





# FRACTAL

REVISTA TRIMESTRAL

NÚMERO 68



La naturaleza,  
si no está animada  
por el estímulo del sentido,  
solamente llora.

*Luigi Pirandello*

Director Ilán Semo

Consejo Editorial

Elsa Cross, Claudio Lomnitz, Lorenzo Meyer, Julio  
Moguel, Carlos Monsiváis,<sup>†</sup> Carlos Montemayor,<sup>†</sup>  
Tomás Segovia,<sup>†</sup> Enrique Semo

Consejo de Redacción

José Luis Barrios, Jorge Fernández Granados,  
Antonio García de León, Carlos López Beltrán,  
Benjamín Mayer Foulkes, Ricardo Pozas Horcasitas,  
Pedro Serrano, Mauricio Tenorio, Francisco Valdés Ugalde

Diseño

María José Farías

Edición

Ilya Semo

Corrección

Rosalba Carrillo

# FRACTAL NÚMERO 68

## Sumario

### INSCRIPCIONES

¡Europa, Europa!	11
<i>Ariel Rodríguez Kuri</i> <i>y Rodrigo Negrete Prieto</i>	
El misterio del mal	47
<i>Giorgio Agamben</i>	
¡Traigan de vuelta los rieles!	79
<i>Tony Judt</i>	
Alemania: la mansedumbre frente a la memoria	91
<i>Hans Ulrich Gumbrecht</i>	
Del nombre y el síntoma: Yo soy #131/ Yo soy #132	95
<i>José Luis Barrios</i>	

### EL SIGNO Y LA SIGNATURA

Ricitos de Oro	107
<i>David Mamet</i>	
Los riesgos de la interpretación	115
<i>Entrevista con Roberto García Bonilla</i> <i>Christopher Domínguez Michael</i>	

Ensayo sobre lo bonito	141
<i>Gibrann Morgado</i>	

LÍNEAS PARA UN DÍA BREVE

El nacimiento del “ser” mexicano	151
<i>Luciano Concheiro San Vicente</i>	

Portada: Odili Donald Odita, *Here and There*, 2009, acrílico en pared.

*Fractal* es una publicación trimestral editada por la Fundación Fractal. Número 68. Enero-marzo 2013. Año XVII. Volumen XVIII. Distribuidora: Comercializadora Alieri. Municipio Libre 141-101, Col. Portales, México, D.F. ISSN: 1405-3436. Los artículos firmados son responsabilidad de los autores. La redacción no se hace responsable de los originales no solicitados con anterioridad. Dirección: Campeche 351-101, colonia Hipódromo-Condesa, delegación Cuauhtémoc, C.P. 06100, México, D.F. Teléfono y fax: 5286 9814. © Los autores.

[www.mxfractal.org](http://www.mxfractal.org)  
[laventanafractal@gmail.com](mailto:laventanafractal@gmail.com)

# INSCRIPCIONES



## ¡Europa, Europa!

Cuando sobreviene una crisis como la que estamos atestiguando no deja de ser una tentación pensar que, ahora sí, ésta es la buena, la del fin de los tiempos. Esa noción y esa espera, entre fascinada y fatídica, ha quedado inscrita en nuestro subconsciente por influjo de imaginarios religiosos, y sus sucedáneos ideológicos, pero también por una propensión muy humana de proyectar, en escala cósmica, las ansiedades y angustias que nos son propias. ¿Damos a nuestra época una importancia que no merece? No lo sabemos, pero seguramente seguimos atrapados en su vocabulario y su sintaxis, en el uso de analogías del pasado para hablar de lo nuevo, cuyo verdadero nombre se escapa.

Lo que sucede hoy en Europa fascina porque si bien dejó de ser el laboratorio privilegiado de Occidente desde la aparición de Estados Unidos, en esta coyuntura parece recobrar su carácter de epicentro experimental por la confluencia de varios tiempos históricos, de ritmo y longevidad propios, cada uno feneciendo a su modo. Europa,

como todos alguna vez, ha enfermado, pero esta sincronización de padecimientos distintos, que muy rara vez se observa en la historia, hace del viejo continente el paciente estelar del momento.

#### TIPOLOGÍA Y TRAMA

No es uno sino son tres los fantasmas que recorren Europa. Es otra divina trinidad que fragmenta el alma del viejo continente cual atribulado Scrooge y que reconfigura y amenaza el mundo tal como lo conocemos. Son tres fantasmas, tres demonios en realidad, que cuchichean, murmuran al oído de los políticos, los tecnócratas, los ciudadanos, los medios. No están aliados porque se detestan, pero sí vinculados, atados por los invisibles lazos de la contemporaneidad. No son meros recursos retóricos concebidos para dar sentido a la narrativa de la historia y de la actualidad. Son fuerzas objetivas, formidables; son pulsiones que uno puede detectar y diagnosticar pero no controlar. No son agentes patológicos por sí mismos, cuando permanecen aislados. Pero en sus peculiares articulaciones, y como resultado de un arte combinatoria que la crisis ha traído consigo, son un dispositivo para el fin del mundo, un hachazo que corta el presente y lo aísla de su inmediato pasado, un parto de esos que le gustaban a Marx.

El tipo frugal que se originó en la Europa protestante es ya muy conocido desde su consagración weberiana, pero ahora regresa no tanto para relanzar la historia del capitalismo como para lloriquear y pontificar desde sus restos. Ese tipo ahorrativo, trabajador, sobrio se ha convertido hoy en un insensato y un histérico, que comienza de nueva cuenta a preguntarse por la esencialidad de Europa, por sus más prístinas tradiciones y que, sin

tener mucho en la cabeza por el agotamiento y el terror, excava trincheras en el aire y levanta barricadas de papel. Que el límite del déficit público sea materia de la constitución (como en España y Alemania) cuando lo urgente es una política contracíclica resulta su primer acto fallido, y luego vienen las analogías con las amas de casa que nunca gastan más de lo que tienen (si supieran). El tipo protestante porta el virus de una enfermedad muy contagiosa, y no lo sabe. Una vez que el motor del carro europeo se ha detenido en una cuesta muy pronunciada, y pone a todos en peligro de desbarrancarse, sus conductores todavía vigentes (Merkel, Rajoy, el inaudito Cameron) sólo aciertan a clamar por una ley que les diga cuántos se van a bajar a empujar, ni uno más. Hasta aquí la metáfora porque lo que sigue es peor: si hubiese que contener a los fascistas –y están ahí, a la espera, y basta recordar el caudal de votos para el Frente Nacional en Francia y para los neonazis griegos– ¿por qué la constitución pone un límite al déficit de los demócratas?

El club de los pupilos de la escuela protestante es variopinto, y agrupa a los conservadores ingleses y a sus fans, a los liberales a la francesa y alemana, a los laboristas a la Blair y a los socialistas mediterráneos sin sus sindicatos, sin sus masas, sin sus tradiciones justicieras pero sensatas. Todos son las víctimas de la agenda que secuestró todas las agendas: la obsesión fiscal-financiera y la renuncia a la protección del empleo y a la reactivación económica. Todos son hijos, al igual que los fracasados y repudiados presidentes latinoamericanos de los noventa, del consenso de Washington y su consigna implícita: posponer indefinidamente cualquier otra agenda que no sea la económica. Cuando se pospone la política de más grande aliento, todo queda pendiente, especialmente lo más importante: los grandes acuerdos que son condición de posibilidad de todo lo demás.

Que nadie se engañe: si el *tipo protestante a la Weber* incrustado en el alma europea se mira aburrido pero confiable y autocontenido, se trata de una ilusión óptica. Orillados por la vida, sacarán la macana. En sus primeras comparecencias en la Cámara de los Comunes, después de los motines de agosto de 2011, el dilema de Cameron eran balas de goma o cañones de agua. Luego matizó su discurso, pero el instinto de clase está hecho de esas pulsiones, de esos reflejos. Hasta hace tres o cuatro años, el mundo estaba hecho a su imagen y semejanza; era suyo, sobre todo ideológicamente: no se escuchaba más que un coro de inmerecidos elogios a la versión liberal-anglosajona del capitalismo y un exhorto a una mimesis sin trabas de sus códigos de operación. Hoy es otra cosa, un cadáver preside la casa al tiempo que los oráculos del mito, sea dentro de los organismos internacionales o por fuera de ellos como lo son *The Economist* y los sicofantes de las cadenas globales mediáticas, entran en la fase de negación.

Quién lo dijera, los del club del credo económico protestante se echaron, hace unos 20 años, en brazos del segundo fantasma que recorre Europa, el de una suerte de bárbaros que del pasado pagano europeo sólo conservaron para sí los excesos y la decadencia hedónica. Es el capitalismo del ladrillo y de las finanzas creativas a falta de innovación tecnológica; es el malabarismo y la prestidigitación contable, a la manera del oportunismo griego y del crecimiento económico con pies de barro de ese federalismo *de facto* que es España; es el país virtual de los *happy few* del mundo, de los muy ricos; es Murdoch, que humilló en su momento a la Cámara de los Comunes (y a la policía, apenas unos días antes de los motines de agosto de 2011) como pocos en la historia de Gran Bretaña.

Pero nada es personal. Los bárbaros, que uno imagina siempre expansivos, ocupando territorios, copando los espacios simbólicos de la vieja Europa, están ahora refugiados, conviviendo en la misma trinchera, con los protestantes. Los bárbaros, y lo sabemos desde Roma, necesitan instituciones. Están en el FMI, en el BCE, en los ministerios de finanzas. Su hijo más entrañable, el inmortal y ya jubilado Berlusconi, el que tomó por asalto mediático a las instituciones italianas, sobrevivió a casi todo. Protegido por las libertades inauguradas en 1789, las parasitó y despreció con cinismo bufo. La lección del señor de Milán será inolvidable porque no fue una culminación de nada y sí una prefiguración siniestra: si se está gestando en Europa una forma de cesarismo éste consistirá en una alianza entre políticos oportunistas liderando clientelas históricas y medios de comunicación cebándose en el miedo colectivo. Europa sería muy soberbia si descartara de plano los portentos visibles hace poco en el cielo italiano. Como nos han enseñado sus estudiosos más serios, el fascismo no es una historia que habría de contarse de vez en vez, sino una hipótesis sobre el desenlace de cualquier política moderna; y como nos han enseñado esos mismos estudiosos, el fascismo no es algo que acaece en el Estado, sino que se prefigura y consolida en la sociedad civil, y luego coloniza el Estado mismo. Por fortuna, la violencia organizada de manera sistemática por una facción de la sociedad contra otras de sus expresiones participativas está ausente del panorama europeo, si hacemos caso omiso del psicópata noruego (y si podemos hacer caso omiso del psicópata noruego). Pregunta: ¿acaso puede existir un fascismo *light*, proyectado desde la televisión privada, que se convertirá –oxímoron político– en la voz del poder público?; más aún, ¿es posible un fascismo ligero, fundado en la regionalización autoritaria de la nación y, sobre todo, en el control monopólico de los medios de comunicación?

Germinando de tiempo atrás, filtrándose por las grietas y fracturas creadas por este intento a destiempo de expiar a fuerza de severidad y ascesis cuasi-calvinista los excesos paganos de ese largo y delirante verano del capitalismo, un tercer fantasma se manifiesta de maneras diversas y confusas. Éste se alimenta de los tropiezos sucesivos que han tenido los tataranietos de la Ilustración en sus distintas e incluso opuestas vertientes, con todo y sus sueños de la razón. Se trata del espíritu neorromántico, uno que está aparentemente en los márgenes del debate y del discurso político, pero que cuando anida lo hace en los corazones y con el efecto magnético que ejercen los polos. Sano e insano al mismo tiempo, hostil tanto a los vestigios de la arrogancia de las burocracias del sentido último de la historia previas a 1989, como a las tecnocracias economicistas que predicán sobre la ruina y escombros de aquéllas, invita no sólo a la rebelión sino a preguntar qué es lo que anda mal con la razón instrumental y con sus obsesión fetichista por reducir el pensamiento y sus conceptos a modelos mecánicos de causa y efecto, de donde derivan sus fallidos proyectos de reingeniería de las economías y las naciones.

El ánimo neorromántico no deja de jugar con dos ideas de suyo peligrosas: la primera es que es posible una reconciliación final de la sociedad consigo misma, dada su naturaleza inherentemente noble y transparente, sólo perturbada por la interferencia de las instituciones y del Estado; pero hay otra convicción, quizá más alarmante: que la sociedad puede actuar sobre sí sin mediación política alguna. Como en toda protesta contra la razón, los neorrománticos juegan con fuego al tratar de reacomodar la retacería que queda del naufragio de los sistemas religiosos –incluidos los mitos precristianos– y prospera en los subconscientes colectivos para erupcionar cual magma ardiente. Vital,

oscuro y orgánico, este ánimo propende a filtrarse desde los extremos del discurso político adoptando alternativamente la subversión de los valores bajo la bandera mediterránea del anarco izquierdismo o la de su afirmación vehemente –y no por ello menos antisistémica– en un abrazo xenófobo a la tierra y a la raza, con ecos del *Lebensraum* fascista en el centro y norte de Europa (mientras tanto, los bárbaros están al acecho, dispuestos a saquear en cualquier momento la bodega ideológica de los neorrománticos). Es por ello que una lectura atendida sólo a la forma discursiva de esta tercera presencia en el alma europea de hoy tiende a ser equívoca si no se detiene en lo fundamental: que en una misma pulsión se adopta el lenguaje de la política con el deseo de aniquilarla. (En Estados Unidos el fenómeno se vuelve más complejo a la par que es menos marginal, teniendo su manifestación consumada en el *Tea Party*.) La autenticidad no es una mera presunción en estos movimientos: justamente porque la sinceridad es su divisa (un fenómeno objetivo, digámoslo así) es que producen escalofríos. Puede decirse de ellos lo mismo que cabe observar de las personas: uno nunca es más uno mismo que en lo que ignora de sí. Es la sombra jungiana que se proyectó por igual en la esfera pública y en los acontecimientos de la montaña rusa de 2011 y, sobre todo, 2012.

Decir que la crisis general de Europa no tocará a sus instituciones democráticas es hoy por hoy una enorme irresponsabilidad. Pero casi nadie quiere hablar del asunto. La crisis se presenta como si fuera un apartado estanco, viviera solo en los salones de las finanzas públicas, los bancos y los servicios públicos de empleo. Que el gran *hall* de la democracia y las habitaciones privadas de la casa común no se contaminarán de la podredumbre, es el mantra que se repite en voz baja. Y es otra fuga hacia adelante insistir que lo que se juega es sólo

la unidad de Europa, incluyendo su moneda. No; la condición de posibilidad de la Europa unificada son las democracias nacionales. Sin éstas a salvo, lo demás carece de futuro. Oprimir, estrujar y humillar a las democracias nacionales como se ha hecho con Grecia y se hace con España es minar los cimientos de Europa. La crisis actual ha mostrado que los dirigentes proclives al autoengaño prefieren sermonear a otros pueblos (la Merkel a la Europa Mediterránea), que preocuparse por la gobernabilidad global, comunitaria. Son como médicos cirujanos que, en una sala de emergencias, deciden regañar al paciente infartado que llega ahí a consecuencia de sus malos hábitos, en vez de proceder cual dicta un protocolo de urgencias. Se trata de una confusión total de prioridades, momento y circunstancia propia de aquellos a quienes la bancarrota intelectual y moral los torna a su vez en moralistas compulsivos, cual fieles incondicionales de un credo que se desmorona. Las reformas estructurales en coyunturas como la que se vive actualmente son más admoniciones elevadas a rango de ley que otra cosa. Por un razonamiento que acerca al pensamiento mágico, se da por hecho que, de algún modo, ese sadomasoquismo ha de entusiasmar a los mercados cuya falta de respuesta es como la de un Dios al que no le mueven invocaciones, azotes ni plegarias.

Ése es pues su proceder, al tiempo que está latente un profundo y radical ánimo de reforma social en Europa. Tal impulso es al mismo tiempo esperanzador y ominoso. Todos tenemos derecho a un nuevo comienzo, al placer tumultuario que sólo proporciona la mimesis con la tribu, con el clan. Tan sólo con asistir a un estadio de fútbol redescubrimos la complicidad de los individuos con los que son como ellos, como nosotros. Los vínculos entre el ciudadano y la masa son nuestro patrimonio. Que se obtenga algo de ello: regresar la discusión

política a los cafés, bares y espacios públicos no estructurados donde cada quien se encuentra con sus semejantes. Y sí, no tiene remedio, hay una compulsión romántica en el alma europea, donde 1793, 1848, 1871, 1936, 1968 son las huellas dejadas por esa inquietante variable, ausente en la ecuación tecnocrática. Al menos se proyecta una cosa, que es al mismo tiempo evidencia histórica e imperativo ético: la política europea debe regresar a la calle, a las plazas, a los lugares de fuerte carga histórica y simbólica. Habrá quien se encoja de hombros y masculle que las decisiones importantes, las que valen, estarán siempre en otra parte. Quién sabe.

El punto es que esta convulsa disputa triangular entre la obsesión de los protestantes histéricos (cuya frugalidad es patológica), el rentismo financiero/mediático de los bárbaros (cuya adicción al peligro es patológica) y el deseo neorromántico por las almas y las mentes de los actores políticos y sociales de Occidente, deja en claro que jefes de Estado, políticos y burócratas no tienen idea de qué hacer frente a las fuerzas oceánicas que empiezan a agitarse. Subrayamos fuerzas oceánicas. Toni Judt nos ha recordado que los refundadores de la Europa de 1945 no fueron políticos jóvenes. El más tierno era De Gaulle, con sus buenos 55 años al finalizar la guerra; el resto, mayores: Roosevelt, 63 (y Truman 61); de Gasperi, 64; Adenauer, 69; y Churchill, 71 (e incluso Stalin, que no cuenta en la saga de la democracia, tenía 67 años).<sup>1</sup> No hay, claro está, explicación suficiente en la edad ni en la generación sin tomar en cuenta la experiencia, la sabiduría de vivir la historia. Los fundadores del reino nuevo de 1945 eran veteranos, con plena memoria de algunas de las jornadas más extraordinarias del

---

<sup>1</sup>Toni Judt, *Postwar. A History of Europe since 1945*, New York, Penguin Book, 2005.

siglo XX: la invención y el ascenso del comunismo y el fascismo, la disolución de los grandes imperios europeos, dos guerras mundiales, la crisis de 1929 y la Gran Depresión, y hasta las prefiguraciones de la Guerra Fría. Esos hombres refundaron Europa sobre los cadáveres de millones de personas, quizá porque sabían que un mundo histórico puede morir y por lo tanto renacer. Sus paradigmas eran los de la necesidad y, para la mayoría de aquella generación, y por increíble que parezca, no sólo los de la ideología.

Toda comparación es odiosa y en cierta forma injusta, de acuerdo. Pero es claro que no hay veteranía en ninguno de los líderes europeos contemporáneos. No les ha pasado casi nada. No son la generación de 1989 sino sus beneficiarios. Pero de aquel año las élites europeas (políticos nacionales, burócratas europeístas y tecnócratas de los organismos financieros internacionales) obtuvieron la peor de las conclusiones: que ganó el “mercado”. Desde sus rudimentos históricos no han podido obtener la conclusión más importante: en 1989 ganó la libertad, es decir la política o su nombre más largo: las alternativas dentro del mundo histórico. Los líderes en boga no tienen la profundidad conceptual ni la amplitud de miras necesarias, pues han sido entrenados para deliberadamente ignorar la historia, esa fuerza que aún no se deja domar por ningún esquema intelectual, porque es, sobre todas las cosas, el ámbito predilecto de la libertad. Por ello su odiosa y predecible visión de túnel, empeñada en mirar a ese futuro hecho a imagen y semejanza de la prédica noventera de “las nuevas realidades de un mundo globalizado”: han visto y se han visto demasiado en CNN en donde a los CEOs se les entrevista cual si fueran estadistas y a los jefes de Estado como a ejecutivos al frente de corporaciones en busca de la aprobación de los mercados –y de CNN. Ignoran que los estadistas

no gobiernan para el futuro; los estadistas gobiernan *desde* el presente, que es otra cosa completamente distinta.

Otro síntoma de la orfandad intelectual de la Europa contemporánea. Muchos leyeron mal a Francis Fukuyama, quien a principios de la década de los noventa reactualizó la noción platónica de *thymos*, “la parte del alma que reclama reconocimiento”. Para Fukuyama, quien en su argumento sigue a Platón pero también a Hegel, la historia de la humanidad no puede explicarse sólo como el desarrollo del mundo material. Los hombres buscan reconocimiento, pues éste es “el motor de la historia”. Las sociedades de economía liberal, capitalista, requieren de las “formas irracionales de *thymos*”. “El hombre desea el deseo de otros hombres” y en esa medida la sociedad liberal no puede ser entendida sólo como “un acuerdo igual y recíproco de ciudadanos para no intervenir en la vida y la propiedad de cada uno”; sugiere una definición más radical: “la sociedad liberal es un acuerdo igual entre ciudadanos para reconocerse recíprocamente”.<sup>2</sup> Como muestran los motines parisinos de 2005, los ingleses de 2011, las largas jornadas griegas contra los ajustes draconianos en el presupuesto gubernamental y el estilo tan peculiar de las protestas de los *indignados*, mientras el problema del reconocimiento no se incorpore al vocabulario de la política democrática, ésta parece trunca. Europa está obsesionada por encontrar las políticas (técnicas) de la crisis y olvida el fenómeno de la interlocución: con quién hablo y para qué. Las élites políticas europeas de hoy recuerdan a los psiquiatras de hace unas décadas: usted necesita *electroshocks*, no psicoanálisis.

---

<sup>2</sup> Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, traducción de P. Elías, Barcelona, Planeta, 1992, pp. 19-21 y 211, 265, 277, 282.

Observemos Berlín, Londres, Madrid o Roma: un vendaval de angustia, nebuloso y helado, se ha colado por todos los intersticios de los palacios de gobierno. Dadas las respuestas diferenciadas que encontramos diríamos que la unidad de miras en Europa amenaza con resquebrajarse. Más aún, el paso de la concordia a la discordia parece resurgir ahí en donde se incubó el proyecto europeo. Fuerzas políticas en la ahorradora, previsora y cada vez más abrupta Alemania, resienten y protestan haber sido arrastrados a un universalismo muy poco germánico, simbolizado ello en la renuncia a una moneda tan sólida como lo fue el marco. Que no sorprenda atestiguar en los próximos años algo varias veces ya visto, ¡y de qué manera!, en la historia de Europa: una tirantez política agravada desde Berlín.

Pero quizá la conclusión sustancial no es principalmente geoestratégica. En el fondo estamos ante una crisis de representación política, al menos en algunos estados nacionales. El mito tecnocrático tiende a regresar, como vemos en Grecia y en Italia. De la chistera de los centros de poder europeo ha surgido un híbrido, un bastardo de los amoríos del tipo protestante con el bárbaro. Su genoma es “técnico”, y ésa es la mala noticia. Viene a revisar las cuentas y a recalcular el déficit y a tranquilizar a los alemanes. Pero la política es administración del conflicto o no es nada. La democracia es un sistema político; la tecnocracia –como los bomberos y los guardabosques– una rama de la administración pública.

#### ASCENSO Y CAÍDA DEL SUEÑO HIPERECONÓMICO

La crisis de la economía europea es la crisis de la política en Europa. Nadie puede hacerse ilusiones al respecto. La salida tecnocrática puede

ser una enorme mascarada, sobre todo si elude la pregunta básica: ¿a qué se puede renunciar en el gran experimento civilizatorio del viejo continente?, ¿qué es negociable?, ¿qué no? La imposición de medidas drásticas que incluyen altas tasas de desempleo por tiempo indefinido, el debilitamiento o cancelación de las herramientas redistributivas del Estado y lo que llamaríamos incluso la modificación desde afuera de ciertas formas y estilos de vida de las clases medias y trabajadoras constituyen un programa sólo aplicable en regímenes autoritarios y corruptos. Incurre en un error colosal quien suponga que los inspectores de la tríada Fondo Monetario Internacional, Banco Central Europeo y Unión Europea incursionarán sin consecuencias en las finanzas y programas de gobiernos cuya última y primera fuente de legitimidad son electores de carne y hueso. La idea de Europa no es ya tan sólida y prometedora como para aceptar la conversión de los parlamentos y los ciudadanos en testigos mudos ante la amenaza de desahucio.

¿De dónde viene ese economicismo descarnado, que acepta la humillación de la democracia? Pareciera que, con los consensos posteriores a 1989, la política se redujo a discutir lo fiscal, lo monetario, los mercados y los flujos de capitales, los incentivos y las externalidades. La economía no sólo en su materialidad sino hasta en lo simbólico parece ocupar todo el horizonte de lo concebible. Es así que la húmeda, rica y profunda realidad milenaria europea ahora se comprime y se piensa a sí misma sólo en clave económica. Un homenaje involuntario al materialismo histórico y a su metodología más íntima. A la caída del Muro de Berlín y en medio de la expansión sin precedentes de la economía norteamericana en los noventa, la euforia con respecto al potencial de la economía de mercado parecía no reconocer límites. Poco eco se le dio a los síntomas de envejecimiento y decadencia que

comenzó a mostrar una economía impecable como la japonesa. En el plano intelectual arcanas teorías como las de expectativas racionales, y las del equilibrio general estocástico se volvieron los fundamentos para, primero, prohibir a los Estados nacionales el uso de sus instrumentos de política económica y, seguidamente, para que desde los bancos centrales a ambos lados del Atlántico se aboliera toda diferencia conceptual entre mercados financieros y mercados de verduras y, de este modo, aplicar a ambos las mismas recetas liberalizadoras. Los mercados financieros dejaron de ser el espacio de incertidumbre en el que se proyectan los espíritus animales, como observara Keynes, o el mundo recursivo de las expectativas autocumplidas que los hizo el epítome del paciente bipolar. Por el contrario, se les vio como un nuevo espacio de racionalidad autorregulada. Es así que al funcionario y al hombre de Estado tanto norteamericano como europeo le sucede lo que le sucedía a la burocracia prusiana del siglo XIX. Ésta no tenía que conocer las teorías de Hegel, le bastaba saber que alguien por ahí entendía cómo era el avance de la razón y su marcha hacia la coronación autoconsiente; si seguía la tonada llegaría al *súmmun* de esa razón en acto, lo que por cierto no hizo a dicha burocracia ni prudente ni sabia. El pensamiento económico incubado en las universidades norteamericanas del último cuarto del siglo XX pasa a cumplir ese papel que antes le correspondía a la metafísica o a un pensador metafísico que al menos sabía que lo era. Es así como surge un fenómeno inédito en la historia del capitalismo moderno: un funcionario más fieramente partidario de las implacables leyes del mercado que las comunidades empresariales de sus propios países. En 1989 se dio una patada en las nalgas a la ideología para expulsarla de casa por la puerta principal, pero regresó por la ventana del baño. El mito que ahora esparce el diablo es que no existe, dirá

sintomáticamente un personaje de una película de los noventa (*The Usual Suspects* –*Sospechosos comunes*–, 1995).

No deja de ser significativo que en el pensamiento económico las sobrias teorías del crecimiento que manejaban el progreso científico-técnico y la propensión al ahorro como variables exógenas (Solow, Harrod-Domar) son reemplazadas en esos años por las denominadas teorías económicas endógenas (Lucas, Romer) en las que el mercado y la competencia son ahora los determinantes de la innovación tecnológica. Intellectualmente ya no bastaba que la economía ocupara todo el espacio discursivo y todas las apuestas, sino que ahora se convirtiera en *causa sui*, una propiedad reservada por los teólogos a Dios. Se postula que la economía no necesita de nada más que de sus propias leyes y de las reformas que les despejen el camino: es el remate final que sitúa al comportamiento maximizador y a la utilidad como el fundamento filosófico del orden social. Las variables político, sociales e históricas sólo pueden quedar en la teoría y en la práctica en los roles auxiliares de siervas sumisas, retrocediendo hacia los márgenes para que lo económico reclame todo el espacio. Las medidas y decisiones que llevaron a la recesión global iniciada en 2008 fueron precedidas por un salto *in toto* metodológico y epistemológico por científicos sociales quienes, por cierto, nunca se han percatado que ellos mismos son variables exógenas. Una confusión típica es que nunca se sabe hasta qué punto sus postulados son descriptivos o prescriptivos, conocimiento duro o terapia, pero correspondió a las tecnocracias posteriores a la caída del Muro de Berlín tomar en serio la antropología más extrema jamás formulada, la del *homo oeconomicus*, y su verdadera pesadilla comenzó a incubarse cuando toda legitimización del orden político y social quedó reducida al cumplimiento de expectativas materiales. Hasta ahora,

en la historia moderna de las movilizaciones sociales de Occidente, las masas lo hacían en el nombre de la esperanza, de hacerla posible y de ganar derechos en el camino; el nihilismo era más bien propiedad de individuos y de sectas pero no de verdaderos colectivos humanos. Hoy ésta es una hipótesis alternativa a evaluar en medio del conflicto social en el mundo desarrollado: ahí están los motines de París de 2005 de los que nadie parece haber sacado conclusión alguna.

Si seguimos los hilos de esta lamentable subtrama filosófica totalmente sintomática y configuradora de mentalidades, consensos y decisiones, destaca el hecho de que selectivamente se tomara de uno de los fundadores del pensamiento económico, David Ricardo, su teoría de las ventajas comparativas para pugnar por las aperturas comerciales. No obstante, se ignoraron sus advertencias del *stationary state*, de una tendencia secular al estancamiento de los sistemas económicos —una vez más, ahí está el caso japonés pasado por alto— en donde los rentistas terminan expropiando tanto a trabajadores como a emprendedores. Ricardo visualizaba al rentista bajo la figura del terrateniente pero, si se generaliza su modelo, bien puede quedar incluido un sistema financiero que deriva cada vez más hacia un casino de apuestas, pero uno en el que los jugadores no se responsabilizan de sus lances. Se entiende que en una economía moderna haya competencia a dos niveles, por los mercados de bienes y servicios y por los capitales para producirlos, pero el hecho de que los sistemas financieros comiencen a desplazar en el PIB, tanto de los Estados Unidos como de Inglaterra, a las actividades productivas, redondea un fenómeno de desindustrialización que no deja de preocupar a algunos (como bien ha señalado reiteradamente Paul Krugman).

En otras palabras, si las bases mismas de la productividad se están erosionando es claro que enfrentamos un fenómeno en el que

paulatinamente se está premiando otra cosa distinta de la capacidad innovadora y el trabajo. Estas dos últimas han sido las cualidades que históricamente permitieron romper los escenarios de suma cero, y es que en el capitalismo la desigualdad no es un problema insalvable si ésta mantiene un carácter dinámico: no es necesario que la ganancia sea la misma para todos, siempre y cuando todos ganen algo. Pero una vez que las economías desembocan en el rentismo indudablemente las devuelven a escenarios de estancamiento suma cero. En el caso de algunas economías hispanoamericanas ni siquiera desembocan: tal pareciera que sencillamente han estado ahí desde siempre. Pero en el mundo desarrollado se propició esta tendencia que se expresa claramente en una recesión y que da forma a su escenario inequitativo más escandaloso. Ganancias privadas, pérdidas socializadas. Privilegio que por excepción se tiene en la economía real de bienes y servicios y por regla para la intermediación financiera.

En Ricardo los rendimientos decrecientes son la fuerza gravitacional que termina por agotar el vuelo y conduce al estancamiento. Sabemos que los ciclos tecnológicos y los llamados *spill overs* de productividad que de ellos derivan cambian esto, pero si le hacemos caso a Ricardo ello quiere decir que en realidad sólo contrarrestan momentáneamente algo que de otro modo se manifestaría de lleno. Pero estos ciclos de innovación y productividad no los genera el sistema económico con la misma naturalidad con que las plantas generan oxígeno en la fotosíntesis. La economía de mercado ofrece la zanahoria, pero ésta no es una motivación ni suficiente ni consistente; el mercado mismo, siguiendo sus propias leyes o atendido a su propia inercia, puede premiar otra cosa y otras conductas: se necesita de fuerzas más poderosas, de fenómenos culturales largamente incubados hasta el punto

de configurar una psique de la aventura individual y colectiva bajo un trasfondo de confianza y seguridad que se traduce también en innovaciones en las formas de autoorganización, de participación social e incluso de acción lúdica. Es esa capacidad de reinención, propia de las sociedades abiertas, la que históricamente ha permitido participar a una pléyade de socios menores y mayores. En los últimos lustros, y de modo casi secreto, se ha minado en sus bases aquel compromiso integrador, sobre todo por los efectos de las revoluciones tecnocráticas. Éstas aceleraron la tendencia a poner la zanahoria delante del rentista, cortando de tajo el efecto y alcance benéfico del ciclo tecnológico de los últimos años, al tiempo que introdujeron más y más incertidumbre en los escenarios al haber propiciado una globalización extrema que mueve el piso a todos, y cuyas propiedades sistémicas –su propensión al caos o su altísima sensibilidad hacia el efecto mariposa– apenas y se comienzan a ver en todo su alcance.

Así como los individuos tienen una psique, parece que la tienen también los organismos internacionales: recientemente la OCDE promueve con entusiasmo foros cuyo tema es la medición de lo que se denomina bienestar subjetivo o valoración que hacen los individuos de sus propias vidas y en donde los afectos juegan un papel relevante. Ahí está también el informe de la Comisión Stiglitz-Sen-Fitoussi sobre el progreso de las sociedades. El mensaje de todo esto es que no sólo el bienestar material y el acceso a los bienes del mercado importan: ahí están también los llamados bienes relacionales, es decir, el tejido de la convivencia humana, las distintas identidades grupales de las que participa un individuo y el sentido de propósito en la vida como otros bienes que hay que integrar en las funciones de utilidad de las personas. Se necesita que vengan economistas para decirnos con jerigonza de

consejeros matrimoniales lo que ya sabían nuestras abuelas; se reclutan premios Nobel de economía para que ahora articulen un discurso que nos permita escapar de la obsesión por lo económico. Tal es la jaula mental y la dependencia adictiva al paradigma. Lo que atestiguamos es el subconsciente en acto –que trata de romper sin convicción con su madre nutricia usando su mismo lenguaje– y una conciencia culposa. En 2008 atisbamos nuestra neurosis pero no acabamos de enunciarla. La vida sí está en otra parte, quieren decirnos en tono de descubrimiento científico los mismos que niegan eso con sus acuerdos y decisiones de todos los días. Si los mercados financieros son bipolares, ¿por qué ellos no han de experimentar dos estados mentales incompatibles como un derecho existencial?

¡ES LA POLÍTICA, ESTÚPIDO!

La gran negación de nuestro tiempo ha sido la política. Notemos cómo los resultados electorales (las regionales alemanas, la presidencial francesa, las generales griegas) son tratados por los medios, y sobre todo por los analistas financieros, como *variables exógenas* en el modelo de toma de decisiones a seguir! En adelante, ya lo dijimos, no serán sólo las elecciones sino la calle y la algarada (si no es que la rebelión) las que regresen a estructurar parte de la agenda pública. En la hipótesis optimista, la calle será alimentada por los *nacos* del primer mundo: sindicatos revigorizados por la amenaza de los despidos masivos, reducciones salariales, alargamiento de la edad laboral; jóvenes anómicos sin inserción imaginable en un mercado laboral estable; migrantes decepcionados por la traición de la metrópoli. Todo ello implicará un cambio en el ambiente de áreas significativas de Europa, y ni modo. Si

seguimos instalados en el optimismo, ello conducirá a un nuevo pacto, un neocorporativismo (bendita la hora), aunque seguramente después de algunos catorrazos, de gases lacrimógenos, de resultados electorales que irán y regresarán, de barricadas y gestos desafiantes que hundan sus raíces en una tradición que es tan europea y tan legítima como el vino y el queso. Que se asusten los tontos.

En la hipótesis de la calle rebelde, los pupilos de la escuela protestante (que son los que conducen, por regla general) habrán de pasar por una de sus pruebas más dramáticas, al menos desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. Porque en su austeridad apenas recuperada (y que en adelante será un *performance* cotidiano como garantía de un *marketing* político) tendrán probablemente que administrar el desplazamiento del centro de gravedad de la política europea. ¿Podrán conciliar, acostumbrados como están al universo único?; ¿escucharán el canto de las sirenas de sus paradójicos aliados, los bárbaros del capitalismo hedonista, dispuestos a defender hasta no sabemos dónde las rentas procedentes de las actividades empresariales menos innovadoras (rentas, insistimos), a la manera de los constructores, de las empresas de energía sucias, de las administraciones financieras, de los cliques empresarios-políticos? Lo único seguro es que, si se incendia la calle más allá de lo razonable, el santo patrono de los protestantes, el que recibirá los cirios y las genuflexiones de los gobernantes de Europa, será el muy católico Charles de Gaulle. Ellos no quieren mayo, quieren desde ya junio de 1968.

Y estaría bien si las elecciones estabilizaran a la vieja Europa. Pareciera sin embargo que, sobre la base inamovible de la democracia representativa, los territorios de lo político deben ensancharse. Investigaciones empíricas y reflexiones más amplias deben informar de los costos y consecuencias que ha tenido la desorganización del modelo de

lo que Ross Schneider<sup>3</sup> ha denominado los capitalismos de mercados coordinados (CMC) desde donde se reconstruyó el centro y norte de Europa y se configura, hasta su extremo atlántico, el pacto social de la posguerra, para dar paso al paradigma del capitalismo anglosajón o de mercados liberalizados (CML) o más bien al mito que se empieza a tejer al respecto desde una agenda netamente ideológica en los años ochenta. Y es que aún falta imaginar todo el alcance de ese orquestado vilipendio a la sabiduría que puso en pie al Estado de bienestar, la gran hazaña civilizatoria y vacuna antitotalitaria de la segunda mitad del siglo XX, el cual hay que dejar de ver de una vez por todas como un conjunto de prebendas para los trabajadores de cuello azul, de cuello blanco, los jóvenes o tal cual clientela social, cuando no es otra cosa que el resultado concreto de una articulación de los valores de la democracia moderna: un código de negociación, un inventario de bienes sociales y códigos que se intercambian para favorecer la disciplina laboral, el aumento de la productividad del trabajo, la lealtad a la democracia y sus instituciones, el respeto por los demás. Pero sobre todo, el Estado de bienestar es el ámbito donde el reconocimiento de los actores del mundo del trabajo o de los que sólo habitan los márgenes de la sociedad adquiere la mayor concreción imaginable y la mayor eficacia política –el *thymos* que nos ha recordado Fukuyama. Es probable que el debilitamiento del mundo de los sindicatos, de la negociación colectiva y del espíritu de cuerpo sea una de las variables no detectadas (o al menos no nombradas) del galimatías financiero y económico de Europa. Entre más atomizada y compartimentada esté una sociedad,

---

<sup>3</sup> “Inequality in developed countries and Latin America: coordinated, liberal and hierarchical systems”, *Economy and Society*, volume 38, issue 1, 2009.

el cálculo sobre las decisiones que afectan el desarrollo de mediano y largo plazo es más incierto y, sobre todo, más frágil políticamente.

Esto último no es caprichoso ni arbitrario, si consideramos una cuestión fundamental: una democracia, considerada en todas sus dimensiones y posibilidades, es una forma de conocimiento de la realidad, una base cognitiva para ensayar la prospectiva de las sociedades. La refundación de Europa entre 1945 y 1947 no sólo una reinstauración de la democracia representativa, sino un nuevo impulso y una legitimización de la negociación corporativa bajo el ojo vigilante del ciudadano que —aquí sí, uno por uno— de manera regular acudiría a las urnas. En Europa algunos representantes del club de los protestantes y tumultuariamente el *team* de los bárbaros no han dejado de mirar el orden corporativo de la posguerra como un obstáculo, un estorbo. En parte tienen razón, pues el orden corporativo, sobre todo el que estructura el mundo del trabajo y de los pequeños y medianos productores, es un mecanismo para redistribuir las ganancias sociales, un contrapeso para evitar que las rentas fluyan en una sola dirección.

¿Acaso la política europea debe pactar una refundación corporativa, sobre todo ahora que las uniones de trabajadores, de un lado, y variadas e inéditas organizaciones horizontales de la sociedad, del otro, están en las calles, en las plazas, y estarán seguramente los próximos meses y años? ¿Acaso los lenguajes de la pura racionalización económica —ajustes acá, recorte allá, quiebras en todas partes— deberían contrabalancearse con una interlocución sensata, amplia, lenta como proceso sociopolítico, pero rica por su legitimidad implícita? Antes que la revigorización de la lucha de clases y las formas de representación de intereses particulares se vuelvan contra las formas democráticas de representación política, ¿no valdría la pena ensayar otras ingenierías

institucionales para la interlocución, quizás ancladas en el discurso de la constitución? Antes del fin de la política, más política. Europa no puede salir de la emergencia como quien huye de un teatro en llamas. Alguien debe permanecer adentro, apagar el fuego y reorganizar el espectáculo de la democracia occidental, que si bien históricamente queda ligada al capitalismo y es progresivamente interpretada en clave heterónoma o dependiente de la economía y el mercado, está obligada ahora a una autocomprensión en clave autónoma y con derecho para reconfigurar ambos, como en las alboradas y epifanías que tuviera desde 1789. Pues la democracia podrá estar sujeta a leyes como un cuerpo físico a las de la naturaleza, pero a diferencia de éste no puede dejar de ser un ámbito de acción y volición transformadora. Y es que no hay democracia que merezca tal nombre sin un impulso vital que sobreviva a los economicismos gestados desde el siglo XIX, empeñados en subsumirla o subordinarla.

#### LO SECULAR Y LO RELIGIOSO

Ante la crisis en el hemisferio noroccidental pero particularmente por el giro que está cobrando en Europa, el instinto grita que es algo más que una recesión económica o una gran omisión política. Hay algo aquí más allá incluso de la cancelación de los grandes pactos sociales puestos en marcha en los países desarrollados después de la Segunda Guerra Mundial y de las expectativas de un progreso transgeneracional. Cancelar esas promesas proyecta el fenómeno, efectivamente, a otra escala. Pero también estamos en una crisis mayor porque no hay un afuera, es decir, un tipo de discurso que pueda hablar de la crisis y denunciarla sin ser parte de ella –quien

pretenda otra cosa no deja de engañarse a sí mismo. A falta de un punto de Arquímedes desde el cual apoyarse para clarificar las cosas y los acontecimientos, en estos tiempos inciertos para nada aplica aquello de que “en el principio fue el *logos*”.

Pocas convicciones más nobles –y eso se le debe a la derrota de los nazis en la Segunda Guerra Mundial– que aquellas que reafirman la unidad esencial del género humano.<sup>4</sup> De ahí germina la idea de una casa común de la humanidad o por lo menos una casa común de los europeos. Pero esa casa, cuyos muros están hechos del trabajo acumulado de las generaciones, tiene una infraestructura de conceptos, símbolos, ideas, mitos y mitemas que conforman el laberinto de su tubería y cañería. Cuando algo anda mal se detecta por goteras o porque emerge de las coladeras lo que debiera irse por el caño. El problema se ve pero no se entiende. No se puede saber sin romper algunos de esos muros. Esta atinada metáfora de Mary Midgley,<sup>5</sup> sumada a la noción de que no hay un afuera, no sólo para resguardarse de la coyuntura sino incluso para pensarla, es lo que autoriza el afirmar, sin hipérbole, que sí hay algo de una crisis de civilización en todo esto.

La crisis económica y de imaginación política que asola Europa en su otoño demográfico se encuentra con otra más soterrada, que viene de más lejos: el agotamiento de su genio religioso, asunto del que

---

<sup>4</sup> Algo que se había negado implícitamente con el colonialismo decimonónico y el racismo de acentos darwinianos que le acompañó y que –como bien observara Hanna Arendt– es la matriz desde donde se gesta el delirio nazi y sus obsesiones de exterminio.

<sup>5</sup> Ver su maravilloso ensayo *Philosophical Plumbing* en “The Essential Mary Midgley”, Routledge, NY, 2005. Lamentablemente, al igual que Hanna Arendt, son pensadoras mal estudiadas o de plano desconocidas en el mundo hispánico, al punto que ni siquiera las feministas han reparado en ellas y en su voz enteramente distinta.

ninguna civilización sale impune. Por secularizadas que sean estas sociedades sería un error no reflexionar por un momento acerca de su río más subterráneo, el cristianismo, y la forma como ha venido secándose. Las sorpresas que ello nos depara son extraordinarias.

La crisis actual de la Iglesia católica tiene el potencial de estremecer aun a quienes están fuera del alcance de su llamado. Durante el pontificado de Juan Pablo II se ajustaron cuentas, si no del todo frente a la Ilustración, sí al menos frente a uno de sus hijos bastardos: el marxismo leninismo. Pero cuando ese pontificado entra en *momentum* la Iglesia comienza a olvidar el diálogo necesario con el hombre moderno y el entendimiento con su dignidad (algo que ya estaba en el alma del Concilio Vaticano II). En cambio, a la Iglesia del papa polaco le dio más bien por compadecerse de la modernidad y a fungir como su crítica atemporal en un fenómeno que en sí mismo es una caída en el siglo. La pérdida de valores y de anclajes –se advierte no sin razón– no pueden tener un final feliz. Recobrada así una confianza política secretamente perdida, el siguiente movimiento fue menospreciar las lecciones más importantes de la Ilustración, que en sí mismas son enseñanzas morales: el pensamiento crítico, por ejemplo, o la desconfianza frente a las corazonadas, las cuales no son siempre buenas consejeras, como todos sabemos.

Sabemos también que el cristianismo como lo conocemos fue la amalgama de la visión de un pueblo muy singular marginal del Medio Oriente, atrapado en el siglo I por su interpretación de la historia (no se diga cual está en pleno siglo XXI) con una parte del pensamiento del mundo grecolatino, a lo que se suma el *angst* existencial de las dos costas del mundo mediterráneo y la ausencia de una brújula moral en

el corazón de ese colosal experimento que fue el Imperio romano. El cristianismo helenizado que nace en este contexto fue una gran construcción intelectual que en su propio tiempo –no exento de las críticas y de reservas de cierta sabiduría pagana– utilizó todos los recursos retóricos y filosóficos de la antigüedad clásica: un pensamiento hecho para responder a una crisis de civilización, y también para precipitarla, curiosamente como el marxismo pretendió lo propio con respecto a la modernidad. Sin embargo, en tanto religión, no podía prever el surgimiento de un constructo intelectual aún más formidable, el pensamiento científico moderno, no desprovisto, para su sorpresa, de grandeza de espíritu. Desde un punto de vista estructural es asombroso que a diferencia de las rigideces de una Fe –cuyas verdades fundamentales se supone han sido reveladas de una vez por todas– la ciencia resulta como un mecanismo que no sólo se autorrepara cuando tropieza, sino que incluso se autorrediseña; dicho de otro modo es un constructo que no sólo no suprime la crítica sino que se alimenta y propulsa con ella, pues las conjeturas le son tan vitales y necesarias como sus refutaciones, para parafrasear a Popper. La ciencia moderna es una conjetura que se autocorrigie mientras que las religiones y sus primas hermanas, las ideologías, son conjeturas que sólo les interesa reforzarse y los acontecimientos les importan únicamente si las afirman. El pensamiento científico es un logro espiritual que nació como una extensión y como un reforzamiento de un hallazgo no menor de la modernidad: entender el valor y las oportunidades de aprendizaje que abren, para todos, las disidencias y los escepticismos.

Pero para una institución que siempre admiró el efecto que tuvo en la psique de los pueblos la estabilidad que transmitía el Imperio romano y que, por ende, la encabeza el equivalente a un César, de entrada esto

le ha sido difícil y justo cuando pudo aprender algo a la modernidad decidió tratarla como a una menor confundida y extraviada. No por una casualidad en el pontificado de Juan Pablo II se retoma el mal hábito –del que la Iglesia católica ya comenzaba a avergonzarse en la época de Paulo VI– de multiplicar los santos milagrosos: las beatificaciones y canonizaciones al mayoreo. El correlato es un antirracionalismo que hace estragos. Órdenes religiosas, como la de los jesuitas, son relegadas en una decisión fatídica para que ocupe su lugar el Opus Dei en un lado del Atlántico, y los Legionarios de Cristo, en el otro, y a sus fundadores –pese a que advertencias en contrario no faltaban– se les extienden votos de confianza que terminan siendo cheques en blanco para la charlatanería y la depredación de la peor calaña: las trampas de la Fe. Es así como la Iglesia católica fracasa en una de sus justificaciones que es institucionalizar a sus pastores y evitar el abuso del carisma que, con tanta frecuencia observada en las sectas de predicadores bíblicos, degenera en cultos al servicio de egos fuera de control con su concomitante propensión a la dominación sexual. Por primera vez al menos desde los tiempos modernos, la Iglesia católica auspició el secuestro de sus ovejas por parte de los lobos, traicionándolas y traicionándose.

Al mismo tiempo el catolicismo bajo Juan Pablo II se torna más populista, más *kitsch* e incluso en lo estético pierde calidad. Profundiza la cesura entre razón y creencia creando una polaridad agobiante en el mundo contemporáneo para sus fieles menos rudimentarios, quienes no pueden decirse a sí mismos a la manera de Tertuliano “creo porque es absurdo”. Esta tendencia, esta regresión se encuentra sin respuestas una vez que la pandemia de la pederastia entre los vicarios del reino de lo invisible se hace pública y el escándalo estalla como reacción en cadena. Una paradoja mayor es que siendo la Iglesia católica una

institución que reconoce algunas de las necesidades más profundas de la psique –el azoro frente al hecho de estar vivos, el encuentro con la muerte, el dolor y el misterio del sufrimiento en el mundo– termine postulando una visión absolutamente falsificada de la naturaleza humana, de la relación entre cuerpo y espíritu, y de lo que es dable esperar de las relaciones de los hombres con sus semejantes. Una vez más las trampas de la Fe, la supresión de los discordes y el desdén por el conocimiento se cobran su factura.

Tiene su ironía que la Iglesia que hereda el papa polaco, vencedora del comunismo en el corazón de Europa, recuerde mucho a los partidos de esa bandera. La crisis de los partidos comunistas guarda rasgos inquietantemente similares –sólo que en cámara rápida– con la crisis, en escala histórica mayor y *tempo* más dilatado, de la Iglesia católica. Hay un paralelismo entre la Iglesia que hereda el largo pontificado de Juan Pablo II y el Partido Comunista de la Unión Soviética que hereda Brezhnev –esa reina Victoria bolchevique. A ambos los suceden oscuros ideólogos –Ratzinger en un caso, Chernenko en el otro– que son justamente los más imposibilitados para reconocer una crisis y quienes más racionalizan (en el sentido psicoanalítico) la veneración a sus respectivos legados y tradiciones. Particularmente dramática resulta la falta de contacto del primero, teísta radical, con lo humano y por extensión con lo divino: personaje anaeróbico que vive por y para una teología que nadie comprende y al que parece nada le conmueve más allá de Mozart. De algún modo nos recuerda que tanto la Iglesia como los partidos comunistas fueron las creaciones de intelectuales que llegaron a un acuerdo sobre el canon de sus respectivas denominaciones y la forma de interpretarlo: cómo lidiar con las tensiones y contradicciones intrínsecas a la doctrina y con los disidentes que las hacían visibles

y las exacerbaban. En ambos casos se terminaron creando aparatos asediados por lo que los psicólogos denominan disonancias cognitivas y, con ello, militantes para los que cada vez resulta más difícil hacer encajar los hechos con el discurso cuyas alternativas son o la negación total o el desplome ante la evidencia.

Puede pensarse que la crisis del catolicismo es una que no tiene porqué contagiarse al resto de las Iglesias cristianas, pero cabría sospechar que, del mismo modo que el trotskismo dejó de tener sentido con el colapso de la Unión Soviética, otro tanto les sucederá a las otras denominaciones que no sólo también padecen sus propias disonancias cognitivas,<sup>6</sup> sino que de un modo u otro serán arrastradas hacia el fondo por el naufragio de una institución del tonelaje de la Iglesia católica. Sabemos que en estos tiempos ha renacido la noción de que el final apocalíptico está cerca; que el final del mundo está a la vuelta del calendario, lo cual se ha esparcido como reguero de pólvora en la cultura popular. ¿No será más bien que en el inconsciente colectivo comienza a dársele cabida a la idea del fin de un ciclo de dos mil años de duración? Y es que para los seres humanos el fin del mundo y el de sus instituciones religiosas tiende a confundirse en una misma cosa.

Pero las relaciones entre mundo moderno y religiosidad son más profundas y complejas. Un gran pensador como lo es Marcel Gauchet es convincente: la modernidad sería inconcebible sin la matriz religiosa del cristianismo y sus más féculas tensiones internas.<sup>7</sup> El nacimiento de

---

<sup>6</sup> Como seguramente es el caso de los evangélicos en los Estados Unidos, quienes viviendo en el país que genera el grueso de la masa crítica de conocimiento científico en el mundo, militan en pro del creacionismo y de la supresión de las teorías de la evolución en el *syllabus* escolar.

<sup>7</sup> Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*, Editorial Trotta, Universidad de Granada, primera edición en español, 2005.

las libertades públicas sin duda presuponía el control y el autodomínio de los individuos en lo privado, buena parte de lo cual se procesaba –y todavía se procesa– en clave religiosa. A más de doscientos años de la muerte de Kant no se sabe de nadie que guíe su fuero interior por la regla del imperativo categórico. Cabría pensar asimismo lo mucho que la noción de igualdad en Occidente debe a la noción judeocristiana de igualdad ante los ojos de Dios, ya que en modo alguno dicha noción se desprendió de una observación o de un enunciado fáctico. Dada esta secreta simbiosis entre modernidad y genio religioso, pudiera pensarse que hay un desbalance intrínseco cuando se piensa en la Europa contemporánea como una modernidad poscristiana. Quizá lo sorprendente es que el término haya ido tan lejos. Del mismo modo que se suponía que el comunismo se coronaba con la desaparición de su Estado y de su partido en la fase final del socialismo, cabe la pregunta de si la misión del cristianismo se cumple con la desaparición de su Iglesia y sus doctrinas en la sociedad secular.

Algo de esto se vislumbra en la manera como el cristianismo en el Occidente contemporáneo regresa a la esfera pública, al momento de atender las sensibilidades de ciertos grupos minoritarios. Cuando el discurso consagra sólo la victimización, algo sutil pero arbitrario y poderoso lo impregna todo. Se legisla entonces sobre *issues* identificados que se abordan de una manera más feminizada. En suma, se cierra sobre las cabezas la bóveda de eso que llamamos lo políticamente correcto, que debe menos a una ética deontológica que a un puro emocionalismo cristiano. Pero el punto aquí no es si esta mutación del discurso cristiano más allá de la religión y lo religioso sea o no un avance, sino que conlleva algo que no propicia equilibrios en las psiques colectivas. A los ideales no sólo hay que verlos por la manera como se presentan

ante nosotros sino también por sus propiedades estructurales y sus consecuencias no intentadas.

Las sociedades escandinavas ameritan una reflexión al respecto. Siendo probablemente las más seculares del mundo, con la proporción más baja de practicantes de una religión de todo el planeta, son países todos en los que en su bandera figura una cruz. No hay otras naciones de la tierra en los que la dulcificación de la existencia social, en las intenciones y en los hechos, haya llegado más lejos. Esta versión de cristianismo secularizado que no se atreve a nombrarse genera reacciones inéditas —en buena medida porque es casi imposible enfrentarlo a un nivel discursivo— sobre todo de parte de aquellos para quienes el fenómeno religioso, más que discurso, es una amalgama de valores y tradiciones desde donde se desprenden identidades reales o imaginarias. No a todo el mundo le agrada la idea de un imaginario social que sea como una canción *pop* concebida para que todos la canten agarrados de la mano: el multiculturalismo inspirado sólo por sentimientos de culpa y de autodescalificación de la sociedad occidental irrita sobremanera a aquellos que, por ejemplo, ven correlaciones entre inmigración y criminalidad. Las dificultades para articular un discurso alternativo a lo políticamente correcto podrían estar dando pie no sólo a movimientos y partidos criptofascistas, sino a una erupción de violencia, más allá de toda descripción, como lo sucedido en 2011 en Noruega que, además de crimen delirante, parece ser la concreción excepcional de un deseo no tan excepcional.

No será la primera vez que suceda en la historia europea. En perspectiva es inevitable ver las peripecias por las que atravesaron Rusia y España (esos pueblos extremos, como los llamaba Cioran) en la primera mitad del siglo XX, cuando eran entonces probablemente las dos últimas

naciones de Europa que se tomaban en serio el cristianismo, cosa que quizá no sea del todo ajena a las convulsiones político-metafísicas que padecieron. Recordemos que mientras en la España de los treinta, y bajo un ropaje político radical, parecía dominar la divisa evangélica de que “los últimos serán los primeros”, se desencadenó como respuesta una búsqueda fanática del culto a la identidad nacional, de la España eterna que no acierta a dar con las palabras y por ello termina dictando su consigna “muerte a la inteligencia”.

Así, aun las versiones más modernas de sociedades europeas no se sustraen del todo al influjo y las consecuencias no intentadas de las colisiones entre las fragmentaciones de lo que fuera un legado religioso: por una parte las que dominan las coordenadas del plano discursivo, y por la otra, las que dominan los códigos de la liturgia, la tradición y la familia patriarcal, pero sin discurso ni conciencia de sí. La modernidad nace en Europa antes de iniciar su experimento en los Estados Unidos, por una escisión de la esfera privada y sus convicciones con respecto a la pública que reclamaba un entendimiento secular: esta separación garantizaba la coexistencia de ambas. Pero ahora el cristianismo, liberado de la religión, encuentra una expresión en la esfera pública y reclama una adhesión de los corazones ciudadanos que antes no era requerido. Es entonces cuando la esfera pública se comienza a padecer como un drama privado y no todos los individuos lo procesan bien. El triunfo de lo políticamente correcto ha generado así un *malaise* que aún no calibramos en toda su magnitud, pero que sin duda está ahí presente en la agresiva expresión que van adquiriendo los movimientos de derecha a ambos lados del Atlántico.

Pero no sólo los individuos que se afirman políticamente deben reclamar atención. Entre las mutaciones del cristianismo posreligioso

y las reacciones extremas que suscita se ha abierto una tierra literalmente de nadie. En las sociedades occidentales contemporáneas el discurso del cristianismo se vacía en el camino desde la esfera privada a la pública. Tiene lugar un debilitamiento radical de la intimidad del individuo, debido a demandas insostenibles: por ejemplo, las que atan fatalmente la convicción ética a la religiosa, las que sostienen que el discurso del bien sólo puede provenir de las Iglesias y no de las repúblicas. Es Durkheim quien regresa, con la agenda renovada: en los mundos hipereconómicos existen actores sin noción alguna de que algo los trasciende y sin otro referente cognitivo que ellos mismos, cual mónadas; si no los regula Dios, menos la comisión respectiva, dirían. Pero la gran paradoja es que el drama espiritual no desaparece, y uno de los saldos de la crisis que inició en 2008 es la exposición de grandes y notables jugadores a un estrés psicológico de vastas consecuencias.

¿Acaso no es verdad que algunos supermillonarios de Estados Unidos, pero también de Francia y Alemania, han propuesto que los gobiernos les cobren más impuestos? ¿Una expiación? No necesariamente. Es la inversión de todos nuestros valores, un síntoma del siglo que hoy se inaugura, una sospecha sobre la relevancia del más allá. Tal vez exista el cielo, pero yo quiero pagar impuestos en la tierra, y al gobierno, aquí y ahora, pareciera la consigna de los supermillonarios. Nadie dice que no sigan creando fundaciones independientes y donando a las ONGs y a los fondos piadosos de sus iglesias. La lectura debe ser otra: su honor y gloria, y el futuro de sus hijos y de sus nietos, y la buena fama de su legado, depende de un Estado autosustentable, de una sociedad que no regresará a los códigos políticos de 1930, de una estabilización inmediata del alma de los vivos. Si San Pedro les abre las puertas del paraíso, mejor aún, pero no es el punto. Ganó el siglo al cielo, al menos en nuestra hipótesis.

Es verdad que nadie puede abusar ahora de los europeos contemporáneos apelando a sus valores nobles y honorables, a diferencia de sus ancestros a quienes se les hiciera arrastrar sus cuerpos entre las trincheras del Somme o vadear ese denso puré de lodo, huesos y vísceras machacado por la artillería en Verdún; por otro lado, sin embargo, no sabemos cuáles son sus reservas anímico-espirituales para enfrentar la adversidad o la frustración, reservas con las que sin duda contaban en ese entonces. Su atomismo actual los puede llevar o a tener dificultades para desarrollar una empatía hacia los otros –y de ahí que el crimen comience a ocupar un espacio cada vez más dominante en las obsesiones de la vida contemporánea– o a una irritabilidad permanente e incluso a un tipo de violencia autoexpresiva –fenómeno que por algún momento se creyó exclusivo de la sociedad estadounidense. El giro que toman las sociopatías –comenzando por las de cuello blanco– y lo mal que se les resiste habla de un verdadero fin del carácter en nuestras sociedades, lo que instintivamente atisbó el fundamentalismo islámico en los países desarrollados y que deliberadamente decidió poner a prueba. Nuestras sociedades no alcanzan a balancear derechos con obligaciones y sin duda demandan cada vez más objetivos y metas con menos instrumentos para conseguirlos, lo que profundiza el desbalance. La modernidad que emerja del fin del mundo hipereconómico no tendrá otra alternativa que obtener, desde la esfera de la acción, buena parte de la fuerza moral y de las reservas espirituales que dilapidó sin renovar. No podrá hacerse ilusiones de que recargará sus energías, como si nada hubiera sucedido, en las mismas fuentes culturales y civilizatorias que le dieron alguna vez vida: y es que hasta para recobrar la historia se necesita de imaginación y temperamento pero, sobre todo, de la capacidad para reconocer que las perplejidades de nuestro tiempo son válidas, legítimas

mas, distintas con respecto a las que motivaron la búsqueda espiritual en el pasado y cuya desembocadura fueron respuestas formalizadas en sistemas de creencias.

## COLOFÓN

Europa necesita menos de los historiadores, economistas y politólogos que de los arqueólogos. Proponemos, en la emergencia de un corte de época, un proyecto intelectual que, recorriendo y excavando en la diversidad de sus campos civilizatorios, pueda explicar la convivencia cada más problemática de todos aquellos maravillosos edificios vivos, plazas, jardines, fábricas, laboratorios, museos, estanques y senderos, de un lado, con todos esos objetos extraños, trozos sin forma desprendidos de un edificio colosal que ya no existe, columnas truncas, bóvedas agujereadas, figurillas irreconocibles regadas por el suelo y diletantes ensotandos que no paran de hablar, del otro. La pregunta no es tanto de dónde proviene esa pedacería, sino qué significa y para qué sirve.

Si tuviésemos algo de razón, la sincronía inédita entre la crisis del modelo social de la segunda posguerra (el redibujamiento del tipo de liderazgos políticos en medio de la patología híper económica) con la implosión política y moral del cristianismo, obligaría al arqueólogo a un primer inventario de los restos. Se trataría de un inventario ético y político, que permitiera reciclar los restos esparcidos del vetusto edificio en un mundo secularizado pero no desmemoriado. De manera obvia, la primera tarea será una taxonomía. De este lado de la raya lo que permita proyectar a futuro lo mejor de Europa como civilización: su ecumenismo, su reconocimiento del conflicto como motor de la his-

toria, su pasión democrática, la obligación de la memoria, su absoluto genio artístico, poético y científico; más allá de la línea, sus demonios: su imperialismo y su mirada global tantas veces arbitraria y condescendiente, su obsesión con la raza y la tierra (con sus implicaciones genocidas), su paradójico parroquialismo.

Si tenemos razón, la pequeña gran Europa habría regresado a la historia, pero no a la que se cuenta por lustros, sino a la que se cuenta por siglos. Si tenemos razón, como en la teoría de los fractales, las pequeñas causas generarán grandes efectos y debemos por tanto prepararnos para lo inaudito. Si tenemos razón, la vieja Europa, la de Diderot, Marx y Nietzsche; la de Wittgenstein, Camus y Popper (y no menos la que hizo posible el *Swinging London*) seguirá siendo el objeto de todos nuestros deseos.

# El misterio del mal

## Benedicto XVI y el fin de los tiempos

### I. EL MISTERIO DE LA IGLESIA

En las siguientes páginas buscaremos comprender la decisión del papa Benedicto XVI, situándola en el contexto teológico y eclesiológico que le es propio. Sin embargo, ponemos nuestra vista sobre lo ejemplar de esta decisión, o sea en las consecuencias que es posible extraer para un análisis de la situación política de las democracias en que vivimos.

De hecho estamos convencidos de que al ejecutar el “gran rechazo”, Benedicto XVI ha dado más pruebas de un entendimiento y un valor ejemplares que de vileza –como, según una tradición exegética de ningún modo verificable, Dante hubiera escrito de Celestino V. Las razones que motivaron al pontífice para tomar su decisión, verdaderas en parte, no pueden en modo alguno explicar un gesto que en la historia de la Iglesia tiene un significado del todo particular. Y este gesto alcanza toda su gravedad si se recuerda que el 28 de abril de 2009, él mismo deposita el palio que había recibido al momento de su investidura, sobre

la tumba de Celestino V en LAquila, como prueba de que su decisión ya había sido meditada. Celestino V sustentó su abdicación casi con las mismas palabras de Benedicto XVI, mencionando una “debilidad del cuerpo” (*debilitas corporis*; mientras que Benedicto XVI evocó una disminución en el “vigor del cuerpo”, *vigoris corporis*) y una “enfermedad personal” (*infirmitas personae*); aunque las fuentes antiguas nos informan que la verdadera razón se encuentra en la indignación “por el peculado y la simonía en la corte”.

¿Por qué nos parece hoy que esta decisión sea algo ejemplar? Fácil, porque reclama con fuerza nuestra atención sobre la distinción entre dos principios esenciales de nuestra tradición ético-política, de los que nuestras sociedades parecen haber perdido toda conciencia: la legitimidad y la legalidad. Si la crisis que nuestra sociedad está atravesando es tan profunda y grave, es porque no cuestiona solamente la *legalidad* de las instituciones, sino también su *legitimidad*. No cuestiona solamente, como se repite a menudo, las reglas y la modalidad del ejercicio del poder, sino el principio mismo que lo fundamenta y lo legitima.

Los poderes y las instituciones de ahora no pierden legitimidad por haber caído en la ilegalidad; o bien, es verdad lo contrario, que la ilegalidad ha sido tan difundida y generalizada porque los poderes han perdido cada una de las conciencias de su legitimidad. Por esto es vano creer que podemos afrontar las crisis de nuestras sociedades recurriendo a la acción –ciertamente necesaria– del poder jurídico: una crisis que inviste a la legitimidad no puede ser resuelta solamente en el plano del derecho. La hipertrofia del derecho, que pretende ante todo legislar, traiciona incluso, a través de un exceso de legalidad formal, la pérdida de toda legitimidad sustancial. La tentativa de la modernidad de hacer coincidir la legalidad y la legitimidad, buscando asegurar a

través del derecho positivo la legitimidad de un poder, es resultado del incesante proceso de decadencia en el que han entrado nuestras instituciones democráticas, del todo insuficiente. Las instituciones de una sociedad pueden permanecer vivas sólo si ambos principios (que en nuestra tradición también han recibido el nombre de derecho natural y derecho positivo, de poder espiritual y poder temporal<sup>1</sup> o, en Roma, de *auctoritas* y *potestas*) quedan presentes y actúan en ellas sin intentar coincidir jamás.

## 2

Según una tradición que define el así llamado pensamiento reaccionario, cada vez que se evoca la distinción entre legitimidad y legalidad, ocurre que por ello se entiende, que la legitimidad es un principio sustancial jerárquicamente superior, del cual la legalidad jurídico-política no sería más que un epifenómeno o un efecto. Por el contrario, entendamos la legitimidad y la legalidad como dos partes de una única máquina política, que no sólo no deben ser sobrepuestas una sobre otra, aunque deban siempre conservarse en un modo operante para que la máquina pueda funcionar. Si la Iglesia reivindica un poder espiritual al cual el poder temporal del Imperio o de los Estados debe quedar subordinado, como fue en la Europa medieval, o si, como ocurrió en

---

<sup>1</sup> Se trata de la influencia de poder, gubernamental y político que ejercen El Vaticano y la figura del vicario de Cristo sobre los pueblos, contrastando con su poder espiritual como los máximos símbolos de la Iglesia Católica Romana. También se le conoce como Poder eterno. Gracias a esta concepción, la Iglesia Católica de Roma consiguió la autonomía gubernamental de los estados papales y la autoridad monárquica del “Rey de Reyes” depositada en aquel que ocupa el solio pontificio una vez que el Espíritu Santo le ha elegido. (*Nota de los T.*)

los Estados totalitarios del siglo XX, la legitimidad pretende mermar la legalidad, entonces la máquina política funciona inútilmente con resultados a menudo letales; si, por otra parte, como ocurre en las democracias modernas, el principio legítimo de la soberanía popular se reduce al momento electoral y se resuelve con reglas procesales, jurídicamente fijadas con antelación, la legitimidad corre el riesgo de desaparecer en la legalidad y entonces la máquina política será igualmente paralizada.

Por eso, el gesto de Benedicto XVI nos parece tan importante. Este hombre, que era el jefe de la institución que hace alarde del más antiguo y fecundo título de legitimidad, ha revocado en cuestión, con su gesto, el sentido mismo de este título. Frente a una curia que se ha olvidado por completo de su propia legitimidad, y sigue obstinadamente las razones de la economía y del poder temporal, Benedicto XVI ha elegido utilizar el poder espiritual, en la única manera que le ha parecido posible, o sea, renunciando al ejercicio del vicariato de Cristo. De este modo, la Iglesia misma ha sido cuestionada desde sus raíces.

### 3

Una comprensión más profunda del gesto de Benedicto XVI exige que sea devuelto al contexto teológico que permita apreciar completamente su significado, y en particular a la mismísima concepción que el Papa tiene de la Iglesia. En 1956, el teólogo de treinta años Joseph Ratzinger publica en la *Reveu des Études Augustiniennes* un artículo titulado “Consideraciones del concepto de Iglesia según Ticonio en el *Liber regularum*”.

Ticonio, activo en África en la segunda mitad del siglo IV y clasificado de hereje donatista,<sup>2</sup> como era lo habitual, en realidad fue un extraordinario teólogo, sin el cual Agustín jamás habría podido escribir su obra maestra *La ciudad de Dios*. Su *Liber regularum* (la única de sus obras que se conserva, junto a los fragmentos de un *Comentario al Apocalipsis*) contiene, de hecho, bajo la forma de una serie de siete reglas para la interpretación de las Escrituras, un verdadero y sin igual tratado de eclesiología.

La segunda regla, que lleva por título *De Domini corpore bipartito* y que tiene su correspondiente en la séptima regla, *De diabolo et eius corpore*, es aquella sobre la cual concentra su atención el joven Ratzinger, tal cual lo escribe: “El contenido esencial de la doctrina del *corpus bipartitum* se traduce en la tesis de que el cuerpo de la Iglesia tiene dos lados o aspectos: uno ‘izquierdo’ y uno ‘derecho’, uno culpable y uno bendito, los que constituyen sin embargo un único cuerpo. Todavía con más fuerza que en la dualidad de los hijos de Abraham y de Jacob, Ticonio encuentra esta tesis expresada en aquellos pasajes de las Escrituras en los cuales no sólo los dos aspectos, sino su propia cohesión en un único cuerpo se hace visible: *fusca sum et decora*, dice la esposa del *Cantar de los cantares*, ‘soy negra y bella’, o sea: la única esposa de Cristo, cuyo cuerpo es aquel de la Iglesia, tiene una lado ‘izquierdo’ y

---

<sup>2</sup> El donatismo fue un movimiento cristiano surgido en Numidia (Argelia). Se originó como una reacción ante el relajamiento de las costumbres de los fieles. El obispo de Cartago, Donato Magno (i?- 355), aseguraba que solamente aquellos sacerdotes que vivieran su vida sin pecados eran los que podían administrar los sacramentos y convertir el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo en la eucaristía. En el año 314 la doctrina donatista fue condenada en el Concilio de Arles y luego San Agustín de Hipona pidió que se castigara a los donatistas con las máximas penas al calificarlos de apóstatas, de aquí que todo lo considerado a la doctrina donatista sea visto como una herejía. (*Nota de los T.*)

un lado ‘derecho’, comprende en sí tanto el pecado como la gracia” (Ratzinger 1, pp. 179-180).

Ratzinger subraya la diferencia de esta tesis respecto a esa otra de Agustín, en la que se inspiró su idea de una Iglesia *permixta*<sup>3</sup> de bien y mal. “No hay [en Ticonio] aquella clara antítesis de Jerusalén y Babilonia, que es tan característica de Agustín. Jerusalén es al mismo tiempo Babilonia, la una incluye la otra. Y las dos constituyen una sola ciudad, que tiene un lado ‘izquierdo’ y uno ‘derecho’. Ticonio no ha desarrollado, como lo hizo Agustín, una doctrina de las dos ciudades, pero sí aquella de *una sola ciudad* con dos lados” (*ibid.*, pp. 180-181).

La consecuencia de esta tesis radical, que divide y al mismo tiempo une a una Iglesia de los malvados con una Iglesia de los justos, es, según Ratzinger, que la Iglesia es, hasta el momento del Juicio Final, una Iglesia de Cristo y una Iglesia del Anticristo: “De aquí se extrae que el Anticristo pertenece a la Iglesia, crece dentro de ésta y con ésta hasta la gran *discessio* [separación], que vendrá introducida por la *revelatio* [revelación] definitiva” (*ivi*, p. 181).

#### 4

Es sobre este último punto que conviene reflexionar para comprender las implicaciones de la lectura de Ticonio sobre la concepción de la existencia y el destino de la Iglesia –ya sea en el joven teólogo de Frisinga o en el futuro Papa. Ticonio distingue, como hemos visto, una Iglesia negra (*fusca*), compuesta por los malvados que conforman

---

<sup>3</sup> La *ecclesia permixta* de San Agustín se refiere a una comunidad peregrina establecida como lazo fraterno entre santos y pecadores al interior del cristianismo. (*Nota de los T.*)

el cuerpo de Satanás, y una Iglesia justa (*decora*), compuesta por los fieles a Cristo. En el presente estado, los dos cuerpos de la Iglesia son inseparablemente conmixtos, aunque se dividirán hacia el fin de los tiempos: “Esto ocurre desde los momentos de la pasión del Señor hasta el momento en que la Iglesia que la contiene será quitada de en medio por el misterio del mal (*Mysterium facinoris*), para que, cuando sea el momento, el impío sea revelado, así como lo dice el Apóstol” (Ticonio, p. 74).

El texto de la Escritura que Ticonio cita (“como dice el Apóstol”) es el mismo al que Ratzinger alude al hablar de una “grande *discessio*”: se trata del célebre y oscuro pasaje de la segunda carta de Pablo a los Tesalonicenses, que contiene una profecía del fin de los tiempos. Lo citamos aquí con una traducción más o menos fiel:

Os rogamos, hermanos, respecto a la venida de Nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con Él, que no os dejéis turbar en nuestra mente ni os alarméis por inspiraciones, discursos o por las palabras de una carta que se presente como nuestra, que os prevenga de la inminencia del Día del Señor. Que nadie os engañe de manera alguna, pues, si primero no ocurre la apostasía y no se revela el hombre de la anomia (*ho anthropos tes anomias*), el hijo de destrucción, quien se contrapone y se alza sobre cada ser que es conocido como Dios o es objeto de culto, hasta lograr sentarse en el templo de Dios, mostrándose como Dios mismo. ¿No os acordáis, que cuando aún me encontraba entre vosotros os decía estas cosas? Ahora sabéis de aquello que retiene (*ho katechon*) y será revelado en su momento. El misterio de la anomia (*mysterion tes anomia*; que en la *Vulgata* se traduce como *mysterium iniquitatis*; y en la traducción de la que se ocupa Ticonio *mysterium facinoris*) ya está

en acto. Sólo aquel que lo contiene (*ho katechon*) hasta que no sea quitado de en medio, y entonces sea revelado el impío (*anomos*: literal “el sin ley”), que el Señor Jesús eliminará con el soplo de su boca y lo dejará inoperante con su aparición en el momento de su Venida. –La venida de aquél es según la acción de ser de Satanás en cada potencia con señales y falsos prodigios y con todos los engaños de la injusticia para aquellos que se pierdan porque no han aceptado [acogido] el amor de la verdad para su salvación (2 Tes. 2, 1-11).

5

El pasaje concerniente al fin de los tiempos, cuyo acontecer está ligado a la acción de dos personajes, el “hombre de la Anomia” (o “el fuera-de-ley”<sup>4</sup> *anomos*) y “aquel (o aquello) que demora”, es decir que pospone la venida de Cristo y el fin del mundo. Aunque Pablo no parece conocer el término Anticristo, a partir de Ireneo (y luego en conformidad con Hipólito, Orígenes, Tertuliano y Agustín) el primer personaje ha sido identificado con el Anticristo de la primera carta de Juan. El *katechon*,<sup>5</sup> que pospone el fin, fue en cambio identificado por los padres de la Iglesia

---

<sup>4</sup> En italiano *fuori-legge*. Expresión que proviene probablemente del francés *hors la loi*.

<sup>5</sup> *Katechon* quiere decir en griego retener, contener, impedir, etc. Es utilizado dentro del Evangelio por primera vez en la segunda epístola de San Pablo a los Tesalonicenses, versículos 6 y 7. En el contexto evangélico se refiere al poder que por medio de una violencia retiene o pospone otra violencia apocalíptica. Carl Schmitt dota de un significado propiamente político al término: “La creencia de que una restricción mantiene a raya el fin del mundo nos provee del único puente entre la parálisis escatológica de los eventos humanos y el tremendo poder histórico [*Geschichtsmachtigkeit*] del Imperio Cristiano o los Reyes Germánicos”. (*Nomos de la Tierra*). Agamben traduce el concepto por *trattiene*, que presenta una serie de problemas para la traducción. *Trattiene* significa “impide” o “retiene”, pero a la vez expresa el entretenerse con algo en el sentido de perder el tiempo. En ocasiones traducimos *trattiene* por retener, y en los casos donde su connotación es más temporal como demorar. (*Nota de los T.*)

con dos potencias contrapuestas: el Imperio romano y la Iglesia misma. La primera interpretación se remonta a Gerónimo, según la cual el Apóstol no quiso nombrar abiertamente al Imperio, para no ser acusado de desear su ruina. La segunda interpretación se remonta, como hemos visto, al propio Ticonio, que identificó a la Iglesia (o mejor, a una parte de ésta, la Iglesia *fusca*) con el Anticristo. En el libro XX de *La ciudad de Dios* Agustín lo sugiere discretamente sin nombrarlo: “Otros piensan”, escribe, “que las palabras del Apóstol conciernen solamente a los malvados y a los hipócritas de la Iglesia, hasta el punto en que su número forma al gran pueblo del Anticristo. Éste sería el misterio del pecado, puesto que está escondido y creen que a este misterio se refiere Juan el Evangelista en su carta... Como en la hora, que Juan llama la última, muchos herejes, que él llama Anticristos, han salido de la Iglesia, así que cuando venga el momento saldrán todos aquellos que no pertenecen a Cristo, mas sí al último Anticristo, que entonces será revelado” (XX, 19).

Ticonio conoce entonces un tiempo escatológico en el cual se llevará a cabo la separación de las dos Iglesias y de los dos pueblos: cerca del final del siglo IV ya existía una escuela de pensamiento que veía en la Iglesia romana, más precisamente en el carácter bipartito de su cuerpo, la causa del retraso de la *parusía*.<sup>6</sup>

## 6

La primera hipótesis, que identificaba al poder retenido por el Imperio romano, fue reivindicada en el siglo XX por un gran jurista católico, Carl Schmitt, que veía en la doctrina del *katechon* la sola posibilidad

---

<sup>6</sup> La *parusía*, para la mayoría de los cristianos, es el acontecimiento esperado al final de la historia, de la Segunda Venida de Cristo a la tierra, cuando se manifieste gloriosamente. (*Nota de los T.*)

de concebir la historia desde un punto de vista cristiano: “La fe en un poder que pospone el fin del mundo”, escribe, “sólo constituye el puente que puede conducir de la parálisis escatológica de cada acontecimiento humano hasta una potencia maravillosa, como aquélla del Imperio cristiano de los reyes germánicos” (Schmitt, p. 44). En cuanto a la segunda hipótesis, ésta fue retomada en nuestro tiempo por un teólogo genial, ignorado por la Iglesia, Iván Illich. Según Illich, el *mysterium iniquitatis*, del cual habla el Apóstol, no es otra cosa que la *corruptio optimi pexima*, o sea la perversión de la Iglesia que, institucionalizándose so pretexto *societas perfecta*, ha provisto al Estado moderno de un modelo para hacerse cargo de la humanidad entera.

Sin embargo, en el pasado, la doctrina de la Iglesia romana como *katechon* había encontrado su más extrema expresión en la leyenda del Gran Inquisidor, cuya historia es retomada por Iván Karamazov en la novela de Dostoievski. Aquí la Iglesia no es precisamente el poder que demora la segunda venida de Cristo, pues aquello que busca es excluirla definitivamente (“vete y no regreses jamás”, le dice a Cristo el Gran Inquisidor).

## 7

En la audiencia general del 22 de abril de 2009, dos meses antes de deponer su palio sobre la tumba de Celestino V, Benedicto XVI evoca nuevamente la figura de Ticonio a propósito del modelo en el cual debemos comprender hoy “el misterio de la Iglesia”. En alusión a Ambrosio Autperto, un teólogo del siglo VIII, autor de un comentario al Apocalipsis, que había sido inspirado por el de Ticonio, él escribe que “en su comentario al Apocalipsis, Ticonio ve ante todo la reflexión del

misterio de la Iglesia. Él llegó a la convicción de que la Iglesia era un cuerpo bipartito; una parte pertenece a Cristo, pero hay otra parte que pertenece al diablo” (Ratzinger 2). Que la tesis de Ticonio, definido como un “gran teólogo”, reciba ahora la sanción del obispo de Roma, no es ciertamente indiferente. Y no es precisamente la tesis del cuerpo bipartito de la Iglesia aquello que es cuestionado; también, y ante todo, son puestas en duda sus implicaciones escatológicas, o sea, la “gran *discessio*”, la gran separación entre los malvados y los fieles —entre la Iglesia como cuerpo del Anticristo y la Iglesia como cuerpo de Cristo— que debe ocurrir hacia el fin de los tiempos.

Una vez situada la decisión del pontífice en este contexto teológico, al que indiscutiblemente pertenece, la abdicación no puede dejar de evocar algo en esta perspectiva como *discessio*, como separación de la Iglesia *decora de* la Iglesia *fusca*; y sin embargo, Benedicto XVI sabe que ésta puede y debe suceder sólo en el momento de la segunda venida de Cristo, que es precisamente aquello que la bipartición del cuerpo de la Iglesia, actuando como *katechon*, parece estar destinada a demorar.

## 8

Todo depende aquí de cómo se interprete el tema escatológico que es inseparable de la filosofía cristiana de la historia (aunque quizá, cada filosofía de la historia es constitutivamente cristiana) y, en particular, desde el sentido que se atribuye al pasaje de la carta paulina. Es notorio, como hubo observado una vez Troeltsch, que la Iglesia ha cerrado a la larga su despacho escatológico (Troeltsch, p. 36); pero la decisión de Benedicto XVI muestra en particular que el problema de las cosas últimas continúa actuando subterráneamente en la historia de la Iglesia.

En realidad la escatología no significa necesariamente –como Schmitt sugiere– una parálisis de los eventos históricos, en el sentido de que el fin de los tiempos inutilizaría cada acción. Al contrario, forma parte propiamente integral del sentido de las cosas últimas que debe guiar y orientar la acción en las cosas penúltimas. Es cuando Pablo, que se refiere al tiempo mesiánico siempre con la expresión *ho nyn kairos*, el “tiempo de ahora”, no se cansa de recordar, exhortando a los tesalonicenses a no dejarse turbar por la inminencia de la parusía. Aquello que interesa al Apóstol no es el último día, no es el *fin del tiempo*, sino *el tiempo del fin*, la transformación interna del tiempo que el evento mesiánico ha producido de una vez por todas y la consiguiente transformación de la vida de los fieles. El *mysterium iniquitatis* de la segunda carta a los Tesalonicenses no es un arcano sobre temporal, cuyo único sentido es poner fin a la historia y a la economía de la salvación: es un drama histórico (*mysterion* en griego significa “acción dramática”) que está en curso, por así decirlo, en cada instante y en el cual se juega sin cesar la suerte de la humanidad, la salvación o la ruina de los hombres. Y una de las tesis del *Comentario al Apocalipsis* de Ticonio, que Benedicto XVI conocía bien, era, justamente, que las profecías del Apocalipsis no se refieren al final de los tiempos, tanto como a la condición de la Iglesia en el intervalo entre la primera y la segunda venida, es decir el tiempo histórico que ahora vivimos.

9

Eso significa, en el caso de la separación de ambos lados del cuerpo de la Iglesia, que la “gran *discessio*” de la que hablaba el joven Ratzinger no es exclusivamente un evento futuro, que, como tal, debe ser

distanciado del presente y aislado al fin del tiempo: esto es, más bien algo que debe orientar *aquí y ahora* la conducta de cada cristiano y, en primer lugar, del pontífice. Contrariamente a la tesis de Schmitt, el *katechon*, el “poder que frena” –que se identifica en la Iglesia o en el Estado– no puede inspirar ni diferir en modo alguno la acción histórica de los cristianos.

Situado en el contexto que le es propio, el “gran rechazo” de Benedicto XVI es todo lo contrario que una expedición al futuro cisma escatológico: esto recuerda, al contrario, que no es posible la sobrevivencia de la Iglesia si la solución del conflicto que lacera su “cuerpo bipartito” es expeditada pasivamente al fin de los tiempos. Como el problema de la legitimidad, así también el problema de aquello que es justo y de aquello que es injusto no puede ser eliminado de la vida histórica de la Iglesia, y debe inspirar en cada instante la conciencia de sus decisiones en el mundo. Si se finge ignorar, como a menudo ha hecho la Iglesia, la realidad del cuerpo bipartito, la Iglesia *fusca* termina imponiéndose sobre la *decora* y el drama escatológico pierde todo sentido.

La decisión de Benedicto XVI ha ilustrado el misterio escatológico en toda su fuerza detonante; pero sólo de esta manera la Iglesia, que se había desviado en el tiempo, podrá reencontrar la justa relación con el fin de los tiempos. Hay en la Iglesia dos elementos inconciliables, y sin embargo, estrechamente unidos: la economía y la escatología como el elemento mundano-temporal y aquel otro que se mantiene en relación con el fin del tiempo y del mundo. Cuando el elemento escatológico se eclipsa en la sombra, la economía mundana se convierte en algo propiamente infinito, o sea, interminable y sin finalidad. La paradoja de la Iglesia es ésa, desde el punto de vista de la escatología, debe renunciar al mundo, pero no puede hacerlo porque, desde el punto de

vista de la economía ésta es del mundo, y no puede renunciar a él sin renunciar a sí misma.

Aquí se sitúa propiamente la crisis decisiva: porque el coraje – esto nos parece ser el sentido último del mensaje de Benedicto XVI– no es más que la capacidad de mantenerse en relación con el propio fin.

10

Hemos buscado interpretar la ejemplaridad del gesto de Benedicto XVI en el contexto teológico y eclesiológico que le es propio. Pero si bien este gesto nos interesa, no es sólo cierto en la medida en que remonta a un problema interno de la Iglesia, sino que como esto permite enfocar un tema genuinamente político, aquél de la justicia, que a la par de la legitimidad no puede ser eliminado de la praxis de nuestra sociedad. Nosotros sabemos perfectamente que también el cuerpo de nuestra sociedad política es, como aquél de la Iglesia y tal vez todavía más gravemente, bipartito, ilícito, una mezcla de maldad y bondad, de crimen y de honestidad, de injusticia y justicia.

Y sin embargo, en la praxis de las democracias modernas esto no es un problema político y sustancial, sino jurídico y procesal. También aquí, como ha ocurrido en torno al problema de la legitimidad, esto se viene liquidando en el plano de las normas que prohíben y castigan, salvo que deban después constatar que la bipartición del cuerpo social se vuelve cada día más profunda. En la perspectiva de la ideología liberal, que hoy es la dominante, el paradigma del mercado autorregulador ha suplido a aquél de la justicia y finge poder gobernar una sociedad cada vez más ingobernable según los criterios exclusivamente técnicos. Una vez más, una sociedad puede funcionar sólo si la justicia (que

corresponde a la Iglesia, a la escatología) no se queda como una mera idea, del todo inerte e impotente frente al derecho y a la economía, y en cambio logra encontrar una expresión política dentro de una fuerza capaz de compensar el progresivo aplastamiento emplazado sobre un único plano técnico-económico de aquellos principios coordinados pero radicalmente heterogéneos –legitimidad y legalidad, poder espiritual y poder temporal, *auctoritas* e *potestas*, justicia y derecho– que construyen el patrimonio más precioso de la cultura europea.

## II. MYSTERIUM INIQUITATIS\*

### 1

El título de *mysterium iniquitatis* sugiere sin ambigüedad que se llevará a cabo una lectura del célebre pasaje de la segunda carta de Pablo a los Tesalonicenses sobre el fin de los tiempos. He escrito “sin ambigüedad” porque aquello que ha ocurrido en nuestro tiempo a una noción genuinamente escatológica –justamente el *mysterium iniquitatis*– es que, como tal, no tuvo sentido más que en su contexto, y al ser separada de su lugar propio se la ha transformado en una noción ontológica contradictoria, es decir, en una suerte de ontología del mal. Aquello que tenía sentido sólo como *philosophia ultima* ha tomado el lugar de la *prima philosophia*.

---

\* “*Mysterium iniquitatis*” reproduce el texto inédito de una conferencia pronunciada en Friburgo el 13 de noviembre de 2012 en ocasión del otorgamiento de la láurea *honoris causa* en teología. Los argumentos tratados en esa ocasión se entrelazan estrechamente con la sucesiva tentativa de interpretación de la abdicación de Benedicto XVI (“El misterio de la Iglesia”). Creemos que es oportuno publicarlo, no obstante su proximidad, sin atenuar las resonancias y las repeticiones.

Releamos íntegramente el pasaje de la carta paulina:

Os rogamos, hermanos, respecto a la venida de Nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con Él, que no os dejéis turbar en nuestra mente ni os alarméis por inspiraciones, discursos o por las palabras de una carta que se pretenda ser mandada por mí, anunciando que el día del Señor sea inminente. Que nadie os engañe de manera alguna, pues, si primero no ocurre la apostasía y no se revela el hombre de la anomia (*ho anthropos tes anomias*), el hijo de destrucción, quien se contrapone y se alza sobre cada ser que es conocido como Dios o es objeto de culto, hasta lograr sentarse en el templo de Dios, mostrándose como Dios mismo. ¡No os acordáis, que cuando aún me encontraba entre vosotros os decía estas cosas? Ahora sabéis aquello que contiene y será revelado en su momento. El misterio de la anomia (*mysterion tes anomia*; que en la *Vulgata* se traduce como *mysterium iniquitatis*) ya está en acto [actuando]. Sólo aquel que lo contiene hasta que no sea quitado de en medio, y entonces sea revelado el impío (*anomos*: literal “el sin ley”), que el Señor Jesús eliminará con el soplo de su boca y lo dejará inoperante con su aparición en el momento de su venida. –La venida de aquél es según la acción de ser de Satanás en cada potencia con señales y falsos prodigios y con todos los engaños de la injusticia para aquellos que se pierdan porque no han aceptado [acogido] el amor de la verdad para su salvación (2 Tes. 2, 1-11).

Cuando la Iglesia aún se interesaba por las cosas últimas, este pasaje extraordinario solicitó de manera especial el cacumen hermenéutico

de los padres, de Irineo a Jerónimo y de Hipólito a Agustín. La atención de los intérpretes se concentró sobre todo en la identificación de dos personajes que Pablo llama “aquel –o aquello– que retiene” (*ho katechon, to katechon*; en la Vulgata: *Quid tenet, quid detineat*) y el hombre de la anomia (*ho anthropos tes animias*, literal: “el hombre de la ausencia de ley”; en la Vulgata: *homo peccati*) o simplemente *ho amnomos* (“el sin ley”; en la Vulgata: *iniquus*). Este último, a partir de Ireneo (*Adv. Hereses*, 7,1). Si bien Pablo no parece conocer el término Anticristo de la primera carta de Juan (2,18), éste ha sido constantemente identificado con aquél. La identificación ha sido así recibida por Orígenes, por Tertuliano y también por Agustín, para después convertirse en un lugar común, no obstante los estudiosos modernos la han puesto en tela de juicio. En todos estos autores, el Anticristo es siempre concebido como un hombre de carne y hueso –un personaje histórico real, como Nerón, o más o menos imaginario, como, según Hipólito: un cierto Lateinos o Teitanos, así como se le conoce por el número de la bestia del Apocalipsis. Tal como Peterson ha observado oportunamente, “aunque está al servicio de Satanás, el Anticristo es un hombre y no un demonio”.

¿Quién es entonces “aquel o aquello que lo contiene” y que debe ser quitado de en medio para que el Anticristo (más precisamente, según las palabras de San Pablo, el “sin ley”) pueda sobrevenir? Quisiera ceder la palabra a Agustín que, en *La ciudad de Dios* (XX, 19), ha comentado este pasaje. Después de haber escrito que el texto en cuestión se refiere sin duda alguna a la venida del Anticristo y que, por otra parte, el Apóstol no ha querido expresar claramente la identidad de “aquel que lo contiene”, porque se dirigía a aquellos destinatarios que ya conocía, él agrega:

Nosotros, que ignoramos eso que ellos sabían, deseamos ardentemente conocer el pensamiento del Apóstol, pero no lo logramos, porque las palabras que él agrega son aún más oscuras. De hecho, ¿qué significa, “el misterio del pecado ya está en acto, y hasta que no sea quitado de en medio aquel que lo contiene no será revelado el impío”? Confieso no entender aquello a lo que se refiere. No callaré, sin embargo, las conjeturas de los hombres que he podido leer y escuchar.

En este punto, Agustín recoge estas “conjeturas” en dos grupos:

Algunos (*quidam*) creen que aquello que se ha establecido se refiere al Imperio romano y que el Apóstol no ha querido escribirlo abiertamente (*aperte scribere*) para no ser acusado de desear la ruina de aquel Imperio, que se pretendía eterno. Las palabras “el misterio del pecado ya está en acto” se referirían entonces a Nerón, cuyas obras se parecen a aquéllas del Anticristo. Algunos suponen que él resucitará y se convertirá en el Anticristo; otros piensan que no ha muerto, sino que ha sido raptado para aparentar su muerte, mientras que, escondido en la flor de la edad, será revelado a su debido tiempo y ascendido al trono. La gran arrogancia de estas hipótesis no deja de sorprenderme. Es posible, sin embargo, que las palabras “es necesario que aquel que lo contiene sea quitado de en medio” se refieran al Imperio romano, como si el apóstol dijera: “se requiere que aquel que manda sea quitado de en medio”.

En cuanto al segundo grupo de testimonios, Agustín los resume de este modo:

Otros piensan que las palabras del Apóstol se refieren únicamente a los malvados y a los hipócritas que se encuentran en la Iglesia, hasta el momento en que su número forme al gran pueblo del Anticristo. Éste sería el misterio del pecado, puesto que se encuentra escondido y creen que a este misterio se refiere el evangelista Juan en su carta... Tal como en la última hora, a la que se refiere Juan, en la que muchos herejes, a los que él llama Anticristos, han salido de la Iglesia, así vendrá el momento en que saldrán todos aquellos que no pertenecen a Cristo, mas sí al último Anticristo, que entonces será revelado.

## 2

A pesar de que Agustín no mencione nombre alguno, es posible, sin embargo, identificar a los autores a los que se refiere. Los *quidam* del primer grupo se dejan inscribir sin dificultad bajo la huella de Jerónimo, que se ocupó de la interpretación de la carta a Adalgisa. Es esta interpretación la que Agustín cita, cuando dice que el Apóstol no ha querido escribir abiertamente para no ser acusado de desear la ruina del Imperio que se pretendía eterno (Jerónimo había escrito: *nec vult aperte dicere Romanorum Imperium destruendum, quod ipsi qui imperant aeternum putant* – Jerónimo, p. 18).

La segunda hipótesis, que identifica el *katechon* con la Iglesia, proviene de un autor que ha ejercitado una influencia determinante sobre Agustín, Ticonio. Se trata de un personaje extraordinario, sin el cual Agustín no habría podido escribir su obra maestra *La ciudad de Dios*, puesto que es de él de quien ha tomado la idea de las dos ciudades como una Iglesia *permixta* de bien y mal. Pero Ticonio es

importante también porque ha realizado con una anticipación de quince siglos el programa benjaminiano, según el cual la doctrina sólo puede ser legítimamente enunciada bajo la forma de la interpretación.

Su *Liber regularum*, que viene siendo considerado como el tratado más antiguo de hermenéutica sacra, tiene, de hecho, esta particularidad, que las reglas que permiten la interpretación de las escrituras coinciden con la doctrina (que es, en este caso, una eclesiología).

La segunda regla, bajo la rúbrica *De Domini corpore bipartito* (Del cuerpo bipartito del Señor), nos interesa de manera particular. Según Ticonio, el cuerpo de Cristo, o sea la Iglesia, está constitutivamente dividida. En referencia al versículo de *El cantar de los cantares*, que él lee con una traducción que dice *fusca sum et decora*, Ticonio distingue una Iglesia negra, formada por el *populus malus* de los malvados, que forman el cuerpo de Satanás, de una Iglesia *decora*, honesta, compuesta por los fieles a Cristo. En el estado presente, los dos cuerpos de la Iglesia están inseparablemente mezclados, pero, según la predicción del Apóstol, se dividirán en el fin de los tiempos: “esto ocurre desde la pasión del Señor hasta el momento en que la Iglesia que lo demora sea quitada de en medio del misterio del mal (*mysterium facinoris*), a fin de que, cuando el momento haya llegado, el impío sea revelado, como dice el Apóstol” (Ticonio, p. 74).

Ticonio piensa, entonces, en un tiempo escatológico, que va desde la pasión de Cristo, hasta el “misterio de la anomia”, cuando se cumple la separación del cuerpo bipartito de la Iglesia. Eso significa que ya a finales del siglo IV había autores que habían identificado en la misma Iglesia el *katechon*, la causa del retraso de la parusía.

Todas estas interpretaciones del texto paulino se refieren en cada caso a los personajes o a las potencias históricas y conciernen a los eventos que se producirán en los tiempos que preceden inmediatamente a la parusía. Comprender el misterio de la anomia significa, más bien, comprender algo que concierne al *eschaton*, aquel comienzo dramático en la historia de la humanidad que tiene lugar en el fin de los tiempos. Como Pablo dice claramente en 1 Cor. 10, 11, en el último día no es posible alguna interpretación tipológica o figurativa, puesto que todas las figuras y todos los tipos habían sido concebidos para el fin de los tiempos: aquello que ahora viene, no es tanto una figura, como el término de cada figura, o sea la realidad histórica y nada más.

La historia como nosotros la conocemos es un concepto cristiano:

El cristianismo es una religión histórica no sólo por estar fundamentada en un personaje histórico y en eventos que pretenden ser sucesos, sino también porque eso confiere al tiempo, concebido como lineal e irreversible, un significado soteriológico. Es más: al delegar a la historia su propio destino, ella se concibe e interpreta como en función de una perspectiva histórica y elabora y trae consigo una especie de filosofía o —más precisamente— de teología de la historia” (Puech, p. 35). Un gran historiador francés ha podido escribir por esto que “el cristianismo es una religión de históricos... porque en la historia que se desarrolla está el eje central de la meditación cristiana, el gran drama del pecado y de la redención (Bloch, p. 38).

Es, en la perspectiva de este drama histórico que buscaré, por lo tanto, leer el texto paulino, desplazando el punto focal de la indagación hacia

la identificación de los dos personajes (el *katechon* y el hombre de la anomia) en la estructura misma del tiempo que está en ello implícita. Mi hipótesis es que comprender lo que es el *mysterium iniquitatis* significa nada menos que entender la concepción paulina del tiempo mesiánico (o sea del tiempo histórico, si es verdad que la escatología no es más que una abreviación o un modelo en miniatura de la historia de la humanidad). Para esto debo analizar el sintagma paulino *mysterion tes anomias* (el *mysterium iniquitatis* de la Vulgata): ¿Qué cosa significa esta expresión, que según Agustín, vuelve todavía más oscuros los *obscura verba* del texto? Y, lo más importante, ¿qué cosa significa *mysterion*?

4

Es en la correcta interpretación de este vocablo que Odo Castel –y, quienes le siguieron dentro de aquello que ha sido llamado el “movimiento litúrgico del siglo XX– ha fundando su proyecto de una renovación de la Iglesia católica a partir del espíritu de la liturgia. Ya en su tesis de doctorado *De philosophorum graecorum silentio mystico* (*Del silencio místico de los filósofos griegos*, 1919), Castel muestra que en griego *mysterion* no designa una doctrina secreta, ya sea que pueda formularse en un discurso o que esté prohibido revelar. El término *mysterium* indica, por otra parte, una praxis, una acción o un drama en el sentido teatral del término, o sea un conjunto de gestos, de actos y de palabras a través de las cuales una acción o una pasión divina se realiza eficazmente en el mundo y en el tiempo como la salvación de aquellos que participan de ella. Por esto, Clemente de Alejandría llama a los misterios eleusinos *drama mysticon*, “drama místico” (Clemente, p. 30), y define consiguientemente el mensaje cristiano como un “misterio del logos” (*ivi*, p. 254)

No es mi intención aquí tomar partido del debate eclesiológico sobre la primacía de la liturgia frente al dogma o del dogma, frente a la liturgia, que, si rendimos cuentas con el movimiento litúrgico, Pío XII buscó resolver con la encíclica *Mediator Dei*. Pienso que, en cambio, es legítimo retomar el extraordinario ejercicio de “filología teológica” que Castel ha desarrollado sobre el término *mysterium* en sus tesis sobre la liturgia, y que no es necesario compartir sus ideas sobre la primacía de la liturgia frente a la doctrina para darse cuenta que todo cuanto él ha escrito sobre la derivación del término del vocabulario de los misterios helenísticos es sustancialmente exacto. Castel no hace más que retomar, del resto, una antigua tradición, que se puede remontar a las *Exercitationes de rebus sacris* (1655) de Isaac Casaubon, uno de los fundadores de la filología moderna.

5

Un análisis atento de los pasajes en los que Pablo se sirve del término *mysterion* no solamente confirma las tesis de Castel, sino que permite precisarlas ulteriormente. No es aquí el lugar para un análisis exhaustivo de todas las apariciones del término *mysterion* en las cartas paulinas (quien esté interesado puede encontrarlo en Agamben ([*El reino y la gloria*] pp. 35-39); me limitaré aquí a citar 1 Cor. 2,1-7:

“Nosotros expresamos (*laloumen*, literalmente, ‘hablamos, ponemos en palabras’) la sabiduría de Dios para los perfectos (*teleiois*, los iniciados), una sabiduría no de este mundo ni de los principios de este mundo, que quedarán inoperantes; nosotros expresamos la sabiduría de Dios en un misterio (*laloumen en mysterioi* – Vulgata:

*loquimur in misterio*), la sabiduría que estaba escondida y que Dios había destinado para nuestra gloria antes de los siglos, la salvación que ninguno de los principios de este mundo ha conocido; y si hubiese sido conocida, no habrían crucificado al Señor de la gloria”. Es del todo evidente que el misterio no es aquí un secreto; es, al contrario, algo que se manifiesta. No es la sabiduría de Dios, pero sí aquello a través de lo cual esta sabiduría se expresa y es revelada, en modo tal que –como ocurre en los misterios– los no-iniciados no la comprenden. ¿Y cuál es el contenido de este misterio? “Nosotros anunciamos la crucifixión de Jesús, escándalo para los judíos, insania para los paganos” (ivi, 1, 23).

La sabiduría de Dios se expresa entonces en la forma de un misterio, que no es otra cosa que el drama histórico de la pasión, o sea, un evento que realmente ocurrió, que los no-iniciados no entienden, y los fieles comprenden para su salvación. En el tiempo del fin, misterio e historia se identifican sin despojos.

Esto es aún más evidente en los tres pasajes en los que el *mysterion* se ha acercado al término *oikonomia*: Col. 1, 24-25,<sup>7</sup> Ef. 1, 9-10<sup>8</sup> y 3, 9.<sup>9</sup> Asociar –como lo hace Pablo en estos pasajes– el misterio a la

---

<sup>7</sup> Colosenses: “Ahora me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros, y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia, de la cual he llegado a ser ministro conforme a la misión que Dios me concedió en orden a vosotros para dar cumplimiento a la Palabra de Dios”. *Biblia de Jerusalén, Epístola a los Corintios*, pp. 275-276.

<sup>8</sup> Efesios, 1, 9-10: “Dándonos a conocer el Misterio de su voluntad según el benévolo designio que en él se propuso de antemano para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra”. *Biblia de Jerusalén, Epístola a los Efesios*, pp. 264-265.

<sup>9</sup> Efesios 3, 9: “Y el esclarecer cómo se ha dispensado el Misterio escondido desde siglos en Dios, Creador de todas las cosas”. *Biblia de Jerusalén, Epístola a los Efesios*, p. 266.

economía, significa vincular el misterio con la historia. No obstante, en Pablo, la economía no coincide todavía con el misterio –como será más tarde con los Padres que, a partir del siglo III, construirán la doctrina de la economía teológica, o sea, de la acción salvífica de Dios en el mundo–, hablar como hace Pablo, de una “economía del misterio” implica que el misterio se manifieste en los eventos escatológicos que Pablo vive y anuncia. Hay una “economía histórica” del misterio. Es por esto que Hipólito y Tertuliano podrán dar un vuelco, sin mucha dificultad, del sintagma paulino “economía del misterio” a “misterio de la economía”: misteriosa es ahora la misma praxis a través de la cual Dios dispone y revela la presencia divina en el mundo de las criaturas.

## 6

La historia del fin (que no coincide con el fin de la historia) se presenta en Pablo, por tanto, como misterio, o sea como drama sagrado en el cual están en juego la salvación y la condena de los hombres, un drama que se puede ver y entender (como ocurre para los iniciados) o ver y no entender (en el caso de los condenados). Una de las principales réplicas que los teólogos modernos objetan a la tesis de la proximidad entre misterios paganos y misterios cristianos –en otras palabras el carácter decisivamente histórico de la religión cristiana– ha sido destruida en cada fundamento: el misterio del cual Pablo habla es en sí mismo histórico, puesto que la historia de los últimos tiempos se presenta a sus ojos como un “misterio”, o sea como un drama místico o un “teatro” en el que también los apóstoles desarrollan un papel (1 Cor. 4, 9: “Nosotros nos hemos convertido en un teatro para el siglo, los ángeles y los hombres”). Es en esta perspectiva que se debe entender el frecuente recurso entre Padres de metáforas teatrales:

cuando Ignacio de Antioquía llama a la cruz “*mechané* del regreso al cielo” y el pseudo-Atanasio la describe como una “máquina celeste”, *mechané ourania*, es evidente que *mechané* es el término técnico que en las tragedias griegas designa la máquina teatral a través de la cual el dios desciende a la escena y luego se remonta hacia el cielo.

7

¿Qué más se agrega a la concepción del *mysterium iniquitatis* de la Segunda carta a los Tesalonicenses? Aquí el drama escatológico está, por así decirlo, en escena, en la forma de un conflicto o de una dialéctica entre tres personajes: el *katechon* (“aquel que lo retiene”), el *anomos* (“el sin ley”) y el mesías (Dios y Satanás son también nombrados, pero se quedan tras bambalinas). Se debe pensar aquí en las indicaciones escenográficas de aquel “misterio” en el sentido teatral del término, que es el *Ludus de Antichristo*, compuesto y representado en Alemania en el siglo XII: “El templo de Dios y los siete tronos reales son colocados en el escenario de esta manera: al oriente el templo de Dios; cerca de éste, el trono del rey de Jerusalén y el trono de la sinagoga. Hacia occidente el trono del emperador romano; cerca de éste, el trono del rey de los germanos y del rey de los francos... De forma imprevista entra el Anticristo” (*Ludus*, p. 4). Aquí el tiempo se torna espacio y la historia diviene inmediatamente un misterio, o sea, teatro.

8

La estructura del tiempo escatológico –éste es el mensaje de Pablo– es doble: hay, por una parte, un elemento de demoramiento (el *katechon*,

que ya sea para identificar al Imperio o a la Iglesia, en cada caso identifica una institución) y, por otra, un elemento decisivo (el mesías). Entre los dos se sitúa la aparición del hombre de la anomia. El Anticristo, según los Padres, cuya revelación, que coincide con la salida a escena del *katechon*, precipita el encuentro final. El mesías –que tanto en Pablo como en la tradición judía hace inoperante la ley– inaugura una zona de anomia que coincide con el tiempo mesiánico y libera, de esta manera, el *anomos*, el sin ley, en este sentido muy similar al cristianismo. (Pablo, hace bien al no olvidarlo, se define una vez *hos anomos*, “como sin ley”: “para aquellos que son sin (o, también, fuera de) ley yo estoy convertido como sin –o fuera de– ley”, 1 Cor. 9, 21). El *katechon* –el Imperio, y también la Iglesia, como autoridades jurídicamente constituidas– es la potencia que contrasta y esconde la anomia que, definida por el tiempo mesiánico, retrasa de este modo la revelación de “el misterio del anomia”. La revelación de este misterio coincide con la manifestación de lo inoperante de la ley y con la legitimidad esencial de cada poder en el tiempo mesiánico. (Es, según cada evidencia, aquello que está ocurriendo hoy bajo nuestra mirada, cuando los poderes estatales reaccionan abiertamente como si estuvieran fuera de la ley. El *anomos* no representa, en este sentido, nada más que el develarse de la anomia que hoy define a cada poder constituido, dentro del cual el Estado y el terrorismo forman un único sistema.)

## 9

Me encuentro a mí mismo haciendo conjeturas similares a aquellas con las que Agustín estigmatizaba la arrogancia. Será entonces, si no más prudente, ciertamente más útil concentrarme sobre la es-

estructura del tiempo escatológico que está en cuestión en la carta. Aquella estructura implica –lo vimos– un elemento de demora y un elemento decisivo. El *katechon* actúa como un bloque y, juntos, son una dilación de la historia: el tiempo es mantenido en suspenso, de modo que la crisis decisiva no puede nunca ocurrir. El momento en el que la dilación llega a su límite extremo, coincide con la revelación del “sin ley”. Esto –de aquí su identificación con el Anticristo (*anti* no significa tanto la contraposición como la semejanza)– se presenta como una contrafacción de la *parusía*: la historia bloqueada asume la figura del fin de la historia –o, en términos modernos, de la post-historia, en la que nada puede ocurrir jamás. Se comprende mejor, en esta perspectiva, el doble carácter del tiempo mesiánico, que a menudo se ha intentado definir posiblemente de manera contradictoria, como un “ya” y no un “todavía no”. No se trata de una estructura temporal abstracta, mas sí de un drama o de un conflicto en el que actúan fuerzas históricas absolutamente concretas. El “todavía no” define la acción del *katechon*, de la fuerza que contiene; el “ya” se refiere a la urgencia del elemento decisivo. Y el texto de la carta no deja dudas en cuanto al resultado final del drama: el Señor eliminará el *anomos* “con el soplo de su boca y lo hará inoperante con la aparición de su llegada”.

## 10

Los actores y las peripecias del “misterio” escatológico que el autor de la carta ha evocado con sus *obscura verba*, que, una vez restituidas a su contexto dramático, dejan de ser tan oscuras. Y sin embargo, la Iglesia, que en parte ha insertado la perspectiva escatológica que

le es consustancial, parece haber perdido todo conocimiento de este contexto. El *mysterium iniquitatis* ha sido extrapolado de su contexto escatológico, único contexto en el cual podía encontrar un sentido coherente, y, transportado a una estructura intemporal, que tiene su interés en dar un corte teológico al mal, se reúne para retrasar y “frenar” el fin de los tiempos.

Después de las dos guerras mundiales, el escándalo frente al horror ha impulsado a filósofos y teólogos, fundándose en el momento quenótico de Cristo, a enraizar en Dios el *mysterium*, en una suerte de monstruosa –perdóneseme el término– “kakokenodicea”, una justificación del mal a través de la quenosis, con un completo olvido de su significado escatológico. Así, la Universidad Gregoriana ha publicado en 2002 con el título *Mysterium iniquitatis* las actas de un congreso en donde el texto de la Segunda carta de Pablo a los Tesalonicenses no estaba jamás citada. Cosa que no sorprende, desde el momento en que uno de los oradores afirmaba cándidamente que “el misterio del mal es una realidad de nuestra experiencia cotidiana, que no alcanzamos a explicar o dominar”. Desgraciadamente, también los autores que reprochan a la Iglesia el abandono de la escatología terminan transformando el drama del fin de los tiempos en una estructura ontoteológica. Se trata ciertamente de un gesto gnóstico (o cuando menos, como ha sido sugerido, semimarcionista –Milania, *Postazione*, p. 149) que no opone dos divinidades entre sí, sino dos atribuciones de la misma divinidad en una especie de “ambigüedad originaria”, inspirada, sobre todo en los filósofos, en una miscelánea entre el último Schelling y Dostoievski. En cada caso, estos teólogos y estos filósofos, tal vez sin darse cuenta, terminan, por retomar las palabras del Apóstol, haciendo “sentar [al mal] en el templo de Dios, mostrando(lo) como Dios”.

Al renunciar a cualquier experiencia escatológica de la propia acción histórica, la Iglesia –al menos en el plano de la praxis, porque en cuanto a la doctrina, la teología del siglo XX, desde Barth a Moltmann y a Von Balthasar ha conocido una reanudación de los temas escatológicos– ha creado ella misma el espectro del *mysterium iniquitatis*. Si quiere liberarse de este espectro, es necesario que ella reencuentre la experiencia escatológica de su acción histórica –de cada acción histórica– como un drama en el que el conflicto decisivo está siempre en marcha. Sólo de esta manera podrá disponer de un criterio de acción que no sea subalterno –como de hecho es ahora– respecto de la política profana y el progreso de las ciencias y de la técnica, que ella parece perseguir por todas partes buscando en vano asentar sus propios límites. De hecho, no se comprende aquello que ocurre hoy en la Iglesia si no se alcanza a ver que ella sigue en cada ámbito las derivas del universo profano que su *oikonomia* ha generado.

Hay, en la Iglesia, dos elementos inconciliables, que sin embargo no cesan de atravesarse históricamente: la *oikonomia* –la acción salvífica de Dios en el mundo y en el tiempo– y la escatología –el fin del mundo y del tiempo. Cuando el elemento escatológico ha sido puesto de lado, el desarrollo de la *oikonomia* secularizada se ha pervertido y se ha convertido literalmente en algo sin fin, sin objetivo. A partir de este momento, el misterio del mal, removido del lugar que le es propio y erigido como una estructura ontológica, impide a la Iglesia cada elección verdadera y provee una excusa para su ambigüedad.

Creo que sólo si el *mysterium iniquitatis* es restituido a su contexto escatológico, puede hacerse posible nuevamente una acción política,

ya sea en la esfera teológica o en la profana. El mal no es un oscuro drama teológico que paraliza y convierte en enigmática y ambigua cada acción, es en cambio un drama *histórico* en el que la decisión de cada uno está siempre en cuestión. La teoría schmitiana, que funda la política en un “poder que frena”, no tiene ninguna base en Pablo, en cuyo *katechon* no hay más que uno de los elementos del drama escatológico y por esto no puede ser extrapolado. Y es en este drama histórico, en el cual el *eschaton*, último día, coincide con el presente, con el “tiempo de ahora” paulino, y en cuya naturaleza bipartita del cuerpo de la Iglesia como de cualquier institución profana alcanza al fin su apocalíptico despertar, es en este drama siempre en camino que cualquiera es llamado a hacer su parte sin reservas y sin ambigüedad.

© Giorgio Agamben, "Il misterio del male," Editori Laterza, 2013

*Traducción y notas: Ilya Semo Bechet y Armando Cintra Benítez*

#### BIBLIOGRAFÍA

Giorgio Agamben, *Il regno e la Gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza, 2007.

Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien* (1949), A. Colin, Paris 1993, traducción italiana: *Apologia della storia o mestiere di storico*, Einaudi, Torino, 1950.

Odo Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Giessen, 1919.

Clement of Alexandria, *The Exhortation to the Greeks*, ed. G.B. Butterworth, “Loeb classical Library”, Cambridge-London, 1948.

- San Girolamo, *Epistola ad Algasia*, in *L'anticristo*, a cura di G.L. Potestà e M. Rizzi, vol. II, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, 2010.
- Ludus de Antichristo*, *Das Spiel vom Antichrist*, Reclam, Stuttgart, 1968, traduzione al italiano: *Il dramma dell'Anticristo*, a cura di Stefano Piacenti, Il Cerchio, Rimini, 2009.
- Fabio Milana, *Postfazione*, in Ivan Illich, *Pervertimento del Cristianesimo*, Macerata, 2008.
- Henri Ch. Puech, *Enquête de la gnose*, Gallimard, Paris, traduzione al italiano: *Sulle tracce della gnosi*, Adelphi, Milano, 1985.
- Joseph Ratzinger, "Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius in *Liber regularum*", *Revue des Études Augustiniennes*, 1956.
- Ratzinger : [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2009](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009).
- Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius publicum Europeam*, Berlin, 1974, traduzione al italiano: *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "Ius publicum europeam"*, Adelphi, Milano, 1991.
- Ticonio, *Liber regularum – The Rule of Tyconius*, F.C. Burkitt ed., "Text and Studies", Cambridge 1984, traduzione al italiano: *Sette regole per la Scrittura*, EDB, Bologna, 1997.
- Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912*, München, 1925, traduzione al italiano: *Dottrina della fede*, Guida, Napoli, 2005.

## ¡Traigan de vuelta los rieles!

### *LA MANERA EN QUE VIVIMOS AHORA*

Los ferrocarriles han estado en decadencia desde los años cincuenta. Siempre ha existido la competencia por el viajero (y, aunque menos ostensible, por el servicio de carga). A la generación de los tranvías arrastrados por caballos y los transportes de la última década del siglo XIX siguió una que, usando electricidad, diesel o petróleo, funcionaba con un costo menor que los trenes. Los tráileres de carga –sucesores del caballo y la carreta– fueron siempre competitivos en los trayectos cortos; con los motores diesel, se volvieron también capaces de cubrir distancias largas. Aparecieron entonces los aviones y, sobre todo, los automóviles que año con año se volvieron más baratos, seguros y confiables.

Incluso en las largas distancias para las que había sido concebido en sus orígenes, el ferrocarril estaba en desventaja. Su arranque y sus costos de mantenimiento –la vigilancia, los túneles, la colocación de

rieles, la edificación de estaciones y la adquisición del material rodante, la mudanza al uso de diesel y las instalaciones eléctricas— eran mucho mayores que los de la competencia, y nunca tuvo éxito en reducirlos por completo. En contraste, los coches producidos en masa y los caminos diseñados para su circulación eran de manufactura barata, la cual además estaba subsidiada por quienes pagaban impuestos. Ciertamente, los ferrocarriles implicaban un gasto general muy alto para la sociedad, y otro notable para el medio ambiente, cuyas facturas sólo se percibirían tiempo después. Pero ante todo, los coches representaron una vez más la posibilidad del viaje *privado*. El viaje en ferrocarril, que se hacía cada vez más en vagones sin divisiones y con pocos asientos, y que los gerentes tenían que ocupar si querían acabar sin pérdidas, era sin duda un modo de transporte *público*.

Además de estos obstáculos, el ferrocarril tuvo que hacer frente a otro desafío después de la Segunda Guerra Mundial. La ciudad moderna nació del viaje en ferrocarril. Tan sólo la posibilidad de vincular a millones de personas haciendo el mundo más pequeño, poniendo a todos cerca unos de otros, o desplazándolos considerables distancias de casa al trabajo y de regreso, fue un logro del ferrocarril. Pero al absorber a la gente del mundo rural hacia las ciudades, drenando el campo de sus comunidades, pueblos y trabajadores, el ferrocarril había empezado a destruir su propia *raison d'être*: el traslado de personas entre ciudades y de lejanos distritos rurales hacia focos urbanos. El mayor catalizador de la urbanización se volvió víctima de ella. En cuanto la abrumadora mayoría de los viajes no opcionales se volvieron o muy largos o muy cortos, tuvo más sentido para la gente realizarlos en coche o en avión. Al final todavía quedaba un espacio para los traslados más cortos, generalmente en el tren suburbano de paradas continuas y, por lo menos

en Europa, para distancias medias, los trenes *express*. Pero eso era todo. Incluso el transporte de carga en ferrocarril se vio amenazado por los servicios más baratos de los camioneros, respaldados por el Estado en la forma de fondos para la construcción de carreteras públicas. Lo demás resultaban propuestas con todas las de perder.

Y los ferrocarriles decayeron. Las compañías privadas, ahí donde existían aún, se fueron a la bancarrota. En numerosos casos fueron cooptadas por corporaciones públicas de reciente creación y a expensas del Estado. Los gobiernos trataron a los ferrocarriles como algo de lo que había que arrepentirse, una inevitable carga para el erario, restringiendo su inversión en capital y cerrando las rutas “no económicas”.

Qué tan inexorable fue este proceso es un asunto que varió de un lugar a otro. Las “fuerzas del mercado” resultaron inmisericordes hasta el límite –y los ferrocarriles, por tanto, los más amenazados– en Estados Unidos, en donde después de 1960 las compañías ferroviarias redujeron sus ofertas al mínimo. En Inglaterra la comisión nacional de 1964 bajo la tutela del Dr. Richard Beeching anexó un número impresionante de líneas rurales, pequeños ramajes y servicios para poder mantener la “viabilidad” económica de *British Railways*. En ambos países el resultado fue infeliz: los ferrocarriles estadounidenses, en completa quiebra, fueron “nacionalizados” *de facto* en los años setenta. Veinte años después, los ferrocarriles ingleses, que estaban en manos públicas desde 1948, fueron vendidos sin ceremonia alguna a las compañías privadas que estuvieran dispuestas a pagar por las rutas y servicios más lucrativos.

En Europa continental, a pesar de algunos cierres y reducciones de servicios, una cultura de provisión pública y un ritmo más lento en el desarrollo de los automóviles, permitió la preservación de casi toda la infraestructura ferroviaria. En el resto del mundo, la pobreza y el

atraso ayudaron a mantener al tren como única forma practicable de comunicación masiva. Donde fuera, como fuera, los ferrocarriles –profetas y emblemas de una época de inversión pública y orgullo cívico– fueron víctimas de una doble pérdida de fe: la de los beneficios autojustificables del servicio público, ahora desplazada por consideraciones de rentabilidad y competencia; y al fracasar en dar una expresión física a su deber colectivo dentro del trazo urbano, el espacio público y la certidumbre arquitectónica.

Las implicaciones de estos cambios se manifestaron con crudeza en el destino de las estaciones. Entre 1955 y 1975 una mezcla de moda anti-historicista y la codicia corporativa provocaron la destrucción de un importante número de estaciones y terminales; precisamente los edificios y espacios que ostentosamente hicieron de los viajes en ferrocarril un sitio central en el mundo moderno. En algunos casos –Euston (Londres), la Gare du Midi (Bruselas), Penn Station (Nueva York)– el edificio que era demolido tenía que ser remplazado de una u otra manera, porque la necesidad de movimiento de las personas habitadas a la estación seguía teniendo importancia. En otros casos –el Anhalter Bahnhof en Berlín, por poner un ejemplo– una estructura clásica fue derribada sin ningún plan para remplazarla. En la demolición, la estación en funcionamiento solía ser trasladada al subterráneo y fuera de la vista, mientras que el edificio visible, del cual ya no se esperaba ningún uso de relevancia social, era derruido y sustituido por un centro comercial anónimo, un edificio de oficinas o un sitio de recreación, o incluso los tres juntos. Penn Station, o su casi contemporánea, la monstruosa y anónima Gare Montparnasse en París, son quizá los casos más notorios de esta involución.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Penn Central Railroad salió del negocio en 1972, justo ocho años después de privilegiar la ganancia por encima del prestigio. Después, una vez aplanada Penn Station, se abrió el espacio al Madison Square Garden.

Por supuesto, el vandalismo urbano de la época no se limitaba a las estaciones de ferrocarril, aunque (junto con los servicios que solían proveer como hoteles, restaurantes o cines) eran, por mucho, sus víctimas más prominentes. Y al mismo tiempo una víctima simbólicamente apropiada: un subutilizado y entumecido mercado de reliquias con altos valores modernos. Sin embargo, habría que considerar que el viaje en ferrocarril no decayó, por lo menos en cantidad: incluso una vez que las estaciones de tren perdieron su encanto y su simbólica reputación pública, el número de personas que insistió en usarlos siguió en aumento. Esto ocurrió particularmente en lugares pobres y aglomerados en los que no existían alternativas reales. India es el caso más ilustrativo, aunque no el único.

De hecho, a pesar de la baja inversión y un nivel de promiscuidad social entre castas que le parecía poco atractivo a los nuevos profesionales del país, los ferrocarriles y estaciones de la India, junto con muchos otros del mundo no occidental (por ejemplo, China, Malaysia, o inclusive la Rusia europea), tienen probablemente un futuro asegurado. En los países que no se beneficiaron del alza del motor de combustión interna a mediados del siglo XX, la época de la gasolina barata encontraría precios impagables para reproducir la experiencia estadounidense o inglesa en el siglo XXI.

El futuro de los ferrocarriles, un tema sombrío y mórbido hasta hace muy poco, va más allá de un interés pasajero. Es también algo bastante prometedor. Las ambivalencias estéticas de las primeras dos décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial y el “Nuevo Brutalismo”, que expeditamente favoreció y colaboró con la destrucción de muchos de los grandes logros de la arquitectura decimonónica y la planeación urbana, es un asunto del pasado. Ya no nos avergonzamos

de los excesos rococó, neogóticos ni de las bellas artes presentes en las grandes estaciones de ferrocarriles de la época industrial, y en cambio podemos ver dichos edificios tal y como sus diseñadores y contemporáneos lo hicieron: como las catedrales de su era, para ser preservados por su bien y por el nuestro. La Gare du Nord y la Gare d'Orsay en París; Grand Central Station en Nueva York y Union Station en St. Louis; St. Pancras en Londres; Keleti Station en Budapest, y decenas de otras estaciones han sido preservadas e incluso restauradas. Algunas en su función original; otras en un rol mixto, como centros comerciales y de viaje; otras más como monumentos cívicos y memoriales culturales.

En muchos casos tales estaciones están más llenas de vida y son más importantes para sus comunidades de lo que han sido en cualquier momento desde los años treinta. Es verdad, tal vez no vuelvan a ser completamente apreciadas por el rol para el que fueron concebidas, como dramáticos vestíbulos a la entrada de las ciudades modernas. La mayoría de las personas que las usan transbordan del metro al tren, del taxi a los subterráneos o a la escalera eléctrica, sin jamás ver el edificio desde afuera o desde la distancia, tal y como fue pensado para ser visto. Pero millones las usan. La ciudad moderna es tan amplia hoy, tan vasta, engentada y cara, que acaso los sectores más favorecidos han decidido usar el transporte público una vez más, así sea tan sólo en el viaje diario para ir al trabajo. Más que en cualquier momento, desde finales de los años cuarenta, nuestras ciudades dependen del tren para su sobrevivencia.

El precio de la gasolina, controlado con eficacia desde los cincuenta y hasta los noventa (permitiendo manejar las crisis con fluctuaciones), está aumentando, y no parece que podría regresar al nivel en que el viaje en auto sin restricciones se vuelva de nuevo económicamente

viable. La lógica inflexible del subsidio, con la gasolina a \$1 por galón, está ahora siendo puesta en duda. El transporte aéreo, inevitable para viajes de larga distancia, es ahora inconveniente y caro para distancias medias. En Europa occidental y Japón el tren es una alternativa más barata y placentera. Las ventajas ambientales del tren moderno son ahora más que considerables, tanto técnica como políticamente. Una red de rieles electrificados, así como sus contrapartes, el ferrocarril eléctrico o el sistema de tranvía entre ciudades, pueden funcionar utilizando cualquier fuente combustible convertible, tanto convencional como innovadora, desde energía nuclear hasta energía solar. En el horizonte del futuro, esto le da una ventaja única sobre cualquier otra forma de transporte.

No es por azar que la inversión de infraestructura pública en viajes por riel haya crecido durante las últimas dos décadas en Europa occidental y gran parte de Asia y América Latina (las excepciones incluyen África, donde tales inversiones son de cualquier manera insignificantes, y Estados Unidos, donde el concepto de fondos públicos de cualquier clase continúa sin ser apreciado, con la gravedad que esto implica). En los años más recientes, los edificios ferroviarios han dejado de ser enterrados en oscuras cámaras subterráneas, con su función e identidad escondida sin gloria alguna debajo de construcciones de oficinas. Las nuevas estaciones públicas fundadas en Lyon, Sevilla, Chur (Suiza), Kowloon o en el Waterloo International en Londres, afirman y celebran su restaurada prominencia, tanto arquitectónica como cívica. Y cada vez son más el trabajo de innovadores arquitectos de primer nivel como Santiago Calatrava o Rem Koolhaas.

¿Por qué este renacimiento sin anticipación alguna? La explicación puede ser formulada de una manera contraria a los hechos: no es im-

posible imaginar una política pública de disminución de uso de coches privados innecesarios y camiones ruidosos. Es posible, aunque difícil de visualizar, que el viaje por aire se pueda volver tan caro y/o tan poco atractivo para la gente en busca de viajes de esparcimiento, que se reducirá de manera considerable. Pero simplemente no es posible entrever ninguna economía urbana actual privada de sus metros, redes de trenes, su tren ligero y redes suburbanas, sus conexiones de trenes y sus enlaces dentro de la ciudad.

Nosotros ya no observamos el mundo moderno a partir de la imagen del tren, pero seguimos viviendo en el mundo que los trenes hicieron posible. Para cualquier recorrido debajo de 10 millas o entre 150 y 500 millas, en cualquier país con una red de ferrocarriles activa, el tren es la manera más rápida de viajar, así como, tomando todos los costos en cuenta, la más barata y la menos destructiva. Resulta que lo que imaginamos como la modernidad tardía, el mundo después del ferrocarril, la era de coches y aviones, como tantos otros intersticios de las décadas que van de 1950 a 1990, fue sólo un paréntesis inspirado, en este caso, por la ilusión perenne de la gasolina como producto barato aunado al inherente culto a la privatización. Los atractivos de un regreso al cálculo “social” están volviéndose tan nítidos para los planificadores modernos como alguna vez lo fueron, aunque por diferentes razones, para nuestros predecesores victorianos. Lo que por un tiempo fue anticuado se ha vuelto moderno una vez más.

#### EL FERROCARRIL Y LA VIDA MODERNA

Desde la invención de los trenes, y debido a ésta, viajar ha sido símbolo y síntoma de modernidad: los trenes, junto con bicicletas, autobuses,

coches, motocicletas y aviones han sido explotados artística y comercialmente como signos y pruebas de presencia en una sociedad al frente del cambio y la innovación. Sin embargo, en muchos casos, la imposición de una forma particular de transporte como emblema de novedad y contemporaneidad tuvo efecto una sola vez. Las bicicletas fueron “nuevas” sólo una vez, en la última década de 1800. Las motocicletas fueron “nuevas” en los veinte, para fascistas y Bright Young Things (desde entonces han evocado lo “retro”). Los carros (como los aviones) fueron “nuevos” en la época eduardiana y otra vez, brevemente, en los cincuenta. Desde entonces y en otras ocasiones, han representado muchas cualidades: confianza, prosperidad, consumismo, libertad, pero no “modernidad” *per se*.

Los trenes son diferentes. Los trenes ya eran la encarnación de la vida moderna en 1840; he aquí la razón del atractivo que los pintores “modernistas” les encontraban. Todavía cumplían con ese rol en 1890, la época de las grandes Cross Country Express. Nada era más ultramoderno que los nuevos *streamlined superliners* que relucían en los afiches neo-expresionistas de los años treinta. Los trenes tubo-electrificados fueron los ídolos de los poetas modernistas después de 1900, del mismo modo que los Shinkansen japoneses y los TGV franceses son los grandes íconos de la destreza tecnológica y el confort de primer nivel de hoy, todo sin dejar de avanzar a 190 mph. Pareciera que los trenes son modernos perennemente, aunque escapen a la vista por un momento. Algo parecido ocurre con las estaciones de tren. Las gasolineras de la vieja carretera camionera son objeto de afecciones nostálgicas cuando son recordadas hoy, pero han sido remplazadas constantemente por pequeñas variaciones funcionales y su forma original sobrevive sólo en el nostálgico recuerdo. Es común (e irritante) que los aeropuertos

sobrevivan al comienzo de su obsolescencia estética o funcional; pero nadie querría conservarlos por sí mismos, mucho menos suponer que un aeropuerto construido en 1930 o incluso en 1960 siga siendo de utilidad o de interés a la fecha.

Pero las estaciones de tren construidas hace un siglo, o incluso hace un siglo y medio, la parisina Gare de l'Est (1852), la londinense Paddington Station (1854), la Victoria Station en Bombay (1887), Hauptbahnhof en Zürich (1893), no sólo son grandes atractivos estéticos y cada día se transforman en objetos de aprecio y admiración, también funcionan. Y si vamos al grano, funcionan de manera fundamentalmente idéntica a como funcionaban cuando fueron construidas. Esto es obviamente una gran evidencia de la calidad de su diseño y construcción, pero también habla de su perenne contemporaneidad. No se han desactualizado. No son un anexo a la vida moderna, o a partes de ella, ni tampoco un subproducto. Las estaciones, como los trenes a los que les sirven, son parte integral del mundo moderno.

A veces nos encontramos afirmando o asumiendo que *la* característica distintiva de la modernidad es el individuo: el irreductible sujeto, la persona que se mantiene en pie por sí sola, el ser sin ataduras, el ciudadano a quien nadie observa. El individuo moderno es común y favorablemente contrastado con el dependiente, respetuoso y esclavizado sujeto del mundo premoderno. Por supuesto hay algo de sustento en esta versión de las cosas, tanto como hay algo en la idea de que la modernidad es también una historia sobre el Estado moderno, con sus ventajas, sus capacidades y sus ambiciones. Pero tomando todo en consideración, y al sopesarlo en conjunto, es un error, un peligroso error. La verdadera característica distintiva de la vida moderna, con la cual perdimos contacto, por nuestro propio riesgo, no es ni el individuo

sin cadenas, ni el Estado sin restricciones. Es lo que está en medio de ellos: *la sociedad*. Con mayor precisión: la sociedad civil o (como se le denominaba en el siglo XIX) la sociedad burguesa.

Los ferrocarriles fueron y siguen siendo el acompañamiento natural y necesario para la emergencia de la sociedad civil. Son un proyecto colectivo para beneficio individual. No pueden existir sin acuerdo común (en tiempos recientes, gasto común), y por su diseño ofrecen un beneficio práctico, individual y colectivo por igual. Esto es algo que el mercado no puede cumplir –excepto por una feliz inadvertencia. Los trenes no siempre fueron sensibles al medio ambiente; en términos de costo ambiental global no queda claro si el motor de vapor hacía más daño que su competidor de combustión interna, pero eran, y tenían que ser, socialmente responsables. Ésa es una razón de por qué no generaban muchas ganancias.

Si perdemos los trenes no sólo habremos perdido un bien valiosamente práctico, cuyo remplazo o recuperación serían demasiado caros para tolerarse. También hay que darnos cuenta de cómo nos hemos olvidado de vivir colectivamente. Si tiramos por la borda las estaciones de tren y las líneas que pasan por ellas, tal como empezamos a hacer en los años cincuenta y sesenta, estaríamos tirando a su lado nuestra memoria de cómo vivir una vida cívica íntima. No es por casualidad que Margaret Thatcher, quien afanosamente declaró que “no hay tal cosa como sociedad. Hay hombres y mujeres individuales, y también sus familias”, e hizo un voto de nunca viajar en tren. Si no podemos gastar nuestros recursos públicos en trenes y viajar ellos contentos, es porque hemos entrado en comunidades de encierro y en ellas no necesitamos nada más que insípidos coches para movernos. Será porque nos hemos transformado en individuos encerrados

que no saben cómo compartir espacios públicos para ventaja de lo común. Las implicaciones de tales pérdidas trascenderían por mucho el hundimiento de un sistema de transporte entre otros. Significaría que hemos terminado con la vida moderna.

© Tony Judt, “Bring back the rails”, *New York Review of Books*, enero 13, 2011.

*Traducción del inglés: Jerónimo Plá Osorio*

# Alemania: la mansedumbre frente a la memoria

Ahora tenemos sesenta y tantos años, y han pasado mucho más de veinte desde aquel entonces, en que Adolfo Hitler y la ramera rubia, su recién esposa Eva, se suicidaron en el búnker del *Führer*. Alrededor del año 1968 creímos que por fin se habría destruido el muro del mutismo, aquel que se alzaba a medio camino entre ese pasado y nuestro futuro. Ningún crimen, ninguna complicidad y ningún consentimiento silente del nazismo deberían poder mantenerse ocultos todavía. A ninguna persona mayor se le debería permitir vanagloriarse por sus recuerdos de aquellos doce años de vergüenza nacional. Ahora ya no se encuentran los ocupantes franceses, ingleses y americanos, quienes –aunque a veces con timidez burocrática– manipularon la difusión de tan horribles verdades. Nosotros, los hijos y nietos de los culpables, y de aquéllos con sospecha de serlo, pedíamos

una transparencia sin condiciones, porque creímos que sin ella no se tendría futuro alguno.

Tal como el fuego se propaga en la pugna entre generaciones, el presente de Alemania comenzó a tener una historia propia de 1933 a 1945. Se trataría de una historia elemental, con su base en dos fases contradictorias, un contraste entre un ocultamiento comprometido y confesiones forzadas. Deseábamos ingenuamente herederos puros, quienes se alzarían para convertirse en dirigentes [algunos ya estaban en camino de ser agentes del terror de *buena conciencia*]. De todos modos, no figuraba ninguno de los que le abrían a la confesión un camino de vuelta a la respetabilidad burguesa. A estos acontecimientos le siguieron los años en los que un canciller<sup>1</sup> combatió contra la Alemania nazi desde Escandinavia;<sup>2</sup> fue el mismo quien fuera de rodillas al Gueto de Varsovia, y quien, más tarde y sin vacilar, entregó su renuncia en cuanto se descubrió que un espía de la otra Alemania pertenecía al círculo de sus colaboradores más íntimos.

Solamente en ese momento se cristalizó el holocausto en el núcleo de la memoria nacional. Al mismo tiempo, desaparecieron las dos fases de la presencia del nazismo en su porvenir alemán. Ya para cuando ocurrían los últimos años de la división nacional, una nueva manse-dumbre aparecía. Se presentó como un “*entendimiento histórico*”: ¡no

---

<sup>1</sup> Se refiere a Willy Brandt (1913-1992) [canciller de la Alemania Occidental entre 1969 y 1974] quien se dio al exilio y cambió su nombre de nacimiento “Herbert Karl Frahm” por su pseudónimo, que más tarde sería aceptado legalmente como nombre propio. Uno de sus compañeros cercanos, Günter Guillaume, había sido descubierto como un espía al servicio de la Alemania Oriental, por lo que Brandt tuvo que dimitir a la cancillería en el año 1974. (N. del T.)

<sup>2</sup> Willy Brandt fue víctima de persecución política por parte del nazismo, por lo que se refugió en Noruega y, después, se mudó a Suecia. (N. del T.)

fueron suficientes esos 17 años<sup>3</sup> (contando la incorporación de la SS) para poder responsabilizar a todos los culpables? ¿Ya no servirán esos mismos años para poder apiadarse de las mentiras sin vida que se excusaron después de tanto tiempo? Desde hace mucho tiempo está claro que la mansedumbre fue síntoma de una transición. El tajante moralismo de 1968 se había convertido en el moralismo de la más excesiva generosidad de aquel *entendimiento*.

En los primeros años del siglo XXI, sólo existe la fascinación que quiere descubrir una dimensión de complejidad psicológica en el día a día del quehacer nazi. Piense usted en el impresionante filme sobre Adolfo Hitler *La caíd* de Bruno Ganz. La imagen de un criminal monstruoso del siglo anterior se ganó una faceta “humana”: la del patrón comprensivo para con sus secretarias, y la de un galante admirador de la piloto Hanna Reitsch. Pero ese personaje solamente se hacía popular cuando tenía arrebatos de ira. La fantasía histórico-reconstructiva había perdido de repente toda frontera. Mientras tanto, hemos entrado en contacto literario con un ayudante, que debe haber estado muy atento de los hijos de Josef Goebbels antes de que ellos fueran exterminados con cápsulas de cianuro por su propia madre. Un ayudante que guardó en su mente las grabaciones de las “vocecitas” de aquellos niños. Más tarde se declaró pedófilo, aunque de *corazón cálido*. Últimamente hemos sido admitidos, incluso con nuestra imaginación, en la oficina de la SS del *Reichführer* y pudimos descubrir qué tanto el gran *herr* dejó bienestar para sus oficiales.

En 1968, muy distintamente de aquello para lo que hubiéramos querido estar preparados, llegaron casi todas las figuras a cuya mano

---

<sup>3</sup> El ínterin entre el fin de la guerra y antes de la cancillería de Willy Brandt. (N. del T.)

deambulamos a través la vida cotidiana del nacionalsocialismo, seguramente en la legitimidad de la posguerra. La secretaria de Hitler, Tlaudl, se mueve desde la “caída” de Berlín hacia el futuro de la República Federal. El ayudante que cuidaba a los hijos de Goebbels encuentra su subsistencia burguesa, y un agente de Himmler hace buenos negocios en el oeste. “¿De qué otro modo?” debieron preguntarse todos aquellos lectores que se juraron nunca restarle a este pasado su camino hacia la posteridad alemana. “¿De qué otro modo?” en el cual, también, sobrevivieron los sucesores de la familia *Von Hammerstein* –un *collage* histórico de los *Enzensberger*– al final de la guerra en muchos países, aunque el general Kurt von Hammerstein, jefe de la familia, lograra sobrevivir gracias a su temprano distanciamiento de Hitler. Así se encontraron de nuevo todos los alemanes. Sus crímenes políticos y el recuerdo nacional mantuvieron una distancia mortal. Aquello se puede descubrir también entre movimientos oscuros y simpáticos bajo el microscopio neutralizador de la psicohistoria. Ésa es la condición de cada “enlace” que llevamos a cabo en nuestras lecturas. Es, a la vez, un clima ideal para confesiones tardías. Dichas confesiones son siempre presentadas antes de la desaparición de los nazis. En realidad éste es el mayor de todos los tiempos.

*Traducido del alemán por Ari Ben Ramírez Villegas*

## Del nombre y el síntoma: Yo soy #131/ Yo soy #132

La política también es un problema de síntomas, no basta con las lecturas estrechas que la reducen a datos estadísticos de encuesta, a análisis de coyuntura o dobles discursos semidemocráticos de periodistas, que se producen desde las cúpulas del poder político, mediático y fáctico. Los cambios sociales y sus formas de construcción política pasan por registros más complejos que la mera lectura inmediateista con la que la mayoría de las veces se intentan domesticar movimientos cuya naturaleza se escapa de cualquier consideración que provenga del orden establecido: ahí donde los movimientos sociales desbordan o sobrepasan las formas reguladas de representación y análisis, sin duda se opera algo que no puede ni debe ser soslayado y menos aún reducido a esquemas rudimentarios y torpes de interpretación que no hacen sino mostrar la imposibilidad de la institucionalidad de dar cuenta de los cambios complejos y profundos que una sociedad sufre.

Me refiero a las movilizaciones estudiantiles y ahora sociales que se autodefinieron *Yo soy #131/ Yo soy 132*. En estas notas no voy a referirme a los fenómenos y procesos de orden público ya conocidos de todos, sino más bien desearía llamar la atención sobre dos aspectos estructurales que considero que pueden aportar una perspectiva amplia y de sesgo sobre la lógica y el afecto que este movimiento ha producido y que sin duda introduce una suerte de principio de incertidumbre en las condiciones con las que el discurso político global ha intentado construir, desde al menos hace tres décadas, su noción económico liberal de democracia. El primero tiene que ver con la implicación y la activación que se desprende del autonombrado movimiento *Yo soy 131, Yo soy 131 y uno más y Yo soy #132*; el segundo con el modo en que dicha activación ha supuesto un desbordamiento de los marcos de representación y análisis del discurso político mismo y que irremediablemente nos conduce a buscar una comprensión más amplia de este acontecimiento social.

Lejos de las lecturas “paternalistas” y “compresivas” de la intelectualidad y el periodismo seudocrítico de este país que pareciera que les perdonan la vida a los jóvenes por ser tales –una actitud que sólo demuestra las falacias de una democracia que se funda en los consensos y los consuelos –, habría que poner en contexto y horizonte la potencia de significación que tiene un movimiento juvenil que se expresa en esa fórmula que al tiempo que marca identidades define intensidades.

Comencemos por el contexto: este movimiento hay que pensarlo desde un cambio histórico que involucra la noción misma de globalización y sus derivas en los discursos políticos y económicos. Las llamadas primaveras árabes, la crisis de la “zona euro”, el movimiento de los indignados son parte, al igual que el *Soy #131/Soy #132* de un cambio

radical en el modelo global de comprensión del mundo que desde el movimiento zapatista, el 11 de septiembre, el 11 de marzo y la crisis económica de 2008 han sido los síntomas que muestran claramente el límite de un modelo imperial de política que se encuentra en bancarrota o que, por ser generoso, no sabe ni tiene idea de por dónde resolver una fractura en la lógica misma de la representación política. Desde luego, no se trata de igualar los distintos procesos y movimientos, pero tampoco podemos ser tan ingenuos (o perversos) para, en nombre del análisis objetivo y estadístico tan caro a nuestros politólogos y periodistas, ponderar las diferencias y especificidades de estos fenómenos y producir una suerte de domesticación sociologizante y culturalista de la crisis e incertidumbre en la ideas misma del globo y la globalización por la que atraviesa la sociedad mundial en su conjunto.

En este contexto, al menos desde mi perspectiva, el movimiento *de jóvenes* no puede ni debe ser sustraído a los efectos que va produciendo el modo global del mundo. Aquí toca más bien tomarse el tiempo, es decir, ser lo suficientemente serios para comprender las variaciones de intensidad que el modelo mundial de la globalización va produciendo en los distintos emplazamientos geopolíticos, culturales y sociales. En el caso del movimiento *de estudiantes/universitarios* quizás estemos obligados a pensar en una situación donde la transición democrática (la subjetividad política) y los derechos sociales fundamentales (trabajo, seguridad, educación, salud y cultura) se encuentran en una situación de precariedad en la que los individuos no encuentran espacio real para su representación.

Es innegable que contra todo supuesto y torpe cálculo político, por parte del candidato del PRI y sus asesores de emplazar un discurso guionizado, a partir de un prejuicio de clase y percepción sobre los

estudiantes de la Ibero, respecto a su “plan de gobierno”, lo que se operó fue una lógica inversa con los estudiantes de esta universidad que liberó un afecto social y mostró la forma del inconsciente discursivo del priismo: su autoritarismo, su paternalismo, pero sobre todo su incapacidad para negociar la condición real de una demanda social legítima (basta con tener en cuenta el comentario del Peña Nieto sobre Atenco y las declaraciones del presidente del PRI en Ibero 90.9 para tener claro el modo de reacción del Partido Revolucionario Institucional ante el disenso).

La pobre retórica contra los detractores del plan de gobierno del candidato priista es muestra de esto. Habría que hacer un esfuerzo de análisis e imaginación para observar que el asunto es algo más complicado que las firmas de compromisos, los cuales –y esto dicho con ironía– necesitarían como 450 años para poder ser cumplidos... ¿La intentona del inconsciente priista de instalarse otros 70 años en el poder? En todo caso, al antipeñismo no significa un pro a algo o a alguien sino una figura que plantea condiciones inéditas –o tal vez no tanto– desde dónde pensar el estatuto de la política y una definición de Estado en una sociedad y una afectividad colectiva que es presentada pero no representada, de pensar la condición precaria en la que se encuentran los individuos ante su imposibilidad de devenir sujetos políticos.

La condición del contexto actual de este movimiento, si bien tiene un carácter inédito construido en su propio modo de enunciarse, también es cierto que este modo de enunciarse, quizá de una manera no tan consciente, hace eco de cierta contigüidad de afectos y lógicas de enunciación que han estado presentes, en su carácter de acontecimientos, en la historia de la segunda mitad del siglo XX.

Tiene que ver con una figura política-social poco considerada que es la figura de los movimientos sociales a diferencia de las manifestaciones organizadas. Traigo a cuenta dos de éstos: el 68 francés y el movimiento zapatista.

Sobre el 68 francés vale la pena recordar que su génesis discursiva se encuentra en lo que Jean Paul Sartre calificó de una ruptura al interior de la burguesía ilustrada francesa. Sin duda el movimiento activado por los estudiantes de diversas universidades privadas y públicas en alguna medida puede ser leído dentro de esta lógica de ruptura de sistema axiológico de clase: más allá de reivindicar la política como interés de clase, es decir como una condición de lo público definido por el orden de lo privado, estas formas de manifestación redefinen o para ser más preciso recolocan la noción de público como aquello que no le pertenece a nadie o lo (im)propio. Esta característica está claramente puesta en operación en el modo en que los estudiantes han definido su condición apartidista pero política. Lo que leo detrás de este recolocamiento es una noción de lo *en común* del espacio político como ocupación de singularidades no representadas, un capital de acción que nos obliga a pensar el espacio mismo de la política más allá de plataformas y programas.

Pero no sólo eso, para alguien que está acostumbrado a leer en los enunciados las lógicas de representación y de acontecimiento, sin duda no puede pasar inadvertida la potencia que arrastra tras de sí la configuración, pero sobre todo, el desplazamiento del acto de resistencia producido en primera instancia por un grupo de alumnos de la Ibero, más tarde por el movimiento de universitarios en su conjunto y posteriormente por el juego de adiciones que distintas organizaciones y movimientos de disidencia han operado al sumarse en su declaratoria en

la UNAM a esta movilización. Una vez más hay una cierta resonancia de la estructura enunciativa del 68 francés, una estructura que tiene que ver con el modo en que se introduce la figura retórica de la paradoja en la consigna y con ello la imposibilidad de domesticación del enunciado. En el movimiento estudiantil del 68 francés la consigna que detonó la resistencia y la movilización fue *todos somos judíos alemanes*, más allá de la referencia al estudiante expulsado de la Sorbone, importa subrayar la implicación que tenía en la posguerra europea y el régimen de De Gaulle este enunciado —esto desde luego sumado al uso metonímico de la barricada como el símbolo mismo de la Revolución francesa, sin duda producía una paradoja en el uso de la poder y la fuerza pública: ponía en crisis las reivindicaciones mismas de las múltiples fundaciones de la República. Algo similar sucede con la fórmula *Yo soy # 131/Yo soy #132*, no se trata tan sólo de un juego de adición matemática o sentimental al movimiento, sobre todo se trata de la construcción de un cierto orden matemático donde la contigüidad numérica define una posibilidad y una potencia, es decir una multiplicidad singular y una singularidad múltiple que produce su condición de resistencia y al mismo tiempo configura un presentado sin representación, una condición de los cuerpos en el lugar como pura ocupación y afectación en el espacio político. Tanto el confinamiento (arrinconamiento) sanitario de Peña Nieto, como la marcha de la *suavicrema* y la “asamblea” en la UNAM, antes de construir un discurso, lo que colocan en el espacio político es el singular de la primera persona (Yo) que siempre y en todo caso es un múltiple (soy 131/132). Para cualquiera que haya leído a teóricos y filósofos como Spinoza, Negri o Badiou no le serán ajenas estas consideraciones, a quien no lo haya hecho quizá valga la pena que se dedique al periodismo y la nota como forma precaria del análisis

político o a la lírica fácil de escritores mediáticos que dan “permiso” a los jóvenes de manifestarse.

Otro aspecto que no puede pasar inadvertido es la historia del “tránsito a la democracia” que desde 1988 este país ha padecido como un deseo imposible. Una confesión personal: tengo 50 años y la mitad de mi vida ha transcurrido participando, viendo y esperando que este deseo se haga posible y confirmando el destino trágico de una sociedad de castas. En algún sentido la transición democrática en México ha sido un fracaso y lo ha sido, en alguna medida, porque como sociedad no hemos sabido crear las condiciones de presión al orden político que permitan la construcción del bien común como “eso” que define la noción misma de lo político y lo público. No voy a hacer aquí una historia de este fracaso, más bien me gustaría traer a cuenta otro momento que socialmente produjo una movilización inédita. De una genealogía totalmente distinta, sin duda el movimiento zapatista ejerció una presión real a las formas de la representación: la figura del anonimato de la máscara como borramiento del rostro generó otra de las formas de lo presentado sin representación. El movimiento indígena en la Sierra Lacandona fue y es algo más que la reivindicación del derecho indio, es también la construcción de una zona de indefinición y de una constatación de la ausencia del rostro que obligó al poder a negociar las condiciones mismas del sistema democrático de representación. A la hora que esa “máscara disfrazada” de mujer habló ante la Cámara de Diputados produjo un vacío en torno a las formas de ley que definen la alteridad de género, de raza y de clase en este país, y puso en evidencia la máquina de enunciación criolla que define la condición de lo político en México.

Sería ingenuo pensar que el movimiento zapatista y el movimiento estudiantil son lo mismo, antes bien aquí intento mostrar el modo en que ciertas movilizaciones y afecciones sociales introducen condiciones inéditas de posibilidad que nos obligan a repensar desde otro lugar y con otra mirada la política como sitio de enunciación donde se pone en juego el poder de la paradoja como forma, al mismo tiempo iconoclasta y herética, que produce una fractura en la hegemonía discursiva, pragmática y real del estatuto de lo político en nuestra sociedad y sobre todo pone en evidencia la torpezas, la estrechez de mira y la falta de voluntad de sus retóricas y sus discursos.

En este contexto me gustaría terminar con una provocación: quizá sería el momento de observar qué está detrás de los discursos y sus retóricas a la hora en que lo que pareciera estar en juego son tres nociones distintas sobre el estatuto mismo de lo político: la del PRI que construye su plataforma desde una concepción tecnócrata y desarrollista a partir de una espectacularización y simulación de su discurso. (Basta con ver en encuadre en los *spots* de Peña Nieto, sus corbatas siempre combinadas y la vacuidad del significado de su *slogan* “me comprometo y sabes que lo voy a cumplir”, que han llegado a convertirse en guiñolescos después del suceso de la Ibero). No así el discurso de Josefina Vázquez Mota que en su inseguridad ha dado varios bandazos: desde la apuesta por una campaña basada en el género (Josefina diferente), hasta una campaña de descalificación que dio entrada al tercero excluido –López Obrador– a la hora de mostrar su ineficacia después de seis años de la llamada “guerra sucia” que ya no intimida a nadie, hasta llegar al discurso de la inclusión del joven y el futuro que mostró en su participación en la Ibero y que ha intentado restituir la importancia de lo femenino en la política en uno de sus múltiples *spots* que intentan convencer al buen

padre de familia de que el voto por la mujer promete y casi asegura el futuro de su hija... Perdón, nada más machista y misógino que esa paternidad que da permiso. Eso sin tomar en cuenta que su discurso sobre la paz reproduce las formas más reaccionarias de los procesos políticos que buscan la reconciliación social evadiendo el problema de la relación entre violencia, muerte social, la justicia y los juicios políticos que son la única condición que hace posible las transiciones democráticas reales. Del otro lado el discurso de López Obrador que ha crecido en credibilidad y que si bien puede ser criticado desde las fobias poco objetivas de los medios por populista, avejentado y bla, bla, bla... algo que se ha visto a la distancia pareciera que le da la razón: el hecho de construir no nada más un programa de gobierno, no nada más fórmulas gastadas de transiciones democráticas como las de los gobiernos de coalición, sino un discurso que redefine, no sin torpezas, las condiciones de posibilidad del Estado y la política. Quizás aquí es donde podamos encontrar la diferencia en la que descansa la posibilidad de la política, aunque no sin el riesgo de un desencanto, pero vale la pena intentarlo.

Dejo para otro momento un análisis sobre la otra reivindicación del movimiento del *Yo soy #131/132*, el que tiene que ver con el derecho a la información y con las lógicas de diseminación de la estructura paradójica de su enunciado y que sin duda guarda una relación directa con la comunicación en red y con la desestructuración constante del sistema focalizado de toma de decisión propio del asambleísmo... un problema por venir. Por ahora basta con insistir en la potencia de este movimiento que desborda los marcos de representación y que en su modo de enunciarse abre la discusión sobre la democracia más allá de los partidos, más allá de los medios. Corrijo: habría que pensar

que el movimiento de estudiantes y universitarios se coloca “más acá”, en el espacio del disenso como la acción política misma donde se redefine el espacio público (el político y el mediático). ¿La institución del poder en México está capacitada para generar la condición de representación de un afecto instituyente que entiende la política como fiesta que celebra el derecho a la expresión?

## EL SIGNO Y LA SIGNATURA



## Ricitos de Oro

El viejo refrán reza que la única diferencia entre un cuento de hadas y una historia de guerra es que una comienza: “Érase una vez”, y la otra: “Está cabrón”.

La represión existe para facilitar la interacción social mediante el sostenimiento de una imagen propia aceptable. En el cuento de hadas, esta represión es realzada, y al individuo se le confiere una trayectoria satisfactoria a través de un mundo liberado por la razón. El individuo disfruta el cuento de hadas en dos niveles. Conscientemente aprecia la fantasía y la liberación de un mundo imaginario. El inconsciente –y ésta es, creo, la verdadera fuente de la sensación consciente de satisfacción–, liberado de la tarea de tener sentido, percibe y se regocija en el descubrimiento de un significado más profundo reprimido por necesidad.

Estos dos niveles son análogos del sueño manifiesto y latente de Freud: el sueño en sí mismo (el sueño manifiesto) es elusivo, sugerente, quizá provocativo, disfrutable, perturbador. Su experiencia confronta una verdadera descarga de material psíquico inaccesible para la mente consciente. Pero este sueño manifiesto está codificado en sí mismo. Los

contenidos del sueño manifiesto pueden ser analizados, reestructurados, interpretados para revelar el pensamiento original, reprimido, perturbador, tal vez terrorífico: el sueño latente.

“Ricitos de Oro” puede ser considerado un retozo agradable, idílico, infantil. Uno puede disfrutar la ingenuidad del problema simple, entrañable, del romance forestal. Pero el cuento de hadas persiste y es disfrutable y repetible no a causa de su fantasía, sino porque ejercita el deseo oculto de asesinar. “Ricitos de Oro” trata del deseo latente de matar al nuevo bebé.

Mamá, papá y el infante son uno y felices. Su felicidad (la esencia de su potaje) atrae a una forastera (tan extraña que incluso pertenece a otra especie). Ella destruye la perfección simple del hogar. La familia se pregunta en turnos qué causó el frenesí y sigue las pistas hasta la fuente del problema. El problema yace en la cama y, en efecto, en la cama del héroe e ídolo previo del hogar, el bebé.

Nótese que es el mismo Bebé Oso quien descubre la solución que parece evadir a sus padres: “Si quieren hallar el problema, miren en mi cama”. Al ser encontrado, el enemigo es desterrado (de hecho, se nos dice: “Y ella nunca volvió al bosque de nuevo”). Psicológicamente, ella ha sido asesinada.

Siguiendo a Freud, uno podría sugerir que el sueño latente enmascara sólo una experiencia más primaria e infantil –la cual podría uno alcanzar mediante una reestructuración posterior:

- a) Una niña llega hasta la casa de los tres osos e irrumpe en ella.
- b) Un aroma tentador atrae a la nueva bebé a un hogar que, antes de su llegada, marchaba a la perfección. Ella causa estragos hasta que el medio hermano mayor llama la atención sobre su desafortunada presencia, al grado de que los adultos tienen que matarla.

c) Podríamos alcanzar la experiencia primordial e infantil al examinar los elementos que atraen la atención sobre sí mismos en b) (el potaje, la cama), y los que, pese a la cargadísima atmósfera del sueño, siguen inadvertidos. El niño señala que la solución yace en la cama vetusta y que el problema fue engendrado al exponer al aire libre el magnífico y aromático convite, o: todo estaba muy bien en la cama hasta la promiscua ostentación de la vagina que revela la importancia de los actores antes inadvertidos del cuento, Mamá y Papá.

Ricitos de Oro es activa, el Bebé Oso es activo, pero Mamá y Papá son simples nulidades que existen sólo para quejarse. ¿Cómo es que no reparan en el problema? Es que ellos son el problema.

Así, reestructurar el sueño latente revela que las cosas estaban muy bien en la cama hasta que Mamá se aburrió de su afecto hacia mí y sedujo a Papá para que volviera a su cama. Deseo que ambos hubieran estado muertos.

El deseo de matar al padre es de suyo destructivo, pero el deseo de matar a la madre –la cúspide de la sinrazón, pues la madre anima al infante con alimento vital– debe estar triplemente cifrado. Y el deseo de matar a la nueva bebé, en la materia infantil reprimida, representa el deseo de matar a la madre (el deseo es abstraído y cobijado de este modo: no te quiero matar a ti, que has tomado una decisión tan funesta, sino al nuevo objeto de tu cariño, engendrado por tu traición original a mí, al suplantarme en la cama por un objeto sexual).

Inherente a este análisis está, desde luego, el reconocimiento (consciente o quizá más inconsciente) por parte del protagonista-soñador-lector (el consumidor-protagonista del cuento de hadas) de que los padres están practicando el sexo y de que el sexo causa a la nueva bebé. (Es muy probable que ambos desastres estén ligados,

no causal sino asociativamente, es decir, como dos traiciones consonantes y desastrosas.)

El cuento de hadas es una creación del inconsciente; es decir, que es arte –la creación, ya sea individual, de consorcio, comunitaria o racial de una expresión formalmente hermosa del espíritu humano. Que exista para ser contado a los niños no disminuye sino incrementa su mérito, pues permite que los niños experimenten y vivan lo perturbador, mientras son respaldados por adultos al hacerlo, a salvo.

La literatura para niños toma el tono de lo que ocurre con naturalidad o en el género del cuento de hadas (caprichos, fantasía) y lo adopta. Esta literatura opera naturalmente, en efecto, con la conveniente bandera de invulnerabilidad, accesibilidad y niñería. Lo que en el cuento de hadas era simple elección “de tono” (fantasía), en la literatura para niños se vuelve algo cercano a la totalidad. Pero la sugestividad de la forma es tan fuerte, las asociaciones inconscientes son tan fuertes, que aun la literatura para niños más proclamada y agresivamente inocua contiene material (algo groseramente) sexual, oculto y perturbador.

En el cuento de hadas, este material tiende a estar completo –esto es, la expresión de una cadena de pensamiento poderosa y coherente (aunque terrible). La sexualidad reprimida del inocuo cuento o poema para niños, por otra parte, tiende a ser más bien una confesión: me preocupa mi pene. Me han sugerido que sería más feliz sin él. Me lo voy a cortar. Ésta es una interpretación inmediata de *The Pobble Who Has No Toes* de Edward Lear. Sus ilustraciones muestran un miembro inflamado, palpitante, feo; el texto nos informa que cortarlo hace más feliz al escritor-protagonista, y todos, lector y escritor, sonríen juntos con alegría. No existe deseo más primordial e infantil (es decir, racional, v.g. capaz de ser expresado como algo coherente

si bien terrible). Lear deja eso de que su deseo no resuelto de auto-emasculación podría brindarle paz.

(La única sugerencia de una solución alternativa, menos destructiva, está en la elección de Lear de los dedos de los pies como la parte del cuerpo que debe cortarse. Ya que, desde luego, uno puede vivir sin dedos. Pero en el gran esquema de las cosas, la reflexión o la observación deben revelar que, si bien cortados fácilmente, éstos, cada uno, tienen un propósito.)

Así, el poema puede ser visto como una confesión estrangulada, infantil, lastimera, necesariamente hipócrita: he estado equivocado, mis mayores han tenido razón, ahora voy a “crecer”. El poema para niños, aunque provenga del cuento de hadas, ha sido forzado al servicio del mecanismo represivo.

De manera parecida, *Huevos verdes con jamón*, del Dr. Seuss, se apropia de la inocuidad superficial de la imaginación del cuento de hadas. Inconscientemente, el autor confiesa aquí el deseo de realizar o de recibir una felación.

Un animal sermonea al otro para que pruebe los Huevos Verdes con Jamón. El o la cortejada establece que bajo ninguna circunstancia lo intentará. Se le ofrecen varios alicientes y vacila cada vez. Entonces se le suplica al o la cortejada que lo intente una sola vez, lo hace y es convertido(a).

Los *Huevos verdes con jamón* son ilustrados así: dos huevos estrellados separados por un tenedor incrustado. La mente inconsciente, inspirada por la elección de la forma del cuento de hadas, la emplea para confesar –pero la producción misma (la literatura de los niños), mientras es disfrutable por sus coplas y fantasía, no opera en ningún nivel más profundo que el mecánico: el creador se remite a la forma

del cuento de hadas para enmarcar una obra y apelar específicamente a una apreciación adulta de las necesidades o los deseos del niño.

El verdadero cuento de hadas, sin embargo, no fue creado por un adulto para un niño –evolucionó en la interacción del niño con el adulto. Al contar el cuento de hadas, el o la adulta se permite suspender lo racional y entrar en un trance creativo tanto con el escucha como con la memoria del niño que él o ella carga aún –completado con la represión de ese periodo y los traumas que sigue enmascarando.

De manera similar, *En la cocina de noche*, de Maurice Sendak, se trata la masturbación. El niño, Mickey, prepara, machaca y moldea el amasijo flácido hasta que se convierte en un avión, el cual lo transporta dentro de una botella de leche, botella de la que se derrama la leche, lo que permite a los cocineros hornear un pastel delicioso que deleita a todos, y Mickey es un héroe. No hay trauma, sólo la expresión autorizada del deleite en una actividad socialmente proscrita.

En el libro de los niños el inconsciente asocia (o, aún mejor, recuerda) la forma del cuento de hadas como relajación del mecanismo represivo, y el resultado no es la catarsis sino la confesión.

Igualmente, una relajación del mecanismo represivo incita la confesión sexual en la novela de guerra americana.

*La delgada línea roja* (1962), la novela de James Jones de la guerra en el Pacífico, tiene como personajes principales a los soldados Queen, Doll y Fife. Fife es cortejado por su asistente Bead para llegar a una felación mutua: “No quiero que pienses que soy un maricón o algo parecido”.

“Bueno, no te imagines que yo lo soy”, responde Fife.

Aquí, la actividad homosexual y su aceptabilidad son abordadas explícitamente, e implícitamente en las continuas novatadas impuestas en la compañía por Welsh, y entre los miembros de la compañía.

La pregunta en la novela, la pregunta que el combate impulsa a formular al autor, es: ¿quién es un hombre? “La noche previa a que su equipo saliera a su primer combate, permaneció despierto mucho tiempo preguntándose si era homosexual”.

Aquí se debilita el mecanismo represivo no por la invocación de la niñez, sino por la proximidad de la muerte. Un miedo: “¿tengo una desviación sexual?”, es desechado y de hecho se queda en lo oscuro, el terror más grande.

De manera similar, en *Los desnudos y los muertos* (1948), de Norman Mailer, las escenas de combate están sostenidas por el casi nada vedado acoso sexual de Cummings, el oficial al mando de la compañía, sobre Hearn, el *raisonneur*.

Y *Los cazadores* (1956), de James Salter, una novela de la guerra aérea en Corea, no se construye alrededor de la agresión contra los coreanos del Norte, sino de la del héroe de la novela, Cleve Connell, contra otro aviador americano, Ed el Doctor Pell. El motivo central del libro es la envidia invencible de Connell hacia su despreciado Pell, y de la enorme lista de “muertes” de éste. La virulencia del sentimiento de Connell impulsa a uno a mezclar (como en *En la cocina de noche*) el éxito “en el aire” con el éxito “en la cama”, para entender el libro como confesión sexual.

Y hay que ver al joven príncipe Andrei en la víspera de su primera batalla en *La guerra y la paz* (1869).

Uno infiere que la exposición al combate es tan aterradora que incluso aunque parece ser confrontado directamente (en la novela de combate), es verdad que el terror es tan destructivo (o es atenuado por el inconsciente por ser tan destructivo) que debe ser enmascarado por un sueño manifiesto: “No es que yo estuviera aterrado al punto

de la muerte por la idea de que los hombres que no podía ver estaban tratando de matarme constantemente. Pero me encontraba algo estupefacto por estar en un entorno de puros hombres; y la necesidad de reevaluar mi condición me condujo (consciente o inconscientemente) a albergar preguntas en cuanto a mi sexualidad”.

¿Por qué la sexualidad? Porque el conciente más latente e infantil asocia la sexualidad con la supervivencia. (Véase “Ricitos de Oro”.)

© David Mamet, “Goldilocks”, *The threepenny review*, invierno, 2005.

*Traducción del inglés: Carlos Miranda*

## Los riesgos de la interpretación

### *Entrevista con Roberto García Bonilla*

En Christopher Domínguez Michael (1962) el ejercicio de la crítica literaria estuvo precedido de una formación política integrada a los procesos sociales; colaborador, en los años ochenta, en publicaciones como *Territorios*, *El Machete* y *El Buscón*. Desde niño encontró y templó su vocación escribiendo tratadillos sobre zoología de los mamíferos; una pasión de la que se encuentran rastros en *William Pescador* (Era, 1997), novela breve inmersa en la domesticidad infantil de dos hermanos cuyas peripecias se sumergen en “Omarca [...], una ciudadela habitada por mil familias con sus hijos y sus sirvientas”. El narrador y protagonista salva su integridad y adquiere el respeto de los vecinos del feudo gracias a sus dotes de cartógrafo. Ese mundo fantástico de la infancia germinó en el escritor concebido como aquel que escribe sobre historia, política, literatura, que es polemista y realiza una crítica obsesionada con el mundo de la historia, de la tradición política.

El ambiente intelectual de izquierda heterodoxa en el que se formó a finales de los setenta, cuando se intentaba modernizar el Partido Comunista Mexicano, lo marcó. Como muchos otros intelectuales del siglo XX, Domínguez Michael transitó del marxismo al liberalismo, y así se han definido los rumbos del crítico literario que acaba de cumplir 50 años y cuya dirección política se bifurcó con la literatura, ya que desde la infancia quiso ser escritor. El primer ensayo que recuerda haber publicado fue sobre José Revueltas en 1980. Más tarde fue reseñista en la revista *Proceso* antes de encontrar los sitios que lo conformarían como crítico: el Fondo de Cultura Económica y *Vuelta*, donde el encuentro con Octavio Paz y el grupo de escritores que hacían la revista fue decisivo para él.

En agosto de 1987, Christopher Domínguez se integró al consejo de redacción de la Gaceta del Fondo; coincidentemente ese número —el 200— se dedicó a la literatura mexicana. Adolfo Castañón reunió a un grupo de jóvenes escritores y editores en una suerte de tertulia y seminario. Se encontraba cada día con Daniel Goldin, Francisco Hinojosa, Julio Hubbard, Jaime Moreno Villarreal, José Luis Rivas y Tedi López Mills. En medio de esas lecciones conversadas se gestó la *Antología de la narrativa mexicana del siglo XX* (FCE, 1989, vol. I; 1991, vol. II), el proyecto crítico literario y editorial más significativo de su generación. Christopher Domínguez sintetizó ese trabajo como “un ejercicio de crítica de la cultura”, entendiendo la narrativa como una zona más que como un género. En la cuarta de forros describió el segundo volumen como “el mapa de la narratividad de las letras mexicanas durante los últimos cien años”.

Algunas vertientes de esta compilación se encuentran en el *Diccionario Crítico de la Literatura Mexicana* (FCE, 2007), cuya publicación provocó muchos comentarios adversos; se impuso el malestar personal a la ponderación analítica. Christopher Domínguez Michael señaló a sus

detractores, entre otros aspectos, que su diccionario pretendió ser “una obra de autor, amparada únicamente por mi nombre y apellidos, libro dispuesto alfabéticamente en que se expresan las opiniones de un crítico literario[...] Nunca entendí por qué un diccionario personal y de autor no puede ser al mismo tiempo un diccionario crítico, ni tampoco veo la razón para renunciar al uso de la palabra crítico como adjetivo, pues eso y no otra cosa he sido durante veinticinco años [...] No sabía yo que la palabra diccionario fuera término legal o estuviese patentada por tal o cual cenáculo o academia” (*Letras Libres*, abril de 2008).

En la segunda edición aparecen 21 nuevos autores: “historiadores y filósofos que han escrito obras decisivas para nuestra prosa”, por ejemplo, José Gaos, Jorge Portilla, Emilio Uranga, Miguel León Portilla, Jean Meyer; así como narradores y poetas no incluidos en la primera edición como Elena Poniatowska, Paco Ignacio Taibo II y Bárbara Jacobs. Se encuentran, asimismo, nuevos escritores que durante el último lustro han confirmado solvencia en nuestro ámbito; entre ellos se cuentan Heriberto Yépez, Cristina Rivera Garza, Yuri Herrera, Fabrizio Mejía, José Eugenio Sánchez y Guadalupe Nettel. Y algunos de los autores que ganaron mayor espacio en el libro son Amparo Dávila, Inés Arredondo, Francisco Hinojosa, Fabienne Bradu, Daniel Sada, Vicente Leñero, Fernando del Paso y Octavio Paz. Esta segunda edición contiene, en suma, 165 autores, la mayoría de los cuales están consignados en la primera edición al inglés del volumen: *Critical Dictionary of Mexican Literature, 1955–2010* (traducción de Lisa M. Dillman. Dalkey Archive Press, Champaign/London/Dublín, 2012).

El crítico e historiador a continuación diserta sobre tópicos que rebasan con mucha frecuencia las fronteras de la convención y sus esquemas; desde la definición de su propia disciplina hasta los hacedores

del canon literario, pasando por la inútil pugna que divide la crítica periodística de la crítica académica y la dificultad de la definición del ensayo como género.

*¿Podrías hablar sobre tus primeros textos en la infancia y adolescencia, por ejemplo?, ¿en ese tiempo escribiste textos autobiográficos?*

De niño me daba por escribir tratadillos, primero, sobre zoología de los mamíferos, que era mi pasión. De aquello a la crítica literaria, comprenderás que no hay gran distancia: desde entonces me gustaban las clasificaciones taxonómicas. Después me dio por inventar un país y hacer la historia de sus revoluciones, todas ellas de corte soviético y todas ellas imaginarias y todas descritas a través de periódicos domésticos. De aquel mundo infantil dejé testimonio en *William Pescador* (1997), novela corta que empecé a escribir durante la adolescencia...

*¿Cuál es el primer texto que recuerdas haber escrito y cuál fue el primero que publicaste?*

El primer ensayo que publiqué fue sobre José Revueltas que estaba muy en la discusión intelectual de la izquierda mexicana, de la que yo formaba parte. Se publicó en 1980 en la revista *Territorios* (UAM Xochimilco) que dirigía Roberto Escudero. Era más política que literatura pero entraba en lo que podría llamarse cultura política.

*¿Qué importancia tuvo tu formación política en tu vocación como crítico?*

Me formé en el ambiente intelectual de la izquierda heterodoxa que a fines de los setenta estaba tratando de modernizar al Partido Comunista Mexicano. Esa experiencia de marxismo abierto y crítico en el que se encontraba gente como Roger Bartra, desde luego marcó el tipo de

intelectual que yo iba a ser. Y pasé muy pronto de la crítica política a la crítica literaria porque desde niño, esencialmente, fui una persona de libros.

*Fue, entonces, una transición natural...*

Sí, desde mi más tierna infancia, para decirlo de alguna manera cursi, yo quise ser escritor, y para mí el escritor era una figura que escribía sobre historia, sobre política, sobre la literatura; y esta idea del escritor como polemista, publicista –como antes se decía–, y crítico en general, hizo que fuera muy natural mi paso de la crítica política a la crítica literaria. Una crítica literaria que siempre ha estado obsesionada con el mundo de la historia universal, de la tradición de las ideas políticas, la historiografía revolucionaria.

*¿Qué entiendes por crítica literaria?*

Es una actividad intelectual cuyo objetivo es la conversación con los lectores. Para mí la crítica es una rama de la literatura. El buen crítico literario, académico o no, es un escritor que escribe sobre otros escritores. Esto no quiere decir que yo crea, como lo llegué a pensar –antes de leer el tratado de Tomás Segovia, *Poética y profética* (FCE, 1985)– que la crítica sea una actividad cuyo estatuto epistemológico, por decirlo así, sea el mismo que el de un poema o una novela. La crítica es una actividad secundaria en relación con la creación, porque si ponemos la creación y la crítica como equivalentes, entramos en una serie infinita de tautologías.

Y cuando yo digo que la crítica literaria es una parte de la literatura quiere decir que las exigencias morales, intelectuales y políticas de un crítico deben ser las mismas que las de un poeta o las de un novelista:

una relación de lo más apasionada y responsable con el lenguaje. La primera obligación de un crítico literario es escribir bien. Pero considero que en la crítica literaria sí hay una pretensión de verdad filosófica, una ambición de rigor histórico que no tiene por qué existir en la novela ni en la poesía. La creación y la crítica no son fenómenos estéticos del todo semejantes.

*¿Qué distingue, en tu opinión, a la crítica que alimenta las revistas y los suplementos de la crítica académica?*

Primero hay que definir qué se entiende por crítica académica. Yo provengo de la tradición de los antiguos críticos literarios formados –antes que en las universidades– en las revistas literarias y en el periodismo cultural. Esa tradición, del siglo XIX, que dialoga con el lector, se modificó profundamente en la segunda mitad del siglo XX cuando se impusieron las modas teóricas post-estructuralistas que pregonaban la autonomía de la literatura, e invadían –a la vez– la literatura con terminología y hermenéutica importadas de la filosofía y las ciencias sociales. Ésa es la crítica académica que rechazo, lo cual no quiere decir que no admire y lea a Roland Barthes o a Gérard Genette o a quienes les prepararon el camino, Empson, Richards o el formalismo ruso. En los próximos años publicaré la historia informal de la crítica que he estado escribiendo desde hace mucho tiempo y espero dejar claras esas simpatías y diferencias.

*¿Y cómo caracterizarías la crítica en una revista como *Vuelta*?*

La crítica que se hizo en la revista *Vuelta*, la que se hace en la revista *Letras Libres*, o la que se hizo en la Argentina en la época de *Sur*, o en Cuba en la época de *Orígenes*, o en la revista de *Occidente* en

tiempos de Ortega y Gasset, etcétera, es una crítica, insisto, basada en el diálogo con el lector; en asumir que hay unos valores de inteligibilidad comunes a todos los agentes de la creación literaria: el autor, el lector, el crítico. Esta crítica se distingue radicalmente de la crítica profesoral, terminológica y hecha sobre todo por profesores y para profesores.

*¿Qué sería, en tu opinión, lo deplorable de la crítica académica?*

Creo que el momento de mayor predominio de esta crítica postestructuralista ya pasó. Y si no ha pasado, como yo no estoy en las universidades, no me afecta directamente el imperio de lo que Harold Bloom llamó la “escuela del resentimiento”, tan empoderada en muchas universidades norteamericanas y en sus filiales imitadoras en tantos lugares.

*¿Y crees que esa pérdida de predominio se debe a esa misma autodestrucción a la que también se ha referido Bloom?*

Creo que la batalla dada por Bloom fue en verdad exitosa en lo que respecta, al menos, a la percepción pública de las modas universitarias como ruina de la enseñanza de la literatura. Parece que continúan haciéndolo, me dicen mis amigos en los Estados Unidos, pero ya carecen de lo que era oxígeno para ellos: la jactancia de estar a la vanguardia. Ya no lo están: son a la vez académicos y academicistas. En efecto, son escuelas dadas a la autodestrucción y como dependen, o dependían, de las modas francesas, al cambiar éstas, con la edad de los profesores, han mutado de carácter. Ese campo está plagado de desertores y de arrepentidos o simplemente de aquellos que modelaban sus textos para complacer a sus jefes de departamento en turno.

*¿La mayor virtud de la crítica que aparece en las publicaciones periódicas, entonces, es el diálogo con los lectores?*

Sí. Y, por ejemplo, cada semana y cada mes, se pueden leer *The New York Times Review Books* o el *Times Literary Supplement* que son revistas de conversación literaria para un público amplio, en la medida en que puede ser amplio el público interesado por la literatura. Con mucha frecuencia son ensayos escritos por profesores universitarios. Algunos de ellos admirables y que están acostumbrados a este intercambio abierto, rico, a veces muy erudito... Aunque también hay superficialidad, servilismo ante los autores que venden las grandes editoriales y una tendencia a rebajar el nivel del discurso crítico para complacer el bajo nivel de los lectores. Esos riesgos siempre aquejan a la crítica periodística y hay que señalarlos, pero lo que llaman crítica periodística a veces tiene una connotación peyorativa que olvida que el mismo George Steiner la ha hecho toda su vida. Además de ser un laureado profesor en muchas universidades, él sucedió a Edmond Wilson en *The New Yorker* y sigue escribiendo en el TLS. Para Steiner, un verdadero crítico, el espacio de la reseña y el de la vida universitaria no están reñidos, son complementarios. Sainte-Beuve mismo dio sus cursos universitarios en Lausana. Uno y otro alimentaron con savia académica sus libros periodísticos y viceversa.

*¿Cómo te integraste al consejo de redacción de La Gaceta del Fondo de Cultura (agosto de 1987, No. 200)?*

Tuve la fortuna de llegar al Fondo de Cultura Económica gracias a Adolfo Castañón, y encontrarme con selectos y muy queridos escritores mexicanos, entre los cuales tuve la oportunidad de formarme; fue una educación formidable. Entré cuando el Fondo lo dirigía Jaime García

Terrés, y hacer *La Gaceta* cada mes –durante la segunda mitad de los años ochenta– fue un permanente aprendizaje, no sólo de las artes, de la edición y de la crítica, sino de la literatura misma, en un ambiente de conversación literaria cotidiana, obsesiva, sabrosísima con Adolfo Castañón, José Luis Rivas, Daniel Goldin, Tedi López Mills, Jaime Moreno Villarreal y Julio Hubbard. Esa formación para mí equivale a todo lo que hubiera podido conseguir en la carrera universitaria que no estudié. Y de *La Gaceta*, de manera natural, pasé a formar parte de la revista *Vuelta*. Ese doble espacio, Fondo de Cultura-*Vuelta*, es el que me formó como escritor, como crítico literario.

*¿Qué distinguió a La Gaceta de esa época entre las revistas y suplementos que se publicaban en ese momento?*

*La Gaceta* tenía sus particularidades; ventajas y desventajas. Al formar parte de una empresa pública, en *La Gaceta* teníamos que comentar lo que se desprendía del catálogo literario del Fondo que era muy rico. Estábamos en el mejor de los mundos posibles sin tener que preocuparnos. *La Gaceta* no le reportaba mayor gasto al Fondo ni ambicionaba ser vendida, lo cual daba una relajación bucólica, casi paradisíaca para quienes la hacíamos. Era, al mismo tiempo, una revista institucional y alejada, hasta cierto punto, de las pugnas de los grupos literarios.

*¿Cómo enriqueció tu proyecto escritural la participación en revistas, en Vuelta y en La Gaceta?*

Cuando llegué a *La Gaceta* ya había aprendido a hacer reseñas, que tenían que ser breves y estaban sometidas a la disciplina que exige el periodismo: síntesis y opinión, fallida o no, contundente. Eran las reseñas que hacía en la revista *Proceso*. Y lo que aprendí en *La Gaceta* y

en *Vuelta* fue a hacer ensayos en un clima de discusión intelectual en tiempos heroicos y fantásticos que no volverán donde la extensión de los ensayos era lo de menos. Escribí ensayos de hasta 30 páginas sobre Alfonso Reyes, Edgar Allan Poe, Herman Melville, Martín Luis Guzmán, Goncharov y muchos otros, mexicanos y extranjeros; el único límite era el momento en que las ideas propias se volvían reiterativas –dudo que un joven crítico tenga hoy la libertad de extenderse como la teníamos nosotros en *La Gaceta* o en *Vuelta*. Esos ensayos, corregidos, aumentados o resumidos y a veces hasta estropeados (no siempre la autocorrección mejora un texto) fueron a dar a mi primera colección de ensayos, *La utopía de la hospitalidad*, que sacó *Vuelta* en 1993 y han ido sobreviviendo en libros posteriores como *La sabiduría sin promesa* (2009) o *El XIX en el XXI* (2010)...

*¿Cómo crees que se ha transformado la crítica en el último cuarto de siglo en México?*

Una de las tradiciones más alcorniosas de la crítica es deplorar su propia inexistencia. El crítico, por su propia condición, tiene que ver lo que falta, lo ausente. La tradición de la crítica literaria en México –no la única, pero para mí la central– ha sido muy rica, para no irme muy lejos, desde los *Contemporáneos*. Lo que hicieron Cuesta, Villaurrutia, Torres Bodet, Gorostiza, en *Contemporáneos* (1928-1931) en *Examen* (1932) y en toda su órbita como editores de revistas, fue una base formidable de la cual salen nada menos que Octavio Paz y sus revistas (*Plural*, 1971-1976; *Vuelta*, 1976-1998); se desprende la generación que ha hecho la crítica que en México a mí me interesa, de la que yo he formado parte en los últimos veinticinco años. Hay otras escuelas que son primas y vecinas, la

de Carlos Monsiváis, *La Cultura en México* (1962-); la de *Nexos* (1978-), donde hay historiadores de la cultura mexicana y críticos literarios notables, que respeto mucho.

Los poetas de *Contemporáneos* nos pusieron un listón muy alto. Y cuando yo juzgo mi propio trabajo me veo como la continuidad de una tradición en la que tengo que honrar a Cuesta, a Villaurrutia, a Paz y después de Paz a Tomás Segovia y a Juan García Ponce, etcétera. Yo me considero con todas sus letras, y sin ningún temor al qué dirán, un epígono; un resultado de la tradición, alguien que fue educado por toda una serie de escritores –la mayoría de ellos– que no conocí, con los cuales me educó día a día. En el momento de mayor jactancia o delirio sólo llego a concebirme como el fin de un camino...

*¿Quiénes han sido tus modelos de historiador y crítico literario?*

Desde luego el padre de todos nosotros que es Sainte-Beuve (1804-1869); casi diario lo leo y me parece maravilloso. No hay día que no descubra algo extraordinario de él en los muchos tomos y tomos de crítica y ensayo literario. Su obra fue muy despreciada a lo largo del siglo XX por el libro póstumo, *Contra Sainte-Beuve*, de Proust. Casi no se reimprimió Sainte-Beuve en el XX, se le criticó mucho, además, su menosprecio de Baudelaire, de Balzac, de Stendhal.

Otro modelo de cualquier crítico que se respete es Cyril Connolly (1903-1974), por encarnar la historia privada de la literatura criticada desde el punto de vista de la moral del escritor. También ha sido muy importante para mí la escuela de críticos de la *Nouvelle Revue Française*: Gide, Valéry, Thibaudet, Paulhan, Suarès. Ésas son las vertientes en las que bebo. No es casual que uno los lectores de estos críticos en México haya sido Jorge Cuesta (1903-1942), que

para mí siempre es un ejemplo. Es nuestro primer crítico moderno: le tengo devoción.

## II

*Además de permanecer como un testimonio de la crítica y de compilación, ¿cómo ves en perspectiva y qué rescatas de tu Antología de la Narrativa Mexicana del Siglo XX (vol. I, 1989; vol. II, 1991)?*

Rescato el propósito que yo tuve a los veinticinco años. En una edad muy tormentosa me propuse trazar el mapa de una ciudad de historia literaria. Lo que me gusta de la antología fue la idea de alguien que hace el diseño de una ciudad. La forma que le di, considero, me dio una estructura intelectual y hasta moral de la que me siento orgulloso y, de alguna manera, todos mis libros de historia literaria han sido fatalmente una repetición de la *Antología*: una historia literaria que fuera cronológica donde hubiera un peso importante de la historia de las ideas. Soy un historiofílico. Desde luego, algunos autores y detalles que están ahí ya no me gustan; y la valoración que yo podía tener de otros de ellos hace veinte, veinticinco años, naturalmente ya no es la misma.

*... es un cambio permanente que existe en toda la crítica...*

¡Sí, la crítica se basa en el movimiento y la discontinuidad! La crítica no reposa y quizá mi mayor distancia en relación con la antología, es que sea una antología basada en una idea democrática de la cultura mexicana innecesaria y redundante actualmente. En los ochenta, política y culturalmente, los mexicanos estábamos obsesionados, por

fortuna, con la pluralidad. Entonces yo hice una antología plural en que estuviera representada la variedad de la literatura mexicana.

*...más acumulativa que selectiva...*

Exactamente. Ya corrió el tiempo; cada quien está más recluso en su propia escuela, en sus propios gustos y me parece que aquella antología, si alguien me obligara a volverla a hacer –Dios no lo quiera– no sería tan amplia, ni tan ecuménica, ni tan democrática. Ésta fue una antología que caía en mis manos como un libro que iba a llenar un hueco en el Fondo de Cultura Económica, y yo me sentía predispuesto a ofrecer al lector el mayor número de escritores. Y nunca acabaré de agradecerle a Jaime García Terrés la libertad que tuve a lo largo de todo mi proyecto. Nadie jamás vio la lista de autores. Adolfo Castañón ni nadie de los que estaban cerca pusieron en duda la independencia, la solvencia de mi criterio. La gran mayoría de los autores que “canonicé”, para usar esa palabra que cifra a la vez lo que se desprecia del crítico y lo que se espera de él, siguen allí. El canon de nuestra narrativa quizá ya existía (por cierto, la palabra se usaba poco antes de *El Canon Occidental* (1994), de Bloom: si ves los prólogos de mi *Antología*, que es de 1989-1990, casi no la utilizo), pero me alegra haber contribuido a organizarlo.

*¿Cómo escribir de autores que pueden ser importantes, pero a los que no siempre se admira, o incluso se les puede tener cierta antipatía personal?*

Los mexicanos provenimos del tipo de tradición literaria latina y española pero también de la tradición de la literatura francesa, en las cuales hay mucha convivencia entre nosotros, en comunidades políticas, en barrios de las ciudades, en fiestas, en empresas editoriales. En México,

en Francia o en España –en el mundo anterior al enclaustramiento universitario anglosajón, al menos– el crítico formaba parte de los escritores; compartía sus debilidades, sus vanidades y tenía, tiene, una posición complicada pues tiene que escribir sobre sus amigos, sobre sus enemigos, sobre gente que frecuenta varias veces a la semana, sea hombre o mujer. También existe la fatalidad de escribir –a veces– sobre la gente con la cual uno tuvo relaciones sentimentales. Esta es la naturaleza de la vida literaria latina.

Existe otro modelo, el del crítico anglosajón –estamos hablando de modelos que pueden ser con justicia caricaturizados– que suele ser una suerte de ermitaño en un cubículo universitario o que vive en el campo allá en Escocia, que se precia no haber visto jamás la cara de los escritores sobre los que escribe, y que a veces –manteniendo el rigor– si por casualidad algún escritor que él conoce publica un libro, justamente por esa razón, se abstiene de escribir. Esa pureza monacal es muy atractiva pero no es el modelo de la vida literaria latina. ¿Cómo se resuelve esa disyuntiva? Quizás haya que admitir lo que Nietzsche decía de Sainte-Beuve cuando éste ya se había muerto: el crítico es el eunuco que ha sido privado por los dioses de la posibilidad de engendrar, o sea de crear arte, entonces es una criatura cercenada. Hay algo de cierto y creo que los críticos somos concebidos como criaturas incompletas, frustradas, por fuerzas maliciosas. Ésa es una parte esencial de la imagen del crítico y su labor. La otra parte es antitética y es la idea del crítico como educador. Uno tiene que tener la conciencia de que el crítico es –por una parte– una criatura en el mundo de la literatura, que aspira a la vez –paradójica y contradictoriamente– a elevarse sobre el mundo de la literatura ejerciendo una de las cosas más ingratas en la existencia humana que es el juicio. Porque el crítico juzga.

*Ya que hablas del juicio externo hacia el crítico, ¿cuál fue tu aprendizaje de esa gran polémica que provocó la primera edición de tu Diccionario Crítico de la Literatura Mexicana?*

A veces la palabra “polémica” es muy elegante porque podría tratarse sólo de desahogos y exabruptos, basados en que el crítico trabaja sobre una cosa delicadísima: la vanidad literaria. Cuando uno juzga, excluye; cuando hay una suma de juicios, de exclusiones y también de reconocimientos, es natural que haya gran alboroto.

La crítica es esencialmente reconocimiento. Cuando se ve sólo el índice de la *Antología de la Narrativa Mexicana del siglo XX* o del *Diccionario Crítico de la Literatura Mexicana*, lo que más sobresalen son las ausencias. Yo creo que lo más importante en el ejercicio del crítico literario es, en esencia, la clasificación; hablar sobre muchísimas obras ajenas y hablar sobre la mayoría de estas obras con una enorme simpatía. Contra lo que se piensa, el crítico literario tiene por naturaleza una enorme simpatía por el mundo de los otros. Y si tú tomas el *Diccionario...*, encuentras, primero, que la mayor parte de las entradas son de escritores que admiro o aprecio y cuya obra me parece que hay que compartir con los lectores. Y en segundo término está, desde luego, la discusión con obras que están en duda, empezando por la del propio crítico...

*Y esa duda la aclarará el tiempo...*

Sí, claro, siempre se dice: todos los escritores están esperando el juicio y la posteridad; más que cualquier otro escritor, lo está esperando el crítico porque el crítico se enfrenta directamente con la tradición y apuesta con ella sobre la mesa. Y creo que cuando un crítico omite una obra o la considera mal, el castigo –por así llamarlo– de la posteridad, es muy pesado.

Yo creo que lo importante de un crítico no es que sus caballos ganen la carrera, eso es secundario; lo importante es que vaya todos los días al hipódromo; es decir, estar siempre apostando.

*¿Cuáles son los cambios cualitativos y cuantitativos de la segunda edición del Diccionario Crítico de la Literatura Mexicana que está a punto de aparecer?*

Un crítico literario también tiene necesidades intelectuales, retóricas que satisfacer en la realización de su propia obra; entonces el hecho de que sea un libro en orden alfabético me da la oportunidad de hacer precisamente lo que estoy haciendo con esta segunda edición: aumentándolo en la medida en que voy leyendo y juzgando nuevas obras. Ahora estoy incluyendo autores sobre los que no había escrito en la primera edición, o sobre los que había escrito aunque no había publicado los artículos. Algunos de los textos nuevos que aparecen en esta edición los hice en los últimos cuatro años, sabiendo que irían a formar parte del diccionario en su segunda edición. Aparecen, por ejemplo, un largo ensayo sobre Elena Poniatowska y otro sobre Paco Ignacio Taibo II, a los cuales les debía yo una reflexión extensa.

*...sigues actualizando tu mapa histórico y opuscular de la literatura mexicana...*

...Así les sucede a los críticos literarios. A veces un autor no aparece porque uno no lo ha leído, sino debido a que uno no ha podido escribir algo que sea competitivo. Hay entradas o voces sobre historiadores, porque yo soy un crítico que considera que la historia narrativa, la historia bien escrita forma parte de la literatura. Entonces incluyo textos que estos años tuve oportunidad de hacer sobre Jean Meyer,

Miguel León Portilla, Edmundo O’Gorman, José Gaos. Incluyo, también, a Luis González y González, a Daniel Cosío Villegas, personaje de la literatura mexicana centrado en la literatura histórica y en la crítica política. Y están algunos de los escritores que en este último lustro han destacado, como Heriberto Yopez, Fabrizio Mejía Madrid, Guadalupe Nettel (1973), Yuri Herrera, entre otros... Y entre los poetas están Jorge Esquinca (1957), Luis Felipe Fabre (1974), Javier Sicilia (1956). Entre los narradores que aparecerán por primera vez en esta edición están Bárbara Jacobs y Mauricio Montiel Figueiras (1968). Asimismo sustituí algunos ensayos que no me parecían tan completos y cuyas entradas enriquecí, por ejemplo, el de Elsa Cross, Fabienne Bradu, Carmen Boullosa.

*¿Sigues manteniendo la idea de dos vertientes: una antología personal y un diccionario de autor?*

Sí. Una de las cosas que me criticaron en la primera edición, con razón, fue que en el tipo de presentación no estaba suficientemente separada la distancia entre los textos. Por ejemplo, sobre Alí Chumacero tenía yo dos textos, uno de 1987 y otro de 2003. Entonces no se entendía dónde acababa uno y dónde iniciaba el otro. Les puse subtítulos para que el lector distinga cuándo un autor tiene textos que provienen de distintas épocas de mi trabajo.

*Una de las críticas fue que lo hubieses denominado Diccionario Crítico “de la Literatura Mexicana”... ¿por qué no un título más personal, menos totalizador?*

Soy crítico en lo sustantivo y en lo adjetivo.

### III

*¿Cómo defines el ensayo como género y cuáles son, en tu opinión, sus vertientes, y a cuál de esas vertientes se integra tu escritura?*

Yo creo que el ensayo es la forma de expresión privilegiada del pensamiento moderno y por su propia naturaleza es de muy difícil definición. Para llegar a definir qué es el ensayo y hacer que se entienda, se requiere de estudiantes y lectores bastante maleados, en el sentido en que hayan leído la suficiente literatura como para que distingan un ensayo a primera vista, lo cual requiere cierta educación. Enseñar qué es el ensayo es complicado; es más fácil hacer listas de lo que no es un ensayo: un ensayo no es una monografía académica, un ensayo no es un artículo político, un ensayo no es, simplemente, una opinión literaria, y un ensayo tampoco es que cuentes lo que te pasó yendo a comprar el pan o qué viste la última media hora que navegaste en internet.

Yo hago ensayo literario (no hago ensayo-ensayo, como le dicen ahora) que aspira a lo que nos enseñaron Alfonso Reyes y Octavio Paz —tenemos maestros inmensos—: a ser riguroso, a ser documentado, a ser histórico, a ser respetuoso con la tradición y a ser ameno, además. Creo que soy un ensayista que siempre prefiere citar. Asumo que en la tradición de la lectura nunca hay novedades, que nuestras opiniones son lo que quedan de las opiniones de otros. Las definiciones, por lo demás, pueden ser relativas y complicadas. Si uno dice “yo hago reseña” se considera que es un trabajo menor. Digo, entonces, yo hago ensayo. Soy un ensayista literario cuya principal ocupación es la crítica literaria que tautológicamente se manifiesta a través del ensayo.

*¿Al escribir piensas en lectores imaginarios?*

Sí, yo tengo mis grupos de lectores imaginarios que son para quienes escribo. A veces son los autores; a veces son mis adversarios, muy frecuentemente; y a veces soy yo mismo en alguno de mis avatares. Yo escribo siempre con alguien en la espalda y siento que es imposible hacerlo de otra manera. Con esa imagen, la de Stendhal mirándome escribir, terminé *Tiros en el concierto. Literatura mexicana del siglo V* (1997). Uno puede escoger al lector imaginario que se le dé la gana.

*¿A qué crees que se deba esa inútil y equívoca pugna entre la crítica periodística y la crítica académica?*

Yo partiría de la idea de que los grandes críticos que yo admiro y que yo leo han hecho las dos cosas, desde luego, con diferencias. No es lo mismo escribir un ensayo para un seminario donde los lectores son críticos literarios o estudiantes de letras, que escribirlo para el público de una revista literaria o un suplemento cultural; aunque entre unos y otros no debe haber tanta distancia como se cree. Y vuelvo a poner el ejemplo de Steiner; *Sobre la dificultad y otros ensayos* (2001, FCE) o *Después de Babel* (FCE, 1980) son libros que requieren de un lector muy experto; pero no es mucho más experto que el lector para el cual Steiner escribe sus ensayos y reseñas. La crítica tiene sus modos, y el modo dirigido a la academia es distinto al modo dirigido al lector de periódicos. Mi idea de la crítica es que la distancia entre estos dos polos no es, ni puede ser tan grande; muestra de ello son Edmund Wilson (1895-1972), el propio Sainte-Beuve o Connolly; un texto suyo lo reconocen los académicos y los lectores de periodismo literario porque es suficientemente rico para que cada quien saque lo que necesite.

*¿Cuál es tu opinión del Diccionario de Escritores Mexicanos de Aurora Ocampo (Nueve volúmenes, 1988-2007)?*

Para mí es muy útil porque contiene las hemerografías, es un instrumento de trabajo indispensable. No tiene nada que ver con el diccionario que yo hice; lo único que lamento es la lentitud de su elaboración; en el tomo I está la A, entonces tú quieres buscar, por ejemplo, los últimos artículos de Jorge Aguilar Mora o de Héctor Aguilar Camín, vas a llegar sólo hasta 1985. Ahora con los sistemas informáticos las entradas y los autores deben estarse actualizando permanentemente y deben estar en línea.

*¿A qué crees que se debe la ausencia de una historia de la literatura mexicana cuyos registros abarquen autores, obras, épocas, corrientes, incluso grupos y revistas dentro de un contexto histórico?*

Éste es un problema que resalta en muchas áreas de la crítica mexicana. Hay varias historias de la literatura mexicana aunque por lo general son proyectos muy largos —que consumen generaciones enteras— hechos por grupos muy amplios de académicos; la mayoría de las veces las personas que están en esos grupos conspiran para que no se finalice la labor. Habiendo hecho antologías e historias literarias —sólo con la ayuda de la fotocopidora— a mí me desespera que las instituciones académicas con tantos recursos trabajen de manera tan lenta. Ése es un problema de ineficacia y burocratismo.

Creo que una de las razones por las cuales padecemos la ausencia de estas obras de historia literaria en el mercado es que somos muy pocos los que hacemos esta clase de libros, y al ser muy pocos se nos exige destempladamente que abarquemos todo el escenario.

La hostilidad hacia trabajos como el mío sería menor si los poetas, los escritores, los novelistas y los lectores, estudiantes o no, llegaran a la librería más cercana y tuvieran en la mesa de las historias literarias seis o siete historias y antologías distintas. Así, las feministas, los marxistas, los nacionalistas, los lésbico-gay tendrían su propia historiografía.

Una gran carencia de la literatura mexicana es que las obras de referencia y de crítica son muy escasas. Y una literatura de las dimensiones de la nuestra debería tener en el mercado –como es el caso de la literatura francesa o inglesa, o de la poesía de los Estados Unidos– seis o siete libros de referencia que se complementaran y que lograran satisfacer el noventa por ciento de las necesidades del público universitario y no universitario. Entonces, si un crítico te antipatiza, consultas otra fuente. Pero si somos sólo dos o tres personajes los que hacemos este trabajo durante décadas enteras, es natural que la atención y la exigencia se concentren en nosotros.

*¿A qué crees que se debe que ahora en México aún suele confundirse de manera proclive la crítica con la censura?*

Yo creo que el asunto es clarísimo –ya muchos historiadores y ensayistas lo han tocado– en los países hispánicos no tuvimos suficiente crítica en el siglo XVIII. La Inquisición española fue rápidamente sustituida por los dogmas primero neoclásicos y luego románticos en el siglo XIX, y a su vez los de ese siglo por el marxismo revolucionario y sus vertientes jesuíticas, etcétera. Seguimos siendo naciones donde la palabra crítica huele a azufre, donde la palabra crítica se confunde con censura, como tú dices, con denuedo. Y en países de tardía maduración democrática, como el nuestro, esto provoca perversiones.

Alguna gente tiende a creer que todos aquellos que generamos conocimiento crítico, discusión intelectual somos o deberíamos ser responsables públicos del padrón electoral literario; es decir, que si el mapa de la realidad no es del tamaño de la realidad, censuramos. En ese mundo ideal todos deberíamos estar mencionados, todos deberíamos ser igualmente atendidos por el Estado cultural benefactor. En países como Francia, donde la polémica intelectual es durísima, la discusión no reside en la existencia o inexistencia de la crítica; se asume que el crítico es un personaje central de la vida intelectual y que los críticos están para discutir y para pelear. Nuestro trabajo como críticos es juzgar y respaldar lo que juzgamos, lo cual genera –como es natural y hasta un poco bochornoso decirlo– la exclusión.

*Después de leer Los profetas del pasado. Quince voces de la historiografía sobre México (Era, 2011), uno advierte tu pasión por la historia de México. ¿Por qué decidiste ser crítico literario y no historiador social?*

Soy un gran lector de historia, un apasionado de la historia de México, pero no soy una excepción entre los críticos que tienen como segunda pasión, o como casa chica, la historia. ¿Por qué fue así y no al revés? No lo sé.

*¿...y el azar?*

José Luis Martínez me decía, en broma y medio en serio, “el problema es que tú no tienes muy claro la diferencia entre la historia y la literatura”. Yo creo que él trataba de decir que para mí la historia es un género de la literatura, o la literatura es un género de la historia, las fronteras a veces se borran... Sé que una es el mundo de lo que ocurrió y otra es lo que debería ocurrir... Los críticos literarios tendemos a

hacer excursiones de saqueo histórico. ¿Por qué lo hacemos? Yo creo que sería magnífico tema de un ensayo. Para volver a Sainte-Beuve, hizo crítica literaria todos los lunes en el periódico, pero también escribió una historia de la religión jansenista en Francia. Y el más conocido libro de Wilson es su historia de la revolución rusa, *Hacia la estación de Finlandia* (1940).

*Y con ese impulso natural por fundir la frontera entre realidad y ficción, historia y la literatura, ¿estableciste un puente en el género biográfico?*

Con *Vida de Fray Servando* (Era, 2004) me di el gusto aprehender una figura que me exigiera una absoluta veracidad y rigor histórico. Fueron quince años de trabajo, me fascinó el personaje y decidí seguir su huella. ¿A quién no lo fascinaría un hombre como él? Por eso jamás me pasó por la cabeza escribir una biografía novelada; hay algunas simpáticas pero no suelen pertenecer a los grandes géneros de la literatura (es un género que me disgusta, es biografía o es novela). Entonces, este libro me exigió la búsqueda documental, y el personaje es de una riqueza literaria tal que yo no tuve que agregar absolutamente nada. De mis libros es el que quizá reúne estas dos pasiones bicéfalas o contradictorias entre historia y literatura.

*La escritura de este libro parece haberte conducido a un estilo abigarrado, denso, polifónico; ¿no crees que ésa fue una de las herencias que te dejó esta biografía?*

Para mí hay un antes y después de la *Vida de Fray Servando*. Estoy seguro que no voy a volver a escribir un libro tan voluminoso. Sí, mi escritura se volvió más compleja, lo cual no es necesariamente bueno y ha provocado que ahora me cueste escribir cosas intermedias. Estoy

acostumbrado a escribir cosas demasiado breves, que son las que me exige el periodismo —que es de lo que vivo— o bien tengo la idea de que cuanto toco debe volverse libro de seiscientas páginas, lo cual ya no es posible ni recomendable.

*¿Ese estilo denso conlleva la intención significativa, de querer decir muchas cosas a la vez?*

Es muy cierto y muy serio; creo que tengo una tendencia hacia el sobrecargamiento barroco, tú lo llamas de una manera más clásica, polifonía. Tiendo a ser farragoso si lo quieres decir así. La herencia de haber escrito un libro como la *Vida de Fray Servando* provocó en mí una especie de necesidad de decir muchas cosas al mismo tiempo, de habitar ese sitio plural que es la historia y, a la vez, tener medios limitados. La crítica literaria ejercida, como yo la hago, en un periódico (*Reforma*) y en una revista mensual como *Letras Libres*, lo tiene a uno sometido a la tentación o a la fatalidad de abarcar mucho y ser maestro en todo y doctor en nada; yo creo que ésa es la condena de un personaje como yo.

*¿Quién crees que hace el canon ahora: las academias, las repúblicas de las letras, la industria literaria o los consorcios financieros?*

El canon en un primer momento absorbe la literatura comercial, pero de inmediato la desecha. Desde luego la obligación del crítico es militar contra las pretensiones de las Iglesias y de los mercados por imponer propaganda o basura. El crítico tiene la necesidad de agarrar de la mano al lector y tratar de alejarlo del escaparate donde están las baratijas, llevándolo al lugar donde está la verdadera literatura. No conozco crítico que no padezca de esta tentación.

Por un lado, el crítico tiene esta dimensión pedagógica, didáctica. El canon se va formando de manera relativamente lenta. Y yo tiendo a pensar, de manera muy platónica, que el canon tiene un mecanismo de autoselección, que de alguna manera garantiza que de él forman parte sólo las almas bellas –por eso es platónico– y que el temor de que fuerzas adversas o perversas –como el mercado, o la ideología política– llenen el canon de personas *non gratae*, es un temor legítimo que tenemos quienes velamos por la integridad de la literatura, o tenemos la fantasía de que eso hacemos.

Yo creo que los autores impulsados por la industria editorial y los grandes mercados dudosamente entran al canon. Y es difícil porque lo que ellos venden son productos comerciales perecederos, ellos mismos invierten demasiado en su propaganda y poco en el arte. No sé si sea producto de la edad, de la experiencia o de la idiotez que nos va llegando a todos cuando envejecemos, pero ya no sufro de la indignación que me provocaban, a los veinticinco años, las novelas de Laura Esquivel, por ejemplo, porque estaban corrompiendo el gusto estético de la patria.

Señalar con el dedo flamígero a la literatura chatarra no debe ocuparnos más que algunos párrafos al año. Se hace más por la literatura comentando en público a los clásicos o aquellos libros que nos emocionan o nos intrigan. El examen de lo que Sainte-Beuve bautizó como “la literatura industrial” forma parte, más que de la crítica literaria, de la sociología de la percepción, del estudio de la sociedad del espectáculo.

*En suma, finalmente, ¿cuáles serían las funciones de la crítica?*

Yo creo que la crítica es la rama de la literatura que cuida de la literatura. El crítico es una especie de vigía, de guardabosque, es un organizador

del gusto; es una figura doble. Por un lado es organizador del gusto: pastor que tiene la fantasía de llevar a los lectores hacia donde está la literatura verdadera; y a la vez combate en el interior de la literatura contra las supersticiones y los falsos ídolos.

Pero por el otro lado, el crítico es también, como decía Nietzsche, ese eunuco furioso, porque no le fue dado el don de la creación y por eso la critica. Estas dos personalidades del crítico son su sustancia antagónica. Y la riqueza de un crítico es la manera en que, más o menos, logra que estos dos seres convivan entre sí. Yo creo que esa dualidad monstruosa del crítico es lo que he descubierto y con lo cual sobrevivo.

## Ensayo sobre lo bonito

Enternecerse febrilmente por las cualidades de los afiches cariñosos, sucumbir a aquello que recibe un aventón de rosas son factores importantes para la existencia de esta pompa que inevitablemente inhibe la dureza. Hablo de la afición indómita por la fisiología agradable de algunas cosas, gestos, situaciones, personas, mascotas, estados atmosféricos y anticlimáticos.

Qué bonito es lo bonito: espejo recursivo, lindura de neutral. Ni de la mala ni de la buena. Placebo pacifista, desvanecimiento del agrado gélido, inofensividad de texturas tersas, lascivia con antifaz cándido.

Los juzgados de lo bonito desobedecen al binomio feo-bello, pues su valoración de lo bonito es llana, aspira a ser un equivalente a la falta de adjetivos.

Los valores asimilados por la belleza: simetría, armonía, proporción no coinciden con los de lo bonito que son aparentemente fijos, pero flotan en la indeterminación.

Hice un sondeo que sorprendió a mis conocidos por el trasfondo lerdito del mismo y su casi nula relación con algo que debiera ser serio, digno de un ensayo. Gracias a ello recogí una exhaustiva muestra de diez personas (y miles que siempre cooperan para una buena observación parcial del mundo) para las que algo que presenta y representa lo bonito era:

- Gatos (sin importar la raza, a excepción de los egipcios calvos).
- Mauricio Garcés.
- Los copos de nieve (con todo y CO<sub>2</sub>).
- Las nubes (estratocúmulos y cirroestratos, los cumulonimbos no tanto).

Una tipología simpática que bien podría identificarse con la que Balzac se refería en *Dime cómo andas, te drogas, vistes y comes...y te diré quién eres*, es capaz de abarcar buena parte de lo que las buenas proporciones significan para el caso. Y esa rúbrica lúbrica, difícilmente aprehensible, pues lo que vemos en la vida del día a día se escapa como arena entre las manos una vez que se quiere examinar. Lo bonito se ausenta si se le llama a juicio y casi es comprensible porqué. La acusación común que se hace a los pensadores tiene que ver con una identificación de las propiedades de la belleza según pautas culturales heredadas de los núcleos canónicos de las civilizaciones fundacionales, con atributos de la natura cruda.

Es un espejismo recurrente, pero el colonialismo no se detiene a explicar, por ejemplo, la sensibilidad de diferentes culturas a varios tipos de simetrías, su debate no es estético pero constantemente

se autoriza para aplanar los relieves que de él se deriven. Merece un rollo aparte.

Más interesante el desmenuce en un *timeline* histórico que ha hecho las veces de escaparate proveedor de explicaciones para los cambios de paradigmas. Lo bonito no tiene historia y no puede ser comprendido únicamente por la razón o el sentimiento. Nabokov era bueno separando el oro del cobre: *Un sentimental puede ser una perfecta bestia en sus ratos libres. Una persona sensible no será nunca cruel.*

En su potente ensayo *Un sabio no tiene ideas*, François Jullien hace el distingo entre la filosofía que tiene anclas de temporalidad y la sabiduría que carece de pasado. Algo así sucede entre lo bello y lo bonito, que se escurre del tamiz y que desinteresa a las grandes inteligencias más preocupadas por seguir bailando sobre las tumbas de un panteón de notables preocupados por la belleza en abstracto, que por sus manifestaciones evidentes.

Si el humor, según se dice, es algo que se *debe* tomar en serio, lo bonito es algo que tal vez no. Está fuera del debate estético, del radar del juicio razonado seriamente y está más próximo al pellizco de cachete o al gesto de sonrojamiento amistoso motivado por una admiración enternecedora que es impenetrable para el intelectual de medio pelo.

Bajo la lógica de que el trabajo endurece y la casa suaviza, parece normal que la recepción de lo lindo recaiga sobre las horas domésticas y que incluso penetre en territorios que le eran ajenos para *romper el hielo* o para derretirlo con la calidez con que los compañeros del trabajo de pronto hacen un pastel de zanahoria con una figura de conejo sonriente como vela para un cumpleaños sonrojado. La amenidad es la primera antesala que hace reconocible un ambiente

*más humano* al que después se añade lo bonito para colmarlo. En la historia del arte y las ideas, los arte/factos (para no llamarles obras) del modernismo materializaban el artificio de una naturaleza idealizada que a su vez figuraban como una respuesta antiintelectual a la rigidez de la belleza clasicista. Por paradójico que sea, desidealizaban por que llevaban al plano las ideas de las formas. No estoy seguro si es la miopía, pero me parece que el *jugendstil* fue más una emoción que un estilo arquitectónico y artístico. El ornamento de las formas no era más que una traducción previsible de una sensibilidad casera que buscaba simbolizar aquellas cosas que frecuentemente encarnan o vegetan lo bonito: algunos animales, algunas plantas, los ojos muy pestañados. Rasgos que animalizan a las personas como el redondeo pronunciado en las facciones y la morfología cachorra, no son sino la culminación de una carga pesada. Si no mal recuerdo el vocablo *caricare* tenía que ver con la carga, con la exageración, con el excedente más que con la gracia, que fue un efecto. Lo bonito también podía ser caricaturizable.

¿Cuántas veces no ha salido un hombre barbón de su guarida con paredes formadas por libros y prejuicios, a decir que el *kitsch* es subcultural, una cochinada del peor gusto? Menos de las que hemos visto a quienes lo festejan no sin una euforia artificial. Se ha adjetivado de tonto a lo bonito, tal vez por su indiferencia impasible, por la replicación incansable de los modelos con que conmueve. A Barthes le fascinaban los tontos, es decir, estaba encantado con buena parte del mundo.

Fuera del relativismo cómodo, se puede afirmar que lo bonito es un resumen apresurado de lo agradable *prêt-à-porter*, sin mucha complicación, un ejemplar concreto-cursi que permanece en un umbral

de empalago más o menos tolerable. La condena al diminutivo no es condena, es una cualidad abreviada de lo bueno y una huída de la grandilocuencia. Entonces la compactación y la rapidez son dos constantes que saltan como funcionarios por sus vales de despensa. Un canon fantasma que se ha hecho acreedor del *aww*, su propia onomatopeya, es de llamar la atención. Pues para tenerla debe ser algo icónico, inmediatamente reconocible y tan generalizado como el flush de un inodoro. Lo cual fue de por sí, lindo para los pioneros. O casi.

## LA ECUACIÓN

$$\S \sim 10 \mu | < 3$$

§ Caracter nomotético que describe la validez formal y legal del objeto en cuestión

<3 Es la constante que alude a los pares o la traducción binaria de lo bonito. O sea, menos tres es dos o uno, pues

μ Representa la escala mínima que puede alcanzar lo bonito en términos cuantificables donde 10 es una fijación aritmética y cultural por el sistema decimal como sinónimo de simetría y proporción [tetraktis]

| *Caesura* o símbolo de valor absoluto

## DIALÉCTICA, MIS PELOTAS TATUADAS QUE

El grupo Niche, en su magistral tema *Lo feo y lo bonito*, expone la discrepancia de fuerzas, la distensión de los sones, la aparente dualidad en

el hecho de que la fealdad no es un opuesto tajante, sino un contraste necesario:

Besito pa' qui  
besito pa' lla  
besitos que por su indiferencia  
la otra se llevó.  
Ah na na na na... prefiero cantar  
Antes que ponerme a llorar.

Lo bonito hace la puesta en escena de una sorpresa agraciada que explícitamente está hecha para buscar una reacción que la consienta, y por otra parte es algo que ya es reconocible en un patrón de lindura. Oscila entre la inmanencia y la permanencia.

Lo bonito no menosprecia la obviedad, es parte de su interminable tarea por suavizar el *pathos* y convertir al dogma del colchón colorido a los misántropos indecisos o, de perdida, a los insensibles. La tosquedad con que irrumpe lo bonito en medio del tedio normalizador compensa el candor con que se emite, pero tampoco hay que perder de vista que hay una fabricación deliberada de lo bonito, no exclusiva del tianguis afectivo, pero sí muy deudora de los momentos Kodak.

Hoy en día no es posible hablar ni de los zapatos para mascotas sin que alguien mencione la palabra *fetiché*, pero sólo la traigo a cuento porque lo bonito es algo inverso a él: no adquiere propiedades que no le pertenecen originalmente, es una atribución y no tanto una propiedad. Sin embargo, ha tendido a adoptar rasgos constitutivos que se consideran de la identidad femenina, que atrae con su fuerza centrífuga. Así pues, lo bonito es feminizado: una sorpresa, una canción, un hombre.

En 1924 Walter Benjamin conoció a Asja Lacis, una dama lituana bolchevique, “una de las mujeres más excepcionales que haya conocido”, y en ese tiempo escribió *Einbahnstrasse*, uno de sus escritos más genuinos, se dice que es un libro de amor, si acaso un amor más complejo que por una persona, un amor por el ánimo, la capacidad de curiosear, la sensibilidad que destrona a la sensiblería, las impresiones que dan caminar por una calle, el pulso de la emoción intelectual. En él, la revelación de lo bonito es implícita, pero clara: el asombro de ver que sorpresivamente hay lugar para lo espontáneo, mejor aún formas espontáneas de lo espontáneo. El descubrimiento de que hacía falta moverse un poco del protocolo rutinario para encontrarse con una vida llena de nitidez en los detalles.

#### INMUNIDAD AL BOMBAZO

No sé qué le dolía tanto a esa idea de que “la herramienta puede ser un arma” para que la sobaran tanto. Pero el lugar común es inmejorable para aclarar que la *tekhné* siempre tiene un fin bélico tan contenido que a veces es fácil olvidarlo. La ternura que es respuesta y afecto de lo bonito es un dispositivo que desarma y pospone la crítica, lo cual es extraño porque ciertas ternuras son tan insufribles que incitan al ataque. Pero omitamos eso. Enternecer es un recurso de la paz que hurga en la vulnerabilidad para protegerse y hacer que el otro baje la guardia, es un escudo hecho de mimbre.

Lo bonito doblega fácilmente al intelecto porque lo tonto es más próximo a nosotros, es una parte importante del genotipo, sólo queda condimentarlo con algo de talento; el intelecto en cambio necesita esfuerzo para crear o escuchar un razonamiento. Que la paciencia

sea una de las formas del esfuerzo claro está. Por eso no es casual que la ternura, aunque chuscamente desplegada, sea también un alfil político, una coartada que logra su cometido de conmover no por sus objetivos originales, sino por la risa de quien reconoce fácilmente una mala actuación. Hay que aplaudir al bufón el truco al menos por haberse atrevido a hacerlo.

Las distintas veladuras componen una escenificación de lo bonito, no sólo los sujetos y los objetos aislados. El poeta Charles Simic es muy consciente de ello en especial en medio de su memoria infantil de Belgrado *That little something* durante la invasión alemana, en la que hasta lo siniestro es doblegado por una sutil visión de panorama. Las industrias de la belleza no fueron las que hicieron el juego de atribuciones a los bebés ni a los tulipanes. Si hurgamos el árbol genealógico de lo bonito nos encontraremos creyendo que una de sus ramas es el tronco.

#### COSMÉTICOS

La cosmética es el orden del cielo, un cosmos aterrizado, una celestialidad mundana y alquímica: el polvo que vuelve al polvo, como dice Bowie, *Ashes to ashes*. Por ello no es gratuito que la belleza como don divino o prodigio de la naturaleza evite ser incompatible con el acto de lograrla por medios asequibles para las manos humanas. Lo bonito es sospechoso cuando se ve rodeado de un halo de naturalidad. El artificio entonces no atentaría contra lo que ya es bonito, no lo fabricaría literalmente sino que lo ensalzaría en especial, cuando es poco evidente en alguien. Una vez más la manufactura intercede, ante la vista por los acabados, es una postproducción de los detallitos.

Audrey Hepburn en la película *Amor en la tarde* de Wilder, le dice a un hombre del que está enamorada, que ella es demasiado delgada, que tiene el cuello demasiado largo y orejas demasiado grandes. Argumento al que el personaje de Gary Cooper responde: “Puede ser, pero me gusta el conjunto”. La cosmética que se ocupa de las bonitas segmenta su unidad, pero la percepción de ellas llega de un golpe o como apunta la socióloga marroquí Eva Illouz, “el encanto o el carisma de otra persona consiste precisamente en las formas en que distintos atributos se integran entre sí”.

En sus *Lecciones de coquetería* de 1885, Blanche de Géry se puso a legislar en materia de aspecto físico: “Está permitido ser bonita, pero está prohibido ser rematadamente fea”. Salvo de los linderos de los círculos feministas, dudo que en verdad haya infractoras de ese estatuto. Lo relevante aquí es el imperativo dado, como con chicote en mano. Witold Gombrowicz propuso el neologismo “afearse”, una forma de desprendimiento del dogma de lo bonito o de la máscara que lo simboliza, pero es un lujo que tal vez sólo puedan darse precisamente las personas bonitas. ¿Cómo ser ex guapa o ex bonita si antes no se fue guapa o bonita? Aunque suene absurdo, tiene sentido en Jiat Feng, aquel chino que demandó ante la corte a su esposa por fea, dicho de mejor manera, por “haberle ocultado sus atributos reales” durante el cortejo. Pues con el tiempo fue descubriendo las bizarras transformaciones a las que se sometió para estar presentable.

Por otra parte Baudelaire no se dio cuenta de lo terrible que estaba siendo con quienes no se legitiman por la vía de la coquetería, pero casi lo entiendo: “La mujer está en todo su derecho, e incluso cumple con una especie de deber al aplicarse en parecer mágica y sobrenatural”. Es una lápida esteticista muy reveladora e interesante

pues el afán por el agrado vuelve a situarse en casillas premodernas donde no hay otra explicación y recurso que la taumaturgia del hechizo. Pero el afán por agradar no es la única motivación como señala Georg Simmel, *pues supondría confundir el medio para conseguir un fin con el deseo de ese fin*. El conflicto por la posesión de lo bonito es un aliciente de la coquetería como juego que es sólo uno de los medios. El atavío que inevitablemente es preámbulo de todo esto, es también un esfuerzo en vano por mostrar de manera sutil lo que supuestamente quiere ocultarse.

## El nacimiento del “ser” mexicano

LUCIANO CONCHEIRO SAN VICENTE

*El carácter del mexicano es una entelequia artificial  
que existe principalmente en los libros y discursos que  
lo describen o exaltan.*

Roger Bartra

En 1934 Samuel Ramos publicó *El perfil del hombre y la cultura en México*. Este libro surge como un intento de explicar el “ser” mexicano. En palabras del mismo Ramos, como un “deseo vehemente de encontrar una teoría que explicara las modalidades originales del hombre mexicano y su cultura”.<sup>1</sup> Para ello, recurre a una interpretación específica de la historia mexicana, es decir “lo mexicano” esencialmente a través de su historia. Me parece que de manera acertada, Octavio Paz enunció que *El perfil del hombre y la cultura en México* de Ramos es la “primera tentativa seria por conocernos”.<sup>2</sup> ¿De dónde surge esa súbita preocupación por conocerse? ¿Por qué empezó a quererse descubrir “lo mexicano”? ¿Por qué esa intranquilidad acerca del sentido de las singularidades de México? ¿Realmente logran conocernos los estudios sobre “lo mexicano”? ¿Nos conocen, nos explican o nos inventan?

---

<sup>1</sup> Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, p. 10.

<sup>2</sup> Octavio Paz, “El laberinto de la soledad”, en Octavio Paz, *Obras Completas. El peregrino en su patria: historia y política en México*, vol. 8, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 153.

La tesis central planteada por Ramos a lo largo de *El perfil del hombre y la cultura en México*, y la que sirve para estructurar su idea del “carácter nacional”, es que el mexicano padece de un sentimiento de inferioridad. Es importante recalcar, como el mismo Ramos lo hizo, que lo anterior no quiere decir que el mexicano sea inferior, sino que *se siente inferior*. Este sentimiento de inferioridad es el que explica en gran parte la esencia del “ser” mexicano.

Ramos toma prestada del austriaco Alfred Adler (1870-1937) la idea del desarrollo del sentimiento de inferioridad. Adler esbozó la teoría de que este sentimiento inicia en el niño cuando se da cuenta de lo insignificante que es su fuerza respecto a la de sus padres. Ramos utiliza la idea de Adler –planteada para el individuo en general– y la aplica a una colectividad: los mexicanos. El planteamiento de Ramos, como explica Juan Hernández Luna, es que “el mexicano se siente inferior, se siente desvalorizado, no en su *condición de hombre*, sino sólo en cuanto se haya determinado por el hecho de pertenecer a una nación que es México”.<sup>3</sup>

Ramos escribió: “me parece que el sentimiento de inferioridad en nuestra raza tiene un origen histórico”.<sup>4</sup> El mexicano desarrolló el mencionado sentimiento por una serie de factores históricos. El origen fue la Conquista, cuando entraron en contacto indígenas y españoles. Los primeros rápidamente se dieron cuenta de lo insignificante de sus instituciones y cultura frente a la de los españoles. Fue, como dijo Alfonso Reyes, “el choque del jarro contra el caldero. El jarro podía ser muy fino y muy hermoso, pero era el más quebradizo”.<sup>5</sup> Ramos escribe: “al nacer México, se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización madura, que sólo a medias puede comprender un

---

<sup>3</sup> Juan Hernández Luna, *Samuel Ramos (Su filosofar sobre lo mexicano)*, México, UNAM, 1956, p. 137.

<sup>4</sup> Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, p. 15.

<sup>5</sup> Alfonso Reyes, “México en una nuez”, en *Obras completas de Alfonso Reyes*, vol. IX, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 42.

espíritu infantil”.<sup>6</sup> En ese momento histórico, es que nace el sentimiento de inferioridad en el alma mexicana.

Durante el periodo colonial se agravó el sentimiento de inferioridad. “La organización colonial tendía a deprimir el espíritu de la nueva raza”,<sup>7</sup> la raza mestiza. Ramos plantea que “la voluntad y la iniciativa de los mexicanos carecían de oportunidad en qué ejercitarse”.<sup>8</sup> Esto se debía principalmente a que los conquistadores eran soldados y su forma de obtener riqueza no era por medio del trabajo sino de privilegios de índole personal basados en la explotación del otro. Se sumaba a esta condición la de la huída de la riqueza hacia Europa y la decadencia de la metrópoli. En síntesis, la etapa novohispana no era “un ambiente vital propio para que se fortificara el carácter mexicano”.<sup>9</sup>

Dentro del pensamiento histórico de Samuel Ramos la Independencia ocupa un papel preponderante. Ésta es explicada de nuevo por causas psicológicas. Ramos, siguiendo las nociones de Salvador de Madariaga (1886-1978), plantea que la esencia del carácter español es la pasión.<sup>10</sup> La pasión del carácter español es de cierta forma heredado por el mexicano. Y así es como “la Independencia aparece como un efecto de causas psíquicas internas”.<sup>11</sup> Con la llamada Guerra de Independencia “no hacíamos [los mexicanos] otra cosa que emanciparnos de España a la española”.<sup>12</sup>

No fue sino hasta la Independencia, en 1821, cuando el sentimiento de inferioridad se descubrió y se manifestó abiertamente. Este sentimiento comenzó a actuar de manera visible cuando los mexicanos lograron su emancipación. Para Ramos, desde inicios del siglo XIX, “la dirección de nuestra historia queda

---

<sup>6</sup> Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, p. 51.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>8</sup> *Idem.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 35-36.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>12</sup> *Idem.*

en manos de una minoría dinámica”.<sup>13</sup> Este puñado de hombres buscó destruir el orden pasado y crear un país propio, una identidad, una nacionalidad. El país tuvo “que buscar por sí solo una fisonomía nacional propia”.<sup>14</sup>

El problema fue que “los mexicanos querían hacer tabla rasa del pasado y comenzar una nueva vida como si antes nada hubiera existido”,<sup>15</sup> y no consideraron “que hay una ley biológica superior a la voluntad del hombre que impide suprimir radicalmente el pasado como influencia efectiva en la conducta actual”.<sup>16</sup>

Este pequeño grupo de mexicanos decimonónicos quiso alcanzar rápidamente al resto de las naciones desarrolladas dando un gran paso. “Siendo todavía un país muy joven, quiso, de un salto, ponerse a la altura de la vieja civilización europea, y entonces estalló el conflicto entre lo que se quiere y lo que se puede”.<sup>17</sup> Por esta desproporción entre las ambiciones y capacidades se muestra –y acrecienta– el sentimiento de inferioridad del mexicano. Ramos ve que “los fracasos de la historia mexicana en el siglo XIX no se deben a una interna deficiencia de la raza, sino a la excesiva ambición de las minorías dirigentes, que obcecadas por planes fantásticos de organización nacional, pasaban por alto los verdaderos problemas del pueblo mexicano”.<sup>18</sup>

Pero, como bien dice Roger Bartra, “la definición del carácter nacional no es un mero problema de psicología descriptiva: es una necesidad política de primer orden, que contribuye a sentar las bases de una unidad nacional a la que debe corresponder la soberanía monolítica del Estado mexicano”.<sup>19</sup> Así, *El perfil del hombre y la cultura en México* surge como una necesidad política

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>19</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987, p. 188.

del Estado mexicano posrevolucionario. Después de los años violentos de la Revolución mexicana se buscó una unidad nacional que permitiese restablecer la estabilidad política. Esta estabilidad, en el ámbito cultural, se construyó a través de la creación de una identidad nacional, de un discurso nacionalista. Ramos fue parte clave de este “proceso de gestación del canon nacionalista y revolucionario de ‘lo mexicano’”.<sup>20</sup>

El discurso nacionalista busca “definir al ciudadano en términos de raza o de origen cuando no logra que exista una ciudadanía efectiva a partir de la igualación de la ley”.<sup>21</sup> Este discurso es fundamental para entender la historia del México moderno ya que es uno de los pilares de la “compleja trama de fenómenos simbólicos que permitieron la impresionante legitimidad y amplia estabilidad del sistema autoritario a lo largo de siete décadas”.<sup>22</sup>

Poco a poco el sistema político mexicano posrevolucionario se fue desquebrajando y en el año 2000 se derrumbó. La legitimidad, sobre la que se asentaba, que se comenzó a cuestionar desde 1968, se despedazó por completo. El discurso nacionalista, que era una pieza sustancial de su legitimidad y estabilidad, también se vio cuestionado. ¿Acaso algún mexicano del siglo XXI se ve reflejado en las descripciones de “lo mexicano” que hizo Samuel Ramos?

Cuestionar el discurso nacionalista es peligroso, es ir contra uno de los cimientos de la Modernidad. Sin embargo, para Eric Hobsbawm “nación” y “nacionalismo” ya no son términos apropiados para describir, y mucho menos para analizar, las entidades políticas que se califican de tales, o siquiera los sentimientos que en otro tiempo se describían con ellos. No es imposible que el nacionalismo decaiga con la decadencia del Estado-nación, sin el cual ser

---

<sup>20</sup> Roger Bartra, “Prólogo”, *Anatomía del mexicano*, México, Debolsillo, 2005, p. 11.

<sup>21</sup> Claudio Lomnitz, “Por mi raza hablará el nacionalismo revolucionario: breve arqueología de la unidad nacional”, en Javier Garcíadiego y Emilio Kourí (compiladores), *Revolución y exilio en la historia de México. Del amor de un historiador a su patria adoptiva: Homenaje a Friedrich Katz*, México, El Colegio de México-Centro Katz de Estudios Mexicanos, The University of Chicago-Ediciones Era, 2010, p. 133.

<sup>22</sup> Roger Bartra, “Prólogo”, *Ibid.*, p. 13.

inglés, irlandés o judío, o una combinación de las tres cosas, es sólo una manera que usa la gente para describir su identidad entre las muchas otras que emplean para este propósito, según exija la ocasión”.<sup>23</sup> Bartra plantea algo similar al decir que “el núcleo de fenómenos que se fueron agregando para impulsar la legitimidad y la estabilidad de las sociedades modernas más ricas está resultando insuficiente”.<sup>24</sup>

¿Podemos hablar de una “condición posnacional”?<sup>25</sup> ¿Conseguiremos hacer a un lado el discurso nacionalista? ¿Lograremos tener en México “un sistema legitimado por sí mismo, autónomo y basado en la racionalidad y la formalidad de la administración en su capacidad de generar las condiciones políticas de bienestar”?<sup>26</sup>

Es posible la formación de un sistema democrático que no necesite de fuentes extras de legitimidad tales como un discurso nacionalista. También un sistema político cuya eficiencia sea capaz de legitimarlo y garantizar una estabilidad en el país. Para ello, el primer paso –que tal vez sea el más desgarrador y complicado– es enterrar el discurso nacionalista. El “ser mexicano,” como lo intenté mostrar por medio de esta disección, no es una realidad inmóvil: es una idea con un comienzo y un final. Si *El perfil del hombre y la cultura en México* muestra su apogeo, nosotros, espero, veremos su ocaso.

---

<sup>23</sup> Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 202.

<sup>24</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, Valencia, Pre-textos, 2007, p. 27.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 14.





# hagamos

todos de México  
un país de lectores

Ediciones de Educación y Cultura:

# COLECCIÓN ÍNTIMOS

*Tan lejos, tan cerca*  
Alejandro Meneses

*De claro en claro*  
Cuentos sobre el Quijote

*De claro en claro*  
Poemas sobre el Quijote

*La muralla*  
Hugo Diego Blanco

*Los días contados*  
Sebastián Gatti

*Al vuelo*  
Blanca Luz Pulido

*Durmiendo en sueño ajeno*  
Victor Arellano

*Cuentos de conjuros, de amanuenses  
y demonios*  
Jorge A. Abascal Andrade

*Leyendo  
se entiende  
la gente*



EDICIONES DE  
Educación y Cultura

de venta en librerías  
[www.educacionycultura.com.mx](http://www.educacionycultura.com.mx)  
[educacionyculturamexico@hotmail.com](mailto:educacionyculturamexico@hotmail.com)  
[educacionyculturapuebla@hotmail.com](mailto:educacionyculturapuebla@hotmail.com)  
Tel. 01 55 91 5038  
01222169 5757



