poética de Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695) –cuyos méritos han sido de sobra reconocidos en diferentes momentos y por distintos críticos literarios– no fue ajena a las preocupaciones filosóficas estrictamente tales; y, en segundo lugar, porque hasta donde se tiene noticia fue la primera mujer latinoamericana que hizo una elaboración filosófica con creatividad y con plena conciencia de lo que hacía, aunque para ello se valiera del instrumento que mejor dominaba, esto es, el discurso poético.

Sor Juana fue una poeta, pero también fue una filósofa,

esto último no por haberse graduado o haber sido una profesional de la filosofía, sino por haber filosofado con rigor y dominio de los temas y problemas filosóficos que acuciaban a los hombres y mujeres de su época.

Aunque hay suficientes razones como para llamarla la “primera filósofa latinoamericana”, no sería extraño que tal denominación cause resquemores en quienes, por un lado, objetarán su condición de latinoamericana; y en quienes, por otro, objetarán su condición de filósofa. Los primeros recurrirían al argumento de que Sor Juana era un criolla, una hija de españoles nacida en Nueva España (México), y que, por lo tanto, no era resultado del mestizaje que muchos consideran característico de lo latinoamericano. Aquí se estaría enfatizando lo racial como rasgo definitorio de las identidades individuales –en este caso, de la identidad de Sor Juana-. Sin embargo, desde hace bastante tiempo se han descartado, por ser sociológica e históricamente infundadas, las concepciones que hacen de la raza lo determinante de la identidad.²

Ahora se sabe que las identidades individuales y colectivas, más que de la raza, se nutren de las prácticas, los sueños, las esperanzas, frustraciones y tradiciones que individuos y grupos asumen como propias en un momento dado de su historia particular, sin que ello signifique la negación de las prácticas, sueños, esperanzas, frustraciones y tradiciones de otros individuos y pueblos. Es decir, las identidades son, además de cambiantes en el tiempo –como dicen los especialistas, no son una esencia inmutable-, una mezcla de tradiciones, modos de ser y prácticas, mezcla tanto más rica cuanto más diversas son las fuentes culturales de las que abreva.

Racialmente, Sor Juana es una criolla, pero su anclaje vital –el

horizonte de su vida, sus expectativas, sueños y frustraciones –está en el mundo americano, con los problemas concretos, culturales, sociales, religiosos, políticos y económicos de la época. Como otros criollos, sus referentes intelectuales son los que ha adquirido a partir de las corrientes intelectuales en que fue educada; esas corrientes intelectuales no eran ajenas ni a los problemas de España del momento ni a la tradición cultural española, en la que confluían la neoescolástica, el hermetismo, el neoplatonismo, el humanismo renacentista, las primeras corrientes científicas modernas, y la ciencia y el arte árabes.³

Vitalmente, Sor Juana es una mexicana y por extensión una latinoamericana. Su criollismo, más que racial, era expresión de uno de los modos de ser latinoamericano en la Nueva España del siglo XVII: además de abrir las puertas hacia las esferas más importantes del poder cultural, económico y político, era una matriz existencial, esto es, una forma de ver la vida, de soñar y de sentir que, sin ser ajena a los modos de ser españoles, intentaba demarcarse de ellos. No hay que olvidar que el primer nacionalismo que se conoció en América hispanohablante fue el nacionalismo criollo, fuertemente cargado de acentos patrióticos: amor a la patria como tierra, como geografía y territorio. Y ello justamente como parte de un esfuerzo por reconocerse y ser reconocidos por los peninsulares como los auténticos creadores de la prosperidad y la riqueza americanas, es decir, como los auténticos propietarios de la tierra que sus padres –los conquistadores- les habían heredado y en la que ellos habían nacido. “El inventario de las riquezas naturales –dice Enrique Florescano-, el crecimiento de las ciudades, o los adelantos en la extracción minera, la circulación de mercancías y el desarrollo de las artesanías e industrias adquirieron la cualidad de pruebas irrefutables del

destino grandioso que la Providencia le había señalado a la patria criolla".⁴

En segundo lugar, no faltará quien objete la condición de filósofa de Sor Juana, esgrimiendo su condición de poeta. Esta forma de ver las cosas hace honor a un prejuicio del cual no están exentos algunos de los más connotados historiadores de la filosofía latinoamericana, el cual consiste en sólo considerar como filósofos a aquellos pensadores que expresamente se dedicaron a la filosofía o que cursaron estudios académicos y se graduaron como filósofos. A partir de esta consideración, los que así piensan muestran extrañeza cuando se sugiere que autores no dedicados profesional y expresamente a la filosofía han hecho aportes significativos a ella.

En virtud de ese prejuicio, autores importantes para la filosofía latinoamericana, pero no filósofos de profesión como la misma Sor Juana Inés de la Cruz, Octavio Paz⁵ o Alfonso Reyes⁶ –sólo para mencionar a tres de los grandes talentos literarios de América Latina– son dejados de lado, sin reparar en que en escritos importantes suyos hay hondas reflexiones filosóficas –y no sólo intuiciones–, mucho más originales que las que se encuentran en la producción de un buen número de profesionales de la filosofía.

Lo anterior explica por qué a Sor Juana –al igual que a Paz o a Reyes– no se la ve con naturalidad como, además de poética y literaria, una personalidad filosófica. Sin embargo, este reconocimiento se hace cada vez más necesario, pues en Sor Juana sí hay una elaboración filosófica que no sólo refleja el dominio de una tradición filosófica particular, sino el esfuerzo por trascender –o por lo menos de mostrar– los

límites de esa tradición. Su condición de poeta no debe ser óbice como para obviar o no reconocer su específica contribución al pensamiento filosófico latinoamericano. Su aporte obliga a los historiadores de la filosofía latinoamericana a reconocer que el debate filosófico de la región se ha nutrido de reflexiones realizadas, entre otros, por poetas de primera categoría y que esas reflexiones no han sido de menor calidad, profundidad y originalidad que las realizadas por filósofos también de primera categoría.

El menosprecio y el desdén con los que muchos filósofos profesionales y no pocos historiadores de la filosofía han visto a poetas como Sor Juana –y la cara de sorpresa que han puesto cuando un colega les ha sugerido que en ella hay un aporte filosófico importante–, deben ceder su paso no a la condescendencia, sino al respeto y al reconocimiento de su aporte en lo que tiene de original y creativo. Por cierto, algunas mentes ilustres comenzaron a dar pasos en esta dirección, por los menos desde 1950.

Precisamente, en este año Francisco López Cámara escribió su artículo "El cartesianismo en Sor Juana y Sigüenza y Góngora", en lo que fue un primer esfuerzo por recuperar a Sor Juana como filósofa.⁷ En 1963, Rafael Moreno escribió "La filosofía en la Nueva España", una de cuyas tesis principales es que en el siglo XVII los pensadores novohispanos se ocuparon de temas estériles y de disputas interminables, es decir, que se trató de un escolasticismo decadente. Sin embargo, Moreno valoriza a Sor Juana y a Sigüenza y Góngora, a quienes convierte –según señala Ignacio Osorio– "en grandes heterodoxos que rompen el pensamiento tradicional; se les enviste de señeros precursores de la cultura moderna que introducirán los jesuitas; precursores, por otra parte, que no tienen continuadores inmediatos".⁸

Para Rafael Moreno –continúa Osorio–, después de Sor Juana y Sigüenza y Góngora, “se abre un ‘hiatus de medio siglo’ durante el cual presenciamos las vacilaciones entre lo escolástico y la generación del medio siglo del XVIII que, para Moreno, marcará la transición entre tradición y modernidad”.⁹ En 1960, José Gaos escribe su artículo “Un sueño de un sueño”, en el cual reivindica con contundencia el aporte filosófico de Sor Juana en su poema “Primero sueño”. En 1982, Octavio Paz, en su obra *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, hace un análisis pormenorizado de “Primero sueño” y desentraña sus claves filosóficas.¹⁰ Por último, en 1984, Elías Trabulse, examina, en su trabajo “El hermetismo de Sor Juana Inés de la Cruz”, las resonancias herméticas presentes en el pensamiento de la monja mexicana.

Más adelante, cuando nos ocupemos del poema “Primero sueño”, volveremos sobre las tesis de José Gaos y Octavio Paz. De momento, sólo nos interesa dejar establecido que el reconocimiento del talante filosófico de Sor Juana no es algo descabellado o un invento de última hora, sino que tiene antecedentes bien cimentados en la cultura intelectual latinoamericana. Si bien es cierto que las voces de quienes han rescatado para la filosofía a Sor Juana no son masivas, no es menos cierto que son voces sumamente cualificadas, que se han esforzado por ofrecer razones de peso para que la recepción intelectual de la monja mexicana vaya más allá del reconocimiento de sus inapreciables dotes como poeta.

Obviamente, sobrarán quienes recurran siempre o bien a los orígenes criollos de Sor Juana o bien a su carácter de poeta para impedir que ocupe el lugar que le corresponde en la historia de la filosofía latinoamericana. Motivos semejantes proclamarán para excluir a Octavio Paz y a Alfonso Reyes. Pero ni Sor Juana ni Paz ni Reyes perderán con ello un ápice

de su condición de pensadores de primer nivel; quienes saldrán perdiendo serán las nuevas generaciones de filósofos latinoamericanos –al igual que han salido perdiendo quienes entre sus mayores se niegan dialogar filosóficamente con Sor Juana, Paz o Reyes–, que no podrán ni reconocerse en la herencia que ellos representan ni podrán aprender de ellos ni dialogar con ellos.

Dicho lo anterior, es oportuno pasar al examen de las ideas filosóficas de Sor Juana. Sin embargo, previamente, se impone una somera aproximación a su biografía, así como al contexto histórico en el cual ella se desenvolvió. Porque, como señala Octavio Paz, “el enigma de Sor Juana Inés de la Cruz es muchos enigmas: los de la vida y los de la obra. Es claro que hay una relación entre la vida y la obra de un escritor pero esa relación nunca es simple. La vida no explica enteramente la obra y la obra tampoco explica la vida... Entre la vida y la obra encontramos un tercer término: la sociedad, la historia. Sor Juana es una individualidad poderosa y su obra posee una indudable singularidad; al mismo tiempo, la mujer y sus poemas, la monja y la intelectual, se insertan en una sociedad: Nueva España, al final del siglo XVII”.¹¹

2. Sor Juana: su vida, su obra y su mundo

Nacida en 1648 en Neplanta (México), Sor Juana –según cuentan sus biógrafos– fue una hija natural, fruto de la unión de Pedro Manuel de Asbaje e Isabel Ramírez, el primero posiblemente un caballero vizcaíno y la segunda hija de una familia criolla. Antes de ingresar a la orden de las Jerónimas –cuando contaba con 21 años– Sor Juana utilizó su apellido materno, es decir, fue conocida como Juana Inés Ramírez. “La familia maternal de Juana Inés –dice Octavio

Paz- era criolla por los cuatro costados y criollos fueron su padrastro, los maridos de sus hermanas y la mujer de su medio hermano”.¹² Este criollismo forjó la identidad de Sor Juana, al igual que su condición de hija natural, en una sociedad en la cual los hijos fuera de matrimonio, aunque fueran criollos, tenían enormes dificultades para triunfar, aunque, como apunta Paz, la condición de hijo natural no constituía en la época una escandalosa excepción. Además, Sor Juana era mujer, lo cual añadía una dificultad adicional a su vida. Con todo, tuvo una ventaja que seguramente no tuvieron otras mujeres en su misma situación: se crió en un ambiente familiar dominado por mujeres.

En efecto, a la muerte de su abuelo materno, en 1655, cuando Juana Inés contaba apenas con 7 años, la hacienda de Panoayán quedó en manos de su madre durante más 30 años.¹³ “Manejar una hacienda no era, ni es –comenta Paz- cosa fácil; aparte de exigir considerable rigor físico y resistencia de cuerpo y ánimo, requiere habilidad, tenacidad y don de mando. El hacendado no es únicamente el dueño de la tierra, los animales y los instrumentos de labranza: es el jefe de una comunidad. En esa familia de varonas, Juana Inés no fue una excepción”.¹⁴

A Juana Inés, pues, no le faltaron en su ambiente familiar los estímulos propicios para forjar un carácter fuerte, disciplinado y emprendedor. Tampoco le faltaron los estímulos intelectuales: en su familia abundaron los militares, los clérigos y los intelectuales. Diego Ruiz Lozano –el medio hermano de Sor Juana- “fue capitán de lanzeros y su hijo, el Mozo, también siguió la carrera de las armas y fue capitán del mismo cuerpo... Una media hermana de la poetisa, doña Inés Ruiz Lozano, fue esposa de José Miguel Torres, secretario de la Universidad y poeta de cierto

renombre. Uno de los hijos de ese matrimonio, José Diego de Torres, fue igualmente secretario de la Universidad y poeta como su padre y su tía. Otro de los Torres –el mercedario fray Miguel de Torres- fue familiar y biógrafo del obispo de Puebla, el amigo y protector de Sor Juana, Manuel Fernández de Santa Cruz.”¹⁵

Tampoco le faltaron las amistades importantes. Su fama de niña prodigiosa, que lee día enteros y recita poemas, se extiende hasta llegar a la corte virreinal. En 1664,¹⁶ es invitada a la corte por la virreina Leonor Carreto, quien la convierte en una de sus damas de palacio. “Relación de superior a inferior –dice Paz-, de protectora a protegida, pero en la que estaba presente también el reconocimiento del valor de una joven excepcional. Es indudable que los dones intelectuales de Juana Inés impresionaron a la virreina no menos vivamente que su belleza”.¹⁷ Aunque la relación de mutua simpatía fue con ambos virreyes –Leonor Carreto y su esposo, don Antonio Sebastián de Toledo, marqués de Mancera-, Juana Inés tuvo un fuerte apego con la virreina –dando pie a lo que Paz llamó una “amistad amorosa”-. Entre los 16 y los 20 años, Juana Inés vivió en la corte de los Mancera; aprendió los usos y costumbres cortesanos, tal como los mismos se vivían en la Nueva España del siglo XVII. Su presencia en la corte fue un éxito; su ingenio poético y sus conocimientos filosóficos provocaron la admiración de cuantos participaban en las tertulias cortesanas, en las cuales Juana Inés fue en más de una ocasión el centro de atención.¹⁸ Según cuenta Octavio Paz, justo cuando comenzaba a alcanzar renombre en la corte, decide, a los 19 años, hacerse novicia con las Carmelitas descalzas, pero esa experiencia le duró apenas tres meses, pues no pudo con la dureza de la regla carmelitana. Volvió a lo mundano, pero sólo por un tiempo: un año y medio después, cuando iba a

cumplir 21 años, se integró para siempre a otra orden, más laxa en su disciplina, la de las Jerónimas.

¿Por qué de esta decisión de Juana Inés? Octavio Paz descarta las dos tesis que usualmente se han sugerido: 1) que Juana Inés trataba de superar una crisis amorosa de carácter lésbico, precisamente con la virreina. Quienes se apuntan a esta tesis, aducen como prueba los poemas amorosos y eróticos de Juana Inés. Y a ellos, les responde Paz:

La poesía de la época no es una poesía confesional. La sinceridad era un valor para los románticos y lo es para los modernos; no lo fue para los poetas del siglo XVII. La poesía barroca presenta al lector esquemas arquetípicos del amor y de las pasiones, pero el lector no debe ni puede inferir que esos textos poseen un valor confesional”.¹⁹

2) Juana Inés hizo su opción religiosa por vocación, es decir, por un “llamado” de Dios. A quienes sostienen esta interpretación –muchos de ellos católicos-, Paz les recuerda que, aunque Juana Inés era una católica sincera, en la época “los conventos estaban llenos de mujeres que habían tomado un hábito no por seguir el llamado divino, sino por consideraciones y necesidad mundanas... La vida religiosa, en el siglo XVII, era una profesión... El convento era una acomodo. Pero no todas podían profesar: para abrazar la vida monástica había que tener una dote y pertenecer a una familia conocida.”²⁰

Con Juana Inés –sugiere Paz-, las cosas no fueron tan distintas. Y, pese a ser bastarda y no tener fortuna, la ayuda de los virreyes y del confesor de éstos, el jesuita Antonio Núñez de Miranda, fue decisiva para que pudiera entrar al Convento de San Jerónimo, donde permaneció durante 26 años. Así pues, en un primer momento, “la elección de Juana Inés no fue el resultado de una crisis espiritual ni de un desengaño sentimental. Fue una decisión sensata, consecuente con la moral de la época y con los usos y convicciones de su clase. El convento no era escala hacia Dios sino refugio de una mujer que estaba sola en el mundo”.²¹ En segundo lugar, estaba su amor al saber.

Desde el principio –escribe Paz-, desde los años en que leía a escondidas los libros de su abuelo, obraron en ella la transposición y la transmutación de sus inclinaciones: el amor al saber es la otra cara, la positiva, de su negación al matrimonio. No quiere casarse porque quiere saber. Quiere al saber... para saber, hay que ser hombre o parecerlo. La idea de disfrazarse de hombre, cortarse el pelo y, en fin, neutralizar su sexualidad bajo el hábito monjil, son sublimaciones o, más bien, traducciones de su deseo: quiere apoderarse de los valores masculinos porque quiere ser como un hombre.²²

Ser como un hombre para saber: este el desafío que hace suyo Inés de la Cruz. Pero no es hombre, sino mujer. Esto –comenta Paz- la hace a fin de cuentas volverse contra los hombres, defender a las mujeres y anticipar el feminismo moderno.²³

El convento le ofrece la oportunidad de dar concreción a su amor al conocimiento, pero también a su deseo de ser conocida. Tuvo la suerte de estar en un convento donde se respiraba bastante libertad: “la regla era blanda y las infracciones numerosas y generales” –escribe Paz-. Y continúa: “ella no fue una excepción: fue una monja tibia y no se distinguió ni por el fervor ni por el rigor”.²⁴ Ese relajamiento permitió a Sor Juana mantener un contacto con el mundo exterior, especialmente con la corte virreinal. Tuvo una buena relación con fray Payo Enríquez de Rivera, quien siendo arzobispo de México fue nombrado virrey en 1673. Esta amistad le dio mayor libertad a Sor Juana dentro del convento. Fray Payo fue sucedido, en 1680, por Tomás Antonio de la Cerda, Marqués de la Laguna. Con este virrey, pero especialmente con su esposa –María Luisa Manrique de Lara y Gonzaga, condesa de Paredes–, Sor Juana estableció una relación estrecha y afectivamente intensa, además de productiva desde el punto de vista intelectual y poético.

María Luisa tenía fama de hermosa y, a juzgar por los poemas de Sor Juana, lo fue en extremo. También debe haber sido discreta, sensible e inteligente, pues de otra manera sería inexplicable su admiración por Sor Juana y el apasionado interés que mostró por sus escritos. Además de ser la inspiradora de muchos de sus poemas, la incitó a que escribiese uno de sus mejores: *El divino Narciso*. También se debe a la condesa, como es sabido, la publicación del primer volumen de Sor Juana: *Inundación castálida*.²⁵

Al último virrey que Sor Juana pudo conocer fue a Gaspar de Sandoval Cerda Silva y Mendoza, conde de Galve, quien asumió el cargo en 1688 y lo dejó en 1696.

La poesía cortesana de sor Juana durante el virreinato del conde de Galve cumplió la misma función social y simbólica de la escrita bajo los otros virreyes: ser un ritual político, una alegoría de las relaciones ideales entre el señor y sus vasallos. Al mismo tiempo, sor Juana se apoyaba en el favor del palacio para afirmar su posición en el convento y conservar su independencia frente a las otras monjas. Gracias al prestigio y a la influencia que le otorgaron sus poemas cortesanos, pudo defenderse de las envidias, mezquindades e intrigas de la vida conventual.²⁶

Sor Juana se sirvió del convento para conocer y de sus relaciones con los virreyes para que su conocimiento fuera divulgado y discutido. Su producción escrita –ciertamente abundante²⁷– tiene mucho de oportunismo, pero ese oportunismo –escribir poemas de ocasión, por ejemplo– es el costo a pagar para poder escribir y decir lo que le gusta e inquieta.

La avidez de Sor Juana por la comunicación escrita –señala Paz– revela cierto oportunismo, un ansia inmoderada por conocer y ser conocida. Vanidad, sí, pero asimismo soledad. Ahogo, asfixia: le quedaba chico no sólo el convento, sino el país. Y más: su mundo. Sus verdaderos contemporáneos no estaban ni en Madrid ni en Lima ni en México, sino en aquella Europa de fines del siglo XVII que se preparaba a inaugurar la era moderna y a la que España había dado la espalda.²⁸

La pequeñez de su mundo –la Nueva España de su época– se le revela tal cual cuando, en 1690, publica su *Carta Atenagórica* –una crítica al famoso sermón del jesuita

Antonio de Vieyra sobre las “finezas de Cristo”-, que le vale una fuerte reprensión del obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, quien prácticamente le ordena guardar silencio, en su Carta de Sor Filotea de la Cruz. Sor Juana, en su *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, no sólo defiende su derecho a saber, sino que anuncia su sumisión a la autoridad eclesial.

¿Cómo era ese mundo en el que le tocó vivir a Sor Juana Inés de la Cruz? No está por demás insistir en la peculiaridad del orden colonial, es decir, en los vínculos de América con España y en el estatus de los habitantes del Nuevo Mundo. Eran, al igual que sucedía con los habitantes de la península, súbditos del rey, es decir, tenían los mismos derechos y obligaciones que ellos. También hay que recordar que la época colonial se extiende aproximadamente desde 1600 hasta 1800. Y en este lapso de tiempo se generan una serie de hábitos culturales que todavía encuentran eco en nuestro tiempo y que por ello merecen un examen particular. Octavio Paz no sólo ha llamado la atención sobre la importancia de la religiosidad colonial -porque nos muestra “el sentido de nuestra cultura y el origen de muchos de nuestros conflictos posteriores”-, sino que elaboró un penetrante análisis tanto de la religión y la Iglesia en la Colonia, como de la vida cultural de la época. Estos análisis encontraron su mejor expresión en dos de sus obras fundamentales: *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, libro al que ya hemos hecho referencia en este ensayo, y *El laberinto de la soledad* (1950), en el que aborda el problema de la identidad del mexicano, “no como una esencia -escribe Paz-, sino como una historia.”

Para comenzar, según Octavio Paz, uno de los focos culturales durante la época colonial son la Iglesia y la Universidad, vistas ambas como los depósitos exclusivos

del saber más elaborado (filosofía-ciencia). Fuera de estos recintos no hay forma de estar al tanto del conocimiento especializado. Asimismo, lo que se diga en la Universidad y en la Iglesia no puede ser dejado de lado, pues ambas gozan de autoridad intelectual. ¿Cuál es la cultura que emana de la Iglesia y de la Universidad? Emana una cultura docta y para doctos, cuya mejor formulación debe ser en latín. En segundo lugar, una cultura de élites, pues solamente los más ricos y más educados pueden acceder a ella. En tercer lugar, una cultura formadora de élites, pues quienes logran cumplir sus exigencias están llamados a tener una incidencia intelectual y política. En cuarto lugar, una cultura para españoles y para criollos: los mestizos y los indios no tienen acceso a ella. En quinto lugar, una cultura centrada en la teología, que es considerada la culminación del saber. Finalmente, una cultura encerrada sobre sí misma, sin vínculos con otras corrientes intelectuales europeas o con aportes más nativos, es decir, una cultura estancada y rígida.

Nueva España -dice Paz- fue una sociedad culta: no sólo vivió con plenitud la cultura hispánica -la religión, el arte, la moral y los usos, los mitos y los ritos- sino que la adaptó con gran originalidad a las condiciones del suelo americano y la modificó sustancialmente. Pero en el sentido más limitado de la palabra -colindante con instrucción: producción y comunicación de novedades intelectuales, artísticas y filosóficas- sólo una minoría de la población podía llamarse culta; quiero decir: sólo una minoría tenía acceso a las dos grandes instituciones educativas de la época, la Iglesia y la Universidad. De esta circunstancia proviene otra característica: encerrada en las academias, universidades y seminarios religiosos, la cultura de Nueva España era una cultura docta y para doctos...

La teología era la reina de las ciencias y en torno a ella se ordenaba el saber. Otra nota distintiva era la fusión de la tradición cristiana y el humanismo clásico: la Biblia y Ovidio, San Agustín y Cicerón, Santa Catarina y la sibila Eritrea.²⁹

Además de la Iglesia y la Universidad, el otro foco cultural es la Corte, es decir, el espacio que se crea en torno a los funcionarios superiores de la corona (los virreyes) y que se presta a tertulias, cotilleos, romances y comentarios “liberales” acerca de los tópicos más diversos. La Corte rivaliza con la Iglesia y la Universidad, en tanto que se presta al debate de cosas menos profundas: arte, pintura, literatura y filosofía, pero esta última no con los cánones universitarios o clericales. La Corte tiene su propio lenguaje, estilos de comportamiento, actitudes y preocupaciones. También tiene su propia literatura, la literatura hermética, que se presta a la experimentación con nuevos estilos y a la innovación.

La corte, además de teatro de actividades sociales y culturales no menos que de intrigas y decisiones políticas... fue un centro de irradiación moral, literaria y estética; al influir en las actitudes de la gente, modificó profundamente la vida social y los destinos individuales... La corte virreinal ejerció una doble misión civilizadora: transmitió a la sociedad novohispana los modelos de la cultura aristocrática europea y propuso a la imitación colectiva un tipo de sociabilidad distinto a los que ofrecían las otras dos grandes instituciones novohispanas, la Iglesia y la Universidad. Frente a estas, la corte representa un modo de vida más estético y vital. La corte es el mundo, el siglo: un ballet no siempre vano y muchas veces dramático, en el que los verdaderos personajes son las

pasiones humanas, de la sensualidad a la ambición, movidas por una geometría estricta y elegante.³⁰

Pese a sus desencuentros, ambos focos culturales son minoritarios, académicos, profundamente religiosos y dogmáticos (más el universitario y clerical que el cortesano). Asimismo, ambos estilos culturales son dominados por los hombres, porque la cultura colonial es hecha por ellos y para ellos. Se trata de una cultura masculina. Las mujeres tienen dos posibilidades de acceder a la cultura superior: las órdenes religiosas y la Corte, pero en ambas les está vedado hacer un uso público de su conocimiento: Sor Juana Inés de la Cruz va a ser un caso extraordinario en este contexto. “Pero el carácter acentuadamente masculino de la cultura novohispana es un hecho al que la mayoría de los biógrafos de Sor Juana no han dado su verdadera significación”.³¹

Otro rasgo de la cultura colonial es que se trata de una cultura verbal: el púlpito, la cátedra y la tertulia son sus focos de difusión. Casi nadie escribe, pero todo el mundo habla sin parar, diserta, conmina, advierte y recomienda. Quienes más escriben son los teólogos, pero repiten lo que otros -los padres de la Iglesia o Aristóteles- han dicho. Asimismo, la crítica es prácticamente inexistente. Nadie está dispuesto a examinar los principios fundantes de la sociedad, sino que lo que se busca es defenderlos. Las tendencias críticas son combatidas con ferocidad por clérigos y filósofos, por no coincidir con los dogmas admitidos como verdades absolutas.

La animación intelectual, la pasión y el ingenio no debe ocultarnos el carácter esencialmente dogmático de la cultura. La crítica teológica y literaria, por más vivaz y

docta que fuera, no era realmente crítica, en el sentido moderno de la palabra: examen de los principios y los fundamentos. La Universidad y la Iglesia eran las depositarias del saber codificado de la época, el saber lícito y no contaminado por la herejía. Guardiana de la ortodoxia, la Universidad no tenía por función examinar y discutir los principios que fundaban a la sociedad, sino defenderlos.³²

Como quiera que sea, en la sociedad colonial el saber se va asociando con el ejercicio del poder político hasta convertirse, con el paso del tiempo, en una de las tradiciones culturales latinoamericanas. Se trata de un influjo cultural que viene de España (es, pues, europeo), sólo que la tríada hispánica-medieval es religión-saber-poder, mientras que los criollos ilustrados intentan renunciar al eje religioso, pero mantienen firme el vínculo saber-política, que va a ser una constante en la historia latinoamericana (como ideal político) hasta los años 90 del siglo XX. La influencia del marxismo -un pensamiento fuertemente religioso³³- va a reforzar esta imbricación saber-política, con aquello de que la verdad de una idea se determina por su eficacia política, es decir, por su capacidad transformadora, tal como lo acota Marx en sus célebres *Tesis sobre Feuerbach*. De este modo, los intelectuales de la izquierda latinoamericana en el siglo XX van a estar a tono con la tradición novohispana, que primero vincula religión, saber y política, y que luego intenta desmarcar a estas dos últimas de aquella, aunque sin lograrlo totalmente.

Ahora bien, la modernidad europea ya desde el Renacimiento apunta hacia una separación (hacia una autonomización) entre saber, política y religión: en esto consiste el proceso de secularización, tal como fue

conceptualizado por Max Weber. No quiere decir que entre esos tres ámbitos no se den cruces, pero lo característico es que se convierten en prácticas autónomas o que necesitan de mediaciones para relacionarse: por ejemplo, el saber necesita de la técnica para concretarse en política o la religión necesita de “negociadores” para incidir en la política, pero tiende a operarse una separación entre las actividades específicamente clericales y las específicamente políticas, o entre las actividades específicamente científicas (o filosóficas) y las políticas (o religiosas). La forma más clara de ver esto es el surgimiento de “especialistas” en cada esfera de actividad: los políticos, los científicos, los filósofos y los sacerdotes. Weber examina con singular agudeza las “vocaciones” del científico y del político en la modernidad, lo cual ilumina la discusión que estamos haciendo en este punto.

En nuestros días -dice Weber- la ciencia es una ‘profesión’ especializada al servicio del conocimiento de sí mismo y del conocimiento de las relaciones objetivas. No es una merced de los profetas que nos ofrecen sus auxilios y nos comunican sus revelaciones, ni tampoco un elemento más en la reflexión de sabios y filósofos que meditan sobre el sentido de la existencia.³⁴

Sobre el político “profesional” –o sobre la política como profesión– dice Weber lo siguiente:

Son dos las figuras clásicas del liderazgo que aparecen en todas las regiones del mundo y en todas las épocas históricas: el mago y el profeta, por un lado; el soberano guerrero, el jefe de una cuadrilla de bandidos, el condottiere, por otro. Sin embargo,

Occidente cuenta con otra figura característica que sin duda nos es más cercana: el líder político que surgió primero con el ‘demagogo’ libre de las ciudades-estado de Occidente y, sobre todo, de las culturas de los países del interior de Europa, y luego con el ‘líder del partido’ parlamentario, tan arraigado en los estados constitucionales de Occidente. Estos políticos... deben su posición a la ‘profesión’, en el sentido más estricto de la palabra.³⁵

A diferencia de lo que sucede en la modernidad europea, en la sociedad colonial (en continuidad con el orden español) no hay “especialistas”, porque personas concretas -una persona- busca concentrar el saber, el poder (militar y político) y la autoridad religiosa: esta es la matriz del caudillo, que tanta presencia va a tener en la historia latinoamericana. Los criollos ilustrados se mueven en el mismo esquema: intentan poner entre paréntesis la religión, pero mantienen la vinculación saber-política; y las grandes personalidades intelectuales latinoamericanas en el siglo XIX y XX, quizás hasta Octavio Paz, se mueven en ese esquema. Son personalidades únicas que no sólo saben, sino que quieren dictar y ejecutar -desde ese saber- determinadas formas de organizar la sociedad. Esta imbricación de saber y poder en una persona es peculiar a América Latina: los dictadores, quieren también ser reconocidos -y legitimarse- como intelectuales y de allí la profusión de obras escritas -discursos, entrevistas, memorias y ensayos- que suele ir aparejada con su labor política.

En definitiva, y volviendo al tema específico de la cultura colonial, hay que decir que se trata de una cultura cerrada sobre sí misma con la que se protege a una sociedad también cerrada sobre sí misma, imposibilitada para cambiar y

transformarse. Es una cultura a la medida de una sociedad -la colonial-; hecha para durar y que para tal fin se alimenta de un humus religioso que da sentido y orienta la vida de sus miembros.

A este respecto, Paz dice lo siguiente:

La sociedad colonial es un orden hecho para durar. Quiero decir, una sociedad regida conforme a principios jurídicos, económicos y religiosos plenamente coherentes entre sí y que establecían una relación viva y armónica entre las partes y el todo. Un mundo suficiente, cerrado al exterior, pero abierto a lo ultraterreno... El catolicismo es el centro de la sociedad colonial porque de verdad es la fuente de vida que nutre las actividades, las pasiones, las virtudes y hasta los pecados de siervos y señores, de funcionarios y sacerdotes, de comerciantes y militares. Gracias a la religión, el orden colonial no es una mera superposición de nuevas formas históricas, sino un organismo viviente.³⁶

Se trata de un orden cerrado sobre sí mismo y cerrado al porvenir: un orden inmóvil y opuesto al cambio. Es esta rigidez del orden colonial lo que explica su derrumbe relativamente fácil durante el primer cuarto del siglo XIX.

Fue ese mundo cultural en donde Sor Juana dio a luz su obra poética y filosófica. Dado que este ensayo tiene como propósito indagar acerca de sus ideas filosóficas, las preguntas que se imponen son las siguientes: ¿Cuáles son sus ideas filosóficas? ¿Cuáles son los temas y problemas

filosóficos que fueron objeto de sus preocupaciones? ¿Dónde y cómo aparecen esos temas y problemas? Estas son las preguntas que nos ocuparán en lo que sigue a continuación.

3. Las ideas filosóficas de Sor Juana

Entre los estudiosos de Sor Juana que se han preocupado por su pensamiento existe el consenso de que en el poema “Primero sueño”, la Carta Atenagórica y la Respuesta a Sor Filotea de la Cruz se encuentran las ideas filosóficas (y teológicas) más elaboradas de la poetisa mexicana. En seguida nos ocuparemos de esos textos que, efectivamente, nos permitirán tener una visión más cabal del lugar de Sor Juana en la historia de la filosofía latinoamericana. Antes de eso, sin embargo, es oportuno dejar anotado que las preocupaciones filosóficas de Sor Juana no aparecen solamente en los textos referidos, sino que están dispersas en varios de sus poemas. Lamentablemente, los límites de este ensayo no permiten hacer el rastreo de tales preocupaciones en el conjunto de la producción poética de la monja mexicana. Aquí nos conformamos, sólo a modo de ejemplo, con citar algunos versos de sus romances filosóficos y amorosos que sirven para ilustrar su capacidad de poetización filosófica.

Romances Filosóficos y Amorosos (Fragmentos)³⁷

Sobre la mucha ciencia

.....

*Sírvame el entendimiento
alguna vez de descanso,
y no siempre esté el ingenio
con el provecho encontrado.*

.....

*Todo el mundo es opiniones
de pareceres tan varios
que lo que uno es negro,
el otro prueba que es blanco.*

....

*Los dos Filósofos Griegos
bien esta verdad aprobaron:
pues lo que en el uno risa,
causaba en el otro llanto*

....

*Para todo se halla prueba
y razón en que fundarlo;
y no hay razón para nada,
de haber razón para tanto.*

....

*¡Qué feliz es la ignorancia
del que, indoctamente sabio,
halla de lo que padece, en lo que
ignora, sagrado!*

....

*También es vicio el saber:
que si no se va atajando,
cuando menos se conoce
es más nocivo el estrago.*

....

*Aprendamos a ignorar,
Pensamiento, pues hallamos
Que cuanto añadido al discurso,
tanto le usurpo a los años.*

Sobre el problema de la obligación y el afecto

.....

*Ved que es querer que, las causas con
efectos desconformes,
nieves el fuego descongele
que la nieve llamas brote.*

....

*No es amor correspondencia;
Causas tiene superiores:
Que lo concilian los Astros
O lo engendran perfecciones.*

.....

*Ser potencia y ser objeto,
A toda razón se opone;*

<i>Porque era ejercer en sí</i>
<i>Sus propias operaciones.</i>	<i>No hay cualidad que él pueda</i>
.....	<i>imprimir alteraciones,</i>
<i>A parte rei se distingue</i>	<i>del hielo de los desdenes,</i>
<i>El objeto que conoce;</i>	<i>del fuego de los favores.</i>
<i>Y lo amable, no lo amante,</i>
<i>Es blanco en sus arpones.</i>	<i>Su ser es inaccesible</i>
.....	<i>al discurso de los hombres,</i>
<i>Amor no busca la paga</i>	<i>que aunque el efecto se sienta</i>
<i>de voluntades conformes,</i>	<i>la esencia no se conoce.</i>
<i>que tan bajo interés fuera</i>	
<i>indigna usura de los dioses.</i>	

Con todo, como ya señalamos, es en el poema “Primero sueño” donde Sor Juana muestra lo mejor de su talante filosófico. Escrito aproximadamente en 1685, es un poema de una composición compleja, comenzando por su longitud: 975 versos. A lo largo de ellos, se explora una aventura: la aventura del alma humana en búsqueda de conocimiento. Esa búsqueda sucede en el sueño de la poetisa: su cuerpo cae en un pesado dormir, el alma se desprende penosamente del cuerpo y asciende hacia la contemplación de la verdad. Al acercarse a la esfera superior, el alma tiene una visión intensa y luminosa que la deslumbra y ciega. Intenta ascender de nuevo, esta vez siguiendo un orden, pero fracasa. A la ascensión frustrada sigue el despertar: el cerebro despierta y, con él, despiertan los sentidos y los miembros. Sale el Sol y la poeta despierta: todo termina en una no visión.

En Primero sueño –escribe Octavio Paz– nos cuenta cómo, mientras dormía el cuerpo, el alma ascendió a la esfera superior; allá tuvo una visión de tal modo intensa, vasta y luminosa, que la deslumbró y la cegó; repuesta de su ofuscamiento, quiso subir de nuevo, ahora peldaño a peldaño, pero no pudo; cuando dudaba sobre qué otro camino tomar, salió el Sol y el cuerpo despertó. El poema es el relato de una visión espiritual que termina en una no-visión.³⁸

José Gaos estudió detenidamente el poema y una de sus conclusiones más relevantes fue la siguiente:

El poema tiene solamente cinco partes: la media noche, el dormir, el sueño, el despertar, el amanecer. Se trata de una composición de una simetría perfecta en torno a un centro: en los extremos, la media noche y el amanecer; el dormir y el despertar, entre los extremos y el centro; en éste, el sueño. Esta estructura resulta reforzada por el número de versos de las cinco partes: 150 la noche, 115 el dormir, 560 el sueño, 59 el despertar, 89 el amanecer. Las descripciones de la noche y del dormir son, sobre poco más o menos, [el] doble de largas que las del amanecer y el despertar, respectivamente; pero la de la noche guarda con la del amanecer una proporción muy cercana a la del dormir con la del despertar.³⁹

Es una lástima que por motivos de espacio no podamos transcribir todo el poema, sino apenas unos cuantos fragmentos, en los cuales se condensan, eso sí, las preocupaciones filosóficas de las que el mismo es expresión. Ordenaremos los fragmentos según el proceso que va del

dormir de la poeta, su soñar, el deslumbramiento de su alma ante la luz, la reflexión de la poeta en su sueño, hasta su despertar.

Primero Sueño (Fragmentos)⁴⁰

Fragmento uno: el dormir

.....

El viento sosegado, el can dormido,
éste yace, aquél quedo
los átomos no mueve,
con el susurro hacer temiendo leve,
aunque poco, sacrílego rudo,
violador del silencio sosegado.
El mar, no ya alterado,
ni aun la inestable mecía
cerúlea cuna donde el Sol dormía;
y los dormidos, siempre mudos, peces,
en los lechos lamosos
de sus oscuros senos cavernosos,
mudos eran dos veces;
y entre ellos, la engañosa encantadora
Alcione, a los que antes
en peces transformó, simples amantes,
transformada también, vengaba ahora.
.....

El sueño todo, en fin, lo poseía;
todo, en fin, el silencio lo ocupaba:
aun el ladrón dormía;
aun el amante no se desvelaba.
.....
El conticinio casi ya pasando
iba, y la sombra dimidiaba, cuando
de las diurnas tareas fatigados,
-y no sólo oprimidos
del afán ponderoso
del corporal trabajo, mas cansados
del deleite también, (que también
cansa
objeto continuado a los sentidos
aun siendo deleitoso:
que la Naturaleza siempre alterna
ya una, ya otra balanza,
distribuyendo varios ejercicios,
ya al ocio, ya al trabajo destinados,
en el fiel infiel con que gobierna
la aparatosa máquina del mundo)-;

así, pues, de profundo

sueño dulce los miembros ocupados,
quedaron los sentidos
del que ejercicio tienen ordinario,
-trabajo en fin, pero trabajo amado
si hay amable trabajo-,
si privados no, al menos suspendidos,
y cediendo al retrato del contrario
de la vida, que-lentamente armado-
cobarde embiste y vence perezoso
con armas soñolientas,
desde el cayado humilde al cetro altivo,
sin que haya distintivo
que el sayal de la púrpura discierna:
pues su nivel, en todo poderoso,
gradúa por exentas
a ningunas personas,
desde la de a quien tres forman
coronas
soberana tiara,
hasta la que pajiza vive choza;
desde la que el Danubio undoso dora,
a la que junco humilde, humilde mora;
y con siempre igual vara
(como, en efecto, imagen poderosa
de la muerte) Morfeo
el sayal mide igual con el brocado.

Fragmento dos: el soñar

....

El alma, pues, suspensa
del exterior gobierno, -en que ocupada
en material empleo,
o bien o mal da el día por gastado-,
solamente dispensa
remota, si del todo separada
no, a los de muerte temporal opresos
lánguidos miembros, sosegados
huesos,
los gajes del calor vegetativo,
el cuerpo siendo, en sosegada calma,
un cadáver con alma,
muerto a la vida y a la muerte vivo,
de lo segundo dando tardas señas
el del reloj humano
vital volante que, si no con mano,
con arterial concierto, unas pequeñas
muestras, pulsando, manifiesta lento
de su bien regulado movimiento.
....
A la región primera de su altura,
(ínfima parte, digo, dividiendo
en tres su continuado cuerpo
horrendo),
el rápido no pudo, el veloz vuelo
del águila-que puntas hace al Cielo
y al Sol bebe los rayos pretendiendo

entre sus luces colocar su nido–
llegar; bien que esforzando
más que nunca el impulso, ya batiendo
las dos plumadas velas, ya peinando
con las garras el aire, ha pretendido,
tejiendo de los átomos escalas,
que su inmunidad rompan sus dos
alas.
.....
según de Homero, digo, la sentencia,
las Pirámides fueron materiales
tipos solos, señales exteriores
de las que, dimensiones interiores,
especies son del Alma intencionales:
que como sube en piramidal punta
al Cielo la ambiciosa llama ardiente,
así la humana mente
su figura trasunta,
y a la Causa Primera siempre aspira,
–céntrico punto donde recta tira
la línea, si ya no circunferencia,
que contiene, infinita, toda esencia–.

Éstos, pues, Montes dos artificiales
(bien maravillas, bien milagros sean),
y aun aquella blasfema altiva Torre
de quien hoy dolorosas son señales
–no en piedras, sino en lenguas
desiguales,

porque voraz el tiempo no las borre–
los idiomas diversos que escasean
el sociable trato de las gentes
(haciendo que parezcan diferentes
los que unos hizo la Naturaleza,
de la lengua por sólo la extrañeza),
si fueran comparados
a la mental pirámide elevada
donde, sin saber cómo, colocada
el Alma se miró, tan atrasados
se hallaran, que cualquiera
graduara su cima por Esfera:
pues su ambicioso anhelo,
haciendo cumbre de su propio vuelo,
en la más eminente
la encumbró parte de su propia mente,
de sí tan remontada, que creía
que a otra nueva región de sí salía.

Fragmento tres: el deslumbramiento

.....
Tanto no, del osado presupuesto,
revocó la intención, arrepentida,
la vista que intentó descomedida
en vano hacer alarde
contra objeto que excede en excelencia
las líneas visuales,
–contra el Sol, digo, cuerpo luminoso,

cuyos rayos castigo son fogoso,
que fuerzas desiguales
despreciando, castigan rayo a rayo
el confiado, antes atrevido
y ya llorado ensayo,
(necia experiencia que costosa tanto
fue, que Ícaro ya, su propio llanto
lo anegó enternecido) –,
como el entendimiento, aquí vencido
no menos de la inmensa muchedumbre
(de tanta maquinosa pesadumbre
de diversas especies, conglobado
esférico compuesto),
que de las cualidades
de cada cual, cedió;
....

Mas como al que ha usurpado
diuturna obscuridad, de los objetos
visibles los colores,
si súbitos le asaltan resplandores,
con la sobra de luz queda más ciego
–que el exceso contrarios hace efectos
en la torpe potencia, que la lumbre
del Sol admitir luego
no puede por la falta de costumbre–,
y a la tiniebla misma, que antes era
tenebroso a la vista impedimento,
de los agravios de la luz apela,
y una vez y otra con la mano cela

de los débiles ojos deslumbrados
los rayos vacilantes,
sirviendo ya--piadosa medianera-
la sombra de instrumento
para que recobrados
por grados se habiliten,
porque después constantes
su operación más firmes ejerciten
....
¡que así del mal el bien tal vez se saca!
–:
no de otra suerte el Alma, que
asombrada
de la vista quedó de objeto tanto,
la atención recogió, que derramada
en diversidad tanta, aun no sabía
recobrase a sí misma del espanto
que portentoso había
su discurso calmado,
permitiéndole apenas
de un concepto confuso
el informe embrión que, mal formado,
inordinado caos retrataba
de confusas especies que abrazaba,
–sin orden avenidas,
sin orden separadas,
que cuanto más se implican
combinadas
tanto más se disuelven desunidas,
de diversidad llenas–,

*ciñendo con violencia lo difuso
de objeto tanto, a tan pequeño vaso,
(aun al más bajo, aun al menor,
escaso).*

Fragmento cuatro: la reflexión de la poeta en su sueño

.....

*en las que artificiosas
dos veces cinco son Categorías:*

*reducción metafísica que enseña
(los entes concibiendo generales
en sólo unas mentales fantasías
donde de la materia se desdeña
el discurso abstraído)
ciencia a formar de los universales,
reparando, advertido,
con el arte el defecto
de no poder con un intuitivo
conocer acto todo lo criado,
sino que, haciendo escala, de un
concepto
en otro va ascendiendo grado a grado,
y el de comprender orden relativo
sigue, necesitado
del entendimiento
limitado vigor, que a sucesivo
discurso fía su aprovechamiento...*

*De esta serie seguir mi entendimiento
el método quería,
o del ínfimo grado
del ser inanimado
(menos favorecido,
si no más desvalido,
de la segunda causa productiva),
pasar a la más noble jerarquía
que, en vegetable aliento,
primogénito es, aunque grosero,
de Thetis, –el primero
que a sus fértiles pechos maternos,
con virtud atractiva,
los dulces apoyó manantiales
de humor terrestre, que a su
nutrimento
natural es dulcísimo alimento–,
y de cuatro adornada operaciones
de contrarias acciones,
ya atrae, ya segrega diligente
lo que no serle juzga conveniente,
ya lo superfluo expele, y de la copia
la substancia más útil hace propia;
....
y de este corporal conocimiento
haciendo, bien que escaso,
fundamento,
al supremo pasar maravilloso
compuesto triplicado,*

*de tres acordes líneas ordenado
y de las formas todas inferiores
compendio misterioso:
bisagra engarzadora
de la que más se eleva entronizada
Naturaleza pura
y de la que, criatura
menos noble, se ve más abatida:
no de las cinco solas adornada
sensibles facultades,
mas de las interiores
que tres rectrices son, ennoblecida,
–que para ser señora
de las demás, no en vano
la adornó Sabia Poderosa Mano– ...*

*Estos, pues, grados discurrir quería
unas veces; pero otras, disentía,
excesivo juzgando atrevimiento
el discurrirlo todo,
quien aun la más pequeña,
aun la más fácil parte no entendía
de los más manuales
efectos naturales*

....

*Pues si a un objeto solo, –repetía
tímido el Pensamiento–,
huye el conocimiento
y cobarde el discurso se desvía;*

*si a especie segregada
–como de las demás independiente,
como sin relación considerada–
da las espaldas el entendimiento,
y asombrado el discurso se espeluzna
del difícil certamen que rehúsa
acometer valiente,
porque teme cobarde
comprenderlo o mal, o nunca, o
tarde,
¿cómo en tan espantosa
máquina inmensa discurrir pudiera,
cuyo terrible incomfortable peso
–si ya en su centro mismo no
estribara–
de Atlante a las espaldas agobiara,
de Alcides a las fuerzas excediera;
y el que fue de la Esfera
bastante contrapeso,
pesada menos, menos ponderosa
su máquina juzgara, que la empresa
de investigar a la Naturaleza?*

Fragmento cinco: el comienzo del despertar

.....

*las cadenas del sueño desataban:
y la falta sintiendo de alimento
los miembros extenuados,*

del descanso cansados,
ni del todo despiertos ni dormidos,
muestras de apeteer el movimiento
con tardos esperezos
ya daban, extendiendo
los nervios, poco a poco, entumecidos,
y los cansados huesos
(aun sin entero arbitrio de su dueño)
volviendo al otro lado–,
a cobrar empezaron los sentidos,
dulcemente impedidos
del natural beleño,
su operación, los ojos entreabriendo.

Y del cerebro, ya desocupado,
las fantasmas huyeron
y –como de vapor leve formadas–
en fácil humo, en viento convertidas,
su forma resolvieron.
....
En tanto el Padre de la Luz ardiente,
de acercarse al Oriente
ya el término prefijo conocía,
y al antípoda opuesto despedía
con transmontantes rayos:
que –de su luz en trémulos desmayos–
en el punto hace mismo su Occidente,
que nuestro Oriente ilustra luminoso.

Pero de Venus, antes, el hermoso
apacible lucero
rompió el albor primero,
y del viejo Tithón la bella esposa
–amazona de luces mil vestida,
contra la noche armada,
hermosa si atrevida,
valiente aunque llorosa–,
su frente mostró hermosa
de matutinas luces coronada...

Fragmento seis: el despertar de la poeta

....

Llegó, en efecto, el Sol cerrando el giro
que esculpió de oro sobre azul zafiro:
de mil multiplicados
mil veces puntos, flujos mil dorados
–líneas, digo, de luz clara–, salían
de su circunferencia luminosa,
pautando al Cielo la cerúlea plana;
y a la que antes funesta fue tirana
de su imperio, atropadas embestían:
que sin concierto huyendo presurosa
–en sus mismos horrores tropezando–
su sombra iba pisando,
y llegar al Ocaso pretendía
con el (sin orden ya) desbaratado
ejército de sombras, acosado
de la luz que el alcance le seguía.

Consiguió, al fin, la vista del Ocaso
el fugitivo paso,
y –en su mismo despeño recobrada
esforzando el aliento en la ruina–,
en la mitad del globo que ha dejado
el Sol desamparada,
segunda vez rebelde determina
mirarse coronada,
mientras nuestro Hemisferio la dorada
ilustraba del Sol madeja hermosa,
que con luz juiciosa
de orden distributivo, repartiendo
a las cosas visibles sus colores
iba, y restituyendo
entera a los sentidos exteriores
su operación, quedando a luz más
cierta
el mundo iluminado y yo despierta.

Como ya dijimos, “Primero sueño” trata del soñar del alma. ¿Soñar para qué? Para conocer. ¿Conocer qué? La causa última de las cosas. ¿Por qué soñar para conocer la causa última de las cosas? Porque en el sueño el alma se separa del cuerpo y, así, liberada de éste, puede recorrer el camino que la lleve, paso a paso, de lo sensible hasta la suprasensible, de la oscuridad a la luz. De esta manera, Sor Juana reflexiona sobre un problema filosófico de primera importancia: ¿Cómo pueden los humanos –si eso es posible– acceder al conocimiento último de la realidad?.

Para responder esa pregunta, Sor Juana se vale de la tradición aristotélica –que aparece en su reflexión sobre el orden de la Naturaleza y el orden del Conocimiento–, hermética –presente en el relato del viaje del alma una vez que el cuerpo se ha dormido⁴¹– y neoplatónica en que ella se había educado. Hay que recordar que en el neoplatonismo, así como en la tradición hermética, el tema de la unión alma-cuerpo fue algo de primera importancia, al igual que lo fue el tema de la separación del alma respecto del cuerpo, si la primera quería acceder al conocimiento verdadero. La separación definitiva sólo se da en la muerte,

pero cuando los hombres todavía viven la misma se puede dar en situaciones excepcionales, por ejemplo en el sueño o en el éxtasis.⁴² “El fundamento de esta creencia –comenta Paz– es un dualismo estricto (atemperado por Aristóteles y después por la escolástica): el alma, por ser de naturaleza distinta al cuerpo, puede separarse de su envoltura carnal en momentos excepcionales, como el éxtasis y ciertos sueños. Las visiones son esas realidades supralunares que el alma ve en su viaje espiritual”.⁴³

Sor Juana no sólo domina esas tradiciones intelectuales, sino que las explota creativamente, lo cual le permite anticipar algunas de las problemáticas filosóficas modernas. En primer lugar, el alma que viaja en búsqueda del conocimiento es el alma solitaria que se ve enfrentada, sola, con el universo. Sor Juana da inicio, dice Paz, a “una actitud –la confrontación del alma solitaria con el universo– que más tarde, desde el romanticismo, será el eje espiritual de la poesía de Occidente”.⁴⁴ En segundo lugar, el escepticismo acerca de lo que efectivamente podemos conocer. Sor Juana rompe con la tesis vigente en su época de que, si seguía el método correcto, se podía conocer con certeza lo que eran las causas últimas de las cosas. Más aun, Sor Juana somete a una dura crítica esa tesis; y su conclusión es desoladora, pero muy moderna: el afán de conocer lo último de la realidad del alma humana está condenado al fracaso. Esta conclusión es también una confesión: Sor Juana confiesa su propio fracaso intelectual. “La idea de que el saber es imposible –dice Paz– se bifurca en dos: el hombre no puede conocer por ser hombre o por alguna circunstancia determinada. Por ejemplo, en el caso de Sor Juana, por ser Sor Juana”.⁴⁵ Y José Gaos remata: “La intención de la poetisa es inequívoca, indisputablemente patente: dar expresión poética a la experiencia capital de su vida: la del fracaso

de su afán de saber, del que había orientado su vida toda, la vida de ella, Juana de Asbaje, desde la infancia, desde antes de la entrada en religión, a través de ésta, a lo largo de toda su vida hasta entonces, el momento ya precrítico, sino resueltamente crítico, de composición del poema”.⁴⁶ Es por eso que para Gaos lo que narra el poema “Primero sueño” es el “fracaso de un sueño”: el sueño de conocer.

Finalmente, Sor Juana actualiza una pasión que se había perdido ante el predominio de la frialdad y la rigidez racional de la filosofía neoescolástica: el amor al saber, pero un amor apasionado. “Con Primero sueño –reconoce Paz– aparece una pasión nueva en la historia de nuestra poesía: el amor al saber. Me explico: la pasión, claro, no era nueva; lo nuevo fue que Sor Juana la convirtiese en un tema poético y que la presentase con la violencia y la fatalidad del erotismo. Para ella la pasión intelectual no es menos fuerte que el amor a la gloria. La pasión intelectual –la razón– alista el ánimo, en la mejor tradición platónica, para que la acompañe en su aventura. Y aquí surge otra y mayor diferencia con la tradición: si el conocimiento parece imposible, hay que burlar al hado y atreverse”.⁴⁷ Sor Juana se atrevió: usó la tradición de la que era heredera para mostrar sus limitaciones. Usó el saber establecido para mostrar que el saber verdadero es imposible, porque, en definitiva, como dice Gaos, “el afán de saber es un sueño”.

En 1690, cinco años después de haber publicado “Primero sueño”, Sor Juana escribe la *Carta Atenagórica*, en la que critica un “sermón del mandato” predicado por el jesuita Antonio Vieyra. En este texto, Sor Juana opone, a lo que Vieyra considera las mayores “finezas” de Cristo a los hombres, su propia concepción de lo que es la mayor fineza de Dios, en la cual es clara su apuesta por la libertad humana.

Como hablamos de finezas –escribe Sor Juana–, dije yo que la mayor fineza de Dios, en mi sentir, eran los beneficios negativos; esto es, los beneficios que Dios nos deja de hacer porque sabe lo mal que le hemos correspondido... La mayor fineza del Divino Amor, en mi sentir, son los beneficios que nos deja de hacer por nuestra ingratitud... Luego, según nuestro modo de concebir, más le cuesta a Dios el no hacernos beneficios que el hacérselos y, por consiguiente, mayor fineza es el suspenderlos que el ejecutarlos... Luego es mayor beneficio el no hacerle beneficios. ¡Ah, Señor y Dios mío, qué torpes y ciegos andamos cuando no os reconocemos esta especie de beneficio negativo que nos hacéis!.⁴⁸

La mayor fineza de Dios, pues, es no hacer nada por el hombre, es decir, dejarlo en libertad. ¿Libertad para qué? En el caso de Sor Juana, libertad para conocer.

En una monja amante de la poesía y de la ciencia, más preocupada por el saber que por el salvarse –escribe Octavio Paz–, esta idea corría el riesgo de ser juzgada como algo más que una sutileza teológica. Al afirmar que las mayores finezas divinas son negativas, ¿no defendía indirectamente su afición al saber profano frente a todos los que le incitaban a dejar los estudios de la tierra por los del cielo? Considerar como favor la indiferencia divina significaba, por otra parte, extender la esfera del libre albedrío. El don más alto de Dios consistía en abandonar los hombres a su suerte.⁴⁹

El obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, se hace cargo del desafío crítico lanzado por Sor Juana y escribe, bajo el nombre de “Sor Filotea”, su *Carta de Sor Filotea de la Cruz*, en la que, como dice Beatriz Colombi, hace una “reconvención, una demarcación de los límites respecto de qué puede saber, qué puede decir y qué puede hacer una monja en el contexto de la Colonia novohispana. La carta del Obispo puede ser leída como un tratado de conducta, un manual de comportamientos, que demuestra la administración de un saber y la gobernabilidad de un sujeto: el femenino colonial”.⁵⁰

Letras que engendran elación –dice en su *carta Sor Filotea*–, no las quiere Dios en la mujer, pero no las reprueba el Apóstol [San Pablo] cuando no sacan a la mujer del estado de obediente. Notorio es a todos que el estudio y saber han contenido a V.m.d. en el estado de súbdita, y que la han servido de perfeccionar primores de obediente; pues si las demás religiosas por la obediencia sacrifican la voluntad, V.m.d. cautiva el entendimiento, que es el más arduo y agradable holocausto que puede ofrecerse en las aras de la Religión. No pretendo, según este dictamen, que V.m.d. mude el genio renunciando los libros, sino que le mejore, leyendo alguna vez el de Jesucristo. Ninguno de los evangelistas llamó libro a la genealogía de Cristo, si no es San Mateo, porque en su conversión no quiso este Señor mudarle la inclinación, sino mejorarla, para que si antes, cuando publicano, se ocupaba en libros de su trato e intereses, cuando el apóstol mejorarse el genio, mudando los libros de su ruina en el libro de Jesucristo. Mucho tiempo ha gasto V.m.d. en el estudio de filósofos y poetas; ya será razón que se perfeccionen los empleos y que se mejoren los libros.⁵¹

En otras palabras, Fernández de Santa Cruz manda a Sor Juana a que se ocupe menos de la filosofía y la poesía y más de la fe y la religión. Es claro que esta amonestación del obispo de Puebla es una reacción a la tesis planteada por Sor Juana en la *Carta Atenagórica*, porque, como insiste Sor Filotea (es decir, Fernández de Santa Cruz) al final de su carta,

Estoy muy cierta y segura de que si V.m.d., con los discursos vivos de su entendimiento, formase y pintase una idea de las perfecciones divinas (...), al mismo tiempo se vería ilustrada de luces su alma y abrasada su voluntad y dulcemente herida de amor de su Dios, para que este Señor, que ha llovido tan abundantemente beneficios positivos en lo natural sobre vuestra V.m.d., no se vea obligado a concederle beneficios solamente negativos en lo sobrenatural; que por más que la discreción de V.m.d. les llama finezas, yo les tengo por castigos: porque sólo es beneficio el que Dios hace al corazón humano previniéndole con su gracia para que le corresponda agradecido, disponiéndole con un beneficio reconocido, para que no represada, la liberalidad divina se los haga mayores.⁵²

Sor Juana, en su *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* –su último escrito–, defiende su derecho al saber, al tiempo que confiesa, al igual que lo hizo en “Primero sueño”, los límites de todo saber humano. De entrada, Sor Juana dice a Sor Filotea que lo primero que se le ocurrió era no responder a su carta:

Perdonad Señora mía, la digresión que me arrebató la fuerza de la verdad; y si la he de confesar toda,

también es buscar efugios para huir de la dificultad de responder, y casi me he determinado a dejarlo al silencio; pero como este es cosa negativa, aunque explica mucho con el énfasis de no explicar, es necesario ponerle algún breve rótulo para que se entienda lo que se pretende que el silencio diga; y si no, dirá nada el silencio, porque es ese su propio decir: decir nada.⁵³

Cuando termine de escribir su carta, Sor Juana tomará la decisión de callar para siempre, es decir, de sumergirse en el silencio que dice nada. Sin embargo, antes de callar para siempre, Sor Juana dice lo que ha sido la razón de su vida entera:

Lo que sí es verdad que no negaré (lo uno porque es notorio a todos, y lo otro porque, aunque es contra mí, me ha hecho Dios la merced de darme grandísimo amor por la verdad) que desde que me rayó la primera luz de la razón, fue tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras, que ni ajenas represiones –que he tenido muchas–, ni propias reflejas –que he hecho no pocas–, han bastado para que deje de seguir este natural impulso que Dios puso en mí.⁵⁴

Este don, prosigue Sor Juana, la llevó a internarse en los terrenos de las ciencias –la Lógica, la Física, la Aritmética, la Retórica–, consciente de que ese camino era necesario para acceder a la cumbre de la sagrada teología. Recorrió este camino porque se sabía ignorante, “pues si conociera, como debo, esto mismo no escribiera”.⁵⁵ No se sintió culpable por hacer algo que se consideraba meritorio sólo cuando era obra de hombres; sin embargo, estuvo dispuesta a someterse a la autoridad:

Si son culpa, por la misma razón creo que no la he tenido: más, con todo, vivo siempre tan desconfiada de mí, que ni en esto ni en otra cosa me fío del juicio; y así remito la decisión a ese soberano talento, sometiéndome luego a lo que sentenciaré, pues esto no ha sido más que una simple narración de mi inclinación a las letras.⁵⁶

La sentencia ya había sido dictada: según el obispo de Puebla, Sor Juana debía abandonar la filosofía y la poesía y dedicarse a la fe y la religión.

Ella prefirió el silencio. Como señala Octavio Paz, dos años después de la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, Sor Juana “vende sus libros y se abandona a los poderes del silencio. Madura para la muerte, no escapa a la epidemia de 1695. Entre las pocas cosas que se encontraron en su celda figura un romance incompleto ‘en reconocimiento a las inimitables plumas de la Europa que hicieron mayores sus obras con sus elogios’”.⁵⁷

En resumen, en palabras de Octavio Paz.

El fin lamentable de Sor Juana no da otro sentido a su obra, como propusieron sus censores. Al contrario, su derrota cobra, gracias a su obra, una significación diferente: su luz ilumina. Sus escritos, en especial la *Respuesta* y *Primero sueño*, son el mejor remedio contra esa intoxicación moral que hace ver su fin y su humillación como un motivo edificante”.

Los censores de Sor Juana intentaron hacer creer que ella se había convertido, no que había sido forzada al silencio, pero no lo lograron: Sor Juana, pues, se libró de las “trampas de la fe.”

4. Reflexión final

Sor Juana Inés de la Cruz no sólo fue una mujer valiente, sino una mujer con un talento intelectual poco común. Nació y vivió en América; además de conocer la tradición filosófica –y la tradición poética– hizo una reflexión filosófica –y una elaboración poética– original. No reflexionó filosóficamente sobre problemas concretos de Nueva España, pero sí abordó uno de los problemas universales de la filosofía: qué, cómo y cuánto los humanos podemos conocer. Su aporte intelectual nos obliga a plantearnos de nuevo la pregunta acerca de lo que significa ser un filósofo latinoamericano. Y es que, sin que estén claros los motivos, existe una tendencia a definir al filósofo latinoamericano como aquel pensador que reflexiona filosóficamente sobre problemas concretos de América Latina, con lo cual se propende a marginar a quienes, siendo latinoamericanos, han realizado (o realizan) una reflexión filosófica más universal, al interior o fuera de América Latina. La obra filosófica de Sor Juana obliga a revisar la noción de lo que significa ser filósofo latinoamericano; más aún, obliga a revisar el énfasis que se ha hecho sobre lo latinoamericano, a expensas de lo propiamente filosófico. Porque lo que debería de contar, más que la adscripción geográfica del pensamiento filosófico que se elabora, es su talante estrictamente filosófico. Y es precisamente desde consideraciones estrictamente filosóficas que el pensamiento de Sor Juana –principalmente, las reflexiones contenidas en “Primero sueño” y la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*– reúne todos los requisitos para ser

considerado tal. Por ser un pensamiento hecho en México y por una mexicana, es un pensamiento latinoamericano; nada más por eso. Su alcance y su hondura trascienden las fronteras americanas, porque trata de un problema humano universal: la posibilidad y los límites del conocimiento.

¿De cuántos autoproclamados orgullosamente “filósofos latinoamericanos” se podría decir lo mismo? Quizás de muy pocos, especialmente si se toma en cuenta que el latinoamericanismo de muchos de ellos los llevó, sin darse cuenta, a convertirse en meros repetidores de fórmulas de la filosofía europea, destinadas a servir de respuesta *ad hoc* a problemas particulares, como la identidad latinoamericana, la cuestión social o la construcción de la nación. Al seguir esta lógica, se olvidaron de la filosofía y se convirtieron en ideólogos (del nacionalismo, la revolución o el socialismo): dieron vida, como dice Eduardo Nicol, a un pensamiento filosófico marginal.⁵⁹ Los más vociferantes y provincianos se hicieron críticos furibundos del eurocentrismo de la filosofía occidental, lo cual los llevó a la búsqueda de un pensamiento latinoamericano propio... para lo cual se valieron, como no podía ser para menos, de la tan denostada tradición filosófica europea.

Mientras tanto, otros pensadores latinoamericanos –varios de ellos no filósofos de profesión, como Octavio Paz, Alfonso Reyes o Jorge Luis Borges– se dedicaban a reflexionar con rigor filosófico sobre problemas humanos universales, que por serlo eran también problemas de los hombres latinoamericanos. Estos otros pensadores son los continuadores legítimos de Sor Juana Inés de la Cruz, la primera filósofa latinoamericana; todos ellos –y los que como ellos, en América Latina reflexionaron (y reflexionan) filosóficamente sobre problemas humanos universales–

merecen un lugar de primera importancia en la historia de la filosofía latinoamericana, más que aquellos que, siendo nominalmente filósofos, no han hecho más que repetir fórmulas filosóficas tomadas acríticamente de la tradición europea o, peor aún, se han dedicado (y se dedican) a lanzar diatribas contra el eurocentrismo filosófico, ofreciendo a cambio un pensamiento sin raíces y falto de rigor conceptual.



Figura 2.
José Martí

II

Martí, Ingenieros y Haya de la Torre Nacionalismo, antiimperialismo y nacionalismo revolucionario

El discurso político latinoamericano ha sido fuertemente influenciado por intelectuales e ideólogos para los cuales o fue relativamente cercana la discusión socialista-comunista (José Ingenieros) o bien se convirtió en un frente de ataque (Haya de la Torre). Tres figuras son claves en la tradición del pensamiento político latinoamericano en la que se sintetiza el nacionalismo, el antiimperialismo y el nacionalismo revolucionario: José Martí (1853-1895), José Ingenieros (1877-1925) y Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979).

Los dos primeros autores efectúan sus reflexiones teórico-políticas hacia fines del siglo XIX y principios del XX, cuando se agota una forma de ver el mundo y nace una nueva visión de la realidad. No sólo son los portavoces del nacionalismo y del antiimperialismo, sino los intelectuales que se plantean a fondo el tema de la cuestión nacional, inseparable de la penetración del capital extranjero en América Latina y del diseño de alternativas para revertir esa dominación imperialista. Como veremos, Ingenieros con su concepto de minorías activas y su rechazo de la mediocridad quiere apuntalar un proceso de transformación social; mientras que Martí le apuesta a las alianzas de clase para construir la identidad nacional. Por su parte, Haya de la Torre, con su proyecto populista -nacionalista revolucionario- pretende integrar a los diversos sectores sociales en torno al Estado, a modo de crear un capitalismo nacional.

1. José Martí.

Este intelectual cubano, considerado por muchos como un lejano antecesor de quienes animaron, como Franz Fanon, los movimientos de liberación nacional africanos de las décadas de los 60 y 70, tiene una actualidad indiscutible. Y ello porque el problema de la independencia y de la autonomía latinoamericana sigue presente en estos inicios del siglo XXI. Ciertamente, la importancia de Martí no sólo tiene que ver con las posturas políticas que asumió en las diversas coyunturas que llevaron a la independencia de Cuba, sino con el modo cómo se insertó en su contexto histórico: lo hizo como un intelectual, que vinculó su labor periodística, poética y ensayística al proceso de independencia cubano, primero de España y luego de Estados Unidos.

Enviado a España en 1871, como producto de una pena que le fue conmutada, viaja después a México, Guatemala, Venezuela y Estados Unidos. Asimismo, regresa de incógnito a Cuba en 1877-1878, ejerciendo en ese lapso su profesión de abogado. Su actividad política lo lleva al destierro, en 1881, esta vez a Nueva York, lugar donde permanece hasta 1895. Ese año regresa a Cuba, muriendo en combate el 16 de marzo mientras luchaba por la independencia cubana.

Como pocos latinoamericanos en su tiempo, supo captar la evolución económica de Estados Unidos entre 1880 y 1890, con sus tendencias a convertirse en un capitalismo monopolístico, urbanizado y de expansión militar. Además, supo captar los perfiles socioculturales y políticos de la naciente potencia del Norte a fines del siglo XIX; perfiles que desmentían a quienes querían ver a Estados Unidos

como “la casa de las maravillas y la flor del mundo”.⁶⁰ Y es que, para Martí, “lo que ha de observar un hombre honrado, es precisamente, que no han podido fundirse, en tres siglos de vida común, o uno de ocupación política, los elementos de origen y tendencia diversos con que se crearon Estados Unidos, sino que la comunidad forzosa exacerba y acentúa sus diferencias primarias, y convierte la federación innatural en un estado áspero, de violenta conquista”.⁶¹ Con razón, no ha faltado quien haya comparado a Martí con Alexis de Toqueville, quien vislumbró las tendencias históricas de Estados Unidos en el siglo XVIII. Por el alcance de sus propósitos y por la profundidad de su visión histórica, Martí fue un hombre universal. Pero fue, ante todo, un cubano que vivió con gran intensidad el drama de su país. Participó de ese drama comprometiéndose activamente en lucha por la independencia cubana, razón por la cual fue enviado primero a la prisión y luego al exilio. Con contundencia, escribió:

La independencia, que se anhela para fundir en el trabajo victorioso de la creación del pueblo nuevo los factores que pueden debilitarlo o rendirlo al extraño si se aflojan o divorcian, jamás podrá ser la continuación de la obra tortuosa, indecisa, descorazonada y parcial de la autonomía... la independencia sólo puede obrar como se obra con los obstáculos: o se carga con ellos, y se les abre espacio para seguir la pelea con más poder, o se les deja de lado.⁶²

Una de sus preocupaciones más acuciantes es explicar los factores que hacen de la economía cubana una economía de plantación, lo cual está estrechamente vinculado –con la salida de España y la llegada de Estados Unidos– al

reemplazo de una dominación política por una dominación económica. La preocupación aludida tiene como correlato un compromiso militante que hace que, desde el exilio, Martí se convierta en el líder intelectual de la guerra de emancipación que se inicia en 1895. Ciertamente, Martí no está solo en su compromiso emancipador; los líderes Antonio Maceo y Máximo Gómez están animados por el mismo espíritu independentista. Sin embargo, estos últimos insisten en el factor militar como elemento crucial en la lucha liberadora; Martí es más civilista, es decir, en su proyecto se trata de lograr un cambio político que impida que la bota militar se imponga en el futuro sobre la sociedad.

Al respecto, es clara su postura ante Máximo Gómez, a quien le dijo lo siguiente:

Un pueblo no se funda, General, como se manda en un campamento; y cuando en los trabajos preparativos de una revolución más delicada y compleja que otra alguna, no se muestra el deseo sincero de conocer y conciliar todas las labores, voluntades y elementos que han de hacer posible la lucha armada, mera forma del espíritu de independencia, sino la intención, bruscamente expresada a cada paso, o mal disimulada, de hacer servir todos los propósitos cautelosos y personales de los jefes justamente afamados que se presentan a capitanear la guerra, ¿qué garantías puede haber de que las libertades públicas, único objeto digno de lanzar un país a la lucha, sean mejor respetadas mañana? ¿Qué somos, General?, ¿los servidores heroicos y modestos de una idea que nos calienta el corazón, los amigos leales de un pueblo en desventura, o los caudillos valientes y afortunados que con el látigo en la mano

y la espuela en el tacón se disponen a llevar la guerra a un pueblo, para enseñorearse después de él?⁶³

Para José Martí se trata de lograr la independencia, pero también de romper las estructuras de poder económico y político de las élites locales. Estos cambios son cruciales para poder hacer frente al imperialismo norteamericano. Los objetivos políticos de la lucha independentista se formulan en 1891-92, cuando se funda el Partido Revolucionario Cubano (PRC), organización que sintetiza los esfuerzos de Martí –vinculando las tareas de propaganda con la actividad de un ejército de liberación nacional– para dar coherencia y eficacia a su proyecto emancipatorio. El Artículo 4º de las “Bases del Partido Revolucionario Cubano” es revelador del pensamiento político de Martí.

El Partido Revolucionario Cubano –se lee en el mencionado artículo– no se propone perpetuar en la República Cubana, con formas nuevas o con alteraciones más aparentes que esenciales, el espíritu autoritario y la composición burocrática de la colonia, sino fundar en el ejercicio franco y cordial de las capacidades legítimas del hombre, un pueblo nuevo y de sincera democracia, capaz de vencer, por el orden del trabajo real y el equilibrio de las fuerzas sociales, los peligros de la libertad repentina en una sociedad compuesta por la esclavitud.⁶⁴

En definitiva, Martí fue un ideólogo, un escritor y un propagandista del movimiento independentista cubano. Fue un caso notable de intelectual político, cuya presencia ha sido importante en la historia de América Latina. Uno de sus escritos más importantes es *Nuestra América* (1871),

en el cual aborda el problema de la identidad americana: lo que “quede de aldea en América”; la necesidad de juntar lo diverso; la apuesta por las propias tradiciones sin recurrir a modelos extranjeros; apelar a la “barbarie”, ya que lo autóctono es lo que permite hacer frente al agresor externo.

A lo que es –dice Martí–, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobierno en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino que el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con su vida. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma de gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país.⁶⁵

Así pues, Martí fue indudablemente un nacionalista, pero fue también un revolucionario que supo articular un proyecto en el que la dimensión nacional corrió pareja con la dimensión antiimperialista. En su propuesta, se tiene que afirmar la nación frente al imperialismo, pero también propiciar un proceso de reforma económica y política auténticamente nacional. Esto no puede lograrse sin la integración de todos aquellos que comparten la misma tradición. En el fondo, para el prócer cubano –al igual que para Rousseau– se trata de rescatar al “hombre natural”, al que hay que reconocer y recuperar. Este es el propósito esencial de la educación; al cumplirlo propicia una sociedad pluralista y diversa, fundada en la igualdad racial, así como en una amplia

colaboración entre la clase media, los trabajadores y los indígenas. “Conocer es resolver –escribe Martí–. Conocer el país y gobernarlo conforme el conocimiento, es el único modo de liberarlo de tiranías. La universidad europea ha de ceder a la universidad americana... Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestra dolorosas tierras americanas”.⁶⁶

2. José Ingenieros.

Este autor sitúa su reflexión en la Argentina influenciada por la presencia del imperialismo inglés en su economía. Es una época en la que su país ingresa a los mercados internacionales de materias primas –exportando carne y trigo– y en la que el mismo experimenta un notable crecimiento demográfico y económico. Entre 1880 y 1914, Argentina se consolida como una sociedad agraria en expansión. Tecnología, trenes, puertos, finanzas, migración extranjera –italiana y española– dan vida a una sociedad sumamente dinámica. Así, entre 1880 y 1920, la población pasa de 2.5 millones de habitantes a 9 millones; la superficie cultivable pasa de 2.1 millones de hectáreas a 22.3 millones; por último, el comercio exterior se expande de 100 millones de pesos oro a 2 mil millones.

Estamos, pues, ante la conformación de una sociedad que será considerada por muchos como el “granero de Inglaterra”. Su estrategia de desarrollo está basada en la demanda externa y en inversiones extranjeras localizadas en el sector agroexportador. Por lo demás, la dinámica

económica descrita da lugar a una diferenciación social cuyos rasgos más notorios son los siguientes: nuevas funciones estatales centradas en la educación y la salud; crecimiento de la burocracia pública; y población migrante en las ciudades y sobre todo en la capital. Hacia fines del siglo XIX y principios del XX, se configura una estructura social en la cual los terratenientes, los comerciantes, las nuevas clases medias, los trabajadores urbanos y la pequeña burguesía provinciana se convierten en los principales focos de la dinámica social y política. “No es de extrañar entonces –señala Marcos Kaplan– que a fines del siglo XIX y en las primeras décadas del XX prevalezca en el país un clima colectivo de orgullo nacional y de optimismo histórico, de confiada expectativa en un futuro de país cada vez más desarrollado y hasta de gran potencia internacional, y de ascenso ininterrumpido para grupos e individuos bien dotados de talentos varios, de energía y ambición”.⁶⁷

Es precisamente en este escenario en el que emerge la figura de José Ingenieros.⁶⁸ De padres italianos, desde su época de estudiante se involucra en diversas actividades culturales y políticas. Graduado en medicina y derecho, en la universidad participa activamente en política, especialmente en la creación del Centro Socialista Universitario (1894). También participa en la creación del Partido Socialista Obrero Internacional (PSOI), que después pasó a ser el Partido Socialista Obrero Argentino (PSOA).

En 1895 publica su trabajo *¿Qué es el socialismo?* en el que expone sus ideas acerca de esa doctrina política, así como sobre la situación argentina y los pasos que tienen que darse para concretar el socialismo tal como él lo entiende. Sus discrepancias con Juan Justo, a la sazón una de las figuras más notables del socialismo argentino y presidente



Figura 3.
José Ingenieros

del PSOA, lo llevan a retirarse de la política a dedicarse a la Medicina durante la década de 1910. Se integra a la Universidad de Buenos Aires como catedrático de Medicina Legal, hasta que el Presidente argentino Sáenz Peña se niega a ratificarlo en su cargo a fines de la década. Según sus biógrafos, Ingenieros se inspira en esta experiencia para escribir, en Europa, *El hombre mediocre*, publicado en 1914.

De nuevo en su país, a partir de 1914, el trabajo intelectual de Ingenieros se vincula a los temas filosóficos. Funda la *Revista de Filosofía* y trabaja en su libro *La evolución de las ideas argentinas*. De esto se ocupaba cuando tiene lugar el movimiento estudiantil de Córdoba (1918),⁶⁹ al que se adhiere con entusiasmo. Además de la reforma universitaria, dos acontecimientos impactan a Ingenieros: la revolución bolchevique –a la que defiende apelando a la solidaridad y justicia social de la que la misma es portadora– y la primera guerra mundial. En su último año de vida (1925) participa, junto con Ortega y Gasset, Haya de la Torre y Miguel Ángel Asturias, en la Asamblea Antiimperialista celebrada en París. En seguida viaja a México, donde lo recibe el presidente Plutarco Elías Calles. Regresa a Buenos Aires, donde muere a fines de ese año.

¿Cuáles son las ideas de Ingenieros?.⁷⁰

Un tema central en su pensamiento es la cuestión social. Parte de la constatación de que el capitalismo genera miseria e injusticia social. Sin embargo, eso no lo hace inmoral por definición; lo que tiene son aspectos negativos, que son precisamente los que deben reformarse. Entre estos aspectos negativos están el deterioro de los salarios, las inhumanas condiciones de vida de los obreros, el consumo ostentoso

de las élites dominantes y la acumulación sin límites de capitalistas y oligarcas. Ante esto, se tiene que proponer un modelo moral que traerá como resultado la implantación de formas distributivas del excedente económico que beneficien a los grupos sociales mayoritarios. Otra medida insoslayable es el control del parasitismo de los grupos pudientes de la sociedad. De lo que se trata, pues, es de limitar los efectos nocivos del capitalismo y no de su erradicación.

El legado anarquista es importante en Ingenieros, como se nota en su idea de que existe una oposición tajante entre el productor –que vive de su trabajo– y el parásito –que vive del trabajo de otro–. Esta influencia también se hace sentir en el Partido Socialista Obrero, cuyos rasgos característicos son los siguientes: la movilización social se funda en la organización sindical de los trabajadores; los sindicatos deben luchar por mejorar las condiciones de vida de los obreros; un frente de la lucha sindical es el parasitismo de los propietarios; los productores deben reemplazar a los parásitos; el trabajo y la producción son parte de una misma ética libertaria que conducirá a la emancipación de los empobrecidos. El socialismo es, para Ingenieros, “el más noble de los ideales que han agitado a la humanidad y el más justo de los pabellones que los oprimidos enarbolan, flameando al impulso del arma voluptuosa de la libertad, bajo los rayos regeneradores de la ciencia y el progreso.”

Adicionalmente, Ingenieros introduce la noción de minorías activas, cuyo papel es clave en la elaboración de su proyecto de transformación social. Esas minorías, que tienen acceso al conocimiento, al saber, a la ciencia, constituyen una secta con talento que debe influir en el cambio social. Es el hombre de conocimiento –al margen de las ideologías y de las prácticas burocráticas– el que debe dinamizar la

transformación social. Se trata de vincular conocimiento y trabajo; intelectuales y proletarios deben aliarse para superar el parasitismo y la mediocridad. Es decir, mérito y ciencia deben ponerse a favor de los oprimidos, porque el saber libera cuando opera políticamente. Sólo tienen mérito los que se han preparado; sólo ellos pueden legítimamente conducir a la sociedad. La política es asunto de sabios y no de una clase que domina a base de la exclusión. “La cuna dorada no da aptitudes; tampoco las da la cuna electoral.” En fin, el lema de Ingenieros es que los que saben deben dirigir a los que no saben. Cuando esto sucede, “el privilegio desaparece y la dirección moral de la sociedad vuelve a las manos de los mejores”.⁷¹ El régimen en que esto se traduce es la “aristocracia del mérito”, cuya fórmula absoluta es “la justicia en la desigualdad”.⁷²

En su perspectiva, se trata de reivindicar al intelectual independiente, que destaca por sobre la minoría oligárquica y por sobre la masa popular: ambos son proclives a la mediocracia, en virtud de la cual “los que nada saben creen decir lo que piensan, aunque cada uno sólo acierta a repetir dogmas o auspiciar voracidades. Esa chatura moral es más grave que la aclimatación de la tiranía; nadie puede volar donde todos se arrastran”.⁷³ El intelectual independiente es el portador de unos nuevos valores en los cuales la sabiduría ocupa un lugar privilegiado. El portador de los mismos es el inmigrante europeo, pues no se puede negar que la “superioridad de la raza blanca es un hecho aceptado hasta por los que niegan la existencia de la lucha de razas. La selección natural tiende a extinguir a las razas de color”. En esta línea, en 1915 escribió que en la Argentina del futuro vivirá una “raza compuesta por quince o cien millones de blancos, que en sus horas de recreo leerán las crónicas de las extinguidas razas indígenas, las historias de la mestizada gaucha que retrasó la formación de la raza blanca”.⁷⁴

La propuesta de Ingenieros es construir la identidad americana en los migrantes, quienes están más capacitados para asumir el rol de minorías activas. Para nuestro autor, lo ideal es dar la oportunidad a los “hombres superiores” para que dirijan los destinos de la nación, lo cual es coherente con las exigencias de la naturaleza que se “opone a toda nivelación, viendo en la igualdad la muerte: las sociedades humanas, para su progreso moral y estructural, necesitan del genio más que del imbécil y de talento más que de mediocridad”.⁷⁵

Al final de su vida, este autor argentino insiste –a la manera de G. Sorel– en la vinculación entre lo espiritual y lo voluntario; la inspiración moral y el compromiso político. En la línea de E. Durkheim, insiste en la necesidad de crear una solidaridad colectiva como fundamento de un orden social estable, regido por normas y leyes morales y sociales. Con esto es consecuente con su propósito de reformar moralmente al capitalismo. Después del cambio moral, vendrá el cambio político, económico y social.⁷⁶

3. Víctor Raúl Haya de la Torre.

Este intelectual y líder político peruano, se vinculó desde muy joven a la lucha estudiantil. Su actividad política universitaria lo llevó al exilio, concretamente a México, donde estuvo desde 1923 hasta 1926. Es en este país donde formula la propuesta de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), tan importante en la historia del populismo latinoamericano. Viaja a la URSS –donde se familiariza con el marxismo-leninismo– y a Inglaterra –donde estudia con el autor de la *Historia del pensamiento socialista*, G. D. H. Cole.

A pesar de que en sus primeros años de militancia compartió experiencias con José Carlos Mariátegui, Haya de la Torre se distancia desde un principio de la filiación marxista. Ciertamente, se sirve de muchas de sus nociones para interpretar la realidad peruana, pero lo hace siempre con una intención contraria a la que cabría esperar de un socialista-comunista; se trata en la propuesta de Haya de la Torre de potenciar un capitalismo latinoamericano, y no de establecer un régimen socialista como antesala del comunismo. Sus preguntas, como las de tantos intelectuales de su época, son por la naturaleza de América Latina: ¿Qué es América Latina? ¿Cuáles son sus actores sociales fundamentales? ¿En qué dirección deben avanzar sus transformaciones socioeconómicas y políticas? Con estas inquietudes en mente, este autor peruano se apresta a dar su aporte al debate político latinoamericano.⁷⁷ En su planteamiento, “la historia de las relaciones políticas y económicas entre América Latina y los Estados Unidos, especialmente la experiencia de la Revolución Mexicana, nos lleva a las siguientes conclusiones: 1ª Las clases gobernantes latinoamericanas, grandes terratenientes, grandes comerciantes y las burguesías, son aliadas del imperialismo. 2ª Esas clases tienen en sus manos el Gobierno de nuestros países a cambio de una política de concesiones, empréstitos u otras operaciones que los latifundistas, burgueses, grandes comerciantes y los grupos o caudillos políticos de esas clases negocian o participan con el imperialismo. 3ª Como resultado de esta alianza de clase, las riquezas naturales de nuestros países se ven hipotecadas o vendidas, la política financiera de nuestros Gobiernos se reduce a una loca sucesión de grandes empréstitos y nuestras clases trabajadoras, que tienen que producir para los amos, son brutalmente explotadas. 4ª El progresivo sometimiento económico de nuestros países al imperialismo deviene sometimiento político,



Figura 4.
Víctor Raúl Haya de la Torre

pérdida de la soberanía nacional, invasiones armadas de los soldados y marineros del imperialismo, compra de caudillos criollos, etcétera. Panamá, Nicaragua, Cuba, Santo Domingo, Haití son verdaderas colonias o protectorados yanquis como consecuencia de la política de ‘penetración’ del imperialismo”.⁷⁸

Su experiencia en Perú, conjugada con los conocimientos que adquiere en su estadía europea, le permite caracterizar a América Latina como un feudalismo colonial. Haya de la Torre está convencido de la inexistencia de un capitalismo consolidado en la región; lo que existe de éste es apenas muy incipiente y sin capacidad de desarrollo autónomo debido a la presencia del imperialismo. En América Latina, según él, hay imperialismo sin capitalismo, pues el primero vive a expensas de la herencia feudal colonial que le es imprescindible para sus fines. En un afán que incluso lo llevó a sentirse como quien había superado con creces a Lenin, Haya de la Torre afirmó que en América Latina el imperialismo no es la fase superior del capitalismo, sino la primera. Se trataba, por tanto, de llevar adelante una lucha antiimperialista y antifeudal, pero con el propósito de instaurar un capitalismo nacional.

En este proyecto –que fue en definitiva el proyecto de la APRA– no tenía cabida la noción de las clases sociales y su lucha. En lugar de ello había que potenciar la creación de una amplia alianza multclasista, liderada por las clases medias y forjadora de un Estado fuerte, capaz de propiciar el surgimiento de una auténtica burguesía nacional. Esta visión, en la que se rechaza el conflicto de clases como eje dinamizador del desarrollo social, se sitúa en la línea de un Estado benefactor, que debe ser lo suficientemente fuerte tanto para promover el desarrollo de la industria nacional como para hacer frente al imperialismo. Para Haya de la Torre,

El APRA representa, consecuentemente, una organización política en lucha contra el imperialismo y en lucha contra las clases gobernantes latinoamericanas, que son auxiliares y cómplices de aquél. El APRA es el Partido Revolucionario Antiimperialista Latinoamericano que organiza el gran Frente Único de trabajadores manuales e intelectuales de América Latina, unión de obreros, campesinos, indígenas, etcétera, con los estudiantes, intelectuales de vanguardia, maestros de escuela, etcétera, para defender la soberanía de nuestros países... La palabra de orden del APRA sintetiza, sin duda, la aspiración de veinte pueblos en peligro: ‘Contra el imperialismo yanqui, por la unidad política de América Latina, para la realización de la Justicia Social’.⁷⁹

En resumen, como sostiene F. Zapata,

En la propuesta de Haya de la Torre se afirma que el desarrollo de Indoamérica es diferente al europeo. En América Latina existe un feudalismo colonial que impide el desarrollo de una burguesía autóctona, que implica que este feudalismo coexista con el capitalismo que, a su vez, se identifica con el imperialismo. Esto da lugar a la afirmación según la cual ‘el imperialismo es la primera etapa del capitalismo en América’, que contradice la tesis de Lenin en cuanto a que éste la identifica con la última etapa. Políticamente, la existencia de este tipo de articulación entre el feudalismo colonial y el imperialismo da pie a la imposibilidad de separar la lucha antiimperialista de la lucha antifeudal... Se trata entonces de constituir una alianza o frente único de

todos estos grupos [presentes en la sociedad feudal colonial], independientemente de su adscripción de clase, que se proponga la constitución de un Estado antiimperialista cuyo núcleo esté formado por los grupos medios que son los más lúcidos y conscientes de dicha dominación.⁸⁰



Figura 5.
Luis Emilio Recabarren

III

Recabarren, Mella y Mariátegui

El marxismo naciente

En el desarrollo del socialismo-comunismo latinoamericano se puede identificar a tres autores como los fundadores: Luis Emilio Recabarren (1876-1924), Julio Antonio Mella (1903-1929) y José Carlos Mariátegui (1894-1930). Los tres intelectuales aludidos comparten, como característica común, el esfuerzo por “nacionalizar” las tesis del marxismo que habían logrado asimilar en aquel entonces. Recabarren⁸¹ lo hace en un país, Chile, donde la presencia de los sindicatos mineros es dominante, al igual que son dominantes las prácticas políticas de tipo parlamentario. Como periodista y educador revolucionario, su interés es hacer de la lucha sindical un instrumento de reforma socio-económica que no deseche los canales institucionales establecidos. La organización de los trabajadores, el Partido Obrero Socialista (POS), no debe reemplazarlos en la lucha, sino orientarlos y encauzar las energías sindicales. Es desde el POS -fundado en 1912- que Recabarren va a canalizar sus energías políticas y su peculiar visión moral del cambio socio-político.

No es posible -dice A. Angell- exagerar la influencia de las ideas de Recabarren en la formación y el desarrollo del partido. Sus sentimientos puritanos se hacían notar en la insistencia constante en la higiene, en la presión a favor de la prohibición de bebidas

alcohólicas y a favor de la difusión de la educación. Su visión se reflejaba en la búsqueda de una sociedad sin clases y de la igualdad de los sexos. Sus tácticas se tradujeron en la división entre partido y sindicato sin perder los miembros la obligación de tomar parte activa en los sindicatos. También insistió en la necesidad de rechazar la oposición anarquista a las actividades partidistas y parlamentarias.⁸²

Mella,⁸³ en una dirección distinta aunque no totalmente ajena a la de Martí, quiere la emancipación de Cuba. Pero en Mella esa emancipación pasa por la lucha de clases y por el protagonismo de la clase obrera y el partido comunista. Son estos los propósitos que lo animan en la Universidad de la Habana, desde donde alimenta el compromiso estudiantil con la revolución. Para Mella, los comunistas son los llamados a garantizar que la causa de la revolución no se desvíe de su camino, por más que se inicie como un movimiento nacionalista democrático-burgués. Asimismo, los comunistas deben estar atentos a los intereses, ambiciones y traiciones de la burguesía, porque ella no lucha.

Contra el imperialismo extranjero para abolir la propiedad privada, sino para defender su propiedad frente al robo que de ellas pretenden hacer los imperialistas. En su lucha contra el imperialismo –el ladrón extranjero– las burguesías –los ladrones nacionales–, se unen al proletariado, buena carne de cañón. Pero acaban por comprender que es mejor hacer alianza con el imperialismo que al fin y al cabo persiguen un interés semejante... Para hablar concretamente: liberación nacional absoluta, sólo la obtendrá el proletariado, y será por medio de la revolución obrera.⁸⁴



Figura 6.
Julio Antonio Mella

Mariátegui⁸⁵ –uno de los marxistas latinoamericanos más originales en el siglo XX– introduce una reflexión de tipo cultural para entender la estructura social peruana de la época. Su formación en el marxismo italiano la permite valorar la complejidad de la cultura –como es el caso del Perú con su población indígena– y su importancia para el cambio social.⁸⁶ Este autor está claro en que la revolución latinoamericana “será, nada más y nada menos, que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y puramente la revolución socialista”.⁸⁷ Con todo, Mariátegui no quiere que el “socialismo sea absoluto, abstracto, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil”,⁸⁸ sino que se inserte en la realidad concreta de los pueblos latinoamericanos, realidad en la que uno de los problemas más acuciantes es el problema indígena.

De los tres, quien más cerca está de la tradición posterior, dominada por los partidos comunistas, es Mella. Pero ello sólo en parte, pues el marxismo de Mella está comprometido –en la línea de Trotski– con “el triunfo en cada país de la revolución obrera sobre el imperialismo mundial”. Los otros dos más bien llegan a sostener relaciones difíciles y tensas con los aparatos partidarios que no tardan en manifestar, a la par de rasgos burocráticos marcados, su sumisión a las directrices de la Internacional Comunista. Con todo, ellos son los exponentes más notables del marxismo funcional latinoamericano, en el que predominan la creatividad y el esfuerzo personal para comprender la realidad que les tocó vivir. No existe un esquema al que todos deban adscribirse; tampoco existe una censura partidaria que ponga límites a los esfuerzos intelectuales que ellos realizan.

Asimismo, la vida de los tres está marcada por la tragedia. No sólo por la tragedia personal, sino por la tragedia

ideológica. Mella, en su exilio mexicano, cayó abatido por las balas de unos desconocidos, al servicio del régimen cubano, quizás en contubernio con agentes de seguridad mexicanos. La personalidad de Mella –tal como se dibuja en la obra *Tinísima*– es la de un hombre sombrío, entregado en cuerpo y alma a la causa revolucionaria, con una pasión que ni siquiera se ve disminuida por su romance con Tina Modotti. Mella se va a convertir en el prototipo del intelectual comunista militante: entregado absolutamente a la causa revolucionaria, con una devoción cuasi religiosa, dispuesto a los mayores sacrificios y con la firme convicción de que el éxito de la revolución depende de la entrega personal sin condiciones ni ataduras de ningún tipo. La muerte violenta, aunque prematura, en una de las calles de la ciudad de México fue la culminación de una vida marcada por los sacrificios cotidianos que Mella asumió con la mayor disposición.

Mariátegui –más completo en el plano intelectual que Mella– también tuvo un talante sombrío y también asumió de lleno un compromiso con la causa revolucionaria. Mariátegui –en la línea de Mella– creyó que el éxito de la causa socialista–comunista pasaba por su propio compromiso y responsabilidad.

Vivió tan en serio esta convicción que la transformación del Partido Socialista Peruano en Partido Comunista Peruano y la asunción por este último de una perspectiva política contraria a la suya lo quebraron de modo fatal: falleció el 16 de abril de 1930, cuando apenas contaba con treinta y cinco años de edad. Sus años de mayor producción intelectual –1922-1930– lo fueron también de mucha tensión política y de mucho sufrimiento físico, “como si un esfuerzo intensísimo, cumplido a despecho de la enfermedad que lo maniataba, y

ciertamente a costa de un profundo agotamiento le hubiera permitido, en un breve lapso de su existencia cubrir los más diversos campos con una lúcida comprensión y lograr resultados extraordinarios”.⁸⁹ Finalmente, Recabarren, con su puritanismo revolucionario, tuvo una vida marcada por el sacrificio. También él se sintió responsable del éxito de la revolución en su país y también él vivió una crisis personal cuando el Partido Comunista Chileno se puso en una línea política distinta a la que él creía la adecuada.

Mella, Mariátegui y Recabarren dieron vida, cada uno a su modo y desde una inspiración socialista-comunista, al intelectual identificado plenamente con un proyecto político, al servicio del cual pusieron no sólo sus energías intelectuales, sino también sus energías personales. Fueron la contrapartida de un José Martí, un José Ingenieros o un Víctor Raúl Haya de la Torre –inscritos en la misma matriz del intelectual político–, sólo que desde un horizonte ideológico y político distinto al de éstos. A su vez, Mella, Recabarren y Mariátegui fueron portavoces de un esfuerzo tendiente a concretar la propuesta marxista en las particulares condiciones de sus países y, más en general, de América Latina.



Figura 7.

José Carlos Mariátegui.



Figura 8.
Tina Modotti

IV

Tina Modotti **Pasión comunista**

El caso de Tina Modotti ilustra paradigmáticamente la dimensión pasional de la ideología socialista comunista. Aunque buen parte de su militancia la realizó en Europa, su presencia en esta selección se justifica no sólo por los vínculos afectivos que la ligaron a Mella, sino por su incidencia en la cultura de izquierda en el México de los años 30 y 40. Sin embargo, antes de entrar al examen de la vida de esta militante es pertinente señalar que la pasión comunista se desató con gran intensidad en Europa –entre sus principales figuras intelectuales– después del triunfo bolchevique de octubre de 1917 y durante la época de la lucha antifascista.⁹⁰

En efecto, para muchos intelectuales europeos⁹¹ la revolución bolchevique puso de manifiesto que la salvación de la humanidad era posible históricamente; es decir, 1917 demostraba que la Ilustración no sólo era una emancipación racional, sino una emancipación material. Ciertamente, se trata del primer experimento político que tiene como meta la justicia y la igualdad socioeconómica de las grandes masas de la sociedad. Es por ello que es vista por sus defensores como una continuación de la revolución francesa, en línea directa con las mejores tradiciones revolucionarias occidentales. La voluntad humana, con la revolución rusa, se sobrepone sobre cualquier obstáculo para la emancipación total.

Asimismo, la amenaza contrarrevolucionaria de los primeros años de poder soviético es vista como la reacción propia del antiguo régimen que busca conservar sus privilegios, oponiéndose al progreso. El terror rojo, al igual que el de Robespierre, es una necesidad ineludible de la revolución: Lenin es el Robespierre ruso, quien por lo demás continúa el esfuerzo de reforma social iniciado por Rousseau. Este es el marco que sirve de justificación de las purgas estalinianas de los años 30-35, una vez que Stalin se ha consolidado en el poder, tras la muerte de Lenin (1924).

A fines de los años 30, cuando el poder de atracción de octubre comienza a perderse, Stalin abanderó la lucha antifascista con lo que el espíritu libertador de los comunistas rusos es recuperado con inusitada fuerza. Con todo, no hay que perder de vista que el antifascismo estalinista tiene dos fases bien distintas entre sí: en la primera, que abarca prácticamente los años 30, Stalin promueve la crítica al fascismo, pero de hecho mantiene acercamientos con Hitler a tal punto de llegar a firmar el pacto germano-soviético (1939) en el que Alemania se compromete a no agredir militarmente a la URSS.⁹² Esta situación genera confusión en algunos círculos comunistas y en algunos militantes, que no logran entender la alianza entre los enemigos de la humanidad y sus salvadores. Sin embargo, todos terminan por aceptar los llamados estalinistas contra el fascismo, dejando de lado que el acercamiento entre ambos jefes contradice totalmente las órdenes a luchar contra los nazis, formuladas desde la cúspide del poder soviético.

La segunda fase es propiciada por la invasión nazi a Polonia y el avance de las tropas hitlerianas hacia territorio soviético. A principios de la década de 1940, ya cuando la segunda guerra mundial está a pleno vapor, la URSS

emerge como abanderada de la lucha contra los nazis; es decir, como abanderada de los ideales occidentales más queridos: democracia, justicia, libertad, fraternidad e igualdad. Se produce una “cultura antifascista” a la que dan su aporte pintores, poetas y escritores, en un afán por sumar esfuerzos en pro de la libertad. Los sufrimientos del pueblo ruso y, más aún, la obra liberadora del ejército soviético en Europa del Este,⁹³ erige al modelo soviético como la mejor realización de los ideales humanos más profundos.

La muerte de Stalin, en 1953, y el XX Congreso del PCUS,⁹⁴ en 1956, permiten sacar a la luz pública lo que la fuerza pasional del comunismo no permitía ver: los crímenes de Stalin, los campos de concentración soviéticos y el engaño sistemático promovido por el jefe comunista muerto tres años atrás. De ese entonces en adelante, la atracción sin límites, generada por el modelo soviético, se fue quebrando lenta, pero inexorablemente. Al descrédito internacional (invasión a Checoslovaquia, invasión a Afganistán) se sumó el fracaso económico;⁹⁵ a la inexistencia de libertades civiles se sumó la incompetencia política. La perestroika desencadenó un proceso de transformación socio-política que obligó a los antiguos países comunistas a reiniciar el camino del capitalismo.⁹⁶ No hay pasión revolucionaria capaz de obviar estos hechos tan brutales y contundentes.

Antes de esos procesos, sin embargo, la pasión se impuso. La vida de Tina Modotti ilustra el caso de otros muchos militantes comunistas que se entregaron totalmente, en cuerpo y alma, a una causa que ofrecía la redención de la humanidad a cambio del sacrificio cotidiano, la disciplina y la renuncia a la propia individualidad. En Tina Modotti estos elementos de la pasión comunista son extremadamente marcados, sobre todo porque contrastan con lo que fue su vida antes de convertirse en militante.

El libro *Tinísima*,⁹⁷ de Elena Poniatowska, es un homenaje a esa mujer –fotógrafa de profesión a la que no son ajenas las inquietudes intelectuales– que ejerció su poder de seducción sobre la intelectualidad mexicana de los años 20. Antes de su compromiso revolucionario, frecuentó los círculos formados por pintores, poetas y fotógrafos en los cuales se abría espacio por su belleza y sensualidad. No solamente los demás le rendían culto a su cuerpo, sino que ella misma estaba absorbida por las experiencias afectivas que era capaz de suscitar. En esta etapa de su vida era una mujer que vivía para el placer y los sentidos, sin ocultarse ni ocultarlo. Por tratarse de una época donde la libertad sexual de las mujeres no podía ser ni siquiera soñada en México, Modotti fue sin duda alguna una cuestionadora de las costumbres y los tabúes sexuales. Fue una mujer que vivió en una época que no era la suya –el México provinciano y ranchero de los años 20– y en la que reivindicó su derecho a gozar sensiblemente sin estar atada a –o depender de– un hombre.

Agosto de 1923.

La piel, su envoltura humana, la completaba. No tenía palabras para decirlo, reinventaba su relación consigo misma, se quería. Si su cuerpo podía transmitir esa fuerza, la profundidad de las sombras, la armonía y el ritmo de su diseño, entonces ella también sería inolvidable. Su cuerpo allí en el papel [en la fotografía que Weston le ha tomado, desnuda, en la azotea] trabajaba sobre ella, adquiría un carácter impresionante. Edward [Weston], su maestro, le brindaba una nueva manera de ver a Tina. Estar desnuda era ser ella misma, sin disfraz, y mostrarse en su desnudez era presentarles a los demás su más hermoso vestido.⁹⁸

Su presencia en los círculos intelectuales le permiten entablar relaciones con Julio Antonio Mella, a quien no tarda en seducir con su belleza y con quien vive un intenso romance que dura hasta el asesinato de éste, en enero de 1929, cuando caminaban del brazo por una de las calles de la ciudad de México. La experiencia amorosa con Mella y la difícil situación que le acarrea su muerte –las autoridades mexicanas la acusan de cómplice en el asesinato del comunista cubano– la vinculan a los círculos comunistas de este país en actividades de propaganda y denuncia. Bajo la sospecha de haber participado en un atentado contra el presidente de México es encarcelada; en consecuencia, la amenaza de deportarla a su país, una Italia dominada por Mussolini, no se hace esperar. Una vez deportada, en 1930, recibe la ayuda del militante comunista Vittorio Vidali (Enea Sormenti), quien prepara las condiciones para que ella pueda viajar a Alemania (con Hitler amenazante) donde los comunistas le ayudan a viajar a la Unión Soviética.

Octubre de 1930.

Tina desemboca en la Plaza Roja, del brazo de Vittorio. De tan extenso, el adoquinado parece ondular. ‘Nunca he visto una plaza así de enorme’, dice apretándose contra él, ‘nunca en mi vida’. Y ahora sobre este mar de adoquines avanzan hacia el Kremlin amurallado, su palacio pesado y secreto como un monseario. ‘También el zócalo de México es grande, dicen que ahí cabe la más grande tempestad’. ‘Si al lado de este desierto de piedra, es un recuerdo acogedor’. ‘Todos los espacios de la Unión Soviética son inmensos’... ‘Mira, aquí trabaja Stalin, en una oficina desnuda, sólo lo acompañan dos retratos: Lenin y Marx... El destino del mundo va a decidirse aquí. Su ventana siempre está encendida, bajo esa

luz Stalin trabaja hasta el amanecer. Se acostumbró a bregar de noche en la clandestinidad. Él toma todas las decisiones, no delega nada. Ven, tenemos que cenar en algún lado, si no llegamos a tiempo nos quedamos con el estómago vacío. ¿Traes cupones?' 'Tantos, ríe Tina, 'como piedras hay en el pavimento. También me dieron unos rublos para gastos personales. ¡Qué cálidos y atentos son los rusos!'.⁹⁹

Prácticamente, aquí se inicia la radical conversión de Tina Modotti. En efecto, es reclutada por la Internacional Comunista como una agente en el exterior, previo entrenamiento y comprobación de su fidelidad al comunismo. Tras varias misiones a Alemania en su calidad de agente secreto, a mediados de los años 30 la envían a su prueba más difícil: la guerra civil española. Pelea contra las tropas franquistas, moviliza y cura heridos, pero fundamentalmente sigue las órdenes del camarada Stalin. Su vida personal se sacrifica en la lucha de los comunistas por la República, con disciplina y fervor, pero en el fondo su vida está consagrada a Stalin. La perturba que este haya firmado un pacto de no agresión con Hitler, pero está segura de que la fidelidad del jefe comunista al pueblo soviético y a los pueblos del mundo no puede ser puesta en duda.

Enero de 1935.

Camarada Modotti [le dice su responsable Stásova], deberá ir a España. Usted va a luchar al lado de los camaradas asturianos... -¿Cuándo debo salir? -Mañana, esta misión será más larga que otras; tendrá que llevar sus efectos personales; la situación en España es incierta.¹⁰⁰

Noviembre de 1936.

Hace dos días comenzaron los bombardeos sistemáticos a Madrid. Madrid arde destechada. Los aviones nacionalistas vuelan bajo y ven a los madrileños correr por la calle... Cuando puede dejar de guardia a Sebastián, Tina sube a ayudar a las salas. Los heridos la llaman porque sabe escucharlos... Tina nota que se le hinchan las piernas, pero le molestan menos que el vapor de los peroles.¹⁰¹

Julio de 1937.

Hace mucho que Tina rebasó su nivel de agotamiento y en sus ojos se lee una fiereza que antes no tenían. No así su cuerpo adelgazado y quebradizo. Gerda Taro, su Rolleiflex hombro, la irrita y la atrae. Bonita, los hombres la enamoran. Lo mismo a la Valero. '¿Habré olvidado que soy mujer?', se pregunta Tina.¹⁰²

Enero de 1939.

Franco entra en Barcelona.

El éxodo de quinientos mil refugiados desde Cataluña es alucinante; frío, lluvia, nieve, falta de provisiones, bombardeos despiadados. Miles de civiles rumbo a la frontera avanzan a tropezones, defendidos por divisiones del ejército de la República a costa de sacrificios enormes.¹⁰³

La derrota de la República le duele, y como otros tantos vencidos tiene que abandonar España y embarcarse hacia otro país. Vuelve a México, donde es recibida por antiguos amigos que le manifiestan cariño, aunque ya no la efusividad

de antes. Tina Modotti es otra; incluso muchos no logran reconocerla. Está vieja y cansada. La militancia comunista la hizo olvidarse totalmente de sí misma, al punto de haber perdido la costumbre de verse en un espejo, pues esa era una costumbre burguesa que desviaba la atención de las necesidades de la lucha revolucionaria. Muere olvidada de sí misma y olvidada por los demás –en el asiento trasero de un taxi en marcha– mientras se dirige a su casa.

Abril de 1939.

El barco de Tina llegará a Veracruz el 19 de abril, es una carrera contra el tiempo: si no lo ve [a Vottorio] en el muelle mexicano va a sentirse mal. Hay que avisar a los del partido en México, a Rafael Carrillo, a Hernán Laborde, a quien encuentre, para que compañeros de confianza lleguen a recibirla. Al describirla siente que se le cierra la garganta. –Es seguro que lleve una chaqueta negra y un sombrero negro, muy modestos ambos–, la vista siempre baja, casi sin equipaje, de estatura más bien pequeña. Nadie debe enterarse de que María o Carmen Ruiz Sánchez, de nacionalidad española, doctora, profesora o lo que sea, es la presunta autora del frustrado asesinato, hace nueve años, del entonces presidente de México, Pascual Ortiz Rubio. Nadie se dio cuenta de que la española Carmen Ruiz Sánchez, de ojos muy hundidos, tez ajada y manos temblorosas, era la Tina Modotti expulsada en enero de 1930. Al contrario, cuando un inspector la vio tambalearse, le gritó a un secretario: --ayúdala, hombre, ¿que no ves que es una persona de edad?¹⁰⁴

Enero de 1942.

Vittorio la espera leyendo. Cuando suena el timbre se da cuenta de que es más de la una y baja la escalera.

A Tina se le habrán olvidado las llaves. Dos señores la dan las buenas noches y preguntan por el marido de la señora Tina Modotti. –Yo soy, ¿dónde está la señora? –¿Quiere usted que nosotros nos ocupemos? –¿Le pasó algo? –Falleció. –Un momento, ¿de qué me están hablando? –Su esposa, Tina Modotti, murió en un libre en la acera de aquí enfrente. El taxista la llevó a la Cruz Roja. Nosotros trabajamos en pompas fúnebres y estamos a sus órdenes...

Cuando el libre se detuvo, en la esquina de Insurgentes y la calle de Villalongín, Tina dio su dirección de doctor Balmis y el chofer preguntó: –¿dónde mero? –Frente al Hospital General. –Bueno, la llevo... El taxi se detuvo frente al Hospital General. –Servida, señora. El chofer oyó que la mujer se quejaba quedito, abrió la puerta trasera del coche y la rozó. –Señora, ya llegamos. Al verla inmovil, entró corriendo a la guardia del hospital y señaló su taxi. Después de insistir, lo siguieron dos practicantes. –Se hizo tarde, mano, ya se murió, llévala a la Verde. Allí la entregas.¹⁰⁵

Tina Modotti, una mujer bella y sensual, que vivía para sí misma, queriendo hacer de su individualidad el centro del mundo. Tina Modotti, cansada y con ojeras, sin lavarse los dientes y verse al espejo, entregada totalmente a una causa que traería la salvación definitiva a los pobres de la Tierra. Suman miles las personas, hombres y mujeres, que tuvieron una conversión similar. Suman miles las personas, hombres y mujeres, que alimentaron con su sacrificio personal y su disciplina la ideología comunista. Esta fue la clave de su fuerza, pero también del fanatismo y el dogmatismo que la caracterizaron a lo largo del siglo XX.



Figura 9.
José Medina Echavarría.

V

José Medina Echavarría

La hacienda en la mira de la sociología

En América Latina, hacia los años setenta y ochenta del siglo XIX, los diferentes bandos que se han formado después del fracaso de los proyectos independentistas –agobiados por las deudas y cansados de tanto guerrear–, o son doblegados por sus enemigos o llegan a acuerdos para reorganizar las sociedades, dando lugar a lo que Tulio Halperin Donghi llama el “nuevo pacto colonial”.

A partir de esos años comienzan a configurarse los Estados oligárquicos –que tendrán vigencia desde los años 70–80 del siglo XIX hasta los años 30 del siglo siguiente–, cuyos límites económicos –aunque también políticos y sociales– serán notorios desde sus mismos inicios. “En 1880 –años más, años menos– el avance en casi toda Hispanoamérica, de una economía primaria y exportadora, significa la sustitución finalmente consumada del pacto colonial impuesto por las metrópolis ibéricas por uno nuevo. A partir de entonces se va a continuar la marcha por el camino ya decididamente tomado. El crecimiento será aún más rápido que antes, pero estará acompañado de crisis de intensidad creciente: desde las primeras etapas de su afirmación, el orden neocolonial parece revelar a través de ellas los límites de sus logros”.¹⁰⁶

Con los Estados oligárquicos se logra una relativa estabilidad en las sociedades latinoamericanas. A nivel político, las familias terratenientes logran establecer pactos de gobernabilidad que consisten en turnarse –a partir de unas reglas democráticas mínimas– en la gestión estatal. Se establecen cuerpos constitucionales que nominalmente dan pie a gobiernos republicanos, democráticos y representativos, pero que en realidad sólo sirven de fachada a unos sistemas políticos clientelares, en los que fuera de la participación política –por acuerdos entre las familias oligárquicas– se decide quiénes son los que van a gobernar. “Bajo la estabilidad asociada a esta estructura de poder, América Latina salió de su aislamiento, estableciendo un comercio regular y sostenido con ultramar cuyas consecuencias se sintieron en los mercados internos y en el desarrollo de la economía, así como en la transformación mental de las élites. Este el grupo político que, además de crear el instrumento para la acción política común, el Estado, comenzó a construir la infraestructura económica que en gran medida ha servido a América Latina en el siglo XX”.¹⁰⁷

En el plano económico, las haciendas se convierten en el núcleo de unas economías agrarias volcadas hacia el exterior a través de la producción de materias primas: maderas, caucho, pieles, carne, granos, bananos, metales... se convierten en las fuentes de ingreso y enriquecimiento.

Con gran tino, José Medina Echavarría¹⁰⁸ examinó el papel de la hacienda en el desarrollo de América Latina.¹⁰⁹ Para él, la hacienda simboliza el poder de los grandes terratenientes, que se define en función del número de sus subordinados y trabajadores, así como de la extensión de las tierras. Sociológicamente, la hacienda también se define en función de la influencia de los terratenientes en el poder

político y en la configuración de las relaciones de autoridad, la estructura familiar y en la formación de un prototipo humano. Políticamente, la hacienda llegó a ser un núcleo de poder, muchas veces con respaldo militar, porque era la base desde donde actuaban diversos caudillos y caciques durante las guerras civiles y después de ellas. Para la familia terrateniente, la hacienda no es una simple propiedad, sino que es el soporte y símbolo de su apellido –en continuidad con la cultura nobiliaria española–. Desde la hacienda, el hacendado –el cabeza de familia, el patrón– busca las alianzas familiares, económicas y políticas, que sirven para organizar y canalizar su influencia por vastos territorios y hasta las ciudades.

La hacienda es, a la vez, una unidad económica y política que, con las relaciones clientelares que la sostienen y su capacidad productiva, es un mundo cerrado sobre sí mismo. La hacienda es creadora de un modelo de autoridad, el del patrón, que impregna todas las relaciones sociales. Es un modelo del protector-opresor –paternalista y autoritario, a la vez– que se establece a partir de la imagen del señor: magnánimo, pero imponente; religiosamente piadoso, pero incontenible con quienes se le resisten. En la hacienda, pues, se vive una vida señorial, donde la ostentación, las relaciones jerárquicas de autoridad y las relaciones clientelares se amalgaman en una unidad social, económica y política singular.

Como dice Aldo Solari:

Para la familia propietaria, la hacienda, más que una simple propiedad, es su soporte y el símbolo de su apellido. Desde la hacienda, el hacendado busca alianzas familiares, económicas y políticas

que sirven para ‘organizar’ vastos territorios y que hasta se extienden hacia las ciudades... La hacienda, entendida como unidad económica y política que sirve de soporte material a una familia y sus clientes [con unas] funciones y papeles que indican derechos y obligaciones dentro del orden social... La hacienda creó un modelo de autoridad, el del patrón, que impregna todas las relaciones sociales. Es a la vez el modelo del protector y del opresor paternalista y autoritario.¹¹⁰

En definitiva, la hacienda no sólo es una realidad económica, sino una realidad cultural y política. En la hacienda, el patrón no es sólo el que da trabajo, sino el que protege al campesino, a quien éste le debe sumisión. El patrón es patrono: jefe, guía y protector, pero también autoridad a la que se le debe respeto y obediencia. El ejercicio político se caracteriza por el mandato imperativo de quien es dueño de un territorio y de todo de lo que en él se encuentra. Por su parte, la cultura de la hacienda se difunde a toda la sociedad, siendo reforzada por una religiosidad que llama a la resignación y al respeto, pues las cosas son como Dios quiere que sean. La cultura del padrino, del colono, del caporal, del peón, del caballo, la pistola y las botas, del que alza la voz, del que tiene la propiedad más grande y más rica en siembra y ganado. Es decir, una cultura jerárquica y autoritaria. Y la economía se organiza en torno a la hacienda: puertos, carreteras y ciudades tienen como punto de referencia a las grandes plantaciones hacendatarias, desde donde salen los productos que conectan a América Latina con el mercado mundial. Se trata de una economía “hacia fuera”, dependiente de los vaivenes del mercado mundial, es decir, de la demanda de materias primas existente en los centros económicos que en esos momentos están en expansión.

El declive de la hacienda se inicia, ante todo, cuando las ciudades comienzan a hacer sentir su autonomía –a principios del siglo XX–, pues se van convirtiendo en la sede de la vida administrativa, comercial y cultural latinoamericana con independencia de la hacienda. Pero, en segundo lugar, por el impacto que provoca en la región la reestructuración del sistema económico mundial, que va a exigir una modernización de los aparatos productivos agroexportadores no del todo coherente con el esquema de la hacienda. En efecto, a finales del siglo XIX Inglaterra y Alemania están siendo reemplazados como principales ejes del sistema económico internacional por Estados Unidos, que comienza a tener presencia en las relaciones económicas financieras y comerciales con América Latina, desde ese momento en adelante. Es decir, se está operando una reestructuración en el sistema mundial capitalista, en el marco del cual las nuevas naciones latinoamericanas y sus actores van a ocupar su lugar como proveedores de materias primas.

En las primeras dos décadas del siglo XX, América Latina ha adquirido un lugar en ese sistema mundial capitalista, que parece bastante estable y que parece propiciar posibilidades de desarrollo para la región. Puertos, carreteras, ciudades, ingresos tributarios, crecimiento de la burocracia, centros comerciales, una naciente clase media... Todo marcha bien para las familias oligárquicas; pero ese auge tiene unas bases sociales y económicas débiles. Es una economía frágil, pues depende totalmente del exterior; y la sociedad que la sostiene es una sociedad atrasada, pobre e ignorante, que vive en los límites de la sobrevivencia.

La crisis de 1929–30 va a poner de manifiesto estas debilidades estructurales. Ante del estallido de la crisis

se suscitan una serie de procesos que van a favorecer el cambio de época que se inicia a partir de 1930. En este cambio, va a jugar un papel crucial la élite intelectual nacionalista (y la nueva clase política¹¹¹) formada a principios de siglo en las universidades latinoamericanas, menos volcada culturalmente hacia el exterior –como las oligarquías– y reacia a aceptar los cánones señoriales, las jerarquías sociales y el predominio de la producción agrícola. Por ejemplo, esta élite es la que toma la palabra en el movimiento universitario de Córdoba (1918), en la que se defiende la autonomía universitaria y la libertad de cátedra. La universidad se convierte en centro de la protesta y de la crítica antioligárquica, desde esta fecha en adelante. Aparte del influjo liberal, la universidad latinoamericana siente la influencia del socialismo y el comunismo, aun incipientes en aquella época.

En segundo lugar, la formación de los Estados latinoamericanos –que se consolidan a finales del siglo XIX– también entra en choque con la dinámica de la hacienda, excesivamente particularista y volcada hacia al exterior. Los Estados tienen que conciliar intereses diversos, al paso que tienen que velar por el desarrollo interno de los países. Los oligarcas quieren un Estado subordinado a sus intereses, pero la misma configuración constitucional de aquel genera diferencias entre las nacientes burocracias estatales y los intereses de los hacendados. Se comienza a romper la “transacción” entre liberales y conservadores, que estuvo en la base de la formación del Estado independiente y que fue la que dio estabilidad a América Latina desde 1880 hasta inicios del siglo XX.

Finalmente, la crisis de 1929–30 sacude el poder económico y político de los hacendados. Después de esos años, salvo en algunas excepciones como los cuatro de los cinco países centroamericanos–Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua–, las familias oligárquicas verán socavado su poder de una forma extrema. Una de las consecuencias de la crisis va a ser que los Estados latinoamericanos se harán más autónomos, es decir, van a tener “una mayor capacidad para tomar decisiones de política en nombre del ‘interés general de la nación’”. Ello, en ciertas circunstancias, permitió que las políticas de los gobiernos se dirigieran, por primera vez, a satisfacer las necesidades de los sectores urbanos. Tal fue el caso de los gobiernos populistas como el de Vargas en el Brasil, y el de Perón en Argentina”.¹¹²



Figura 10.
Eduardo Nicol

VI

Eduardo Nicol y Adolfo Sánchez Vázquez **La palabra filosófica de dos exiliados** **españoles**

La guerra civil española (1936–1939) dio lugar a una importante migración de intelectuales desde España a América, siendo México uno de los puntos de arribo de mayor significado. El grupo de filósofos que arribó a tierras mexicanas fue de primer nivel; entre ellos hubo quienes, con talento y una buena base académica, vinieron a completar su formación a América Latina y, a partir de la riqueza que ello supuso, elaboraron interesantes planteamientos filosóficos. Cabe mencionar aquí, por ejemplo, a dos autores: Eduardo Nicol y Adolfo Sánchez Vázquez. Se arraigaron en México y en América Latina, lo cual los convierte en pensadores latinoamericanos de pleno derecho

El caso de Eduardo Nicol es interesante no sólo por ser uno de los filósofos españoles jóvenes que completó su formación en América Latina, sino por la originalidad de su planteamiento filosófico. Nicol llegó a México en 1939, a la edad de 32 años. Se nacionalizó mexicano, se doctoró en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y fue fundador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la misma universidad.

Este autor es uno de los que con más originalidad se pregunta por el carácter de la filosofía latinoamericana.¹¹³ Para abordar el problema que le interesa, ante todo, insiste en las raíces griegas (occidentales) de la filosofía: “La idea de una aristocracia del saber, que se forma en Grecia, y es uno de los pilares de la civilización moral de Occidente – escribe –, es tan sólo, vista por fuera, un fenómeno sociológico derivado. Vista por dentro, la distinción entre el filósofo y el profano responde a la distinción capital, constitutiva de la filosofía misma, entre la ciencia y la mera opinión”.¹¹⁴ En esta misma línea, Nicol insiste en la universalidad del quehacer filosófico. Y ello porque “la autenticidad del filósofo no depende de la originalidad de sus ideas: con las ideas no hay enajenamiento o extranjería: todas son de todos”.¹¹⁵

En segundo lugar, Nicol hace una distinción entre una “pequeña historia de la filosofía” y la “gran historia de la filosofía”. Mientras que esta última se centra en las grandes filosofías, en las que se abordan los problemas humanos fundamentales y, por tanto, universales, las primeras se centran en las filosofías marginales, cultivadas en la “provincia” por pensadores menores. “A ciertas modalidades del pensamiento marginal – escribe Nicol – las han llamado algunos ensimismamiento; otros, más severos, las han calificado de provincianismo. En este caso, el filósofo escribe para el vecindario y los lectores le importan más que los problemas”.¹¹⁶

En el caso de América Latina, en la propuesta de Nicol, de lo que se trata es de superar el provincianismo, para lo cual hay que trabajar por una filosofía hispánica. Es decir, una reflexión filosófica hecha en América Latina –aunque no necesariamente por latinoamericanos–, pero en el horizonte del pensamiento occidental vehiculizado a través de España.

Mientras dura nuestra vida – escribe Nicol –, nuestra misión es clara: hemos de ser reaccionarios, adversarios de esa acción tumultuosa y degradante de uniformidad, de descualificación o deshumanización, de devaluación de todas las excelencias. Pase lo que pase, esos son los valores que debemos mantener, los productos de una tradición que hemos heredado, los resultados que se han venido acumulando de unas acciones que han cumplido muchos hombres durante 3000 años y que nos han transmitido una imagen de la nobleza humana... Los españoles, y los hispanos en general (...), pueden sacar provecho de su condición participando en los esfuerzos que hacen otros, en otros lugares, por mantener bien limpia esa imagen de hombría, de la dignidad humana. La renuncia a la ambición de poder es la primera condición... La segunda condición requiere destronar la soberanía anárquica del yo... Con esas dos condiciones satisfechas, el genio hispánico está muy caracterizadamente cualificado para contribuir –incluso con la filosofía, no sólo con las artes y el arte de la convivencia– a la vigilancia del poder, a la paz, al perdurable diálogo de los hombres de buena voluntad. No veo qué otra cosa mejor pueda hacerse.¹¹⁷

De Adolfo Sánchez Vázquez cabe decir que es uno de los pensadores marxistas más originales. Aquí es bueno traer a cuenta que el socialismo–comunismo latinoamericano –por ekemplo, en Recabarren, Mella y el “Che” Guevara– ha tenido entre sus filas más a hombres de acción que a teóricos. Sin embargo, no han faltado los teóricos excepcionales. Así, por el lado de la teoría, quizás su mejor y último exponente es Sánchez Vázquez, español que llegó a México en 1939, a

la edad de 23 años, y asumió desde ese entonces los retos y problemas de América Latina.

Miembro de la Juventud Comunista, luchó en la guerra civil española. Ante la derrota de la República se acogió al asilo ofrecido por Lázaro Cárdenas a los españoles –intelectuales en su mayoría– que se vieron forzados a abandonar su país. En una primera etapa –durante la guerra civil y en sus primeros años en México– Sánchez Vázquez fue más un militante que un filósofo –se doctoró en 1966 con su tesis *Sobre la praxis*–, para el cual tenían validez las tesis clásicas del marxismo-leninismo recogidas en el Diamat soviético. En una segunda etapa, Sánchez Vázquez se ve influenciado por el proceso de desestalinización, emprendido por Nikita Krushev en el marco del XX Congreso del PCUS, en 1956. A esto se añade la invasión a Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia (1968) y el triunfo de la revolución cubana (1959).

Los dos primeros acontecimientos lo llevan a acercarse al marxismo humanista que, con autores como Karel Kosik, Adam Schaff, Gajo Petrovic, Mihailo Markovic y otros, pugna por hacerse un lugar en el debate marxista. El tercer acontecimiento lo lleva a reivindicar la necesidad de superar las prácticas burocráticas de los partidos comunistas, uniendo pensamiento y acción, tal como lo hizo el Che Guevara.

Sánchez Vázquez, por opción y por vocación, es un marxista latinoamericano. Su marxismo se desarrolla, esencialmente, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, desde donde establece relaciones con el marxismo humanista europeo. Al igual que el que cultivan los europeos, el de Sánchez Vázquez es un marxismo crítico y abierto. En su

libro fundamental, *Filosofía de la praxis* (1967), defiende, siguiendo a Gramsci, que la reflexión sobre la praxis es lo que caracteriza al marxismo. Llega incluso a definir la praxis como la unidad de conocimiento, crítica de lo existente y proyecto de transformación. Según él, esos son los elementos esenciales del pensamiento de Marx, mismos que pueden ser rastreados a lo largo de su obra, que es una sola desde los *Manuscritos* de 1844 hasta *El Capital*. El estalinismo (el marxismo-leninismo) no toma en cuenta las tres dimensiones de la praxis señaladas, con lo cual termina por convertirse en una cortina ideológica tendida para legitimar el poder de una burocracia partidaria sobre el conjunto de la sociedad.

Sobre el Che Guevara, Sánchez Vázquez tiene una opinión bien particular. En sus escritos *“El socialismo y el Che”* (1967) y *“Diez años después: la gran lección del Che”* (1977) destaca el humanismo de Guevara, su capacidad para privilegiar lo moral sobre lo material y haber logrado vincular, en su vida personal, pensamiento y acción. En su primer texto encontramos ecos de las tesis de Trotski acerca de la revolución universal, pues el Che prosiguió su lucha fuera de Cuba “como parte de una lucha total que sólo podría terminar con la disolución del imperialismo y la instauración a escala mundial del socialismo”. En el segundo texto critica a los que consideran la lucha del Che como una aventura. A estos los llama “cautelosos estrategas burocratizados”. Destaca que Guevara es un modelo para la creación del hombre nuevo, pues con él ese ideal se hizo viable.

Haciendo un recorrido sobre el significado de su obra filosófica, Sánchez Vázquez reitera su confianza en el marxismo.

Sigo convencido –dice en el artículo *Postscriptum político filosófico a Mi obra filosófica* (1985) –de que el marxismo sigue siendo la teoría más fecunda para quienes están convencidos de la necesidad de transformar el mundo en el que no sólo se genera hoy como ayer la explotación de los hombres y los pueblos, sino también un riesgo mortal para la supervivencia de la humanidad.

Con el esfuerzo intelectual de Adolfo Sánchez Vázquez se cierra, para el marxismo latinoamericano, el siglo XX.¹¹⁸ ¿Qué más puede decirse filosóficamente sobre el marxismo latinoamericano –desde el interior del marxismo y respetando los supuestos que le son propios– más allá de lo dicho y escrito por Sánchez Vázquez? ¿Acaso con él finalizan los intentos de sistematizar rigurosamente los diversos ámbitos de la realidad social, política y económica desde esta filosofía de la praxis? Si alguien más quiere hacer el intento, ¿qué de nuevo puede aportar? Son estas las preguntas pendientes para el marxismo latinoamericano tras un siglo en el cual los éxitos han terminado siendo opacados por importantes fracasos.



Figura 11.
Adolfo Sánchez Vázquez



Figura 12.
Ernesto "Che" Guevara

VII

Ernesto "Che" Guevara

Teoría y práctica revolucionarias

El Che, asesinado en Bolivia en 1967, es el símbolo emblemático de un socialismo ético en cuya mira está la creación de un hombre nuevo.¹¹⁹ Simboliza también al estratega militar, cuyo genio se plasmó tanto en el campo de batalla como en textos destinados a difundir sus enseñanzas guerreras. Dos escritos sobresalen en este punto: *La guerra de guerrillas* (1961)¹²⁰ y *Guerra de guerrillas, un método* (1963), claves en la difusión de la estrategia guerrillera en la mayor parte de América Latina a partir de la experiencia cubana. En el primer escrito –en el que se fundamenta la tesis de los focos guerrilleros– Guevara se interesa por exponer las lecciones de la revolución cubana para los movimientos revolucionarios de América. Tres son a su juicio esas lecciones: a) las fuerzas populares pueden ganar la guerra al ejército; b) las condiciones de la revolución pueden ser creadas por el foco insurreccional; y c) el terreno de la lucha armada es el campo. Los dos primeros aspectos están encaminados a rechazar a los “quietistas” revolucionarios o seudorevolucionarios. El tercero encierra una crítica a los dogmáticos que apuestan por la ciudad.

En el segundo escrito Guevara se pregunta qué es la guerra de guerrillas y cuál es su utilización correcta. Sus ideas al respecto son las siguientes: la guerra de guerrillas es una guerra del pueblo, es una guerra de masas; la guerrilla es

la vanguardia del pueblo, situada en un lugar determinado de algún territorio dado. Desarrolla una serie de acciones bélicas tendientes a un fin estratégico: la toma del poder, para lo cual se apoya en los campesinos y obreros. Siguiendo a Lenin, el Che afirma que no se debe temer a la violencia, que es la partera de sociedades nuevas. La violencia revolucionaria debe desatarse en el momento preciso, es decir, en el momento en el que los conductores del pueblo hayan encontrado las circunstancias más favorables, cuales son la conciencia de la necesidad del cambio y la certeza de que ese cambio es posible (condiciones subjetivas), aunado a las condiciones objetivas existentes en América Latina, favorables a la revolución: pobreza, marginalidad, represión, agresión imperialista.

Detrás de estas elaboraciones teórico-militares, está el supuesto de que la lucha guerrillera es la plataforma de creación del hombre nuevo, solidario, universal, honesto y limpio. En consecuencia, la lucha armada debe estar dominada por un sentimiento humanista, en el cual la verdad y la justicia son los ejes centrales. Ya en el poder, la actividad de Guevara no es ajena a esta pretensión humanista, como lo demuestra su defensa de la libertad ideológica de los trabajadores en el texto “Contra el sectarismo” (1961). Mientras que en el documento “El cuadro columna vertebral de la revolución” (1963) defiende la igualdad civil y la dignidad de los trabajadores, al tiempo que apuesta por un desarrollo político de los cuadros revolucionarios que tiene que ver no sólo con el aprendizaje del marxismo, sino también con la responsabilidad individual por los actos que cada uno realiza. Se trata de un socialismo ético, antiburocrático, que resalta la responsabilidad individual por encima de la sujeción impuesta por el partido. “El revolucionario cabal, el miembro del partido dirigente de la

revolución debería trabajar a todas horas, todos los minutos de su vida con un interés siempre renovado y siempre creciente y siempre fresco.”

Estamos, pues, ante un planteamiento humanista que resalta el respeto a la individualidad y a los méritos de cada persona. Pero Guevara no termina de ser totalmente coherente con su posición, puesto que él es uno de los que alimentan la idea de que Fidel Castro es el jefe revolucionario identificado totalmente con el pueblo cubano.¹²¹ Hablando de Camilo Cienfuegos, dice el Che: “Camilo practicaba la lealtad como una religión, era devoto de ella; tanto la lealtad personal hacia Fidel, que encarna como nadie la lealtad del pueblo, como la de ese mismo pueblo; pueblo y Fidel marchan unidos y así marchaban las devociones del guerrillero invicto.”

La revolución cubana marca el punto de partida de la última fase del socialismo-comunismo latinoamericano, que parece agotarse con los casos nicaragüense y salvadoreño en las décadas de los 80 y 90. El Che Guevara es el portavoz de una orientación práctico-política que renovó el quehacer de los militantes revolucionarios latinoamericanos. El Che Guevara fue también, además de un organizador guerrillero, un intelectual, es decir, un hombre que pensó los procesos en los que se vio inserto, los elaboró teóricamente y, con esas elaboraciones, contribuyó a su configuración histórica. La trayectoria del Che Guevara se inscribe en el mismo horizonte que la de Martí, Mella, Mariátegui y Recabarren: en él, como en estos, la actividad intelectual se fusionó con la actividad política, sólo que en un grado tal que casi se volvieron indistinguibles en la vida de Guevara. Es esta fusión, coronada por una muerte violenta en manos de los enemigos de la revolución, la que hace del Che Guevara

uno de los mejores exponentes del intelectual político latinoamericano, esto es, del intelectual que subordina de modo absoluto su saber –y su vida– a un proyecto político, del cual se considera único responsable.

El perfil personal del Che Guevara y su impacto en el imaginario político latinoamericano ha sido abordado de forma crítica e irreverente por Jorge Castañeda en un ensayo biográfico dedicado al argentino. A continuación, hacemos un análisis del ensayo de Castañeda¹²² *La vida en rojo. Una biografía del Che Guevara*. Con la obra de Castañeda nos es posible escudriñar al hombre y al mito, lo que efectivamente fue e hizo y lo que se le atribuyó posteriormente. Sin nostalgias de ninguna especie, pero tratando de dar cuenta en toda su complejidad de la vida de una las figuras más influyentes y atractivas de la izquierda latinoamericana, el autor de la *Utopía desarmada* nos propone lo siguiente: que las opciones de Ernesto Guevara no siempre fueron sus opciones y que una cosa fue la vida efectiva de Guevara y otra la vida que, post mortem, le crearon la publicidad cubana y quienes, influidos o no por ésta, se proclamaron sus herederos y continuadores. Se estará o no de acuerdo con Castañeda, pero sus tesis son una invitación del debate franco sobre uno de los héroes indiscutidos de la izquierda latinoamericana.

Cuando el 9 de octubre de 1967 el teniente del ejército de Bolivia, Mario Terán, disparó seis tiros a quemarropa al comandante Che Guevara puso fin a su vida casi de inmediato. Con este hecho sucedido en la escuela de La Higuera no sólo llegó a su fin la experiencia diseñada por el Gobierno cubano y el Che para implantar en Bolivia un foco guerrillero, sino que también se cerró el ciclo vital del hombre Ernesto Guevara y se inició el ciclo del mito “Che

Guevara”, que alcanzó su apogeo a fines de los años 60 y que en la actualidad ha resurgido con gran fuerza.

En La Higuera murió Ernesto Guevara, el argentino que conoció en México a Fidel Castro y su grupo en 1955, justamente cuando los cubanos se preparaban para zarpar a Cuba e iniciar la lucha revolucionaria contra Batista. Asmático, procedente de una familia en la cual se sentía una fuerte antipatía por el peronismo, Guevara no destacó en sus años de adolescente –transcurridos en la provincia de Córdoba– por sus intereses políticos, sino más bien por una marcada indiferencia ante la política. Esa indiferencia, sin embargo, no excluía una cierta preocupación del argentino por problemas sociales como la pobreza o la salud pública. El placer por las aventuras que implican una exigencia física –y un desafío para su asma– se perfila como uno de los rasgos de su carácter, lo cual se complementa con una actitud sedentaria y errante que lo lleva a viajar incluso fuera de su país. Desde su adolescencia cordobesa el viajar se convertirá en una evasión de las situaciones contradictorias e incómodas –por ejemplo, las dificultades matrimoniales entre sus padres–, ante las cuales era preciso tomar una posición intermedia o convivir inmerso en la tensión impuesta por las exigencias del momento. Como lo documenta Jorge Castañeda a lo largo de su trabajo, a Ernesto Guevara siempre le fue difícil aceptar las soluciones de compromiso; las medias tintas lo incomodaban. Ante ello, si no podía imponer su propia solución –que era de exclusión total de una de las alternativas– se daba a la fuga, primero –cuando no era todavía un comandante guerrillero– a los largos paseos y excursiones; después, a las aventuras militares fuera de Cuba.

Este hombre, que tenía como uno de sus lemas vitales el darse entero a la causa que fuera –la amistad, los juegos, los paseos–, es quien se suma a las huestes de Fidel Castro, primero como médico y después como combatiente. Es él el que, luego de una serie de azares beneficiosos, se erige como héroe en la batalla de Santa Clara, a fines de 1958, lo cual le permite colocarse a la par de Raúl y Fidel Castro en la conducción del proceso revolucionario, a partir de enero del año siguiente. Ernesto Guevara se convirtió así, en los primeros años de la revolución cubana, en el tercero de a bordo, si es que no, en incontables ocasiones, en el segundo. Como director del Banco Nacional de Cuba y como ministro de Industrias hizo, durante los primeros años del triunfo revolucionario, lo que quiso. Entre otras cosas, fue de los primeros –junto con Raúl Castro– en avizorar el rumbo socialista de la revolución. Hizo todo lo que estuvo en sus manos no sólo para radicalizar las medidas revolucionarias –especialmente aquellas que alertarían al Gobierno de Estados Unidos–, sino que forzó un acercamiento de la isla con la Unión Soviética a la espera de que ésta apoyara, sin cortapisas, el proceso cubano.

El desencanto con la URSS no tardó en llegar. La crisis de los misiles (1962) fue una de las tantas pruebas que tuvo el comandante rebelde de hasta dónde podía llegar el compromiso soviético. A ello se sumó el malestar por lo que aparecía en el horizonte como unas nuevas relaciones de dependencia en la isla, esta vez con el bloque socialista. Problemas menores como la forma más adecuada de gestión económica (planificación versus mercado, estímulos materiales versus estímulos, entrega tardía de mercancías soviéticas, baja calidad de las mismas) se fueron acumulando en el desempeño de Guevara como burócrata del Gobierno revolucionario. La URSS exigía sujeción

absoluta a sus decisiones, fueran en la dirección que fueran. Raúl Castro estaba de acuerdo; Ernesto Guevara no. Fidel Castro no respaldaba a Guevara, pero tampoco cuestionaba a su hermano.

En cualquier caso, a partir de la crisis de los misiles, en Cuba se fueron haciendo necesarias las posturas intermedias, moderadas, las concesiones no sólo entre los actores domésticos, sino entre el Gobierno cubano, la URSS y Estados Unidos. El comandante Guevara no estaba preparado ni ideológica ni personalmente para eso.

Ideológicamente, estaba seguro de que no había más alternativa para el desarrollo autónomo de los pueblos latinoamericanos (y la humanidad) que el socialismo, el cual exigía una lucha total, frontal y permanente contra todo aquello que tuviera algo que ver con el capitalismo. A ello se sumaba su apreciación (que lo acercaba a los chinos y a los trotskistas) de que en la URSS se había traicionado el espíritu de los padres del socialismo; en concreto para Guevara ello se expresaba en el escaso compromiso internacionalista de la Unión Soviética y en la vigencia en su economía de la ley del valor (y, por ende, del mercado). En lo personal, sus actitudes eran lo más contrarias a las concesiones o los pactos intermedios, sobre todo si eso significaba la renuncia a aspectos considerados sustantivos.

Como resultado de todo ello, Guevara se fue quedando solo. Fidel Castro no lo llamaba al orden, pero tampoco lo apoyaba. La huida no se hizo esperar. En 1965 viajó al Congo a apoyar a los grupos que luchaban por la independencia, siendo la expedición un total fracaso. La experiencia congoleña, lejos de amainar sus ímpetus revolucionarios,

los alienta, sólo que en adelante su interés se volcará a la creación de un foco en Argentina. Desde que volvió a Cuba, no sin antes vencer grandes resistencias internas, pues se había prometido no volver a la isla, esta fue su principal meta. Fidel Castro y su equipo comandado por “barbarroja”, Manuel Piñeiro, quieren otra cosa: lo quieren salvar de una muerte segura en Argentina, para lo que le crean una salida alternativa: el establecimiento de un foco en Bolivia, desde donde pueda moverse (según le hacen creer) a su país natal.

En la óptica de la dirigencia cubana, el comandante Guevara tiene que pasar un buen rato en las selvas bolivianas; esas son las instrucciones que les dan a sus agentes en este país. Los dirigentes comunistas bolivianos, aunque no aceptan la lucha guerrillera en su país, no se oponen a la idea de que se establezca un grupo insurgente que luego se desplace hacia la Argentina. Cuando caen en la cuenta de que la iniciativa avalada por los cubanos va para largo, en ese momento comienzan a bloquear el apertrechamiento del grupo de Guevara, comenzando por la ubicación donde se instalaría la guerrilla: si inicialmente era un lugar más acogedor para los insurgentes, el PCB adquiere un terreno lo más agreste posible. Allí se instalan las huestes de Guevara y allí encuentran la muerte, diezmados por el hambre y la enfermedad, sin haber despertado el mínimo interés popular por la lucha armada y derrotados más por sus debilidades que por la capacidad militar del enemigo. Guevara fue colocado por sus amigos, quizás sin intención expresa, en una ratonera de la que difícilmente podía salir con vida. Quería ir a Argentina, pero le prepararon todo para ir a Bolivia; creía que estaría de paso en este país, pero todo fue planeado para que se asentara por un largo tiempo. Sin embargo, estos planes no se cumplieron a cabalidad, pues el lugar escogido para ello no garantizaba la sobrevivencia

de la expedición. En fin, se sucedieron una serie de planes, cambios de planes, buenas intenciones y malas intenciones, fidelidades y traiciones, en todo lo cual el comandante Guevara poco tuvo que ver. Esto desembocó en el fracaso más brutal. Lejos de toda pose noble o heroica. Cuando Guevara es atrapado está convertido en un guiñapo, sucio, con el pelo alborotado, descalzo. Es así como está cuando le asestan los disparos que terminan con su vida. Así murió Ernesto Guevara de la Cerna.

A partir de aquí –dice Castañeda– nació el mito del Che Guevara. Ante todo, por obra y gracia de sus asesinos, quienes, luego de acabar con su vida, prepararon el cadáver y lo colocaron en una batea en una pose que le dio al Che un aire de santidad propio de los mártires. Como señala Castañeda:

Despejaron su rostro, ya sereno y claro, y le descubrieron el pecho diezmado por cuarenta años de asma y uno de hambre en los páramos del sureste boliviano. Lo tendieron luego en la batea del hospital de Nuestra Señora de Malta, alzándole la cabeza para que todos pudieran contemplar la presa caída. Al recostarlo en la lápida de concreto, le desataron la cuerda con que lo maniataron durante el viaje en helicóptero desde La Higuera, y le pidieron a la enfermera que lo lavara, lo peinara e incluso le afeitara parte de la barba rala que portaba. Para cuando comenzaron a desfilar los periodistas y los vecinos curiosos, la metamorfosis ya era completa: el hombre abatido, iracundo y desharrapado aun en vísperas de su muerte se había convertido en el Cristo de Vallegrande, reflejando en sus límpidos ojos abiertos la tranquilidad del sacrificio consentido.¹²⁴

El mito comenzaba a hacer su recorrido. Su esencia era la vida de entrega absoluta a la causa de la justicia y la muerte valientemente recibida (hasta con satisfacción) por esa causa. El Che Guevara se convirtió, así, en el hombre nuevo por excelencia. Podía haber compromisos revolucionarios de diverso tipo, pero nunca como el que había realizado el Che: su vida entera había sido íntegramente entregada a la revolución y los sacrificios exigidos por esa causa fueron recibidos con devoción y estoicismo por el guerrillero heroico.

El Che no sólo había recibido con satisfacción, siempre y en todo lugar, los sacrificios que imponía la lucha revolucionaria, sino que su vida entera había sido un ejemplo de coherencia, decisiones atinadas, recta, sin los conflictos que afectan a la mayor parte de los seres humanos y, sobre todo y ante todo, de un apoyo absoluto a Fidel Castro y al proceso revolucionario cubano. Es decir, el Che no sólo fue convertido en el hombre ideal –honorable, moral, disciplinado, sin conflictos, siempre fresco–, sino en un apóstol de la revolución cubana, en su guardián desde lo alto de los cielos. Y lo mejor, el Che había nacido, en la revolución: era un gestor de la misma, a la vez que un fruto. Todos los revolucionarios tenían que emular al Che en todo... también en su apoyo absoluto a Fidel Castro. Si Ernesto Guevara (el hombre) se había vuelto incómodo para Castro, el Che Guevara (el mito) fue su gran aliado para legitimar los virajes de la revolución cubana hacia la sumisión a la Unión Soviética. Castro sí pudo proclamar a los cuatro vientos: ¡Ernesto Guevara ha muerto! ¡Viva el Che!

Animados por la propaganda lanzada por los cubanos para afianzar el mito del Che Guevara, las clases medias latinoamericanas –especialmente los sectores estudiantiles– llevaron hasta sus habitaciones y aulas escolares las

fotografías y los afiches más gallardos de aquél. No pocos emularon su compromiso guerrillero y pagaron con la cárcel o con sus vidas el compromiso asumido con el mito. Ellos o quienes los sobrevivieron cayeron en la cuenta de que el sufrimiento o la muerte nunca –salvo quizás por los santos– pueden ser recibidos con alegría y buena disposición. En Europa también prendió el mito del Che, cuando en las revueltas estudiantiles de finales de los 60 se le tomaba como un símbolo de la contestación juvenil hacia el orden establecido. El Che pasó a ser, a contrapelo del estratega militar que fue en realidad o el partidario de la economía planificada que cuestionaba a la URSS por su exceso de mercado, el eterno joven rebelde, desgarbado, enemigo del poder y de las costumbres tradicionales.

Las revueltas estudiantiles pasaron, y la afición por el Che Guevara fue desapareciendo en Europa y Estados Unidos hasta casi apagarse en los años 80. En América Latina, si bien en los 70 la figura del Che Guevara todavía prendía entre la juventud, en los años 80 también se fue opacando. En Cuba todavía pervive el mito pero como un motivo más de las celebraciones oficiales cubanas, aunque sin generar la algarabía de los años posteriores a su muerte. A finales de los años 80, todo parecía indicar que el mito del Che Guevara, como tantos otros mitos, estaba en camino de desaparecer en aquellos círculos que tradicionalmente lo hicieron suyo: la izquierda armada (ahora desarmada), los jóvenes inconformes con el orden establecido y los comunistas cubanos.

La sorpresa en los 90 fue que el mito volvió a resurgir. Y no precisamente en aquellos círculos que fueron en el pasado proclives a reclamarse sus herederos. Tampoco resurgió en un sentido contestatario. Resurgió como una moda en el

sentido más banal del término. Ciertamente, son los jóvenes latinoamericanos y europeos los que consumen camisetas, cinchos, llaveros, carteras, bikinis... con la imagen del Che. Pero lo hacen porque es de buen gusto –en gustos no hay nada escrito– usar una prenda con el rostro de ese buen mozo (con estrellita en la boina y todo) que fue Ernesto Guevara, a quien le decían “Che Guevara”. Después de todo quizás el mito ha desaparecido o, en todo caso, está siendo devorado por esa fiera a la que se enfrentó Guevara con tanta virulencia: el mercado.



Figura 13.
Ignacio Ellacuría

VIII

Ignacio Ellacuría **Sus ideas filosóficas y políticas**

En un artículo dedicado al aporte del exilio español a la cultura latinoamericana, nos preguntábamos, al final del mismo, por el impacto del exilio español en El Salvador.¹²⁵ En esa ocasión, además de referirnos a la presencia de Edmundo Barbero en la dramaturgia salvadoreña, aludimos también a Ignacio Ellacuría, quien, sin ser un exiliado, no sólo fue influido por los tres pensadores españoles más destacados en los años anteriores a la guerra civil (Unamuno, Ortega y Gasset, y Zubiri), sino que hizo suyos un conjunto de valores que también fueron asimilados y llevados a la práctica por las figuras más destacadas del exilio español (José Gaos, Adolfo Sánchez Vázquez, Wenceslao Roces, José Ferrater Mora, Manuel García Morente y otros) en los distintos lugares de América Latina donde fueron acogidos: la importancia del debate académico, la responsabilidad pública del intelectual, el fomento de la producción escrita, la necesidad de contar con instituciones educativas y de promoción cultural de altura.

Dicho de otro modo, la obra filosófica y teológica de Ellacuría estuvo en línea de continuidad tanto con lo mejor de las tradiciones culturales españolas -esas que hunden sus raíces en la “otra España”- como con la labor intelectual y cultural de sus coterráneos exiliados en 1939. Su filiación jesuita no debe hacer perder de vista su filiación también profunda con

la cultura laica, liberal y democrática española, de la que fue un digno representante. No es casual que su asesinato, en 1989, haya obedecido a motivaciones políticas: sus desvelos tenían como propósito– más allá del sostén teológico de sus convicciones– crear una sociedad democrática, justa y solidaria, en la cual la tolerancia y el respeto a la dignidad de los salvadoreños y salvadoreñas fueran normas básicas de convivencia social.

En concreto, ese trasfondo laico, liberal y democrático da un sentido distinto a la obra filosófica de Ellacuría; lo inserta en una rica tradición de rigor intelectual y de compromiso ético–político, fraguada en la España anterior a la dictadura franquista y continuada en tierras americanas por los exiliados (trasterrados) desde 1939 en adelante. Sin duda, su pensamiento y su praxis no se agotan en ese trasfondo laico, liberal y democrático, pero no son ajenos al mismo. Es a la luz del mismo que desarrollamos las siguientes reflexiones en torno a las ideas filosóficas y políticas de este pensador vasco que, al igual que otros intelectuales españoles, hizo de América Latina –en su caso, de El Salvador– el lugar donde realizar su vida y sus sueños.

1. Sus ideas filosóficas

La filosofía es, ante todo, un modo de saber; como tal, lo que primariamente le preocupa es dar cuenta de la verdad de las cosas. Una verdad que debe poseerse intelectualmente, es decir, a través de la puesta en marcha de la razón humana. Sólo mediante el ejercicio de la razón es posible acceder a los fundamentos últimos de las cosas, a sus “principios”, que son “no tanto el inicio de algo, ni siquiera el ‘de dónde’ algo procede, sino aquello que no sólo ha fundado lo que

hoy pasa, sino lo que está fundamentando intrínseca y formalmente, de tal manera que lo que hoy ocurre no es sino la realización de ese principio.”¹²⁶ En este ejercicio de la razón en búsqueda de los “principios” de las cosas consiste la filosofía.

Ahora bien, los fundamentos, los “principios” que le interesan a la filosofía son los fundamentos de la realidad; y puede acceder a ellos porque como ejercicio de la razón, y para poder serlo, ya antes ha accedido de una forma más radical y primaria a la realidad de las cosas, al “de suyo”. Es decir, la filosofía, como actividad intelectual, se fundamenta y es posibilitada por el inteligir. Para que haya razón, esto es, para que sea posible la búsqueda de “principios”, es necesario que haya antes actividad intelectual; es necesario que haya “actualización” de la realidad como “de suyo” en la inteligencia humana¹²⁷ Esta actualización física de la realidad en la inteligencia constituye el “inteligir”: “Inteligir consiste formalmente en aprehender algo como realidad; en aprehender -no concebir, ni juzgar, etc.- las cosas reales como reales”.¹²⁸ Y justamente este enfrentamiento primario y radical de la inteligencia humana con la realidad de las cosas es lo que da al hombre la posesión de la verdad fundamental, esto es, la verdad real.

El filósofo, como “animal de realidades” que es, no puede menos que estar en posesión de esta verdad fundamental. Desde ella y por ella, avanza primero hacia el logos y después hacia la razón, que es la que le posibilita acceder explicativamente a los fundamentos de la realidad. Pero esto solamente lo puede hacer, porque ya antes ha reactualizado la cosa real en su inteligencia en su verdad real, en lo que la cosa real es de “de suyo” y “en propio”; es decir, solamente lo puede hacer porque se encuentra instalado en la realidad.

En definitiva, la filosofía no tendría por objeto propio más que la realidad.

El objeto de la filosofía, en otras palabras, no sería otro que la realidad en sus fundamentos. En esta consideración, Ignacio Ellacuría estaría haciendo suya la perspectiva de Zubiri. Para éste, ciertamente, el objeto de la filosofía no es otro que la realidad en tanto que “de suyo”, que es justamente lo que hace que la totalidad de las cosas posean una unidad física, y no puramente conceptual. Es decir, la totalidad de las cosas está unificada físicamente por su carácter de realidad.

La filosofía, pues, tiene que ocuparse de la realidad; una realidad que es en sí misma estructural, procesual y dinámica. Pero la filosofía no debe ocuparse de la realidad sin más, sino de la realidad que es “más real”, “más suya”, “más abierta”, esto es, de la realidad que en su estructuración, procesos y dinamisismos ha dado más de sí. La filosofía tiene que ocuparse de la realidad histórica, que es un *summum* de la totalidad de lo devenido en la historia del cosmos:

En efecto, la realidad histórica..., engloba todo otro tipo de realidad: no hay realidad histórica sin realidad puramente material, sin realidad biológica, sin realidad personal y sin realidad social;... toda otra forma de realidad donde da más de sí y donde recibe su para qué fáctico (...) es en la realidad histórica;... esa forma de realidad que es la realidad histórica es donde la realidad es “más” y donde es ‘más suya’, donde también es ‘más abierta’.¹³⁰

La realidad histórica, por consiguiente, no es otra cosa que “la totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta”; no es sino el ámbito donde se da “la forma más alta de la realidad, sino el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real”. Es en esta realidad histórica donde vive y se realiza la persona humana; sólo desde ella “se ven adecuadamente lo que son esa vida y esa persona”. Por otro lado, la realidad histórica “tiene un carácter de praxis, que junto con otros criterios lleva a la verdad de la realidad y también a la verdad de la interpretación de la realidad”. Justamente, es por la praxis humana que la realidad histórica está siempre haciéndose, en apertura hacia el futuro. Es este hacerse de la realidad, estructural, dinámico y procesual, el que permite acceder al hacerse de la verdad de la realidad.¹³¹

La verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso sólo es una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad. Hay que hacer la verdad, lo cual no supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino hacer aquella realidad que en juego de praxis y teoría se muestra como verdadera. Que la realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse, y que han de hacerse y descubrirse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia, de la humanidad, es indicar que la realidad puede ser el objeto de la filosofía.¹³²

El quehacer filosófico de I. Ellacuría, consecuente con lo que es su concepción del objeto de la filosofía, se enfrenta con la realidad histórica, pero con la realidad histórica no de las élites dominantes en el mundo actual, sino de las mayorías populares del tercer mundo, empobrecidas y pisoteadas

por la lógica y la civilización del capital. La verdad más honda de la realidad histórica actual es la realidad de “aquellas auténticas mayorías de la humanidad, es decir, la inmensa mayor parte de la humanidad, que vive en unos niveles que apenas puede satisfacer sus necesidades básicas fundamentales”.¹³³ La verdad, para una filosofía que tiene por objeto la realidad histórica, debe ser buscada en la realidad de las mayorías populares, “porque son injustamente oprimidas y porque en ellas negativa y positivamente está la verdad de la realidad”; porque es en las mayorías populares donde se encuentra “la verdad de lo que está pasando y la verdad que entre todos debemos construir”.¹³⁴

En suma, la filosofía, enfrentada con lo más real y verdadero de la realidad histórica, que son las mayorías populares, oprimidas y explotadas por la civilización del capital, tiene una función insoslayable que cumplir, tiene que cumplir una función liberadora. Es la búsqueda de la verdad real de la historia la que exige de suyo al quehacer filosófico desempeñar esa tarea liberadora. Si la verdad más fundamental de la historia de la humanidad es la opresión, el saber que da cuenta de esa verdad tiene que apuntar inexorablemente hacia la liberación.

Las mayorías populares latinoamericanas son oprimidas, indudablemente, por unas estructuras económicas, políticas y sociales que ‘materialmente’ les impiden realizar una vida mínimamente humana. Es decir, las mayorías populares “no están en condición de desposeídas por leyes naturales o por desidia personal o grupal sino por ordenamientos sociales históricos, que les han situado posición estrictamente privativa”.¹³⁵ Sin embargo, a la opresión material se añade la opresión ideológica, necesaria para legitimar el orden socioeconómico vigente.

Son los sistemas sociales injustamente estructurados los que producen, a través de sus aparatos ideológicos, visiones ideologizadas de la realidad. “Es evidente que cuando ese sistema es injusto o simplemente inerte su aparato ideológico sobrepasa el carácter de ideología para caer en el de ideologización; se busca mantener el statu quo por simple razón de supervivencia o de inercia social y el propio sistema genera productos ideologizados que son el reflejo de donde proceden y, por consiguiente, aparecen como connaturales; se busca inconscientemente ocultar lo malo del sistema y se busca conscientemente el resaltar lo que tiene de bueno, trastocando la realidad y sustituyéndola por lo que serían expresiones ideales contradichas por la realidad de los hechos y por la selección de los medios empleados para poner en práctica los enunciados ideales”.¹³⁶

La ideologización impide a las mayorías populares asimilar la responsabilidad humana que subyace, por sobre los dinamismos estructurales, a su situación de pobreza y marginación; también les impide asumir un compromiso responsable y consciente en la superación del orden existente. “Frente a este hecho de gran importancia por su generalización e incidencia la filosofía es una poderosa arma, si ella misma guarda sus cautelas y no se convierte en arma de ideologización”.¹³⁷

La filosofía, ante el fenómeno de la ideologización, se convierte fundamentalmente en un arma crítica. Es decir, frente a la deformación ideológica la filosofía tiene que cumplir una función crítica: “la función crítica de la filosofía va orientada en primer lugar a la ideología dominante, como momento estructural de un sistema social”; esto es, “la crítica filosófica mejor se las arregla con formulaciones ideológicas que con realidades objetivas”. La filosofía ejerce

su función crítica, ante todo, mediante los mecanismos de duda y negación, con “los que realiza su proceso de independencia y su propósito de desideologización”; y es que la duda y la negación “muestran la autonomía del pensamiento, su capacidad de convertir la determinación en indeterminación, la necesidad en libertad. En cuanto la filosofía es, por su propia naturaleza, lugar propio de la duda y de la negación críticas, representa una de las posibilidades más radicales de la desideologización”.¹³⁸

Por tanto, la función liberadora de la filosofía se ejercita, en la línea de la desideologización. Pero no basta con ello, ya que “el camino debe proseguirse hacia formas más creativas que no sólo digan lo que de ideologización hay en un determinado discurso, sino que logren un nuevo discurso teórico que en vez de encubrir y/o deformar la realidad la descubra, tanto en lo que tiene de negativo como lo que tiene de positivo”.¹³⁹

Es decir, la filosofía, además de cumplir una función crítica, debe cumplir una función creadora. Como quehacer creador, toda filosofía que se quiera mover en un horizonte liberador, tiene que contar con una teoría de la inteligencia o del saber humano. “La función liberadora de la filosofía tiene mucho que decir y aprender en este tema, pues la inteligencia sirve para liberar al hombre y también para oprimirlo y retenerlo”. En segundo lugar, “es necesario lograr una teoría general de la realidad... Solamente lográndola en alguna medida se evitará o que se despoje de realidad a lo que realmente la tiene o que se sobreponga sobre otro ámbito de realidad determinadas categorías que son propias de otro”. En tercer lugar, “es también necesaria una teoría abierta y crítica del hombre, de la sociedad y de la historia”. En cuarto lugar, se precisa también de una teoría de los valores

y del sentido de la vida humana, esto es, de “una teoría que fundamente racionalmente (...) la valoración adecuada del hombre y de su mundo”. Finalmente, hay que elaborar una “reflexión sobre la ultimidad y sobre lo transcendente”, lo cual no implica que “haya de admitirse sin más alguna realidad transcendente, ni relativamente transcendente ni absolutamente transcendente”.¹⁴⁰

La función liberadora de la filosofía, ejercida en forma de crítica, fundamentalidad y creación, no se desarrolla en abstracto, al margen de la realidad histórico-social concreta. “La función liberadora es siempre una labor concreta... No hay una función liberadora abstracta y ahistórica de la filosofía”. Situando el filosofar en la realidad histórica latinoamericana, habría que pensar, hipotéticamente al menos, “que la filosofía sólo podrá desempeñar su función ideológica crítica y creadora en favor de una eficaz praxis de liberación, si se sitúa adecuadamente dentro de esa praxis liberadora”.¹⁴¹

En América Latina, el filosofar, para alcanzar su máxima potencialidad liberadora, debe situarse y ser asumido por el “sujeto real de la liberación”, que son las mayorías populares injustamente tratadas, despojadas y marginadas. En este “lugar-que-da-verdad”, que son las mayorías populares, tiene que situarse la filosofía, para cumplir a cabalidad su función liberadora y para alcanzar la verdad de la realidad.

No sólo para ser efectivos en la tarea liberadora, sino para ser verdaderos en ella y aún en el propio filosofar, es menester situarse en el lugar de la verdad histórica y en el lugar de la verdadera liberación. A su vez es necesario que el trabajo filosófico, para

ser liberador, pueda ser asumido (...) y sea asumido de hecho (...) por aquellas fuerzas sociales que realmente están en un trabajo liberador.¹⁴²

En definitiva, para Ignacio Ellacuría el saber filosófico puede y debe convertirse en un saber liberador. Su vida intelectual estuvo dedicada a elaborar un saber filosófico de esa naturaleza. Y lo hizo haciéndose cargo del compromiso político que ello suponía. Ciertamente, Ellacuría no tuvo militancia política alguna, pero sí fue un intelectual que no evadió su responsabilidad política y que la asumió a sabiendas de los riesgos que ello implicaba en un país fracturado por la polarización sociopolítica. Fue consciente de que la vida intelectual era inseparable de la vida política, pero en lo personal puso su mayor empeño en no subordinar aquella a ésta. Sus ideas políticas son inseparables, por un lado, de su reflexión filosófica; y por otro, de su compromiso ético político con las mayorías populares.

2. Sus ideas políticas

En este punto, lo primero que debe señalarse es que fueron varios los temas recurrentes en el pensamiento político de Ellacuría. Antes de volver sobre ellos conviene apuntar que los asuntos más importantes de su reflexión política tuvieron como trasfondo un horizonte intelectual que se nutría, por un lado, de autores clásicos como Sócrates, Platón, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino; y, por otro lado, de autores modernos como Maquiavelo, Marx, Hegel y Zubiri. Estas tradiciones intelectuales no sólo fueron las que le permitieron formular una serie de tesis sobre lo político, sino que marcaron su alcance y su densidad.

¿Cuáles fueron los temas más importantes de su pensamiento político?

- a) El problema de la democracia, que fue abordado, a su vez, como un doble problema: el de la “fachada democrática” y el de la “democracia formal”. La discusión sobre la fachada democrática era parte de su crítica a los regímenes militares que en El Salvador y en América Latina usaban el discurso y algunos de los esquemas democráticos básicos (elecciones, por ejemplo) para legitimar un ejercicio de poder represivo y excluyente. A la par de esta idea, estaba esta otra: la de la democracia formal. Aquí la postura de Ellacuría era más compleja, pues no sólo apuntaba a una crítica al mal uso de la democracia formal, sino a las deficiencias intrínsecas de ésta. Ellacuría sostenía que la democracia formal –la democracia procedimental, como se le dice ahora– era irrelevante en sí misma, ya que se preocupaba por la forma, no por los contenidos. Es decir, había que buscar otro tipo de democracia, una democracia sustantiva, que resolviera los problemas fundamentales de la gente: la marginalidad y la explotación. Su apuesta era, pues, por una democracia social.
- b) La “tercera fuerza”. Este tema preocupó a Ellacuría desde la segunda mitad de los años ochenta. Lo que interesaba con esa idea era explorar las posibilidades de crear una articulación de fuerzas sociales que se ubicara en una situación equidistante de los dos bandos en conflicto –el Gobierno demócrata cristiano, la Fuerza Armada y Estados Unidos, por un lado; y, por otro, el FMLN. También quería distinguirla de los partidos políticos que nada más

expresaban los intereses de una parte de la sociedad, no del todo social.

Esta tercera fuerza tendría que ser capaz no sólo de distanciarse de los dos bandos en pugna, sino de elaborar un proyecto de cambio social y político que recogiera los intereses de la mayor parte de la población. Ese proyecto tendría que ser asumido por cualquier fuerza política que pretendiera servir al conjunto de la sociedad. Es decir, tercera fuerza nunca significó partido político de centro, coalición o cosa semejante; se trataba de una tercera fuerza social, cuya voz sería canalizada a través de las instancias políticas respectivas. Dicho sea de paso, en aquel momento no se había arraigado en El Salvador el concepto de “sociedad civil” que ahora está en boga, pero la idea de la tercera fuerza de Ellacuría apuntaba a potenciar a una sociedad civil organizada y movilizadora en defensa de sus propios intereses.

- c) “Mayorías populares”. Este es un concepto central en el pensamiento político (y no sólo político) de Ellacuría. Su contenido hace referencia a esa mayor parte de la población salvadoreña (y por extensión de otros países subdesarrollados) que vive privada de lo básico para vivir, debido al funcionamiento estructural del sistema económico vigente. El concepto de mayoría popular es un concepto macro: apunta a describir la situación de un gran conglomerado social y a explicar por qué se encuentra en esa situación de marginalidad, exclusión y pobreza.

Es, asimismo, un concepto de alcance ético: de lo que se trata es de trabajar para que esas mayorías populares sean sujetos de su destino, lo cual supone que tengan una vida digna y decente. Ellacuría decía que lo bueno para el país debería ser lo que fuera bueno para las mayorías populares, no lo que fuera bueno para los empresarios, los políticos o la izquierda. Es, también, un concepto de alcance epistemológico: para conocer mejor la realidad nacional hay que ponerse en el lugar de las mayorías populares; no ponerse en el lugar de ellas, dará lugar a visiones distorsionadas e interesadas (parciales) de la realidad social.

En definitiva, hay que reconocer el peso de las tradiciones de pensamiento holístico en la obra intelectual de Ellacuría. Comenzando por Aristóteles, pasando por santo Tomás de Aquino hasta Hegel, Marx y Zubiri, Ellacuría se movió en un horizonte intelectual en el cual lo macro, el todo, la estructura, la especie era más importante que las partes, lo micro o lo individual. No solo eso: las partes, lo micro, lo individual se subordinaban y se explicaban por el todo o lo macro. Esto es clave para entender el peso que tuvieron Hegel y Marx en su pensamiento. De este último (y también de Hegel) es claro el influjo de la visión estructural de la realidad económica o su teoría de las ideologías –y no sólo su compromiso ético–. También es claro el influjo de las tesis marxista que dice que para conocer científicamente la realidad hay que situarse en el lugar de la clase oprimida. Sin embargo, de ello no se sigue que Ellacuría fuera un marxista: se trató de una influencia intelectual que se integró en un marco filosófico más amplio en el cual, en la madurez de Ellacuría, Zubiri ocupaba el lugar más importante.

Como quiera que sea, este peso de lo colectivo tuvo sus aciertos indudables. La visión de largo plazo es su resultado más palpable, sobre todo cuando se tiene un talento privilegiado como el que tuvo Ellacuría. Su principal debilidad es el ahogamiento de lo micro. No es casual que en las discusiones sociológicas y políticas contemporáneas uno de los debates más cruciales sea el de la articulación entre lo macro y lo micro, lo colectivo y lo individual. Ellacuría no se hizo cargo de este debate, no sólo porque su formación y sus opciones intelectuales lo inclinaron desde siempre por el todo, sino porque los desafíos del país en el época en la que le tocó vivir obligaban a la reflexión y a la mirada críticas sobre unas estructuras socioeconómicas excluyentes y marginalizadoras de la mayor parte de salvadoreños.

3. Reflexión final

Aunque pudo ser un intelectual puro –un académico volcado a la discusión teórica–, Ignacio Ellacuría optó por cultivar un saber crítico del poder y sus perversiones. Políticamente fue uno de los intelectuales más responsables e íntegros que ha tenido El Salvador a lo largo de su historia. Académicamente fue uno de los intelectuales más completos en las diversas áreas de la academia: creación teórica, docencia, promoción cultural y administración educativa.

Sólo por ignorancia o mala intención se le puede atribuir una militancia en la izquierda; si se revisa su trayectoria personal con objetividad no hay pruebas consistentes que respalden tal apreciación. Sí las hay –y en abundancia– que respaldan la tesis de que fue un intelectual de primer nivel, un hombre que tuvo como una de sus metas fundamentales conocer mejor que nadie la realidad del país, de modo que ese saber

se convirtiera en norte que orientara las transformaciones sociopolíticas necesarias. Siempre estuvo claro que no era su tarea llevar adelante esas transformaciones –para eso estaban los políticos, los empresarios y los planificadores–, pero también sabía que como intelectual debía estar vigilante del modo cómo se llevaban adelante (o se abortaban) los procesos de cambio económico, social y político. Así entendió y vivió su responsabilidad política como intelectual; esta visión se concretó, durante su rectorado, en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, concebida por él como una universidad en la cual la tarea –y asignatura– más importante era conocer mejor que nadie en el país la realidad de El Salvador. A partir de esta convicción, proyectó la universidad hacia la sociedad salvadoreña, tanto desde las distintas publicaciones emanadas –ECA, Realidad, Carta a las Iglesias, Proceso– como desde los pronunciamientos y análisis efectuados a partir de la “Cátedra de Realidad Nacional”, creación suya. En fin, tanto en su obra académica como en su presencia pública, Ignacio Ellacuría fue parte de esa enorme corriente cultural (filosófica, científica, literaria) fraguada en la España prefranquista, cuyos frutos enriquecieron la conciencia crítica latinoamericana en el siglo XX.



Figura 14.
Octavio Paz

IX

Octavio Paz

El intelectual como crítico del poder

Octavio Paz (1914-1998) es una de las figuras intelectuales más importantes del siglo XX en América Latina. Latinoamericano con vocación universal, supo moverse con creatividad en ámbitos del saber tan divergentes como la poética, siendo él mismo un poeta, la teoría y la crítica literaria, la historia de las ideas políticas, la filosofía y el pensamiento oriental. Este intelectual mexicano nació en 1914, en la ciudad de México. Siendo muy joven participó en el II Congreso Internacional de Escritores Antifascistas, celebrado en Valencia, en 1937, en el marco de la guerra civil española. Un año después colaboró en la fundación de la revista *Taller*, desde la cual fue impulsada una nueva generación de escritores mexicanos, entre quienes sobresalen Enrique González Martínez, Carlos Pellicer, Alberto Quintero Álvarez, Manuel Lerín, Efraín Huerta y Enrique Herrero. En 1943 se trasladó a Estados Unidos, donde descubrió y se sumergió en la poesía del modernismo angloamericano. En esta época, Paz elabora su teoría de la “conciliación de los contrarios”, según la cual las dicotomías poder-contemplación, magia-religión, soledad-comunión, inocencia-conciencia, se resuelven en la búsqueda de la experiencia del absoluto. En 1945 ingresa en el cuerpo diplomático de su país y fue destinado a París, en donde se vinculó estrechamente al movimiento surrealista, una de cuyas principales figuras, André Breton, influyó decisivamente en su pensamiento. La influencia de

Breton llevó a Paz a decir cosas como estas: “El verdadero amor, del amor libre y liberador, es siempre exclusivo e impide toda caída en la infidelidad”. En 1962, Paz fue nombrado embajador en la India, lo cual dejó una huella permanente –vital e intelectual– en el mexicano. Tres obras recogen directamente la experiencia de Paz en la India: *El mono gramático*, *Ladera Este y Vislumbres de la India*. En 1968 dimitió de su cargo en el servicio diplomático, como medida de protesta por la masacre de los estudiantes en Tlatelolco. Desde entonces se dedicó a su obra, así como a la colaboración en dos importantes revistas fundadas por él: *Plural* (1971–1976) y *Vuelta* (a partir de 1976), revista esta última galardonada con el Premio Príncipe de Asturias, en 1993. Octavio Paz, por su parte, obtuvo en 1981 el Premio Cervantes y en 1990 el Premio Nobel de Literatura. Paz transitó hacia la “otra orilla” –de la que no hay regreso– en 1998, precisamente cuando terminaba la revisión del conjunto de sus escritos, recogidos en la edición de sus *Obras completas* a cargo del Fondo de Cultura Económica.

Sin renunciar a buscar lo más propio de América Latina, en las ideas, el arte, la política y la cultura, Paz supo sortear con solvencia los peligros a los que puede conducir una búsqueda de la identidad latinoamericana al margen de la herencia y la tradición occidental. Fue particularmente lúcida su consideración de América Latina como una “excentricidad” de Europa, es decir, como una parte de Europa, pero situada en sus bordes, fuera de su centro de irradiación cultural, social, económica y política.

Sin resentimientos de ninguna especie, Paz reconoció que América Latina es parte de Occidente, con todos los pros y contras que de ello se han seguido: los pros, el aprendizaje de un idioma (y de una visión de mundo) que ha permitido

el diálogo con tradiciones culturales que se remontan a los griegos; los contra, la asimilación de formas de ver el mundo –la política, la sociedad, la economía– que no tenían sustento en la realidad latinoamericana. América Latina se entreteje de esos pros y contra; sus posibilidades de desarrollo, las frustraciones colectivas y los sueños truncados de sus pueblos han estado marcados por su particular inserción en Occidente.

Paz fue un pensador latinoamericano, sí, pero no a la manera de aquellos intelectuales que se esfuerzan aun ahora por encontrar lo “propio”, lo “incontaminado” por el occidente europeo en América Latina. Fue un pensador latinoamericano, primero, porque era mexicano; y, segundo, porque se interesó en comprender el lugar propio de América Latina en el escenario de la historia mundial, particularmente en el contexto de la historia occidental. “Por la historia, la lengua y la cultura pertenecemos –escribió– a Occidente, no a ese nebuloso Tercer Mundo del que hablan nuestros demagogos. Somos un extremo de Occidente –un extremo excéntrico, pobre y disonante”.¹⁴³

Paz no fue ni ingenuo ni provinciano, sino sumamente crítico y con una vocación universal excepcional. Su proyección intelectual fue la de un mexicano que entendió los problemas de su país y de América Latina en una perspectiva más amplia. Su obra expresa sus preocupaciones personales; en ella se abordan temas locales (mexicanos y latinoamericanos¹⁴⁴), pero también temas de un alcance más universal, como las religiones y el arte orientales, la cultura occidental y el totalitarismo, sólo para mencionar algunos de los problemas que lo ocuparon a lo largo de su vida. Fue un pensador latinoamericano en un sentido en el que deberían serlo todos los que, asumiendo en toda su contundencia la herencia y el carácter occidental europeo de América Latina,

quieren entender el modo cómo los latinoamericanos han ido fraguando su particular modo de ser occidentales, pero también cómo los hombres de todos los tiempos han ido enfrentando problemas que escapan a los particularismos locales, pues son consustanciales a la condición humana.

1. Sus ideas políticas

A Octavio Paz se le conoce, fundamentalmente, como poeta y como crítico literario. Ello no es casual, pues en ambos campos el aporte de Paz ha sido significativo. Por lo primero, el mexicano hizo su poesía en diálogo y ruptura con la tradición poética de Occidente y de Oriente, así como con sus contemporáneos. Por lo segundo, Paz examinó con perspicacia y lucidez tanto el talante crítico de la modernidad, como el modo en el que ese talante se expresa en la literatura. Sin embargo, aquí centraremos nuestra atención en sus ideas políticas, por ser el apartado de la obra de Paz relacionado con el tema de este ensayo. En un segundo momento, revisaremos su interpretación de América Latina, sus problemas, historia, identidad y perspectivas de futuro.

Comencemos por señalar que, desde muy temprano en su trayectoria intelectual, Octavio Paz se interesó en la política tanto en al plano de la elaboración conceptual como en el plano del compromiso práctico. En esta segunda veta –la del hombre político– Paz recorrió un largo camino que fue desde una aceptación de la causa socialista hasta el rechazo a cualquier forma de totalitarismo y la aceptación crítica de la democracia. Sus ideas políticas fueron cobrando forma al calor de las posturas que, ante los problemas de su tiempo, fue asumiendo a lo largo de su vida. La comprensión de

aquellas es clave para entender el itinerario personal de Octavio Paz como hombre político, porque al fin y al cabo, como intelectual que era, siempre se esforzó por ofrecer una elaboración teórica de sus opciones ciudadanas. Esa elaboración estuvo marcada por la crítica. “En materia política, nuestra crítica se desplegó en varias direcciones: el sistema político mexicano, fundado en un excesivo presidencialismo y en la hegemonía de un partido hechura del Estado; el sistema totalitario soviético con sus satélites y el chino con los suyos; las dictaduras, especialmente las de América Latina; la política de las democracias liberales de Occidente, en particular la de los Estados Unidos”.¹⁴⁵ En ese ejercicio crítico, una serie de ideas políticas fueron adquiriendo consistencia propia, hasta convertirse en los ejes de la reflexión política emprendida por Octavio Paz. Entre las ideas políticas más importantes figuran las siguientes: democracia, capitalismo, revolución, socialismo, nacionalismo y fundamentalismo. Su examen nos permitirá hacernos cargo de lo que podríamos llamar la “filosofía política” de Octavio Paz.

1.1. Democracia

Ante todo, Octavio Paz reflexiona sobre el fundamento de la democracia, sobre su razón de ser. Para él, ese fundamento es “la creencia en la capacidad de los ciudadanos para decidir, con libertad y responsabilidad, sobre los asuntos públicos”.¹⁴⁶ La libertad y la responsabilidad de los ciudadanos son el requisito básico no sólo para enriquecer la discusión de los asuntos públicos, sino también para que aquéllos ejerzan y defiendan sus derechos políticos fundamentales.

Obviamente, cuando la libertad y la responsabilidad ciudadanas desfallecen, la democracia se ve fuertemente socavada. Precisamente, algo de eso vislumbra Paz en las democracias modernas, en las cuales la política tiende a convertirse en una “rama de la industria del entretenimiento” y la libertad de expresión amenaza con convertirse en “un instrumento de domesticación intelectual, moral y política”.¹⁴⁷

La expresión más palpable de este desfallecimiento de la democracia moderna es la transformación del debate público en “una ceremonia y un espectáculo”,¹⁴⁸ así como la “masificación” de los ciudadanos, es decir, “el conformismo, la vulgaridad de sus pasiones, la uniformidad de sus gustos, ideas y convicciones”.¹⁴⁹ Según Paz, “la masificación (...) de los ciudadanos y la transformación del debate público en espectáculo son rasgos que degradan a las democracias modernas. Denunciar esos males es defender a la verdadera democracia”.¹⁵⁰

Pero la democracia no sólo se ve acosada por la masificación y la transformación del debate público en espectáculo, sino por otra dolencia no menos inquietante: el debilitamiento de la virtud –el “dominio sobre nosotros mismos”–, sin la cual, al no poder dominar nuestros apetitos, “estamos listos a ser dominados por el extraño”.¹⁵¹

De lo que se trata es de rescatar la democracia de las garras de la masificación, el espectáculo, los apetitos y las pasiones vulgares. Este es el paso previo para restituir a la democracia su carácter más propio: ser un “método de convivencia civilizada”, que:

No se propone cambiarnos ni llevarnos a ninguna parte; pide que cada uno sea capaz de convivir con su vecino, que la minoría acepte la regla de la mayoría y que todos preserven y defiendan los derechos de los individuos. Como la democracia no es perfecta, la hemos completado con un sistema de equilibrio de poderes, imitado de los antiguos... El edificio está coronado por otro concepto: por encima de las mayorías, minorías e individuos, está el imperio de la ley, la misma para todos.¹⁵²

Obviamente, con la vigencia de la democracia los problemas del hombre no terminan. Y ello porque en su fortaleza como método de convivencia civilizada está su mayor debilidad: la democracia no está hecha para responder a las preguntas fundamentales del ser humano, es decir, a aquellas preguntas relativas a los orígenes, al destino, al sentido de la vida y de la muerte y al más allá.

La democracia no se identifica con ningún sistema de valores últimos, aunque tolera en su seno la pluralidad y la competencia entre valores diversos: en eso consiste el relativismo contemporáneo.

Tal vez una de las causas de la progresiva degradación de las sociedades democráticas –dice Paz– ha sido el tránsito del antiguo sistema de valores fundados en un absoluto, es decir, en una metahistoria, al relativismo contemporáneo... La democracia política y la convivencia civilizada entre los hombres exigen la tolerancia y la aceptación de valores e ideas distintos a los nuestros... Ni el Estado ni la sociedad en su conjunto pueden identificarse

con esta o aquella creencia; todas ellas pertenecen al dominio de la conciencia personal. La democracia es una convivencia no sólo de personas sino de ideas, religiones y filosofías.¹⁵³

Nada más ajeno a la democracia que los absolutos políticos, religiosos o filosóficos. Nada más propio de ella que ese vacío dejado por la ausencia de absolutos en su fibra más esencial. Esto hace que la democracia, al carecer de centro y dirección, conduzca a la pérdida de una virtud fundamental para la convivencia humana: la “facultad de venerar”, que es la “única que puede abrirnos las puertas a la fraternidad con los hombres y con la naturaleza. Sin fraternidad la democracia se extravía en el nihilismo de la relatividad, antesala de la vida anónima de las sociedades modernas, trampa de la nada”.¹⁵⁴

Es cierto, la democracia descansa en la libertad, tanto en la esfera del pensamiento y las opciones individuales como en la esfera económica. La primera no sólo supone una limitación del poder estatal, sino que conduce al ocaso de los absolutos y al surgimiento de un nihilismo exacerbado. La libertad, en este punto, tiene un efecto doble: el primero benéfico, en tanto que ha permitido “limitar el poder del Estado, prevenir los abusos gubernamentales y asegurar la libertad general; el segundo, nefasto, pues ha llevado a una “sobrevaloración del individualismo”.¹⁵⁵

La segunda, por obra y gracia del predominio absoluto del mercado, lleva a la degradación del medio ambiente y al egoísmo y a la indiferencia ante los otros, ante los marginados por el mercado. Así pues, “la democracia no está amenazada por ningún enemigo externo sino

por sus males íntimos. Venció al comunismo pero no ha podido vencerse a sí misma. Sus males son el resultado de la contradicción que la habita desde su nacimiento: la oposición entre libertad y fraternidad. A esta dualidad en el dominio social corresponde, en la esfera de las ideas y las creencias, la oposición entre lo relativo y lo absoluto”.¹⁵⁶

1.2. Capitalismo

Para Octavio Paz, la discusión sobre la democracia es inseparable de la discusión sobre el capitalismo. El capitalismo, dicho sin más, es un sistema económico regulado por el mecanismo de mercado. Su finalidad fundamental estriba en generar riqueza a partir de una producción y de un consumo que no se detienen ante nada: ni ante la naturaleza ni ante la saturación de los consumidores. Paz caracteriza a las sociedades que articulan su sistema económico en torno al mercado como “sociedades liberales capitalistas”, cuyo mayor mérito estriba en su eficacia, tal como lo demuestra su éxito sobre el modelo de intervención estatal implantado en la antigua ex URSS, el cual a la larga no resistió la competencia con el modelo de libre mercado. “El mercado libre ha mostrado que es más eficaz, eso es todo. Las consecuencias de la estatización de la economía están a la vista: baja productividad, estancamiento, mal uso y dilapidación de los recursos humanos y naturales, obras faraónicas (pero sin la belleza de los egipcios), escasez generalizada, servidumbre de los trabajadores y un régimen de privilegios para la burocracia”.¹⁵⁷

Ahora bien, la utilidad del mercado llega hasta donde llega su eficiencia y no más allá. Es decir, el mercado no busca responder a los problemas de pobreza, injusticia y

desigualdad que abaten a la mayor parte de la población en el mundo, los cuales en gran medida son provocados por el imperio de su lógica productivista y depredadora. En este punto, la crítica de Paz al mercado es particularmente dura. Entre otros aspectos, el mexicano señala los siguientes:¹⁵⁸

- a) “El mercado es un mecanismo que crea, simultáneamente, zonas de abundancia y de pobreza. Con la misma eficiencia reparte bienes de consumo y la miseria”.
- b) “A la injusticia y la desigualdad hay que añadir la inestabilidad. Las sociedades capitalistas sufren crisis periódicas, desastres financieros, quiebras industriales, altas y bajas de sus productos y sus precios, cambios repentinos de fortuna entre los propietarios, desempleo crónico entre los trabajadores”.
- c) “El mercado es el promotor de cambios y las innovaciones técnicas; también es el rey del despilfarro. Fabrica miles de objetos, todos de poca duración y de baja calidad... Nos condena a desechar lo que compramos ayer y, por la boca ubicua de la publicidad, nos intoxica con la droga infernal de la novedad. Idolatría del siglo XX: la adoración de las cosas nuevas que duran lo que dura un parpadeo.”
- d) “El mercado no se detiene nunca y cubre la tierra con gigantescas pirámides de basura y desperdicios; envenena los ríos y los lagos; vuelve desiertos las selvas; saquea las cimas de los montes y las entrañas del planeta; corrompe el aire, la tierra y el agua; amenaza la vida de los animales y la de las plantas”;
- e) “El mercado no es una ley natural ni divina; es un mecanismo inventado por los hombres. Como todos los mecanismos es ciego: no sabe a dónde va, su misión es girar sin fin.”

Así pues, “el mercado es un mecanismo eficaz, pero, como todos los mecanismos, no tiene conciencia y tampoco misericordia. Hay que encontrar la manera de insertarlo en la sociedad para que sea la expresión del pacto social y un instrumento de justicia y equidad. Las sociedades democráticas desarrolladas han alcanzado una prosperidad envidiable; asimismo, son islas de abundancia en un océano de miseria universal. El tema del mercado tiene una relación muy estrecha con el deterioro del medio ambiente. La contaminación no sólo infesta al aire, a los bosques, sino a las almas. Una sociedad poseída por el frenesí de producir más para consumir más tiende a convertir a las ideas, los sentimientos, el arte, el amor, la amistad y las personas mismas en objetos de consumo. Todo se vuelve cosa que se compra, se usa y se tira al basurero. Ninguna sociedad había producido tantos desechos como la nuestra. Desechos materiales y morales”.¹⁵⁹

El mercado, en suma, urge de correctivos que moderen el impacto de la perversidad que lo atraviesa. Esos correctivos deben provenir de la democracia, la cual debe desbordar los límites propiamente políticos y trasladarse también a la esfera económica. “Concibo al mercado como una democracia. Así como la democracia política está regulada por la división de poderes, el mercado debe ser regulado por los empresarios, los obreros, los consumidores y el Estado”.¹⁶⁰ Pero no sólo eso: también el mercado debe ser regulado desde fuera por un marco de valores –por un humus cultural– fundado en lo mejor de la herencia espiritual cristiana, liberal y socialista. “El mercado debe operar dentro de ciertos límites: la justicia social, la moral pública, la integridad espiritual de nuestra civilización, la supervivencia física de la especie humana.

Marx pensaba, como todos en su época, que la naturaleza era una fuente de energía y que el hombre debería dominarla y explotarla. Ahora pensamos que la naturaleza es una fuente de vida que debemos respetar y venerar. Redescubrimos así ciertos elementos de nuestra herencia espiritual, tanto del cristianismo como del liberalismo y del socialismo.”¹⁶¹

1.3. Socialismo

La reflexión sobre el socialismo que elabora Octavio Paz se decanta en una doble dirección: por un lado, su postura ante el socialismo como un ideal político que debe ser recuperado por su alcance ético; por otro, su postura ante el “socialismo autoritario”, ante el cual el mexicano no oculta su actitud de rechazo frontal.

Sobre lo primero, Paz insiste en que el socialismo “es un ideal respetable. Y en muchos aspectos, admirable. Debemos rescatar lo que tenga de rescatable. Y tiene muchas cosas rescatables”.¹⁶² Como luego veremos, Paz no se cansa de señalar los efectos perversos que trajo consigo el socialismo autoritario; sin embargo, no deja de llamar la atención acerca de lo valioso de las aspiraciones igualitarias que animaron a los mejores portavoces del movimiento socialista. “Ante las iniquidades del sistema capitalista –dice Paz– esos hombres se hicieron algunas preguntas. Esas preguntas siguen sin contestar”.¹⁶³ Una de las más importantes tiene que ver con la forma de resolver los graves problemas de injusticia y marginalidad propios del capitalismo. La tradición socialista, pese a los horrores históricos a los que dio lugar cuando se concretó, ha legado un ideal que puede ser explotado como principio corrector de los males generados por el capitalismo: la fraternidad, que debe convertirse en

punto entre la libertad y la igualdad. “Sólo la fraternidad puede disipar la pesadilla circular del mercado”.¹⁶⁴

Marx y el marxismo son un punto de referencia ineludible en esa recuperación de la tradición socialista.

Por una parte, esa filosofía es parte de nosotros mismos y, en cierto modo, la llevamos en la sangre. Por la otra, renegar de su herencia moral sería renegar al mismo tiempo de la porción más lúcida y generosa del pensamiento moderno. Ciertamente, el marxismo es apenas un punto de vista –pero es nuestro punto de vista–. Es irrenunciable porque no tenemos otro. Su posición es semejante a la de la geometría de Euclides: no rige en todos los espacios.¹⁶⁵

Recuperar la “herencia moral” del marxismo –y, con ello, la herencia moral de la tradición socialista– exige articularlo con lo mejor de la tradición liberal; es de esa articulación de donde nacerá una filosofía política a la altura de los tiempos.

El ideal de una sociedad justa es un legado muy valioso del socialismo. Debemos preservarlo. A su lado, la idea de dignidad de la persona humana, herencia del cristianismo. Por su parte, el liberalismo afirma que la democracia está fundada en la libertad y que la propiedad debe ser respetada porque es uno de los fundamentos de esa libertad. Sí, pero la propiedad no es ni puede ser el valor supremo. La riqueza debe estar sujeta al control de la sociedad como el poder público debe estar sujeto a la crítica de la sociedad.¹⁶⁶

Libertad y fraternidad, entonces, deben converger en los tiempos que corren.

El pensamiento de la era que comienza –si es que realmente comienza una era– tendrá que encontrar el punto de convergencia entre libertad y fraternidad. Debemos repensar nuestra tradición, renovarla y buscar la reconciliación de las grandes tradiciones política de la modernidad, el liberalismo y el socialismo. Me atrevo a decir, parafraseando a Ortega y Gasset, que este es ‘el tema de nuestro tiempo’.¹⁶⁷

Otras valoraciones muy distintas hace Paz del socialismo autoritario o, como él también lo llama, el “socialismo irreal”. Más allá del juicio del mexicano acerca de las pretensiones científicas y prácticas del marxismo,¹⁶⁸ su postura ante las concreciones del proyecto socialista está marcada por una actitud abiertamente crítica. En este punto, la ex Unión Soviética le sirve de referencia histórica fundamental.¹⁶⁹ En su artículo “Los campos de concentración soviéticos” (1951);¹⁷⁰ Paz, a la luz de su reflexión sobre esa “aberración moral” que fueron los campos de trabajo forzado en la “patria de los trabajadores”, esboza ideas que son claves para entender su visión del socialismo autoritario.

El trabajo correctivo –dice– no es sólo expresión de la política del régimen; también lo es de su estructura social. Y, por lo tanto, de su naturaleza histórica: los condenados constituyen una de las bases de la pirámide burocrática. El problema de los campos soviéticos plantea el de la verdadera significación

histórica del Estado ruso y de su incapacidad para resolver a favor de las clases productoras las contradicciones sociales del capitalismo.¹⁷¹

Y más adelante:

La institución del ‘trabajo correctivo sin privación de libertad’ descubre nuevos matices jerárquicos en la sociedad soviética: en la base se encuentran los detenidos en los campos; en seguida, los condenados a los trabajos sin privación de libertad; después, los obreros y campesinos ‘libres’ (con las restricciones que todo el mundo conoce, privada la clase obrera de sus derechos más elementales de defensa: la libertad sindical y el derecho de huelga). Sobre esta masa viven los obreros especializados, los técnicos, las milicias. Arriba, la burocracia, la policía, la oficialidad y los generales, el partido, sus intelectuales y sus dignatarios. La URSS es una sociedad jerárquica.” Lo cual no implica que sea inmóvil, aunque como todas las sociedades aristocráticas tienda a la petrificación.¹⁷²

En otro texto, Paz remata así su visión de la sociedad soviética:

Es una sociedad jerárquica con muy escasa movilidad, en la que las clases tienden a petrificarse en castas y dominada por una nueva categoría a un tiempo ideológica y militar: ideocracia y estratocracia, todo junto. Esta última descripción es particularmente justa: la Unión Soviética es una sociedad hecha a imagen y semejanza del Partido Comunista...

el modelo dual del Partido Bolchevique ha sido la Iglesia y el ejército: sus miembros son clérigos y soldados; su ideal de comunidad, el convento y el cuartel. El cemento de la fusión entre el orden religioso y el orden militar es la ideología.¹⁷³

En esta caracterización del socialismo soviético, Paz hace notar su naturaleza jerárquica y petrificada, al igual que su pobreza moral. Se trató de un sistema fundado en la exclusión política y la explotación económica de aquellos a los que supuestamente iba a emancipar: los trabajadores.

A esos aspectos, el mexicano añade, como rasgo constitutivo del modelo, el terror como mecanismo de control social.

La noción bolchevique del poder político es inseparable de la noción de dictadura; esta última, a su vez, conduce al terror... En el marxismo había tendencias autoritarias que venían de Hegel. Pero Marx nunca habló de dictadura de un partido único, sino de algo muy distinto: dictadura temporal del proletariado en el periodo siguiente a la toma del poder. El leninismo introdujo un nuevo elemento: la noción de un partido revolucionario, vanguardia del proletariado, que asume en su nombre la dirección de la sociedad y de la historia... El sistema represivo soviético es una imagen invertida del sistema político creado por Lenin... La pirámide política que es la sociedad comunista se traduce en la pirámide invertida que es su sistema represivo.¹⁷⁴

Un sistema represivo marcado por una profunda contradicción: se trató de una sociedad con una movilidad social casi nula, pero impulsada por una dinámica de continuas transformaciones tecnológicas y técnicas.

Por una parte, fosilización social y política; por la otra, continua renovación técnica e industrial. Esta contradicción, fuente de injusticia y desigualdad, provoca tensiones que el Estado sofoca con los métodos de todas las dictaduras: el reforzamiento del aparato represivo y una política de expansión exterior: Imperio y policía: estas dos palabras revelan que, a pesar de las diferencias considerables que las separan, hay una clara continuidad entre el Estado burocrático y el zarista.¹⁷⁵

El terror soviético tuvo un objetivo fundamental: el combate de las ansias de libertad que pudieran traducirse en una crítica del sistema. El sistema represivo soviético prestó especial atención al arte, especialmente a la literatura, pues desde muy temprano sus ideólogos cayeron en la cuenta de lo relevante que podía ser para sostener el proyecto bolchevique. El "realismo socialista" –"dogma burocrático-literario del estalinismo"¹⁷⁶– se constituyó en la concreción de un arte en función de aquel proyecto. Pero pronto esos mismos ideólogos descubrieron que la creación artística podía salirse de los moldes burocráticos, para lo cual se diseñaron los mecanismos persecutorios que mantuvieran a raya a los posibles disidentes.

Las víctimas no tardaron en aparecer; una de las más significativas fue, en opinión de Paz, Aleksandr Solzhenitsyn, quien a raíz de la publicación de su libro *Archipiélago Gulag*,

terminó siendo expulsado –tras una sistemática campaña de difamación en su contra– de la ex Unión Soviética. No era para menos el resquemor que habría de generar el libro de Solzhenitsyn en los círculos de poder soviéticos, toda vez que:

Archipiélago Gulag no es únicamente una denuncia de los excesos del régimen estaliniano, por atroces que hayan sido, sino del sistema soviético mismo, tal como fue fundado por Lenin y los bolcheviques... no es un libro de filosofía política sino una obra de historia; más exactamente: es un testimonio –en el antiguo sentido de la palabra: los mártires son los testigos– del sistema represivo fundado en 1918 por los bolcheviques y que permanece intacto hasta nuestros días, aunque haya sido relativamente humanizado por Jruschov y hoy no ostente los rasgos monstruosos y grotescos del periodo estaliniano.¹⁷⁷

Pese a lo anterior, el socialismo autoritario sedujo a incontables sectores sociales, tanto en Europa como en América Latina. Para Octavio Paz, a quienes más embrujó la “seducción totalitaria”¹⁷⁸ fue a figuras del mundo intelectual –el caso de Jean Paul Sartre le merece a Paz una atención detenida¹⁷⁹– que no sólo callaron ante los crímenes más atroces del sistema represivo soviético –por ejemplo, los campos de trabajo forzado–, sino que se convirtieron en feroces detractores de quienes denunciaron las perversiones del sistema. Octavio Paz cita el siguiente texto de Sartre:

Las personas que en la URSS denuncian al sistema –dice el filósofo francés– son los intelectuales y no hay país, incluyendo los Estados Unidos, donde el intelectual se encuentre más desvinculado de las

masas que en la URSS... Los obreros, en la medida en que ahora ganan más, no protestan, están satisfechos con el régimen, aprueban sus medidas; por ejemplo, la intervención soviética en Praga.¹⁷⁸

Y comenta Paz:

Si la descripción que hace Sartre del estado de ánimo del proletariado ruso es exacta, es claro que la conversión del intelectual en obrero no sólo sería inútil, sino contraproducente. El intelectual convertido en obrero sería la oveja negra de su clase de adopción como lo es ahora de su clase de origen. Es extraño que Sartre no se dé cuenta de que la situación rusa no es semejante a la de los países capitalistas... En la Unión Soviética los sindicatos todavía tienen que luchar por su independencia y todavía los obreros deben conquistar la libertad de asociación y de reunión. En Rusia la clase obrera está más explotada y oprimida que en los países capitalistas.¹⁸¹

En resumen, la actitud de Paz hacia el “socialismo irreal” fue de rechazo crítico. De este rechazo, el mexicano derivó la gran tarea política del hombre contemporáneo: el rechazo del autoritarismo en todas sus manifestaciones. “Nuestro tiempo –escribió– es el de la peste autoritaria: si Marx hizo la crítica del capitalismo, a nosotros nos falta hacer la del Estado y las grandes burocracias contemporáneas, lo mismo las del Este que las del Oeste. Una crítica que los latinoamericanos deberíamos completar con otra de orden histórico y político: la crítica del gobierno de excepción por el hombre de excepción, es decir, la crítica del caudillo, esa herencia hispanoárabe.”¹⁸² O, en otras palabras, la situación

actual plantea una doble exigencia moral y política: “La primera es romper con el mito de una URSS socialista; la segunda, establecer la democracia interna en los partidos comunistas. Esto último significa revisar la tradición leninista en su raíz misma. Si los partidos comunistas quieren dejar de ser órdenes religiosas y militares para convertirse en auténticos partidos políticos, deben comenzar por practicar la democracia en casa y denunciar a los tiranos ahí donde los haya, sea en Chile o en Vietnam, en Cuba o en Irán”.¹⁸³

1.4. Nacionalismo

El examen que hace Octavio Paz del nacionalismo arranca de una constatación: su resurgimiento tras el colapso del bloque socialista.

En 1991 se desintegró una construcción política comenzada cinco siglos antes. ¿Definitivamente? Nadie lo sabe: la historia es una caja de sorpresas. En todo caso: aparte de ser hipotética, la reconstitución del Imperio ruso no es tarea para mañana. Es claro que, en cambio, que la desintegración ha fortalecido a los nacionalismos. La única ideología sobreviviente de las crisis, guerras y revoluciones de los siglos XIX y XX ha sido el nacionalismo.¹⁸⁴

Al derrumbe del bloque soviético siguió el rebrote nacionalista debido a una razón fundamental: “Las viejas nacionalidades sometidas por el zarismo y el comunismo nunca perdieron sus características propias y sus tradiciones culturales, lingüísticas y religiosas... De ahí que la quiebra del Estado creado por Lenin y sus compañeros en 1917

haya producido una inmediata rebelión de las naciones sometidas.”¹⁸⁵ En otro texto remata esta idea: “Asistimos -dice- al renacimiento de ideas, creencias y costumbres humilladas durante más de medio siglo. Es una verdadera resurrección de las culturas tradicionales.”¹⁸⁶

Paz ve en la “resurrección del nacionalismo” un fenómeno explosivo que, como la “partícula de indeterminación en física...”, hace vacilar todos los cálculos políticos. Está en todas partes, dinamita todos los edificios y exagera todas las voluntades.”¹⁸⁷ Esta fuerza del nacionalismo estriba en su dimensión pasional, la cual desborda a la lógica política y a la comprensión racional.

El nacionalismo introduce un elemento pasional, irreductible a la razón, intolerante y hostil al punto de vista ajeno. Lo más grave: es una pasión contagiosa. Fundado en lo particular y en la diferencia, se asocia con todo lo que separa a una comunidad de otra: la raza, la lengua, la religión. Su alianza es frecuente y letal por dos razones. La primera porque los lazos religiosos son más fuertes; la segunda, porque la religión es por naturaleza, como el nacionalismo, reacia a la mera razón.¹⁸⁸

Esa reivindicación nacionalista de lo particular y lo diferente es una reivindicación apasionada y sangrienta que exige matar al enemigo o el suicidio.¹⁸⁹ Unida a la pasión religiosa, se transforma en un peligroso “nacionalismo fundamentalista”, cuya “violencia puede desbordarse y... ahogar a los movimientos democráticos en un mar de agitaciones y, quizás, de sangre,”¹⁹⁰ tal como lo ponen de manifiesto el islamismo en una de sus versiones más

violentas: el chiismo. Sus seguidores, “fieles a la tradición del Islam –religión de combatientes– desde el principio se organizaron militarmente. Así, las bandas chiitas que siguen a Jomeini y sus ayatolás figuran los mismos elementos básicos que definen a los partidos comunistas: la fusión entre lo militar y lo ideológico.”¹⁹¹

No obstante, los peligros de los desbordes nacionalistas no impiden a Paz reconocer la legitimidad que puedan tener como reivindicación de lo particular de las culturas y las tradiciones de cada pueblo.

No propongo una extirpación de los nacionalismos. Sería imposible y, además, funesto: sin ellos los pueblos y las culturas perderían individualidad, carácter. Son el elemento vivaz de la historia, la sal que da variedad a cada comunidad. He sido y soy partidario de la diversidad. Creo en el genio particular de cada pueblo; creo también que las grandes creaciones, sean colectivas o individuales, son el resultado de la fusión de elementos distintos e incluso contrarios. La cultura es hibridación.¹⁹²

¿Cuál es el “remedio” contra el nacionalismo en lo que tiene de perverso? “El remedio contra el nacionalismo no es el imperio sino la confederación de naciones.”¹⁹³ Se trata de rescatar lo que en el nacionalismo hay de creativo, es decir, de reconocimiento de lo diverso, pero sin asumir sus aspectos disolventes. Ante éstos, nada mejor que una solución comunitaria¹⁹⁴ que tenga como eje articulador el diálogo permanente entre las distintas culturas y civilizaciones, lo cual puede ser posibilitado en un marco democrático.

Las grandes civilizaciones han sido hechas a través de diálogos entre distintas culturas. Soy partidario del diálogo porque soy partidario de la diversidad. Cuando la unidad se transforma en uniformidad, la sociedad se petrifica. Esto fue lo que les pasó a los comunistas. Para vivir, la democracia tiene que albergar elementos contradictorios que la hagan permanentemente crítica. El diálogo, la crítica, el intercambio de opiniones: eso es la vida política y eso es la cultura.¹⁹⁵

En este diálogo de culturas y civilizaciones, Occidente debe visitar Oriente, abreviar de sus tradiciones religiosas y filosóficas, al igual que debe hacer el Oriente en su relación con las tradiciones occidentales.

Creo que en el Occidente apenas estamos descubriendo lo que el Oriente descubrió hace milenios. Pero ellos también están descubriendo cosas que el Occidente descubrió primero: la democracia, por ejemplo, y la ciencia... Senderos plurales, no un solo Camino. En la imaginación religiosa, politeísmo, no monoteísmo. La convergencia de tiempos, no la casualidad lineal. Sincronía. Ausencia de utopías. La estética del momento. Estas son las nuevas condiciones del Occidente que hemos estado analizando. Parece ser que, al ‘Final de la historia’, el Oriente se encuentra con el Occidente.¹⁹⁶

1.5. Revolución/revuelta¹⁹⁷

La reflexión de Octavio Paz sobre el tema de la “revolución” se relaciona directamente con otro tema que llamó su atención: la “revuelta”. Revolución y revuelta, apuntan, cada una según su especificidad, a cambios sociopolíticos y culturales de gran envergadura. La primera hace referencia a “movimientos sociales que proponen un programa universal de cambios. La universalidad revolucionaria no depende de una revelación sobrenatural sino de la razón.”¹⁹⁸ La segunda hace referencia al caos y al desorden. “En revolución las ideas de regreso y movimiento se funden en la de orden; en revuelta esas mismas ideas denotan desorden. Así, revuelta no implica ninguna visión cosmogónica o histórica: es el presente caótico o tumultuoso”.¹⁹⁹

El paradigma de una revolución moderna lo constituye la revolución francesa. El gran intérprete de los procesos revolucionarios europeos: Karl Marx, para quien la contradicción histórica entre el proletariado y la burguesía se convertía en el supuesto fundamental de los cambios revolucionarios. Esa contradicción –exacerbada por el desarrollo de unas fuerzas productivas en expansión creciente– hacía prever que en los países capitalistas más avanzados estallaría la revolución. “Para los clásicos del pensamiento revolucionario del siglo XIX, la Revolución sería la consecuencia del desarrollo: el proletariado urbano pondría fin al desequilibrio entre el progreso técnico y económico (el modo de producción industrial) y el nulo o escaso progreso social (el modo de propiedad capitalista).”²⁰⁰

Ahora bien, la revolución proletaria no sólo tendría como base el desequilibrio aludido, sino que estaría inspirada en

un programa de emancipación universal, cuya seguridad de éxito provendría de la racionalidad de sus conductores. Así, los revolucionarios modernos –los comunistas– vendrían a ser los mejores exponentes de la idea de revolución: “Revolución es la idea encarnada en un grupo y convertida en un arma de combate como en instrumento para edificar una nueva sociedad. Revolución: teoría del cambio, acto que lo realiza y construcción de la casa del futuro. El revolucionario es el tipo de hombre que reúne los atributos del filósofo, del estratega y del arquitecto social.”²⁰¹

El hombre revolucionario es un hijo de la modernidad, puesto que la misma idea de revolución es la expresión extrema de dinámica de cambio que recorre la época moderna. “El concepto de revolución, en el triple sentido que acabo de mencionar, fue totalmente desconocido por las sociedades del pasado, lo mismo en Occidente que en Oriente. Aquellas sociedades, sin excluir a las primitivas, vieron siempre con desconfianza y aun con horror el cambio; todas ellas veneraron un principio invariable, fuese un pasado arquetípico, una divinidad o cualquier otro concepto que significase la superioridad del ser sobre el devenir. La modernidad ha sido única en la sobrevaloración del cambio. Esta sobrevaloración explica, además, la emergencia de la idea de revolución.”²⁰² Defender la idea revolucionaria ha sido defender –luchar por– la abolición del presente y la fundación de una nueva realidad. La revolución es una “ruptura” y un “comienzo”. Es, asimismo, “una pasión generosa y un fanatismo criminal, una iluminación y una obscuridad.”²⁰³

Distinto ha sido el carácter de las revueltas que se han sucedido en el siglo XX en América Latina, Asia y África, las cuales:

Carecían de esa característica dual: ser un programa universal fundado en la universalidad de la razón. Pensé que a esos movimientos les convenía más la noción de revuelta que de revolución. Revuelta no en el sentido que había dado Camus a la palabra: reacción individual, respuesta del esclavo y el sometido, sino en el sentido tradicional y de uso común, referido siempre a la colectividad. Los protagonistas de esas revueltas no eran ni los individuos ni las clases sociales sino las naciones.²⁰⁴

Esas naciones querían liberarse del tutelaje de Occidente –la mejor expresión de ello fueron los movimientos de liberación nacional–, pero:

Se apropiaban de sus conceptos políticos: nación, democracia, socialismo. Esta contradicción era más ostensible si se reparaba en otra circunstancia: las élites que encabezaban todas esas revueltas habían sido educadas con métodos europeos y, con frecuencia, en las universidades de Europa. La contradicción, por lo demás, no sólo era (y es) política, sino histórica y cultural: esos movimientos exaltaban sus culturas tradicionales y, simultáneamente, buscaban a toda costa la modernización de sus países.²⁰⁵

La revuelta, pues, fue un movimiento que, a diferencia de la revolución, no estuvo orientado por un proyecto fundado en la razón. La revuelta tampoco apuntó, como la revolución, a la fundación de algo nuevo, sino a la recuperación del pasado y, al mismo tiempo, a su modernización: “La revuelta significaba, contradictoriamente, la resurrección de viejas culturas y su occidentalización”.²⁰⁶ Por último,

la revuelta no tuvo como protagonista a un grupo social particular –una clase, por ejemplo–, sino que fue llevada adelante por unas élites que creían encarnar los intereses del conjunto de la nación. Todos estos aspectos hicieron de las revueltas en el Tercer Mundo algo explosivo y peligroso.

Uno de los rasgos más llamativos de la revuelta es la carencia de un programa de acción. “Heterogeneidad y contradicción definieron desde el principio a los movimientos del Tercer Mundo. Lo primero les impidió unirse y presentar un programa común. La carencia de programa precipitó la segmentación y ésta la caída en estrechas pasiones tribales y en ‘fundamentalismos religiosos’”.²⁰⁷

En segundo lugar, la revuelta, por la recuperación del pasado que la anima, tiene una dimensión de arcaísmo –de regreso al pasado– que puede convertirse en una verdadera obsesión para quienes dirigen el movimiento. “Un ejemplo entre muchos: la caída del Sha, un déspota modernizador, no llevó a Irán a la democracia sino a un régimen teocrático. La revuelta de Irán, saludada con entusiasmo por muchos intelectuales europeos y norteamericanos, fue un paso hacia atrás”.²⁰⁸

En tercer lugar, la revuelta puede convertirse en el terreno propicio para el cultivo de las violencias más atroces y de las pasiones más bajas.

La revuelta, como su nombre lo indica, lleva en el vientre pasiones y tendencia opuestas. En su forma más extrema, esas contradicciones se resuelven en estallidos; en sus formas moderadas, en compromisos

hipócritas que ponen en entredicho la coherencia del movimiento y, a veces, su legitimidad. El nacionalismo indio es un ejemplo... el nacionalismo indio cambió de signo: no defendió al pueblo de la dominación extranjera sino que impuso sobre los otros pueblos su autoridad.²⁰⁹

En definitiva, los resultados de las revueltas han sido, por lo general, desastrosos. “La heterogeneidad y la contradicción se resolvieron con frecuencia en la aparición de regímenes políticos híbridos, a veces monstruosos y otras grotescos. Bizarras invenciones de la patología histórica, como la democracia dirigida de Indonesia y los variados socialismos que florecieron en algunos países asiáticos y africanos... Tiránías disfrazadas de socialismo, satrapías con nombre de república”.²¹⁰

Para Marx y Engels, el socialismo sería la consecuencia del desarrollo industrial; fue escandaloso que muchos marxistas aprobasen, sin pestañear, la farsa de varios gobiernos de Asia y África, empeñados en convertir el socialismo en un método de desarrollo industrial y económico. Los socialismos de los países subdesarrollados fueron, desde el punto de vista de la teoría, un contrasentido y, desde el de la política y la economía, un desastre colosal. No dejaron sino ruinas.²¹¹

En América Latina, dejaron el régimen de Fidel Castro, mismo que se inició a partir de un levantamiento contra una dictadura, pero que ahora enfrenta el desafío de la democracia.²¹²

1.6. América Latina

Este apartado tiene como propósito exponer las ideas que sobre América Latina elaboró Octavio Paz a lo largo de su trayectoria intelectual. No se trata, conviene decirlo, de un apartado adicional a sus reflexiones críticas sobre la literatura o la política, sino de una preocupación que recorre permanentemente las páginas de la obra del mexicano, siempre atento a iluminar la especificidad de América Latina²¹³ –en lo económico, lo político o lo cultural– desde lo que otras experiencias históricas pudieran aportar para ello. Al leer los escritos de Paz, una conclusión se impone: la comprensión de América Latina –de su historia, sus problemas y su destino– siempre estuvo en el centro de sus preocupaciones intelectuales, incluso cuando sus reflexiones se centraron en temas tan especializados, como las religiones orientales o los mecanismos de la creación poética.

La reflexión de Paz sobre América Latina se decanta básicamente en tres direcciones: independencia, modernidad y “excentricidad” latinoamericanas. En lo que sigue, haremos una aproximación somera a esos temas:

a) Independencia. La indagación que Paz hace sobre la independencia tiene como punto de partida su análisis de la sociedad colonial. Tanto en el libro *El laberinto de la soledad* como en el libro *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, el mexicano dejó plasmadas unas ideas densas sobre el carácter del orden colonial: se trató de un orden –nos dice en el primero de los escritos aludidos– “hecho para durar. Quiero decir, una sociedad regida conforme a principios jurídicos, económicos y religiosos plenamente coherentes entre sí y que establecían una relación viva y armónica

entre las partes y el todo. Un mundo suficiente, cerrado al exterior, pero abierto a lo ultra terreno.”²¹⁴ Fue una sociedad penetrada en todos sus poros por el catolicismo:

El catolicismo es el centro de la sociedad colonial porque de verdad es la fuente de vida que nutre las actividades, las pasiones, las virtudes y hasta los pecados de los siervos y señores, de funcionarios y sacerdotes, de comerciantes y militares. Gracias a la religión el orden colonial no es una mera superposición de nuevas formas históricas, sino un organismo viviente.²¹⁵

Un catolicismo ortodoxo –imbuido de la contrarreforma, el espíritu de cruzada y el neotomismo²¹⁶ – preservó a la sociedad colonial de la amenaza del cambio económico, social, político y cultural. Ese catolicismo orientó el quehacer tanto de artistas como de universitarios; de los cortesanos, los sacerdotes y los funcionarios.

Si la arquitectura es el arte que mejor manifiesta el carácter y las tendencias de una sociedad, Nueva España fue una vasta plaza en la que se enfrentaban y confrontaban el palacio, el ayuntamiento y la catedral: el príncipe y su corte, el pueblo en su pluralidad de jerarquías y jurisdicciones; la ortodoxia religiosa. Fuera de la plaza, otras tres construcciones: el convento, la universidad y la fortaleza. El convento y la universidad eran los centros del saber; la fortaleza defendía a la nación del exterior. Pero el convento y la universidad también eran fortalezas: no defendían a la Nueva España de los piratas y de los nómadas sino del tiempo...

El enemigo era la historia, esto es, la forma que asumió el tiempo histórico en la Edad Moderna: la crítica. Nueva España no estaba hecha para cambiar sino para durar... Su ideal era la estabilidad y la permanencia; su visión de la perfección era imitar, en la tierra, el orden eterno.²¹⁷

Los movimientos independentistas no logran romper con el legado colonial, sobre todo con el legado de sus instituciones económicas. En opinión de Paz, la matriz misma de los movimientos independentistas debe ubicarse más en “la tradición de las luchas de Cataluña y Portugal contra la hegemonía de Castilla que en la historia de las revoluciones modernas.”²¹⁸ En virtud de ello, la independencia no buscó tanto la fundación de un nuevo orden social y económico –algo propio de las revoluciones modernas– como la negación de España. Es cierto, el propósito era reemplazar “el régimen monárquico español, absolutista y católico, por uno republicano, democrático y liberal.”²¹⁹ Los ideales que inspiraron ese propósito fueron los ideales de democrático-liberales, tomados de la Revolución de Independencia de los Estados Unidos y de la Revolución francesa. En el primer caso, “la Revolución de Independencia separó a los Estados Unidos de Inglaterra pero no cambió ni se propuso cambiar su religión, su cultura y los principios que habían fundado a la nación”.²²⁰ En el segundo caso, “en Francia había una relación orgánica entre las ideas revolucionarias y los hombres y las clases que las encarnaban y trataban de realizarlas... Por más abstractas y aun utópicas que pareciesen, correspondían de alguna manera a los hombres que las habían pensado y a los intereses de las clases que las habían hechos suyas.”²²¹

Por ambos lados, la situación latinoamericana fue distinta. Ante todo, “la Independencia hispanoamericana fue un movimiento no sólo de separación sino de negación de España.”²²² A su vez, los ideales liberales y democráticos, abanderados por los caudillos hispanoamericanos.

Eran máscaras; los hombres y las clases que gesticulaban detrás de ellas eran herederos directos de la sociedad jerárquica española: hacendados, comerciantes, militares, clérigos, funcionarios. La oligarquía latifundista y mercantil unida a las tres burocracias tradicionales: la del Estado, la del Ejército y la de la Iglesia. Nuestra Revolución de Independencia no fue sólo una autonegación sino un autoengaño. El verdadero nombre de nuestra democracia es caudillismo y el de nuestro liberalismo es autoritarismo.²²³

En suma, los procesos independentistas hispanoamericanos estuvieron atravesados por una contradicción, origen de taras como la mentira política, el fraude y la manipulación ciudadana: el divorcio entre los ideales y la realidad.

Las ideas republicanas y democráticas de los grupos que dirigieron la lucha por la independencia no correspondían a la realidad histórica, a la realidad real, de la América española. En nuestras tierras no existían ni una burguesía ni una clase intelectual que hubiese hecho la crítica de la monarquía absoluta y la Iglesia. Las clases que realizaron la independencia no podían implantar las ideas democráticas y liberales porque no había ningún lazo orgánico entre ellas y esas ideas.²²⁴

La realidad de Hispanoamérica exigía de los líderes de la independencia una dosis de creatividad política que permitiera reelaborar y recrear los ideales liberales y democráticos. En lugar de ello, “prefirieron apropiarse de la filosofía política de los franceses, de los ingleses y de los norteamericanos. Era natural que los hispanoamericanos procuraran hacer suyas esas ideas y que quisieran implantarlas en nuestros países: esas ideas eran las de la modernidad naciente. Pero no bastaba con adoptarlas para ser modernos: había que adaptarlas.”²²⁵

b) Modernidad. El problema general de la modernidad fue algo que ocupó la atención de Octavio Paz, como ya vimos en la primera sección de este ensayo. También llamó su atención el problema específico de la modernidad latinoamericana o, más concretamente, la búsqueda de modernidad en la que se vieron empeñadas las élites latinoamericanas una vez que se logró la independencia de España. Las mejores manifestaciones de estas ansias de modernidad fueron las constituciones democrático-liberales que se proclamaron inmediatamente después de la independencia. Inspiradas en las constituciones europeas y norteamericana “sólo servían para vestir a la moderna las supervivencias del sistema colonial.”²²⁶ Movimientos políticos e intelectuales posteriores a la independencia y que recorren el siglo XX –la reforma liberal y el positivismo (desde el último tercio del siglo XIX), las revueltas populares que se inician con la revolución mexicana y culminan con la crisis de 1929-30, el nacionalismo revolucionario de Lázaro Cárdenas, Haya de la Torre y Perón, la revolución cubana, el modelo neoliberal–, todos estos movimientos han tenido como uno de sus empeños traer la modernidad a América Latina –incluso cuando ese proyecto de modernidad se inspiró en los ideales socialistas, hijos también de la Edad Moderna–.

La tan ansiada modernidad no llegó o llegó incompleta. Y ello porque, en opinión de Paz, en América Latina han faltado los supuestos culturales –científicos, filosóficos, literarios y políticos– que en Europa dieron vida al proyecto de la modernidad. Sobre todo, faltó la filosofía crítica, es decir, ese ímpetu desacralizador de divinidades e instituciones que animó a los ilustrados del siglo de las luces.

Aunque no tuvimos un Descartes ni nada parecido a lo que se ha llamado la ‘revolución científica’, me parece que lo que nos faltó sobre todo fue el equivalente de la Ilustración y de la filosofía crítica. No tuvimos siglo XVII: ni con la mejor buena voluntad podemos comparar a Feijoo o a Jovellanos con Hume, Locke, Diderot, Rousseau, Kant. Allí está la gran ruptura: allí donde comienza la era moderna, comienza también nuestra separación... Como no tuvimos Ilustración ni revolución burguesa –ni Crítica ni Guillotina– tampoco tuvimos esa reacción pasional y espiritual contra la Crítica y sus construcciones que fue el romanticismo.²²⁷

Para los latinoamericanos, pues, la modernidad ha sido “nuestra diosa y nuestro demonio.”²²⁸ Ha habido diversas tentativas de modernización social, económica y política, pero todas ellas se han tenido que enfrentar con el lastre del pasado colonial y de la herencia española. A diferencia de Estados Unidos, que “nacieron con la modernidad”, “nosotros nacimos en el momento en que España y Portugal se apartaban de la modernidad. De ahí que a veces se hablase de ‘europeizar’ a nuestros países: lo moderno estaba fuera y teníamos que importarlo.”²²⁹ Muchas veces, esa “importación” supuso una renuncia al pasado, una abolición brutal de todo lo que pudiera recordar la época

de la barbarie; otras, como sucedió en México, “la búsqueda de la modernidad nos llevó a descubrir nuestra antigüedad, el rostro oculto de la nación.”²³⁰ En todo caso, la búsqueda frustrada de la modernidad latinoamericana, desde la independencia hasta nuestros días, enseña una lección: “Entre tradición y modernidad hay un puente. Aisladas, las tradiciones se petrifican y las modernidades se volatilizan; en conjunción, una anima a la otra y la otra le responde dándole peso y gravedad.”²³¹

La modernización latinoamericana carga con lastres del pasado colonial que, a lo largo de su historia posindependentista, la han marcado de forma indeleble. El primero de esos lastres es la ideología, entendida como una deformación de la realidad: “Con nosotros las ideas tuvieron la función máscaras; así, se convirtieron en una ideología... la ideología convierte las ideas en máscaras: ocultan al sujeto y, al mismo tiempo, no lo dejan ver la realidad. Engañan a los otros y nos engañan a nosotros mismos.”²³² Segundo, los caudillos, que “inventaron países que no eran viables ni en lo político ni en lo económico y que, además, carecían de verdadera fisonomía nacional.”²³³ Tercero, la dispersión, las guerras civiles y las dictaduras, que reprodujeron la herencia hispanoárabe, “con sus jeques revoltosos” y el afán de conquista de los territorios liberados.²³⁴ Cuarto, las oligarquías que, “incapaces de gobernar en nombre propio,”²³⁵ se ampararon para ello en el poder militar y la Iglesia. Quinto, el patrimonialismo, mediante el cual quienes ocupan cargos de alto nivel político dirigen al Estado y a la nación “como una extensión de su patrimonio particular, esto es, como si fuesen su casa.”²³⁶ Por último, la violencia, puesto que “en países sin experiencia democrática, con oligarquías ricas y gobiernos pobres, la lucha entre las facciones políticas desemboca fatalmente en

la violencia... la guerra civil endémica produjo el militarismo y el militarismo a las dictaduras.”²³⁷

De los vicios ya señalados, quizás el que más se ha fijado en las sociedades latinoamericanas ha sido el patrimonialismo –con sus vetas de corrupción, favoritismo y arbitrariedad–. En la segunda mitad del siglo XX, dice Paz, la situación se volvió más grave, pues los vicios del patrimonialismo se combinaron con dos “supersticiones pseudomodernas: el estatismo y el populismo. El estatismo pretende corregir los excesos y fallas del mercado, pero no ha logrado sino paralizar nuestras economías, hundidas bajo el peso de enormes, incompetentes y ávidas burocracias. El populismo ha derrochado el tesoro público y ha empobrecido a aquellos que intentaba beneficiar y proteger: los desposeídos... el estatismo latinoamericano no ha sido sino la resurrección del viejo patrimonialismo colonial. Desenmascararlo es parte de esa gran tarea de higiene política que han emprendido algunos latinoamericanos.”²³⁸

c) Excentricidad latinoamericana. Una de las ideas más lúcidas de Paz es la que consiste en entender a América Latina como una “excentricidad” de Europa, lo cual tiene que ver con la también excentricidad de España en relación a Europa –situación compartida por Estados Unidos y Inglaterra respecto del Continente–. América Latina fue colonizada por españoles y portugueses, hijos de la Contrarreforma y de las cruzadas; Estados Unidos, por ingleses, hijos de la Reforma protestante.

Unos y otros comenzamos por ser una proyección europea. Ellos de una isla y nosotros de una península. Dos regiones excéntricas por la geografía,

la historia y la cultura. Ellos vienen de Inglaterra y la Reforma; nosotros de España, Portugal y la Contrarreforma. Apenas debo mencionar, en el caso de los hispanoamericanos, lo que distingue a España de otras naciones europeas y le otorga una notable y original fisonomía histórica. España no es menos excéntrica que Inglaterra aunque lo es de manera distinta. La excentricidad inglesa es insular y se caracteriza por el aislamiento: una excentricidad por exclusión. La hispana es peninsular y consiste en la coexistencia de diferentes civilizaciones y pasados: una excentricidad por inclusión.²³⁹

El carácter de la colonización realizada por ingleses y españoles expresa bien los talantes históricos y culturales de cada una de esas excentricidades que fueron Inglaterra y España. Los primeros quisieron crear comunidades religiosas no contaminadas por el paganismo, es decir, comunidades cerradas, semejantes a las que existían en su país de origen. De aquí el rechazo a las poblaciones nativas americanas. Los segundos querían extender los dominios del catolicismo, convirtiendo a los infieles, tal como había sucedido en las guerras contra los árabes.

Las colonias inglesas en América fueron creadas por grupos de colonos inspirados por motivos religiosos, políticos y económicos... los ingleses quisieron fundar comunidades a imagen y semejanza de las que existían en la madre patria... muchos de esos colonos eran disidentes religiosos. De ahí la doble influencia de la religión y la utopía en la formación de la democracia política de los Estados Unidos... Entre los españoles aparecen también los motivos religiosos pero en tanto que los ingleses fundaron

sus comunidades para escapar de la ortodoxia, los españoles las establecieron para extenderlas. En un caso el principio fundador fue la libertad religiosa; en el otro la conversión de los nativos sometidos a una ortodoxia y a una Iglesia.²⁴⁰

Unos defendían la libertad religiosa; los otros le apostaban a la evangelización. Los primeros establecieron comunidades separadas de los habitantes nativos; los segundos trataron de integrarlos religiosa y lingüísticamente en el orden que se veían llamados a establecer. Estados Unidos terminó por ser el lugar de nacimiento de una de las vertientes de la democracia moderna –la centrada en la defensa de los derechos individuales–, mientras que América Latina terminó por convertirse en un lugar propicio para el surgimiento de dictaduras militares del más diverso signo. Una de las razones de ello quizás sea que “los norteamericanos nacieron con la Reforma y la Ilustración, es decir, con el mundo moderno; nosotros con la Contrarreforma y la Neoescolástica, es decir, contra el mundo moderno.”²⁴¹

Asimismo, los Estados Unidos dieron continuidad a la excentricidad inglesa –una excentricidad por exclusión– siendo fundados como un proyecto anclado no en el pasado, sino con la mirada puesta en el futuro.

Los Estados Unidos fueron fundados, a la inversa del resto de naciones, no en respuesta a un pasado común, una tradición, sino por una visión del futuro. Fueron fundados por un mesianismo singular: en contra de la historia. Para los puritanos la historia significaba la herencia romana que pervirtió al

cristianismo primitivo; para los ‘padres fundadores’, los privilegios y las injusticias de la sociedad jerárquica... La utopía se convirtió en lo que hoy son los Estados Unidos: un imperio democrático, es decir, una realidad social con todos los defectos y cualidades de lo que pertenece a la historia.²⁴²

América Latina, por su parte, fue expresión multiplicada de la excentricidad española²⁴³ –una excentricidad por inclusión–. El proyecto de los colonizadores españoles se edificó sobre la herencia del pasado, un pasado que no siempre se articula armónicamente con el nuevo orden. Fue un espejo invertido de lo sucedido en Estados Unidos.²⁴⁴ Además, la integración del pasado en el orden colonial (hacia el siglo XVII) estuvo guiada por una “política de puente”: “establecer una vía de comunicación, más sobrenatural que natural, entre el mundo indígena y el cristiano,”²⁴⁵ dando lugar a un sincretismo animado por la búsqueda de prefiguraciones y signos del cristianismo en el paganismo prehispánico.²⁴⁶

2. Octavio Paz: vocación intelectual y responsabilidad política

Octavio Paz es uno de esos intelectuales latinoamericanos cuya trayectoria siguió los pasos de esas grandes figuras intelectuales que, como José Martí o Alfonso Reyes, se destacaron no sólo por la vastedad de su obra intelectual, sino también por la preocupación por los problemas de su tiempo. Su obra quiso ser una respuesta a esos problemas; una respuesta que, más allá de ser un intento por ofrecer una luz en torno a situaciones concretas, estaba animada por un propósito más ambicioso: ayudar a los hombres a ser un poco mejores de lo que son. Al final de su “Itinerario”, Paz dice algo que resume bien el propósito de su vida:

El mal es humano, exclusivamente humano. Pero no todo es maldad en el hombre. El nido del mal está en su conciencia, en su libertad. En ella está también el remedio, la respuesta contra el mal. Esta es la única lección que yo puedo deducir de este largo y sinuoso itinerario: luchar contra el mal es luchar contra nosotros mismos. Y ese es el sentido de la historia.

Paz no fue, sin embargo, un intelectual político a la manera de José Martí, es decir, un protagonista de la política. Su paso por el Gobierno mexicano, como miembro de su cuerpo diplomático, no lo convirtió en un político profesional ni mucho menos lo llevó a subordinar su vocación intelectual a las exigencias de la política. Incluso en esta etapa de su vida –cuando estaba integrado a la burocracia del Estado mexicano– preservó su independencia como intelectual, al punto que renunció a su cargo como embajador en la India como protesta por la masacre de Tlatelolco, en 1968. Su ruptura con el Gobierno no lo alejó de la política, sino que lo llevó a asumirla de un modo distinto: la asumió como un desafío intelectual; como una realidad a la que él, como intelectual, debía prestar atención mediante el ejercicio de la crítica y la razón. Fue plenamente consciente de que esta era su responsabilidad como intelectual; trató de ser consecuente con esta autocomprensión de sí mismo; y conminó a los intelectuales latinoamericanos a no desvincular su vocación intelectual de la crítica del poder y sus aberraciones. También los fustigó por haber renunciado a la actividad crítica y haberse asumido como los redentores de los pueblos latinoamericanos, traicionando lo más propio de su responsabilidad social, cultural y política.



Figura 15.
Mario Vargas Llosa

X

Mario Vargas Llosa

Esa otra realidad que es la novela

“Pero su patria verdadera [la del hombre] no es... sino esta región intermedia y terrena. Esta dual y desgarrada región de donde surgen los fantasmas de la ficción novelesca. Los hombres escriben ficciones porque están encarnados, porque son imperfectos”.

Ernesto Sábato, “Sartre contra Sartre. (La misión trascendente de la novela),” 1968.

Dicho sin más, para Mario Vargas Llosa una gran novela solamente lo es por ser una gran ficción, pero una gran ficción que se presenta y es creída por el lector como una realidad. Precisamente, la tarea (es decir, el oficio) del novelista consiste en tejer y destejer creativamente hechos y situaciones a modo de forjar un mundo aparte del mundo real –el mundo de la novela–, con su propia lógica y su propia legalidad; ese mundo aparte es, sin duda, un mundo ficticio, pero, cuando ha sido elaborado con maestría, su mentira tiene la capacidad de negar y de suplantar a la realidad; es decir, es una mentira que se convierte –para el lector– en verdad.

Las novelas mienten –no pueden hacer otra cosa–, pero ésa es sólo un parte de la historia. La otra es que, mintiendo expresan una curiosa verdad, que sólo puede expresarse disimulada y encubierta, disfrazada de lo que no es... Los

hombres no están contentos con su suerte y casi todos –ricos y pobres, geniales y mediocres, célebres u oscuros– quisieran una vida distinta de la que viven. Para aplacar –tramposamente– ese apetito nacieron las ficciones. Ellas se escriben y se leen para que los seres humanos tengan vidas que no se resignan a no tener. En el embrión de toda novela bulle una inconformidad, late un deseo.²⁴⁷

En sus mentiras, las novelas expresan una serie de insuficiencias de la condición humana, para comenzar “las mentiras que somos, las que nos consuelan y desagranan de nuestras nostalgias y nuestras frustraciones.”²⁴⁸ Las mentiras de las novelas “llenar las insuficiencias de la vida.”²⁴⁹ Y solamente lo pueden hacer si son vividas como verdaderas por el lector, por lo menos mientras tiene en sus manos el libro que es capaz de hacerle vivir otra realidad distinta –peor o mejor– que la que cotidianamente lo tiene atrapado en la mediocridad. El novelista es, pues, para Mario Vargas Llosa, un constructor de ficciones que tienen la capacidad de suplantar –haciéndose pasar por verdaderas– a la realidad. En su ensayo *Cartas a un joven novelista* lo dice con claridad:

Este entredicho con la realidad, que es la secreta razón de ser de la literatura –de la vocación literaria–, determina que ésta nos ofrezca un testimonio único sobre una época dada. La vida que las ficciones describen –sobre todo las más logradas– no es nunca la que realmente vivieron quienes las inventaron, escribieron, leyeron o celebraron, sino la ficticia, la que debieron artificialmente crear porque no podían vivirla en la realidad, y por ello se resignaron a vivirla sólo de la manera indirecta y subjetiva en que se vive esa otra vida: la de los

sueños y las ficciones. La ficción es una mentira que encubre una profunda verdad; ella es la vida que no fue, la que los hombres y mujeres de una época dada quisieron tener y no tuvieron y por eso debieron inventarla.²⁵⁰

Inventar una realidad distinta a la realidad real para negarla es un acto de rebeldía. El novelista es un rebelde; rechaza la realidad efectiva que lo rodea y crea otra realidad (de ficción) porque es un insatisfecho, porque no se siente a gusto con las ataduras que le impone la realidad que le ha tocado vivir. “Estoy convencido de que quien se abandona a la elucubración de vidas distintas a aquella que vive en la realidad manifiesta de esta indirecta manera su rechazo y crítica de la vida tal como es, del mundo real y su deseo de sustituirlos por aquellos que fabrica con su imaginación y sus deseos.”²⁵¹

La insatisfacción no sólo es la del novelista cuando escribe y crea y produce una obra destinada a negar la realidad; también lo puede ser para el lector, en tanto que la ficción es, a su vez, fuente de malestar y de insatisfacción. “Porque quien, mediante la lectura, vive una gran ficción... regresa a la vida real con una sensibilidad mucho más alerta ante sus limitaciones e imperfecciones, enterado por aquellas magníficas fantasías de que el mundo real, la vida vivida, son infinitamente más mediocres que la vida inventada por los novelistas.”²⁵²

Su capacidad de invención hace del novelista un “deicida”, es decir, un asesino de Dios. Porque al crear una nueva realidad –la realidad de la ficción en la que se niega o incluso se destruye la realidad real– el novelista asume el papel

de Dios, es decir, el papel de supremo creador. “Escribir novelas –dice en otro texto un acto de rebelión contra la realidad, contra Dios, contra la creación de Dios que es la realidad. Es una iniciativa de corrección, cambio o abolición de la realidad real, de su sustitución por la realidad ficticia que el novelista crea.”²⁵³ En el texto que acabamos de citar, el novelista no sólo es un deicida; es también un disidente: “crea vida ilusoria, crea mundos verbales porque no acepta la vida y el mundo tal como son (o como cree que son). La raíz de su vocación es un sentimiento de insatisfacción contra la vida; cada novela es un deicidio secreto, un asesinato simbólico de la realidad.”²⁵⁴

En resumen, para Mario Vargas Llosa la novela es una construcción de una realidad ficticia –cuya materia prima fundamental es el lenguaje– que no describe o representa la realidad, sino que la niega y la reemplaza como otra realidad, una realidad, que en verdad es ficción, pero que es aceptada como verdadera por el lector. La novela –una novela lograda de forma plena– está hecha de mentiras (ella misma es una gran mentira) que pasa por verdad para quienes, de la mano del autor o del narrador (o de ambos a la vez), se dejan persuadir de ello. Una novela que en verdad lo sea es un mundo en sí mismo; un mundo creado por el novelista, ese deicida que, movido por un afán de totalidad, se cree capaz de reemplazar a Dios y a su creación. El novelista sólo puede ser un deicida por su rebeldía y su insatisfacción con la realidad tal cual es. El tercer actor en esta trama es el lector, a quien la obra del deicida se ofrece como una fuente de rebeldía e insatisfacción de la cual él puede beber una vez que se ha dejado seducir por la verdad de sus mentiras.

Por otra parte, Mario Vargas Llosa no sólo ha intentado ceñirse a los criterios señalados en su propia producción literaria, sino que ha intentado identificar esas mismas características en otros novelistas importantes. En esta línea, un primer esfuerzo en esta dirección lo realizó con Gabriel García Márquez, en su estudio ya citado, *García Márquez. Historia de un deicidio* (1971), en el que presta atención a su obra narrativa hasta 1970, especialmente a *Cien años de soledad*. De esta novela, a su juicio una “novela total”, dice Vargas Llosa:

El proceso de edificación de la realidad ficticia alcanza con ‘Cien años de soledad’ su culminación: esta novela integra en una síntesis superior a las ficciones anteriores, construye un mundo de una riqueza extraordinaria, agota este mundo y se agota con él... ‘Cien años de soledad’ es una novela ‘total’, en la línea, en la línea de esas creaciones demencialmente ambiciosas que compiten con la realidad real de igual a igual, enfrentándole una imagen de una vitalidad, vastedad y complejidad cualitativamente equivalentes.²⁵⁵

Posteriormente, Vargas Llosa puso bajo su mirada a otro autor de envergadura: Gustave Flaubert, al examen de cuya novela *Madame Bovary* (1849) dedicó su ensayo *La orgía perpetua. Flaubert y ‘Madame Bobary’*, publicada en 1975. En este ensayo, Vargas Llosa vuelve sobre sus tesis acerca de lo que es la novela, así como a lo que él considera lo más propio de un novelista. Su juicio sobre Flaubert y su *Madame Bovary* es contundente:

Flaubert es uno de los escritores más lúcidos respecto a este proceso de conversión de lo real en ficción. Desde muy joven sostuvo, con toda claridad, que su vocación no sólo le permitía considerar el mundo como una cantera, sino que se lo exigía. Tenía 21 años cuando le dijo a su compañero Ernest Chevalier que para él las personas eran nada más que pretextos para libros y que esta curiosidad incidía por igual sobre lo 'bueno' y lo 'malo' pues la verdad estaba en todo.²⁵⁶

Para Vargas Llosa la vocación de deicida lleva a Flaubert a servirse de la realidad para sus propósitos literarios; pero no de cualquier realidad, sino de la realidad miserable y mediocre de los seres humanos: es la carroña –burdeles, hospitales, cadáveres– que sirvió de materia prima a *Madame Bobary*.

No es el mundo de la burguesía, sino algo más ancho, que cubre transversalmente a las clases sociales, lo que Madame Bobary convierte en materia central de la novela: el reino de la mediocridad, el universo gris del hombre sin cualidades. Sólo por eso merecería la novela de Flaubert ser considerada la fundadora de la novela moderna, casi toda ella erigida entorno a la esmirriada silueta del antihéroe.²⁵⁷

La carroña y la mediocridad son los materiales a partir de los cuales Flaubert crea su ficción. Una ficción que, como resultado de “una operación combinatoria de ingredientes... elegidos y dosificados según leyes precisas por la inteligencia del creador”, cobra vida propia, adquiere el carácter de una “verdad positiva.”²⁵⁸ Esa verdad, o las

varias que pueda haber en la obra, “se halla escondida, disuelta en el entramado de elementos que constituyen la ficción, y le corresponde al lector descubrirla, sacar por su cuenta y riesgo las conclusiones éticas, sociales y filosóficas de la historia que el autor ha puesto ante sus ojos.”²⁵⁹

Por último, en su ensayo, titulado *La tentación de lo imposible* (Santillana 2004 y Alfaguara 2005) Mario Vargas Llosa somete a un examen minucioso la obra *Los Miserables* (1862), de Víctor Hugo. Siguiendo una línea de análisis e interpretación ya ensayada previamente, Vargas Llosa no se centra exclusivamente en la novela analizada, sino que intenta develar la personalidad de su autor y su tiempo. Y es que para él tanto la personalidad de Víctor Hugo como su tiempo –atravesado por agudos conflictos sociopolíticos– son claves para entender esa gran ficción que es *Los Miserables*. En ella, una de las cosas que más destacan –en opinión de Vargas Llosa– es su vocación totalizadora, que es llevada casi al límite. Esa otra realidad que es *Los Miserables*, quiere ser una realidad no sólo total, sino exhaustiva y prolija en detalles. “En pocas ficciones se puede advertir tan claramente como en *Los Miserables* la congénita vocación de la novela a crecer, a proliferar, a durar. La historia de la novela es la de un progresivo engordamiento, la de la inflación de las palabras, personajes y anécdotas.”²⁶⁰ Esa otra realidad así lo exige: de lo que se trata, por un lado, es de crear un mundo total, ficticio, distinto del mundo real; y, por otro, de convencer al lector de que nada de ese mundo se le quiere ocultar. Ese mundo ficticio que es *Los Miserables* está gobernado por sus propias reglas y por quien las impone: el narrador, cuyas características son la “omnisciencia, la omnipotencia, la exhuberancia, la visibilidad y la egolatría.”²⁶¹

En *Los Miserables* el eje central es el narrador, él mismo una ficción, sostiene Vargas Llosa. Y añade:

La ambición del libro es la de él. Sus pretensiones son extraordinarias y gracias ella ha alcanzado su estatura esta colmena de aventuras tan vasta que parece 'real'. Pero no lo es. Al contrario. Todo en ella es ficción, empezando por aquello que el narrador se empeña en presentarnos como 'historia', 'pedazo de vida', y terminando por el propio narrador, la invención más impetuosa de la novela, el personaje de psicología más compleja y actitud más versátil.²⁶²

Es una ficción el narrador, pero también es una ficción el modo de ser de los personajes, un modo de ser que consiste en parlotear sin cesar. "El de *Los Miserables* es un mundo de personas confinadas en sus discursos, seres a quienes el frenesí oratorio ha vuelto solipsistas."²⁶³ No importa: son ficciones, así como la gran ficción que es la novela misma, que el lector puede aceptar como reales, es decir, ficciones capaces de suplantar la realidad y de mostrar lo que esta tiene de carencias y limitaciones. Y es que, aunque es imposible que *Los Miserables*, como realidad ficticia, pueda suplantar a la realidad real, no lo es que los hombres –quienes la leen– deseen, porque creen que es posible, un mundo más humano que el que les ha tocado vivir. Con convicción, Vargas Llosa dice lo siguiente: "No hay la menor duda... de que *Los Miserables* es una de esas obras que en la historia de la literatura han hecho desear a más hombres y mujeres de todas las lenguas y culturas un mundo más justo, más racional y más bello que aquel en el que vivían."²⁶⁴

En definitiva, lo menos que puede decirse es que Mario Vargas Llosa no sólo es coherente con su interpelación de lo que es el oficio de escribir novelas, sino que ha intentado juzgar a otros novelistas según los criterios teóricos que él mismo ha esbozado. Así, a su obra estrictamente literaria –en la cual las novelas ocupan un lugar de primera importancia, seguidas de una producción menos significativa en el drama–, se añade una importante producción en el ámbito de la teoría literaria, a cuya luz ha elaborado sendos ensayos de crítica literaria –como los tres reseñados en estas notas–, además de otras elaboraciones de menor envergadura, pero no por ello menos sugerentes (como por ejemplo, los breves ensayos recogidos en *La verdad de las mentiras* o en *El lenguaje de la pasión*²⁶⁵). Quizás sus ideas políticas –terreno en el cual su pluma también es incansable– generen animadversión; pero sería una lástima perderse la aventura de leer sus novelas o de dejarse interpelar por sus reflexiones teóricas sobre el significado de la literatura, el lenguaje y sobre el oficio y el arte de escribir novelas.

Onetti visto por Vargas Llosa

Además de su abundante producción literaria, Mario Vargas Llosa añade a su obra una interesante teoría de la novela que no sólo ha sido elaborada en importantes estudios, como *Cartas a un joven novelista* y *La verdad de las mentiras*, sino que ha sido aplicada en el análisis de autores ciertamente relevantes, como es el caso de Gustave Flaubert y Víctor Hugo.

En la visión de Vargas Llosa, una auténtica novela lo es en cuanto que crea una realidad ficticia que tiene visos de realidad verdadera para sus lectores que se creen la mentira

que se les cuenta –por la forma en la que su autor lo hace– como si fuera verdad. Es la célebre tesis de que las novelas cuentan mentiras como si fueran verdad, que Vargas Llosa ha sostenido en incontables ocasiones y a cuya demostración ha dedicado penetrantes ensayos de crítica literaria.

A la luz de esa conjetura es que Vargas Llosa ha examinado, en su más reciente ensayo, titulado *El Viaje a la ficción. El mundo de Juan Carlos Onetti* (Madrid, Alfaguara, 2008), la obra de Juan Carlos Onetti (1909-1994). Para el autor peruano, la producción literaria de Onetti, sobre todo en sus novelas y cuentos más logrados –*Para esta noche, La vida breve, El astillero, Juntacadáveres, “Un sueño realizado”, “Bienvenido, Bob”, “El infierno tan temido”, “Jacob y el otro”*– continúa en el presente una vocación que viene desde los albores de la humanidad: la vocación de inventar historias.

Para de ese modo conjurar nuestros miedos y escapar a nuestras frustraciones, realizar nuestros anhelos recónditos, burlar la vejez y vencer a la muerte, y vivir el amor, la piedad, la crueldad y los excesos que nos reclaman los ángeles y demonios que arrastramos con nosotros, multiplicando de esta manera nuestras vidas al calor del fuego que chisporrotea de esa otra vida, impalpable, hechiza e imprescindible que es la ficción (Ibíd., p. 31).

Con Onetti se actualiza, de nueva cuenta, el viaje a esa otra realidad en la que se conjura la realidad presente con sus terribles limitaciones y miserias. Muchos otros han hecho lo mismo antes que él.

Pero acaso en ningún otro autor moderno aparezca con tanta fuerza y originalidad como en las novelas y cuentos de Juan Carlos Onetti, una obra que, sin exagerar demasiado, podríamos decir que está casi íntegramente concebida para mostrar la sutil y frondosa manera como, junto a la vida verdadera, los seres humanos hemos venido construyendo una vida paralela, de palabras e imágenes tan mentirosas como persuasivas, donde ir a refugiarnos para escapar a los desastres y limitaciones que a nuestra libertad y a nuestros sueños opone la vida tal como es (Ibíd., p. 32).

Esa otra realidad construida por Onetti –ese refugio ficticio elaborado literariamente– es una realidad en la que se niega la mediocridad, el acomodamiento, la cotidianidad corrosiva, el éxito fácil y la adaptación pasiva a las exigencias del medio que la vida real exige e impone a los buenos ciudadanos. En esa otra realidad lo que predomina es la villanía, la podredumbre, el vicio, la prostitución, los bajos instintos y la ausencia de perspectiva acerca de una vida mejor. Como dice Vargas Llosa, esta realidad está marcada por la fatalidad. Y quienes viven en ella no pueden escapar de esa fatalidad, lo cual les lleva a huir de sí mismos, “refugiándose en el juego, en la farsa, en la ficción. Eso es la literatura –la realidad inventada con la fantasía y la palabra– en el mundo de Onetti: el simulacro que permite vivir en la ilusión, transitoriamente a salvo del horror de la vida verdadera” (Ibíd., p. 163).

Pero el mundo inventado por Onetti no es un mundo bonito y feliz; más bien, es del mundo bonito y feliz de la cotidianidad acomodada que sus personajes quieren ponerse a salvo. Es por eso que “sus historias ocurren en

un mundo que irremisiblemente se va hundiendo, corroído por el absurdo, la injusticia, la violencia, víctima de un mal recóndito, congénito que, maldición divina o sino infernal, va acabando con él a pocos, un mal o destino colectivo del que las desgracias y fracasos individuales son los síntomas y las consecuencias” (Ibíd., p. 162). Huyen a ese mundo corroído por el absurdo, la injusticia, la violencia y la sordidez quienes son infelices en el mundo real de la mediocridad y la medianía en la que viven las personas normales. Huyen a ese mundo sujetos como Baldi que, en ese mundo ficticio –en el que se transforma en cazador de negros en Sudáfrica, borracho, vividor y narcotraficante–, deja de ser lo que tanto detesta:

Comparaba al mentido Baldi con el mismo, con este hombre tranquilo e inofensivo que contaba historias a las Bovary de Plaza del Congreso. Con el Baldi que tenía novia, un estudio de abogado, la sonrisa respetuosa del portero, el rollo de billetes de Antonio Vergara contra Samuel Freider, cobros de pesos. Una lenta vida idiota, como todo el mundo” (J.C. Onetti, “El posible Baldi”, En *Cuentos completos*. Madrid, Alfaguara, 2003, p.54).

Contra esa “lenta vida idiota” es que se revelan los protagonistas de las novelas y cuentos de Onetti. A esa lenta vida idiota contraponen una realidad ficticia que termina por entreverarse con aquélla, pretendiendo imponerle sus fueros, forzándola a dejar de ser lo que es. La realidad ficticia construida por los protagonistas literarios de Onetti es parte de otra ficción que los engloba y de la cual este último es el creador. Onetti fue un creador de un mundo ficticio –toda su obra estuvo animada por ese afán deicida– en el cual sus moradores crean otro mundo ficticio, cuyo centro es la

ciudad inventada de Santa María, que les permite escapar de su vida real.

Es decir, Onetti “deslinda lo que pertenece a la fantasía (Santa María) de la realidad (Buenos Aires), donde se halla la persona que crea ese producto de la imaginación, para refugiarse allí después de haber adquirido ‘la seguridad inolvidable de que no hay en ninguna parte una mujer, un amigo, una casa, un libro, ni siquiera un vicio, que puede hacerme feliz’” (Ibíd., p. 112). Y, además está decirlo, esa Santa María (inventada por los protagonistas literarios del escritor uruguayo) y ese Buenos Aires (donde ellos viven su vida real) son una invención de ese deicida que fue Juan Carlos Onetti.

Este, al igual que los héroes y heroínas de sus novelas y cuentos, creó una realidad ficticia –su obra literaria– en la cual las limitaciones y miserias de su realidad personal y social quedaran redimidas. En palabras de Mario Vargas Llosa, hay en la obra de Onetti

Una protesta contra la condición que, dentro de la incommensurable diversidad humana, hacía de él una persona particularmente desvalida para eso que, con metáfora feliz, se llama ‘la lucha por la vida’. La inteligencia de que estaba dotado, en vez de endurecerlo, lo debilitaba para aquella competencia en la que gana no sólo el más fuerte, sino el más entrador, vivo, pillito, simulador y simpático. Inteligencia, sensibilidad, timidez, propensión al ensimismamiento y una incapacidad visceral para jugar el juego que conduce al éxito –las despreciables ‘concesiones’ a las que fulmina en sus

historias-, lo fueron marginando desde muy joven, alejando de aquellos que persiguen y consiguen con denuedo 'labrarse el porvenir'. No participó en dichas empresas porque carecía de esos apetitos y se sabía derrotado de antemano en semejante designio... El fracaso le garantizaba, al menos, cierta disponibilidad -tiempo- para sumergirse en la literatura, quehacer en el que sus limitaciones de la vida real desaparecían y sus virtudes -la sensibilidad, la inteligencia y su cultura-, que en la vida real eran más bien un lastre, le servían para fantasear una existencia infinitamente más rica, más bella y sensible que la de su rutina cotidiana (Ibíd., pp. 225- 226).

Así es como Mario Vargas Llosa ve a Juan Carlos Onetti y su obra. Además de homenaje para Onetti, el ensayo del escritor peruano es una oportunidad para la confirmación y puesta a prueba de su propia teoría de la novela. Al leer el ensayo de Vargas Llosa se gana por partida doble: se logra un acercamiento crítico a la obra de Juan Carlos Onetti y se comprenden las claves analíticas de la teoría de la novela -puestas en práctica- que Vargas Llosa ha venido puliendo desde su ensayo *Gabriel García Márquez, Historia de un deicidio* y que en sus estudios más recientes -el dedicado a Víctor Hugo, *La tentación de lo imposible*, y éste dedicado a Onetti- ha alcanzado su elaboración más acabada. Como creador que es, al igual que Onetti, de mundos de ficción -mundos ficticios que al final son uno solo: el mundo de mentiras verdaderas creado por la literatura de todos los tiempos-, al hablar de la obra del uruguayo, Vargas Llosa habla de sí mismo y de su propia obra.



Figura 16.
Mario Benedetti

XI

Despedidas

Adiós a Mario Benedetti

Ha muerto Mario Benedetti, uno de los escritores más influyentes y decisivos en la cultura literaria de izquierda en Hispanoamérica. Es de tal envergadura y diversidad su obra literaria que no sólo tiene la virtud de poder acompañar distintas etapas en la vida de una persona (o distintos momentos de la misma: soledad, decepción, compromiso, incertidumbre, desarraigo, amor o desamor), sino que ha tenido (y tiene) la fuerza para acompañar a distintas generaciones de lectores que han podido encontrar en ella un refugio, una palabra de aliento o un dejo de complicidad ante las ambigüedades propias de la condición humana. Benedetti uno y múltiple. Benedetti para todos los gustos y experiencias vitales.

En El Salvador hubo una generación particularmente influida por Benedetti, una generación que no sólo se enamoró con sus poemas, algunos de los cuales fueron musicalizados por conjuntos universitarios que cultivaban el folklor latinoamericano, sino que encontró en su obra –poemas, cuentos y novelas²⁶⁶– el aliento para hacerse cargo de una realidad social violenta y trágica que marcaría por más de diez años a la sociedad salvadoreña. Me refiero a la generación que estaba dejando la adolescencia a finales

de los años setenta y principios de los años ochenta, precisamente cuando el país estaba a las puertas de una guerra civil.

Se trataba de una generación fuertemente urbanizada, idealista, que cobraba conciencia de los problemas sociales y económicos –injusticias, exclusiones, miserias– y que se enfrentaba al dilema moral de tener que asumir o no un compromiso político más radical. Fuera de los recintos universitarios o de la relativa comodidad de los hogares de clase media, estaba la realidad de las torturas y los torturadores, las desapariciones, los escuadrones de la muerte, los militares y la policía. Estaban quienes se jugaban la vida en la clandestinidad, renunciando, entre otras muchas cosas, al amor convencional. Todo esto estaba (está) también, recreado literariamente, en los cuentos, novelas y poemas de Benedetti. Ahí estaba el torturador al que le gustaba Mozart; el militante que encontraba refugio en el vientre leal; el clasemediero despreciado como un pequebú que no era doblegado por las torturas; el profesional exitoso con cargo de conciencia por haber traicionado sus ideales de juventud; la pareja que decide vincular su amor a un proyecto más grande e importante, en el cual la gente sea feliz, aunque no tenga permiso...

Lo que Benedetti decía en sus libros era familiar para esta generación. Esto hizo que su obra –con el lenguaje y significados que le son propios– entrara con naturalidad en la vida de quienes estaban dejando de ser adolescentes (y entrando en la edad adulta), forzados por las exigencias de una realidad ciertamente trágica y violenta. Benedetti fue un compañero más –un amigo, un confidente– en esos tiempos de dilemas profundos y opciones radicales para quienes decidieron comprometerse en la construcción del paraíso cantado por Benedetti en el poema “Te quiero”:

*Tus manos son mi caricia,
mis acordes cotidianos;
te quiero porque tus manos
trabajan por la justicia.*

*Si te quiero es porque sos
mi amor, mi cómplice, y todo.
Y en la calle codo a codo
somos mucho más que dos.*

*Tus ojos son mi conjuro
contra la mala jornada;
te quiero por tu mirada
que mira y siembra futuro.*

*Tu boca que es tuya y mía,
Tu boca no se equivoca;
te quiero porque tu boca
sabe gritar rebeldía.*

*Si te quiero es porque sos
mi amor mi cómplice y todo.*

*Y en la calle codo a codo
somos mucho más que dos.*

*Y por tu rostro sincero.
Y tu paso vagabundo.
Y tu llanto por el mundo.
Porque sos pueblo te quiero.
Y porque amor no es aurora,
ni cándida moraleja,
y porque somos pareja
que sabe que no está sola.*

*Te quiero en mi paraíso;
es decir, que en mi país
la gente vive feliz
aunque no tenga permiso.*

*Si te quiero es porque sos
mi amor, mi cómplice y todo.
Y en la calle codo a codo
somos mucho más que dos.*

Vino la década de la guerra civil en El Salvador, y Benedetti siguió siendo un referente importante a lo largo de esos años. Luego vino la paz en 1992 y hubo quienes no siguieron –no seguimos– frecuentando su obra. No importa. Y ello porque, con independencia de cuál fuera nuestra relación con sus libros después de la década de los años ochenta, la huella que él había dejado en nosotros era (y es) imborrable.

Una etapa importante de nuestras vidas fue tejida con los libros de este uruguayo genial que supo decirles cosas importantes a unos adolescentes que, sin saberlo, estaban a punto de ser arrastrados a una vorágine de violencia y de terror de la cual muchos no sobrevivirían. Benedetti nos acompañó en esos momentos difíciles. Nos ayudó a querer y a amar de otra manera. Nos ayudó a madurar y a convertirnos en adultos, sin dejar de ser adolescentes. Tal como le sucedió a él hasta el día de su muerte.

Adiós a José Saramago y Carlos Monsiváis

El mundo de la cultura ha sufrido doble –e irreparable– pérdida en la última semana: las muertes, casi simultáneas, de dos de las más importantes figuras literarias contemporáneas: José Saramago (1922–2010) y Carlos Monsiváis (1938–2010). Sean estas breves reflexiones una muestra de respeto para ambos y un modesto tributo a su memoria.

Portugués el primero, mexicano el segundo, cada uno de ellos vivió con intensidad y creatividad la pasión por la escritura, dejando tras de sí una importante obra, que desde mucho de antes de su partida física, ha estado en el centro de debates no sólo académicos, sino también públicos más allá de las fronteras de los países que los vieron nacer. Esta es una primera gran coincidencia entre Saramago y Monsiváis: el calado de su obra en el ámbito académico y extramuros del mismo.

Una segunda coincidencia tiene que ver con su compromiso como intelectuales con los graves y trágicos problemas de nuestro tiempo. En efecto, no les fue indiferente ni la pobreza



Figura 17.
José Saramago

ni la violencia ni las injusticias que golpean a amplios grupos humanos a escala planetaria. Tampoco les fueron ajenas las ansias de cambio que no han dejado de estar presentes en sectores sociales críticos en diferentes lugares del planeta, a los cuales tanto Saramago como Monsiváis no dudaron en brindar su apoyo y simpatías, con su particular lucidez intelectual y su escritura inagotable.

Una tercera coincidencia es la forma –crítica y pasional– con la que vivieron los problemas del siglo XX y de la primera década del siglo XXI. No fueron indiferentes en lo absoluto a esos problemas. Al contrario, se hicieron cargo de ellos sin titubear. Pero no lo hicieron con frialdad intelectual, sino con pasión, sintiéndose heridos en su sensibilidad humana ante atropellos y abusos cometidos desde el poder –económico, político, militar, cultural, mediático o burocrático– en contra de grupos o individuos sin poder. Ambos fueron, en este sentido, críticos acérrimos del poder y de los abusos que cometen quienes lo concentran.

Fueron, además de críticos del poder, desmitificadores del mismo, escrutadores de las redes simbólicas, políticas, económicas y sociales en que el mismo se entreteje y reproduce. Quizás por una matriz cultural compartida –de procedencia cristiano-católica, que se enriqueció con afinidades socialistas– hubo en ambos una vocación radical por la justicia y el bien común, que se hace sentir en sus escritos.

Por lo anterior –y esta es una quinta coincidencia– en la obra de Saramago y Monsiváis se encuentra un diagnóstico preclaro de muchos de los agobios, tensiones, contradicciones y ambiciones no sólo de los hombres y mujeres de nuestra época, sino de los intelectuales y sus

opciones, compromisos y pasiones. Leerlos y meditar sobre sus escritos significa situarse irremediabilmente en el centro de los temas y problemas que ocuparon a ambos escritores, pero también supone hacerse cargo de los desafíos lanzados por ellos a un lector que es protagonista, como responsable directo o como cómplice, de sus narraciones, ensayos o crónicas.

Las coincidencias apuntadas entre José Saramago y Carlos Monsiváis –que sólo son algunas pocas de las muchas que se pueden reseñar– no ocultan las diferencias notables entre ambos. Y para comenzar se tiene que decir que en tanto que Saramago destaca por su inmensa obra novelística, Monsiváis destaca por su inmensa obra periodística y ensayística.

No es que al portugués le fuera ajeno el periodismo o el ensayo; sin embargo, su huella imborrable para la cultura ha sido dejada por sus novelas, algunas de las cuales –por ejemplo, *El evangelio según Jesucristo*– están destinadas a convertirse en clásicos de la literatura universal. Por su parte, a Monsiváis tampoco le fue ajena la creación novelística y la poesía, pero su aporte mayor –su sello distintivo– es el periodismo, el ensayo y la crónica. De hecho, Monsiváis fue, sin duda alguna, uno de los grandes cronistas de nuestro tiempo.

Y, asimismo, fue uno de los pocos escritores hispanoamericanos que llegó a dominar con maestría el difícil género del ensayo, lo cual le permitió ofrecer retratos impecables –verdaderos lienzos– de la sociedad mexicana, los vicios que corroen a sus instituciones, el deterioro y la violencia de sus ciudades –sobre todo del Distrito Federal– y del crimen que marca indeleblemente al México contemporáneo.

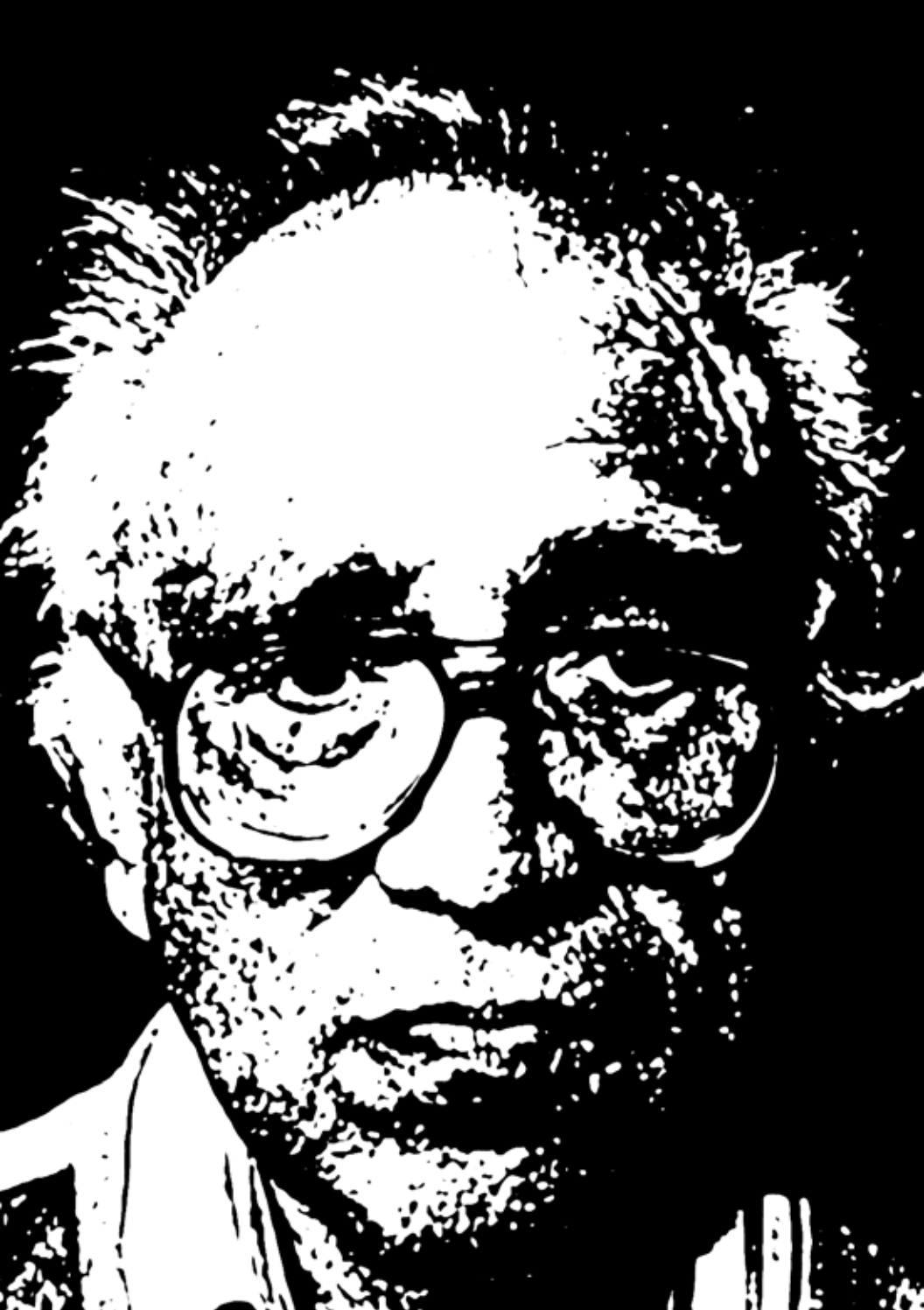


Figura 18.
Carlos Monsiváis

Lo anterior remite a una segunda diferencia: el peso que tiene en la obra de Monsiváis la mexicanidad –y por extensión la latinoamericanidad–, mientras que en Saramago hay una vocación más universal. En su conjunto, lo portugués no es algo definitorio en las novelas de Saramago; en la obra periodística y ensayística de Monsiváis lo mexicano está siempre presente. Lo cual, ciertamente, no quiere decir que este último fuera un escritor provinciano. Nada más alejado de la realidad: Monsiváis entendió a México –en una línea de pensamiento defendida, entre otros grandes, por Alfonso Reyes y Octavio Paz– como siendo parte de algo mayor: América Latina; Europa (a través del tronco español); y por la cercanía y la dependencia económica y cultural, Estados Unidos.

Una última diferencia: la persistente opción socialista del portugués y el escepticismo no exento de una cierta dosis de desencanto del mexicano respecto de la misma opción ideológica. En cierta forma, Monsiváis fue menos ingenuo que Saramago en su defensa de los ideales y las prácticas socialistas.

Aunque es mejor decir que la “ingenuidad” de Saramago fue fidelidad a compromisos sustantivos por una sociedad mejor, más humana y justa –compromisos a los que muchos renunciaron con una facilidad pasmosa–, y lo de Monsiváis no una renuncia a esos mismos ideales –que también compartió– sino una aceptación, acompañada de una mueca irónica, de ellos: irónica, porque Monsiváis era consciente, como muchos de sus maestros mexicanos, del abismo que separa a los grandes ideales de sus realizaciones prácticas, en las cuales los vicios y las flaquezas humanas suelen torcer los sueños más nobles y sublimes.

Se trató, en cualquier caso, de dos grandes creadores literarios, a la vez que de dos concreciones del modelo del intelectual comprometido que tanta presencia ha tenido en la cultura occidental e hispanoamericana. Su partida definitiva hacia eso que Octavio Paz llamó la “otra orilla” deja un vacío enorme –imposible de llenar– en el mundo de las letras y, más en general, en el ámbito de la cultura en lengua portuguesa y española. Descansen en paz José Saramago y Carlos Monsiváis.

Adiós a Carlos Fuentes

Una trágica noticia recorrió el mundo el día martes 15 de mayo de 2012: el fallecimiento del intelectual mexicano Carlos Fuentes. Se trató de una noticia impactante, dada la estatura moral e intelectual de Fuentes, sin duda alguna uno de los grandes de las letras hispanoamericanas. Fue inevitable que muchos nos dijéramos para nosotros mismos, al enterarnos de tan triste noticia: “Se fue otro de los grandes”. Porque si algo está fuera de discusión es la grandeza de Fuentes en la cultura literaria hispanoamericana y universal.

Y que se entienda todo el alcance de la expresión “cultura literaria”: excede las fronteras de la novela –terreno en el que el mexicano fue un maestro en toda la extensión de la palabra– hasta abarcar el cuento, el teatro, la crítica literaria, el periodismo y el ensayo histórico, literario y político. Pocos autores han logrado el dominio pleno de esos ámbitos de la cultura literaria: Fuentes destacó en todos ellos, dejando en cada uno su huella particular.



Figura 19.
Carlos Fuentes

Se ha insistido y se insistirá siempre en la contribución de Carlos Fuentes a la gestación del llamado “boom” literario latinoamericano. Los especialistas en historia de la literatura conocen mejor que nadie el aporte de Fuentes a ese “boom”. A nosotros nos interesa destacar que, al margen de esa contribución, el intelectual mexicano tiene una obra que se sostiene por sí misma, más allá de cualquier pertenencia a una generación de intelectuales de primer nivel que dieron voz literaria a realidades inhóspitas, violentas y teñidas de sinrazón.

Es decir, el “boom” literario latinoamericano, como fenómeno generacional, no debe opacar la singularidad de un autor como Carlos Fuentes, cuya obra y presencia moral valen por sí mismas. En ese sentido, está a la par de otras personalidades intelectuales latinoamericanas de renombre, como Rubén Darío, Octavio Paz, Alfonso Reyes, Juan Carlos Onetti y Augusto Monterroso –sólo para mencionar a algunas de las figuras intelectuales latinoamericanas que brillaron con luz propia, al margen de cualquier filiación generacional–.

Carlos Fuentes brilló con luz propia. Su obra ha tenido y tiene (y tendrá) tal impacto que lo extraño sería encontrar a una persona con formación académica en las Humanidades (Filosofía, Literatura, Historia, Ciencias Sociales) que no haya dialogado con, al menos, un libro suyo. Y esto ha sido así desde que Fuentes irrumpió en el mundo de las letras con *La región más transparente* (1958) y *La muerte de Artemio Cruz* (1962). Desde entonces, la producción escrita de Fuentes fue intensa e incansable.

A un gran autor se le honra leyéndolo, dialogando con él. Leer a Carlos Fuentes es dialogar con él sobre el poder, sus aberraciones y sus trampas; la historia latinoamericana

y sus ficciones; la valentía y la vileza de los prohombres latinoamericanos; el amor-odio de las relaciones entre América Latina (y México) y Estados Unidos; lo que América Latina pudo haber sido y no fue; las frustraciones colectivas y las utopías latinoamericanas.... Dialogar con Fuentes es tratar de esos temas y otros, escucharlo a través de los personajes de sus novelas y escucharnos a nosotros, sentir y pensar con esos personajes (el político corrupto, el revolucionario comprometido, el intelectual ambicioso, el empresario voraz, el conquistador creyente, el caudillo ciego de poder, el criollo resentido...) la realidad en la que ellos vivieron, que es también nuestra realidad.

Toda obra de Carlos Fuentes es un Gran Mural de lo que América Latina (y México: expresión señera de nuestro continente) es, con sus perversiones, corrupciones, violencias, abusos y mentiras. Pero se trata de un mural construido a partir de las vivencias, experiencias, sueños y frustraciones de personajes ambiguos (ni héroes puros ni villanos puros) que con frecuencia no sólo confunden sus fantasías con la realidad, sino que –si llegan a tener alguna cuota de poder en sus manos– buscar adaptar la realidad a sus fantasías, creando una realidad fantástica (una realidad de ficción) que poco o nada tiene que ver con la realidad real.

Uno de los personajes de la novela *La voluntad y la fortuna*, se pregunta: “¿Perdían las ideas leídas, escuchadas, asimiladas, todo valor si las llevábamos a la práctica? ¿Tan grande era nuestra confusión entre las ideas y la vida? ¿No resistían aquellas el soplo de ésta, derrumbándose como estatuas de polvo apenas las tocaba la realidad? ¿Nos hacíamos ilusiones?”.

Para Carlos Fuentes América Latina es una gran novela. Y ese es el sentido de uno de sus libros más interesantes y sugerentes: *La gran novela latinoamericana*. América Latina es una gran novela escrita principalmente por sus novelistas, comenzando por el primero ellos: Bernal Díaz del Castillo:

La primera novela, cargada de rumores, de silencios, de vacilaciones y de ambigüedades que humanizan la certeza épica de la conquista imperial del mundo indígena por los españoles –dice Fuentes–, fue escrita por Bernal Díaz del Castillo: *Verdadera historia de la conquista de Nueva España* (1568). Y añade el mexicano:

Y nos repetimos infinitamente las siguientes preguntas...

¿Cuál es nuestro lugar en el mundo?

¿A quién debemos lealtad?

¿A nuestros padres españoles?

¿A nuestras madres aztecas, mayas, quechuas, araucanas?

¿A quién debemos hablarle ahora: a los antiguos dioses, o a los nuevos?

¿Qué lengua debemos hablar ahora, la de los conquistados o la de los conquistadores?

Bernal Díaz nos da las respuestas a estos dilemas por medio de su memoria épica traducida por una imaginación novelística.

Esa “imaginación novelística” no ha cesado desde entonces, dejando una estela de autores y obras que han logrado que sus ficciones –las verdades de sus mentiras (como le gusta decir a Mario Vargas Llosa)– se conviertan en parte de la realidad, cambiándola y haciendo de ella algo distinto, algo inventado: una novela.

Carlos Fuentes ocupa un lugar señero en esa galería de autores que con su imaginación novelística nos desafían a pensarnos y a sentirnos de otra manera; a dudar de nuestras certezas. En suma, a “recordar el futuro” y a “imaginar el pasado”. “El pasado humano se llama Memoria. El futuro humano se llama Deseo. Ambos confluyen en el presente, donde recordamos, donde anhelamos”.

Carlos Fuentes nos ha ayudado y nos seguirá ayudando a recordar y a anhelar, con la Memoria y el Deseo. Que descansen en paz.

Notas y Referencias

- ¹ Una primera aproximación a las ideas filosóficas de Sor Juana Inés de la Cruz fue realizada por el autor en el marco del curso “Historia de la Filosofía Latinoamericana” ofrecido, en el primer semestre de 2000, a los alumnos de Licenciatura en Filosofía, de la UCA. El presente artículo recoge algunas de las ideas desarrolladas en esa oportunidad, así como otras exploradas en el curso ofrecido en el segundo semestre de 2003 a alumnos y profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de El Salvador.
- ² Cfr., Hobsbawm, E., “Identidad”. Revista Internacional de Filosofía Política, n.º. 3, mayo de 1994, pp. 5-17. Bodei, R., “El largo adiós a la identidad personal”. Revista Internacional de Filosofía Política, n.º. 2, noviembre de 1993, pp. 5-20; Díaz Cruz, R., “Experiencias de la identidad”. Revista Internacional de Filosofía Política, n.º. 2, noviembre de 1993, pp.63-74.
- ³ Cfr., Robles, L., “El pensamiento filosófico en España”. En Filosofía iberoamericana en la época del encuentro. Madrid, Trota, 1992, pp. 15-50; Abellán, J. L., “El pensamiento renacentista en España y América”. En *Ibíd.*, pp. 155-192.
- ⁴ Florescano, E., Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México. México, Aguilar, 1997, pp. 295-296.
- ⁵ En los 14 tomos de las Obras Completas de Octavio Paz el lector interesado podrá encontrar las distintas incursiones de Paz en problemas estrictamente filosóficos –es decir, problemas últimos sobre el hombre, el conocimiento y la realidad–, abordados con rigor y originalidad filosófica. Sólo por poner un par de ejemplos, de este talante son dos de los ensayos recogidos en el tomo 10 de sus Obras Completas, el primero titulado “Un más allá erótico: Sade”, en el que reivindica el carácter filosófico de la obra del “Divino Marqués”, y el

segundo titulado “Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo”, en el que argumenta sobre la triple importancia de los escritos del antropólogo francés: antropológica, filosófica y estética. Cfr. Paz, O., Obras Completas. Ideas y costumbres II. Usos y símbolos. México, FCE, 1993.

⁶ En los 22 tomos de las obras completas de Alfonso Reyes se encuentran sus distintas elaboraciones filosóficas. Por ejemplo, el tomo XVI recoge los importantes estudios de Reyes dedicados a la religión y a la mitología griegas; en esos, el mexicano no sólo deja constancia de su erudición filosófica, sino también de su creatividad y dominio de los autores y temas abordados. Cfr., Reyes, A., Obras completas de Alfonso Reyes. XVI. Religión griega. Mitología griega. México, FCE, 1989.

⁷ Indirectamente, este aporte fue reconocido en 1951 por José M. Gallegos Rocaful en su trabajo “El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII”. Este último autor divide la historia de la producción filosófica en México en el siglo XVI en dos periodos: 1) los primeros 50 años de la colonia, en los que se elaboran estudios que abordan temas como la incorporación de los indios a la cultura española, los problemas jurídicos y de legitimidad del dominio de España sobre América, el choque entre las dos culturas, la naturaleza de los indios y las nuevas ideas de hombre; 2) la implantación de la filosofía escolástica y la mezcla de pensamiento medieval y renacentista. Para Gallegos Rocaful, el siglo XVII –en el cual hizo su aporte Sor Juana– fue de “tradición y reposo”. Cfr., Osorio Romero, I., “Sobre la historia de la filosofía novohispana”. En Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla. México, UNAM, 1989, pp. 64-65.

⁸ *Ibid.*, p. 65.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Antes, en 1951, Octavio Paz ya había apuntado algunas tesis acerca de la importancia filosófica de “Primero sueño”. Cfr. Paz, O., “Homenaje a Sor Juana Inés de la Cruz en su Tercer Centenario (1651-1695)”. Sur, n.º. 206, diciembre de 1951, pp. 29-40.

¹¹ Paz, O., Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe. México, FCE, 1996, pp. 13 y 15.

¹² Paz, O., Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas..., p. 100.

¹³ A la muerte de Isabel Ramírez, en 1688, la hacienda fue administrada por su hija María. Por su parte, Josefa, la otra hija, se compró, con un préstamo sobre sus alhajas una hacienda en la región de Chalco. Cfr., Paz, O., Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas..., p. 101.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Volberg, B., “La Décima Musa de México: celebremos el 350 aniversario de Sor Juana Inés de la Cruz la mayor poetisa de América”. Caimán, noviembre de 2001, p. 1.

¹⁷ Paz, O., Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas..., p. 131.

¹⁸ *Ibid.*, p. 141.

¹⁹ *Ibid.*, p. 147.

²⁰ *Ibid.*, p. 149.

²¹ *Ibid.*, p. 157.

²² *Ibid.*, pp. 158-159.

²³ *Ibid.*, p. 159.

²⁴ *Ibid.*, p. 178.

²⁵ *Ibid.*, p. 205.

²⁶ *Ibid.*, p. 353.

²⁷ La edición de sus Obras Completas, de la editorial Porrúa, recoge en casi 900 páginas densas y de letra menuda su producción poética y en prosa. Cfr., Sor Juana Inés de la Cruz. Obras Completas. México, Porrúa, 1977.

²⁸ Paz, O., Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas..., p. 181.

²⁹ Ibid., p. 68.

³⁰ Ibid., pp. 42-43.

³¹ Ibid., p. 69.

³² Ibid.

³³ Cfr. Bloch, E., El ateísmo en el cristianismo. Madrid, Taurus, 1968.

³⁴ Weber, M., El trabajo intelectual como profesión. Barcelona. Bruguera, 1983, p. 53.

³⁵ Ibid., p. 68.

³⁷ Paz, O., El laberinto de la soledad. México, FCE, 1999, pp. 110-111.

³⁸ Sor Juana Inés de la Cruz. Obras Completas. México, Porrúa, 1977, pp. 6-11.

³⁹ Paz, O., Sor Juana Inés de la cruz o las trampas..., p. 482.

⁴⁰ Gaos, J., "El sueño de un sueño". Historia mexicana, n°. 1, julio-septiembre de 1960, p. 54.

⁴¹ Sor Juana Inés de la Cruz. Obras Completas..., pp. 183-201.

⁴² Paz, O., Sor Juana Inés de la Cruz..., pp. 479 y ss.

⁴³ Cfr., Wilson, E., La filosofía en la edad media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV. Madrid, Gredos, 1995, pp. 73 y ss.

⁴⁴ Paz, O., Sor Juana Inés de la Cruz..., p. 472.

⁴⁵ Ibid., p. 482.

⁴⁶ Ibid., p. 497.

⁴⁷ Gaos, J., "El sueño de un sueño" ..., p. 7-8.

⁴⁸ Paz, O., Sor Juana Inés de la Cruz..., p. 504.

⁴⁹ Sor Juana Inés de la Cruz, "Carta Atenagórica". En Sor Juana Inés de la Cruz. Obras Completas..., pp. 824-826.

⁵⁰ Paz, O., "Homenaje a Sor Juana...", p. 1.

⁵¹ Colombi, B., "La respuesta y sus vestidos: tipos discursivos y redes de poder en la respuesta a Sor Filotea". Revista del Área Multidisciplinaria de Estudios de la Mujer, n°. 2, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, 1996, p. 1.

⁵² "Carta de Sor Filotea de Cruz". The Sor Juana Inés de la Cruz Project, Dartmouth College, 2000.

⁵³ Ibid., p. 3.

⁵⁴ "Respuesta a Sor Filotea de la Cruz". En Sor Juana Inés de la Cruz. Obras Completas..., p. 828.

⁵⁵ Ibid..., p. 830.

⁵⁶ Ibid., p. 841.

⁵⁷ Ibid., p. 839.

⁵⁸ Paz, O., "Homenaje a Sor Juana Inés de la Cruz...", p. 1.

⁵⁹ Paz, O., Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe..., p. 630.

⁶⁰ Cfr., Nicol, E., El problema de la filosofía hispánica. México, FCE, 1998, pp. 41 y ss.

- ⁶¹ Martí, J., “¿A los Estados Unidos?”. En Obras escogidas. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, Tomo II, 1992, p. 231.
- ⁶² Martí, J., “La verdad sobre los Estados Unidos”. En Obras escogidas. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, Tomo III, 1992, p. 350.
- ⁶³ Martí, J., “Autonomismo e independencia”. En Obras escogidas. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, Tomo III, 1992, p. 77-78.
- ⁶⁴ Martí, J., “Al General Máximo Gómez” (Nueva York, 20 de octubre de 1884). En Mestre Vives, T., Balance crítico de dos siglos de Iberoamérica (XIX-XX). Madrid, Ediciones Libertarias, 2001, pp- 223-224.
- ⁶⁵ Martí, J., “Bases del Partido Revolucionario Cubano”. En Obras escogidas. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, Tomo III, 1992, p. 26.
- ⁶⁶ Martí, J., “Nuestra América”. En Obras escogidas. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, Tomo II, 1992, p. 481-482.
- ⁶⁷ Martí, J., “Nuestra América”. En Obras escogidas..., p. 483.
- ⁶⁸ Kaplan, M., “50 años de historia argentina (1925-1975): el laberinto de la frustración”. En González Casanova, P. (Coord.), América Latina: historia de medio siglo..., p. 3.
- ⁶⁹ Cfr., Carrancá y Rivas, R., “Introducción” a Ingenieros, J., El hombre mediocre. México, Porrúa, 1998, pp. IX-XXXIII.
- ⁷⁰ Cfr., “La juventud de Córdoba a los hombres libres de Sud América [Argentina 1918]”. En Mestre Vives, T., Balance crítico de dos siglos de Iberoamérica (XIX-XX)..., pp. 239-243.
- ⁷¹ Ver Ingenieros, J., Antimperialismo y nación. México, 1979.
- ⁷² Ingenieros, J., El hombre mediocre..., p 116.
- ⁷³ Ingenieros, J., El hombre mediocre..., p.117.
- ⁷⁴ Ingenieros, J., El hombre mediocre. México, Porrúa, 1998, p. 99.

- ⁷⁵ Ingenieros, J., citado por Dussel, E., Historia de la filosofía y filosofía de la liberación. Bogotá, Nueva América, 1994, p. 146.
- ⁷⁶ Ingenieros, J., El hombre mediocre..., p. 114.
- ⁷⁷ Cfr., Zapata, F., Ideología y política en América Latina..., pp. 49-51.
- ⁷⁸ Ver Haya de la Torre, V. R., ¿Qué es el APRA? En Mestre Vives, T., Balance crítico de dos siglos de Iberoamérica (XIX-XX)..., pp.243-248; El antiimperialismo y el APRA. México, 1979.
- ⁷⁹ Haya de la Torre, V. R., ¿Qué es el APRA?..., p. 245.
- ⁸⁰ Haya de la Torre, V. R., ¿Qué es el APRA?..., p. 247.
- ⁸¹ F. Zapata, Ob. Cit. P. 102
- ⁸² Ver Recabarren, L. E., “La revolución rusa y los trabajadores chilenos” (1921). En M. Lowi, El marxismo en América Latina (1909 a nuestros días). México, 1982; A. Angell, Partidos políticos y movimiento obrero en Chile. De los orígenes hasta la Unidad Popular. México, 1974.
- ⁸³ Angell, A., Los partidos políticos y el movimiento obrero en Chile..., p. 41.
- ⁸³ Ver Mella, J. A., “La guerra de clases en Cuba” (1926); “El proletariado y la liberación nacional” (1928). En Lowi, M., El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)..., pp. 88-96.
- ⁸⁴ Mella, J. A., “El proletariado y la liberación nacional”. En Lowi, M., El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)..., pp. 95-96.
- ⁸⁵ Ver Mariátegui, J. C., “El problema indígena en América Latina” (1929); “La revolución socialista latinoamericana” (1929). En Lowi, M., El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)..., pp. 96-113.
- ⁸⁶ Cfr., Abrego, R., “Perfil ideológico y político de José Carlos Mariátegui”. Mimeo. Trabajo presentado en la materia de “Política Comparada”, Maestría en Ciencia Política, Universidad Centromericana “José Simeón Cañas”, 2002.

⁸⁷ Mariátegui, J. C., "La revolución socialista latinoamericana". En *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)...*, p. 106.

⁸⁸ Mariátegui, J. C., "La revolución socialista latinoamericana". En *El marxismo en América Latina...*, p. 107.

⁸⁹ Salazar Bondy, A., "Prólogo" a Mariátegui, J. C., *Ensayos escogidos*. Lima Universo, 1974.

⁹⁰ Sobre este punto, ver el interesante desarrollo que hace F. Furet en su libro *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*. México, FCE, 1995

⁹¹ No es ninguna exageración que el comunismo apasionó, sobre todo en su época heroica, a los intelectuales europeos más importantes. Pero también muchos de estos fueron víctimas de la caza de brujas estalinista o de las pretensiones de la burocracia comunista por controlar el pensamiento independiente y despertar las pasiones más irracionales. Sobre este último punto, el libro de G. Orwell, 1984, (Barcelona, 1952) es ilustrativo. Un recuento de los intelectuales víctimas de la persecución comunista entre 1920 y 1960 se encuentra en el libro de J. Rulhe *Literatura y revolución*, Barcelona, 1963.

⁹² Furet, en el libro citado, documenta exhaustivamente las afinidades existentes entre el régimen estalinista y el régimen nazi, afirmando que ambos comparten la misma naturaleza totalitaria. E. Nolte, por su parte, insiste en la magnitud del exterminio social practicado por los bolcheviques, el cual tuvo su contrapartida en el exterminio étnico y biológico practicado por los nazis. Ver Nolte, E., *Después del comunismo. Aportaciones a la interpretación de la historia del siglo XX*. Barcelona, 1995.

⁹³ En donde, dicho sea de paso, se instauran por la fuerza regímenes políticos calcados del modelo soviético: partido único, ausencia de libertades civiles, economía planificada centralmente y desmembramiento de las sociedades civiles que en algunos países, antes de la "liberación soviética", tenían un desarrollo notable.

⁹⁴ Ver Deutscher, I., *Rusia, China y Occidente*. México, 1974.

⁹⁵ Ver Ibisate, F. J., *Las economías del Este y sus perspectivas*. San Salvador, 1996.

⁹⁶ Para una idea de cómo fue percibido este desafío antes del derrumbe de la URSS por intelectuales soviéticos y no soviéticos. Ver Claudín, F., *La perestroika. ¿A dónde va la Unión Soviética?* Madrid, 1990.

⁹⁷ Poniatowska, E., *Tinísima*, México, 1993.

⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 140-141.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 329.

¹⁰⁰ *Ibíd.* p. 408.

¹⁰¹ *Ibíd.*, pp. 463-474.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 530.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 559-560.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 580.

¹⁰⁵ *Ibíd.* pp. 653-654.

¹⁰⁶ Halperin Donghi, T., *Historia contemporánea de América Latina...*, p. 309.

¹⁰⁷ Solari, A., "José Medina Echavarría: el hombre y su obra", p. 37.

¹⁰⁸ Cfr., Maestre Alfonso, J., *José Medina Echaverría*. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1991.

¹⁰⁹ Cfr., Solari, A., "José Medina Echavarría: el hombre y su obra". En Solari, A. (Comp.), *Poder y desarrollo en América Latina. Estudios sociológicos en homenaje a José Medina Echavarría*. México, FCE, 1977, pp. 7-47.

¹¹⁰ Solari, A., "José Medina Echavarría: el hombre y su obra", p. 35.

¹¹¹ Cfr., Solari, A., "José Medina Echavarría: el hombre y su obra", pp. 37-38.

¹¹² Silva Michelena, J. A., "Modos de subdesarrollo y relaciones internacionales". En Solari, A. (Comp.), Poder y desarrollo en América Latina..., p. 249

¹¹³ Cfr., Nicol, E., El problema de la filosofía hispánica. México, FCE, 1998.

¹¹⁴ Nicol, E., El problema de la filosofía hispánica. México, FCE, 1998, p. 30.

¹¹⁵ Nicol, E., El problema de la filosofía hispánica. México, FCE, 1998, p. 163.

¹¹⁶ Nicol, E., El problema de la filosofía hispánica. México, FCE, 1998, p. 43.

¹¹⁷ Nicol, E., El problema de la filosofía hispánica. México, FCE, 1998, p. 167.

¹¹⁸ En el terreno de las ciencias sociales, las elaboraciones más importantes, influidas por el marxismo, se agruparon en las escuelas de la dependencia -las tendencias representadas por Gunder Frank, Cardoso y Falleto, y Mauro Marini-, cuyo influjo se vino abajo con la llegada de los regímenes militares de los años 60 y 70. Ya fuese que se inspiraran en las tesis económicas de Marx o en los planteamientos de la CEPAL, la apuesta política de los dependentistas era por la revolución cubana, en el marco de la cual sus aportes cobran significado. Ver Gunder Frank, A., América Latina. Subdesarrollo y revolución. México, 1969; Marini, R. M.; Subdesarrollo y revolución. México, 1969; Cardoso, F. H.; Falleto, E. Dependencia y desarrollo en América Latina. México, 1969; Caputo, O., Pizarro, R., Dependencia y relaciones internacionales. San José (Costa Rica), 1974; AAVV, América Latina: dependencia y subdesarrollo. San José (Costa Rica), EDUCA, 1975.

¹¹⁹ Ver Guevara, E., El socialismo y el hombre nuevo. México, 1979.

¹²⁰ En Ernesto Che Guevara, Obras escogidas 1957-1967. La Habana, 1991, Vol. I.

¹²⁰ Cosa que hasta el día de hoy no se cansan de repetir los comunistas cubanos. Ver, por ejemplo, la ponencia de la delegación cubana en el VI Encuentro del Foro de Sao Paulo. González, L. A., "Izquierda, democracia y neoliberalismo: reflexiones sobre el VI Encuentro del Foro de Sao Paulo". ECA, n.º. 573-574, julio-agosto de 1996, pp. 638-643.

¹²¹ La de Jorge Castañeda no es, obviamente, la única. Entre las más conocidas en español están la de Paco Ignacio Taibo II Ernesto Guevara también conocido como El Che (México, Planeta-Joaquín Mortiz, 1996) y la de Pierre Kalfon, Che. Ernesto Guevara, una leyenda de nuestro siglo (Barcelona, Plaza y Janés, 1997).

¹²² Madrid, Espasa Calpe, 1997.

¹²³ Castañeda, J., La vida en rojo..., p. 17.

¹²⁴ González, L. A., "El exilio español y la cultura latinoamericana". Cultura, n.º. 87-88, mayo/diciembre de 2002, pp. 247-258.

¹²⁵ Ellacuría, I., Replanteamiento de soluciones para el problema de El Salvador. ECA, No. 447-448, p. 55.

¹²⁶ Cfr. Zubiri, X., Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad. Madrid, Alianza. 1981.

¹²⁷ Ellacuría, I., "La idea de filosofía en Xavier Zubiri". En VVAA Homenaje a Xavier Zubiri. Madrid, 1970, p. 489.

¹²⁸ Cfr., Ellacuría, I., El objeto de la filosofía. ECA, No. 396-397, p. 970.

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 978.

¹³⁰ Cfr. Zubiri, X., Estructura dinámica de la realidad. Madrid, Alianza, 1989.

¹³¹ Ellacuría, I. El objeto de la filosofía, p. 978.

¹³² Ellacuría, I., "Universidad, derechos humanos y mayorías populares". ECA, n.º. 406, p. 971.

- ¹³³ Ellacuría, I., "El desafío de las mayorías populares". ECA, n°. 406, p. 791.
- ¹³⁴ Ellacuría, I., Universidad, derechos humanos, p. 792.
- ¹³⁵ Ellacuría, I., "Función liberadora de la filosofía. ECA, n°. 435-436, p. 49.
- ¹³⁶ *Ibíd.*, p. 50.
- ¹³⁷ Ellacuría, I., "Filosofía, ¿para qué?". Abra, abril de 1976, p. 58.
- ¹³⁸ Ellacuría, I., "Función liberadora..", p. 52.
- ¹³⁹ *Ibíd.*, p. 54 y ss.
- ¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 55.
- ¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 60.
- ¹⁴² O. Paz, "Literatura y crítica". En Fundación y disidencia. Dominio hispánico. Obras completas (III). México, FCE, 1994, p. 61.
- ¹⁴³ En este campo, uno de sus escritos más logrados es El laberinto de la soledad (México, FCE, 1994) en el que aborda el espinoso tema de la identidad del mexicano.
- ¹⁴⁴ Paz, O., "Itinerario". En Ideas y costumbres. La letra y el cetro I. Obras completas (IX). México, FCE, 1995, p. 51.
- ¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 61.
- ¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 62.
- ¹⁴⁷ *Ibíd.*
- ¹⁴⁸ *Ibíd.*
- ¹⁴⁹ *Ibíd.*
- ¹⁵⁰ *Ibíd.*

- ¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 59.
- ¹⁵² *Ibíd.*, p. 58.
- ¹⁵³ *Ibíd.*, p. 65.
- ¹⁵⁴ Paz, O., "Democracia e imperio". En Ideas y costumbres I..., p. 120.
- ¹⁵⁵ Paz, O., "La democracia: lo absoluto y lo relativo". En Ideas y costumbres I..., p. 489.
- ¹⁵⁶ O. Paz, "Itinerario". En Ideas y costumbres..., p. 55.
- ¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 56.
- ¹⁵⁸ Paz, O., "La búsqueda del presente. (Conferencia Nobel, 1990)". En Fundación y disidencia..., p. 40.
- ¹⁵⁹ Paz, O., "América en plural y en singular. (Entrevista con Sergio Maras)". En Ideas y costumbres..., p.149.
- ¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 150.
- ¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 156.
- ¹⁶² O. Paz, "La otra voz". En La casa de la presencia..., p. 585.
- ¹⁶³ *Ibíd.*, p. 587.
- ¹⁶⁴ Paz, O., "Corriente alterna". En Ideas y costumbres II. Usos y símbolos. Obras completas (X). México, FCE, 1996, pp. 625-626.
- ¹⁶⁵ Paz, O., "América en plural y en singular. (Entrevista con Sergio Maras)". En Ideas y costumbres..., p. 150.
- ¹⁶⁶ Paz, O., "Ruptura y convergencia". En La casa de la presencia..., p.p. 529-530.
- ¹⁶⁷ "Sin revolución europea -dice Paz- el marxismo se derrumba. En

efecto, el núcleo de la doctrina, su principio fundamental, consiste en ver en el proletariado a una clase universal revolucionaria destinada a cambiar la historia e inaugurar una nueva era. La evaporación del agente histórico de la revolución mundial invalida al marxismo por partida doble, como ciencia de la historia y como guía de la acción". O. Paz, "Itinerario". En *Ideas y costumbres I...*, p. 34.

¹⁶⁸ Aunque también tuvo como referencia la experiencia cubana, de la cual llegó a decir lo siguiente: "En Cuba ya está en marcha el fatal proceso que convierte al partido revolucionario en una casta burocrática y al dirigente en César". O. Paz, "Las confesiones de Heberto Padilla". En *Ideas y costumbres I...*, p. 172.

¹⁶⁹ En *Ideas y costumbres I...*, p. 167-170.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 169.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² Paz, O., "El imperio totalitario". En *Ideas y costumbres I...*, pp. 310-311.

¹⁷³ Paz, O., "Polvos de aquellos lodos". En *Ideas y costumbres I...*, pp. 189-190.

¹⁷⁴ Paz, O., "El imperio totalitario". En *Ideas y costumbres I...*, p. 311.

¹⁷⁵ Paz, O., "Polvos de aquellos lodos". En *Ideas y costumbres I...*, p. 183.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 183-186.

¹⁷⁷ Esa "seducción" hizo que muchos intelectuales no quisieran ver los crímenes cometidos por el terror soviético. Esa ceguera fue calificada por Paz como "aberración intelectual" y "abyección". Cfr. "Itinerario"..., p. 34.

¹⁷⁸ Cfr. Paz, O., "Memento: Jean-Paul Sartre". En *Excursiones/Incursiones. Dominio extranjero. Obras completas (II)*. México, FCE, 1994, pp. 392-402.

¹⁷⁹ Sartre, J. P., citado por Paz en "El parlón y la parleta". En *Ideas y costumbres I...*, pp. 176-177.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 177.

¹⁸¹ Paz, O., "Las confesiones de Heberto Padilla". En *Ideas y costumbres I...*, p. 172.

¹⁸² Paz, O., "Vistazo al Viejo Mundo". En *Ideas y costumbres I...*, p. 279.

¹⁸³ Paz, O., "Itinerario". En *Ideas y costumbres I...*, p. 52.

¹⁸⁴ Paz, O., "Un escritor mexicano ante la Unión Soviética". En *Ideas y costumbres I...*, p. 241.

¹⁸⁵ Paz, O., "Fin de un sistema", En *Ideas y costumbres I...*, p. 382.

¹⁸⁶ Paz, O., "Itinerario". En *Ideas y costumbres I...*, pp. 52-53.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 53.

¹⁸⁸ Paz, O., "Un escritor mexicano...", p. 241.

¹⁸⁹ Paz, O., "Fin un sistema"... En *Ideas y costumbres I...*, p. 382.

¹⁹⁰ Paz, O., "Revuelta y resurrección". En *Ideas y costumbres I...*, p. 337.

¹⁹¹ Paz, O., "Itinerario". En *Ideas y costumbres I...*, p. 53.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Paz, O., "Respuestas nuevas a preguntas viejas (Entrevista con Juan Cruz)". En *Ideas y costumbres I...*, pp. 486-487.

¹⁹⁴ Paz, O., "América en plural y singular". En *Ideas y costumbres I...*, p. 153.

¹⁹⁵ Paz, O., "El Occidente se vuelve hacia el Oriente al final de la historia". En *VVAA, Fin de siglo. Grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo*. México, McGraw Hill, 1996, p. 179.

¹⁹⁶ Hay un tercer término asociado a estos dos, que ocupa la atención de Paz: “rebelión”. “La relación es jerárquica: revuelta vive en el subsuelo del idioma; rebelión es individualista; revolución es palabra intelectual y alude, más que las gestas de un héroe rebelde, a los sacudimientos de los pueblos y a las leyes de la historia. Rebelión es voz militar; viene de bellum y evoca la imagen de la guerra civil”. Paz, O., “Revuelta, revolución, rebelión”. En *Ideas y costumbres II...*, p. 589.

¹⁹⁷ Paz, O., “Itinerario”. En *Ideas y costumbres I...*, p. 47.

¹⁹⁸ Paz, O., “Revuelta, revolución, rebelión”. En *Ideas y costumbres II...*, p. 589.

¹⁹⁹ Paz, O., “Postdata”. *El laberinto de la soledad*. México, FCE, 1999, p. 237.

²⁰⁰ Paz, O., “Itinerario”. En *Ideas y costumbres I...*, p. 16.

²⁰¹ *Ibíd.*

²⁰² *Ibíd.*, p. 17.

²⁰³ *Ibíd.*, p. 47.

²⁰⁴ *Ibíd.*

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 48.

²⁰⁶ *Ibíd.*

²⁰⁷ *Ibíd.*

²⁰⁸ *Ibíd.*

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 49.

²¹⁰ *Ibíd.*

²¹¹ *Ibíd.*

²¹² Y, por supuesto, de México, país al cual dedicó dos estudios: *El laberinto de la soledad* (ya citado) y *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México, FCE 1996.

²¹³ Paz, O., *El laberinto...*, pp. 110-111.

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 111.

²¹⁵ “El neotomismo –dice Paz– considera a la sociedad como un sistema jerárquico en el cual cada persona y cada grupo sirven un propósito de orden general y universal que los trasciende”. Paz, O., *Sor Juana Inés...*, p. 49.

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 66.

²¹⁷ *Ibíd.*, p. 29.

²¹⁸ Paz, O., “Literatura y crítica”. En *Fundación y disidencia. Dominio hispánico...*, p. 63.

²¹⁹ *Ibíd.*

²²⁰ *Ibíd.*

²²¹ *Ibíd.*

²²² *Ibíd.*, p. 64.

²²³ Paz, O., *Sor Juana Inés...*, p. 29.

²²⁴ *Ibíd.*, pp. 29-30.

²²⁵ Paz, O., *El laberinto de la soledad...*, p. 133.

²²⁶ O. Paz, “Literatura y crítica”. En *Fundación y disidencia...*, p. 62.

²²⁷ Paz, O., “La búsqueda del presente”. En *Fundación y disidencia...*, p., 36.

²²⁸ *Ibíd.*

²²⁹ *Ibíd.*

²³⁰ *Ibíd.*, p. 37.

²³¹ Paz, O., "América Latina y la democracia". En *Ideas y costumbres I...*, p. 79.

²³² *Ibíd.*

²³³ *Ibíd.*

²³⁴ *Ibíd.*

²³⁵ *Ibíd.*

²³⁶ *Ibíd.*, p. 80.

²³⁷ Paz, O., "Alba de la libertad". En *Ideas y costumbres I...*, p. 470.

²³⁸ Paz, O., "La búsqueda del presente". En *Fundación y disidencia...*, p. 33.

²³⁹ Paz, O., *Sor Juana Inés...*, p. 29.

²⁴⁰ Paz, O., "América Latina y la democracia". En *Ideas y costumbres I...*, p. 76.

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 155.

²⁴² Paz, O., "La búsqueda del presente". En *Fundación y disidencia...*, p. 33.

²⁴³ Paz, O., "América Latina y la democracia". En *Ideas y costumbres I...*, p. 142.

²⁴⁴ Paz, O., *Sor Juana Inés...*, p. 55.

²⁴⁵ *Ibíd.*, pp. 55-56.

²⁴⁶ Vargas Llosa, M., *La verdad de las mentiras*. Barcelona, Seix Barral, 1996, p. 6.

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 12.

²⁴⁸ *Ibíd.*

²⁴⁹ Mario Vargas Llosa, *Cartas a un joven novelista*. Barcelona, Ariel, 1997, pp. 12-13.

²⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 11-12.

²⁵¹ *Ibíd.*, p. 14.

²⁵² Vargas Llosa, M., García Márquez. *Historia de un deicidio*. Barcelona, Monte Ávila Editores, 1971, p. 85.

²⁵³ *Ibíd.*

²⁵⁴ *Ibíd.*, p. 479.

²⁵⁵ Vargas Llosa, M., *La orgía perpetua*. Flaubert y 'Madame Bobary'. Barcelona, Seix Barral, 1995, pp. 94-95.

²⁵⁶ *Ibíd.*, p. 230.

²⁵⁷ *Ibíd.*, p. 128.

²⁵⁸ *Ibíd.*, p. 249.

²⁵⁹ Vargas Llosa, M., *La tentación de lo imposible*. Buenos Aires, Alfaguara, 2005, p. 28.

²⁶⁰ *Ibíd.*, p. 28.

²⁶¹ *Ibíd.*, p. 30.

²⁶² *Ibíd.*, p. 37.

²⁶³ *Ibíd.*, p. 222.

²⁶⁴ Vargas Llosa, M., *El lenguaje de la pasión*. México. Aguilar, 2001.

²⁶⁵ En lo personal, *Gracias por el fuego* es la obra con la que más me identifiqué en los años ochenta. Me parece, pese a lo que opinan algunos de mis amigos que fueron cautivados por Benedetti en los años noventa o posteriormente, que ese libro es su gran obra maestra. Pero, claro está, se trata sólo de una opinión, fundada en el significado particular que tuvo para mí *Gracias por el fuego* en unos años de búsqueda personal no exenta de contradicciones.

Bibliografía

- Autores Varios. *América Latina: dependencia y subdesarrollo*. San José: Editorial Universitaria Centroamericana, 1975.
- _____. *Fin de siglo. Grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo*. México: McGraw Hill, 1996.
- _____. *Homenaje a Xavier Zubiri*. Madrid: Editorial Moneda y Crédito, 1970.
- Angell, Alan. *Partidos políticos y movimiento obrero en Chile. De los orígenes hasta la Unidad Popular*. México: Ediciones Era, 1974.
- Bloch, Ernst. *El ateísmo en el cristianismo*. Madrid: Taurus, 1968.
- Bodei, Remo. *El largo adiós a la identidad personal*. En: Revista Internacional de Filosofía Política, No. 2, noviembre de 1993. pp. 5-20.
- Caputo, Orlando, y Pizarro, Roberto. *Dependencia y relaciones internacionales*. San José: Editorial Universitaria Centroamericana, 1974.
- Carcedo Robles, Laureano. *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*. Madrid: Trotta, 1992.
- Cardoso, Fernando Henrique, y Falleto, Enzo. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI, 1969.
- Casteñeda, Jorge. *La vida en rojo. Una biografía del Che Guevara*. Madrid: Espasa Calpe, 1997.
- Dussel, Enrique. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994.

Claudín, Fernando (Comp.). *La perestroika. ¿A dónde va la Unión Soviética?* Madrid: Editorial Pablo Iglesias, 1990.

Colombi, Beatriz. *La respuesta y sus vestidos: tipos discursivos y redes de poder en la respuesta a Sor Filotea*. En: Revista del Área Multidisciplinaria de Estudios de la Mujer, No. 2, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1996. pp. 320-327.

Díaz Cruz, Rodrigo. *Experiencias de la identidad*. En: Revista Internacional de Filosofía Política, No. 2, noviembre de 1993. pp. 63-74.

de la Cruz, Sor Juana Inés. *Sor Juana Inés de la Cruz*. Obras Completas. México: Porrúa, 1977.

Deutscher, Isaac. *Rusia, China y Occidente*. México: Ediciones Era, 1974.

Ellacuría, Ignacio. *El desafío de las mayorías populares*. En: Estudios Centroamericanos, No. 406, 1989. pp. 1075-1080.

_____. *El objeto de la filosofía*. En: Estudios Centroamericanos, No. 396-397, 1981. pp. 963-980.

_____. *¿Filosofía Para Qué?*. En: Abra, No. 11, 1976. pp. 42-48.

_____. *Función liberadora de la filosofía*. En: Estudios Centroamericanos, No. 435-436, 1985. Pp. 45-64.

_____. *Replanteamiento de soluciones para el problema de El Salvador*. En: Estudios Centroamericanos, No. 447-448, 1986. pp. 54-75.

_____. *Universidad, derechos humanos y mayorías populares*. En: Estudios Centroamericanos. No. 406, 1982. pp. 791-800.

Florescano, Enrique. *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México: Aguilar, 1997.

Furet, François. *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Gaos, José. *El sueño de un sueño*. En: Historia mexicana, No. 1, julio-septiembre de 1960. pp. 54-71.

González, Luis Armando. *El exilio español y la cultura latinoamericana*. En: Cultura, No. 87-88, mayo diciembre de 2002. pp. 247-258.

González Casanova, Pablo (Coord.). *América Latina: historia de medio siglo*. 2 tomos. México: Siglo XXI, 1977.

Guevara, Ernesto "Che". *El socialismo y el hombre nuevo*. México: Siglo XXI, 1979.

_____. *Obras escogidas: 1957-1967*. Dos volúmenes. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

Gunder Frank, André. *América Latina. Subdesarrollo y revolución*. México: Ediciones Era, 1969.

Halperín Donghi, Tulio. *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

Haya de la Torre, Víctor Raúl. *El antiimperialismo y el APRA*. México: s.e. 1979.

Hobsbawm, Eric. "Identidad". En: Revista Internacional de Filosofía Política, No. 3, mayo de 1994. pp. 5-17.

Ingenieros, José. *Antiimperialismo y nación*. México: Siglo XXI, 1979.

_____. *El hombre mediocre*. México: Porrúa, 1998.

Kalfon, Pierre. Che. *Ernesto Guevara, una leyenda de nuestro siglo*. Barcelona: Plaza y Janés, 1997.

Löwy, Michael. *El marxismo en América Latina* (antología de 1909 a nuestros días). México: Ediciones Era 1982;

Marini, Ruy Mauro. *Subdesarrollo y revolución*. México: Siglo XXI, 1969.

Mariátegui, José Carlos. *Ensayos escogidos*. Lima: Universo, 1974.

- Martí, José. *Obras escogidas. 3 tomos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1992.
- Maestre Alfonso, Juan. *José Medina Echavarría*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1991.
- Mestre Vives, Tomás (ed.). *Balance crítico de dos siglos de Iberoamérica (XIX-XX)*. Madrid: Ediciones Libertarias, 2001.
- Nicol, Eduardo. *El problema de la filosofía hispánica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Nolte, Ernst. *Después del comunismo*. Aportaciones a la interpretación de la historia del siglo XX. Barcelona: Ariel, 1995.
- Onetti, Juan Carlos. *Cuentos completos*. Madrid: Alfaguara, 2003.
- Orwell, Gerooge. 1984. Barcelona: Ediciones Destino, 1952.
- Osorio Romero, Ignacio. *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla*. México: UNAM, 1989.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- _____. *Homenaje a Sor Juana Inés de la Cruz en su Tercer Centenario (1651-1695)*". En: *Sur*, No. 206, diciembre de 1951. pp. 29-40.
- _____. *Obras Completas*. 14 tomos. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- _____. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: FCE, 1996.
- Poniatowska, Elena. *Tinísima*. México: Ediciones Era, 1993.
- Reyes, Alfonso. *Obras completas de Alfonso Reyes*. 27 tomos. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Solari, Alado (Comp.). *Poder y desarrollo en América Latina. Estudios sociológicos en homenaje a José Medina Echavarría*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

- Rulhe, Jürgen. *Literatura y revolución*, Barcelona: Ediciones Luis de Caralt, 1963.
- Taibo II, Paco Ignacio. *Ernesto Guevara también conocido como El Che*. México: Planeta-Joaquín Mortiz, 1996.
- Vargas Llosa, Mario. *Cartas a un joven novelista*. Barcelona: Ariel, 1997.
- _____. *El lenguaje de la pasión*. México: Aguilar, 2001.
- _____. *El Viaje a la ficción*. El mundo de Juan Carlos Onetti. Madrid: Alfaguara, 2008.
- _____. *García Márquez. Historia de un deicidio*. Barcelona: Monte Ávila Editores, 1971.
- _____. *La orgía perpetua. Flaubert y 'Madame Bobary'*. Barcelona: Seix Barral, 1995.
- _____. *La tentación de lo imposible*. Buenos Aires: Alfaguara, 2005.
- _____. *La verdad de las mentiras*. Barcelona: Seix Barral, 1996.
- Volberg, Berthold. *La Décima Musa de México: celebremos el 350 aniversario de Sor Juana Inés de la Cruz la mayor poetisa de América*. En: *Caimán*, noviembre de 2001.
- Weber, Max. *El trabajo intelectual como profesión*. Barcelona: Bruguera, 1983.
- Wilson, Étienne. *La filosofía en la edad media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos, 1995.
- Zapata, Francisco. *Ideología y política en América Latina*. México: El Colegio de México, 1990.
- Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1989.
- _____. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza. 1981.

