

Rodolfo Macías Fattoruso

De William Shakespeare
No Se Puede Hablar
Meditaciones sobre el Poder



ARTEMISA

EDITORES



El autor nació en Montevideo, en 1953. Es ensayista, crítico literario, docente, editor. Anteriormente publicó “Francia-Uruguay. Historia de sus Confluencias” (Presidencia de la República, 1988) y “Los Seres Queridos” (Fin de Siglo, 1998).

Desde 1976 revista como columnista de la sección libros en el Semanario Búsqueda; es, además, el responsable de Artemisa Editores y de su taller cultural, en el que imparte cursos sobre filosofía, literatura clásica y retórica. Se ha especializado en la enseñanza de William Shakespeare y Jorge Luis Borges, cuyas respectivas obras completas ha impartido en varias ocasiones al cabo de los últimos veinte años.





De William Shakespeare
No Se Puede Hablar

Para comunicarse con el autor:
editartemisa@adinet.com.uy

© Rodolfo Macías Fattoruso

ISBN: 978-9974-8124-2-0

Artemisa Editores
Luis de la Torre 877
Tel. 711 4977
E-mail: editartemisa@adinet.com.uy
Montevideo - Uruguay

Rodolfo Macías Fattoruso

De William Shakespeare

No Se Puede Hablar

Meditaciones sobre el Poder

ARTEMISA

EDITORES



Agradecimientos

Este libro y muchas de las cosas buenas de mi vida no hubieran sido posibles sin la amistad y sin el estímulo inteligente de Danilo Arbilla. Le agradezco una vez más su fe y su incondicional apoyo.

También quiero reconocer a Carolina Caliaba por su eficaz colaboración editorial y al director de "Búsqueda", Claudio Paolillo, que me permitió servirme de algunas de mis notas publicadas en ese semanario para componer estos ensayos.



*Para mi esposa Carmela
y para mi hija Carmela María,
con todo amor.*



Prólogo

El último texto que aparece en este libro lleva por título “El Problema de Ireneo Funes” y es, o pretende ser, un repertorio de buenos argumentos acerca de la necesidad de olvidar, de liberarnos de aquello que ya no somos, de todo cuanto ha quedado a nuestras espaldas.

Confieso que no he sido muy consecuente con esa tesis que tanto me gusta y a la que, en verdad, solamente le presto crédito en ciertos atardeceres. Las páginas que siguen demuestran que en la mayor parte de la jornada trabajo exclusivamente con la gratitud, que es la forma más espesa y menos premeditada del recuerdo. Quien ha vivido gran parte de su vida entre libros no puede sino tener ese sentimiento a la hora de proponerse un testimonio que en alguna fiel medida lo refleje.

He dividido la presente obra en cinco zonas poco diferenciadas entre sí. La primera de ellas tiene como base la indagación histórica en torno a lo que entiendo son dos de los más importantes momentos de la historia de Occidente, a saber: la bienvenida irrupción de los germanos en la Europa meridional, y la aparición del florín, primera moneda de circulación internacional, en la Florencia del siglo XIII.

Va también en ese capítulo una semblanza de Federico II Hohenstaufen, rey de las dos Sicilias, porque consideré que no podía visitar la Edad Media sin rendir tributo a uno de sus símbolos más controversiales.

Una exposición de las reflexiones de Maquiavelo y en especial de Shakespeare en torno al poder, y sus notas menos visibles, es el tema dominante de las ideas que afronto en el segundo capítulo. Me pareció interesante este camino porque indica que durante el Renacimiento había una suerte de urgencia por discernir las cuestiones del gobierno en un marco de comprensión que incluyera los reclamos de la ética a la vez que las indomesticables flaquezas de la condición humana; cuestiones todas que entonces estaban en debate y sobre las que estos autores fundaron doctrina.

Casi como forzoso derivado de lo anterior, decidí consagrar la totalidad del siguiente capítulo a dialogar unas veces y litigar otras con el pensamiento político. Una parte no pequeña de este sector denuncia escepticismos que me hubiera complacido no tener. Aristóteles, Plutarco, Hobbes, Bentham y Bertrand Russell aparecen en algunos análisis, en algunas reverberaciones. También emerge el nombre maldito de Charles Maurras.

Los dos últimos capítulos los dediqué a temas menos embarazosos. Uno tiene que ver con la fatalidad del libro y su increíble peripecia histórica, objeto cuya existencia tiene mucho de milagro y sin la que apenas podría concebir mi propio paso por el mundo. El otro capítulo, con el que cierro esta colección de ensayos, remite a la pura realidad de la literatura. En ella me acerco a determinados momentos o ángulos de Dante, de Pascal, de Baudelaire, de Hawthorne. Borges, Joyce y Graham Greene no pudieron estar ausentes.

¿Qué hago con estos autores? Nada que ningún lector no haya hecho antes: partir de la maravilla de sus palabras para buscar indefinidamente mi propio centro. Toda lectura, se sabe, es autobiográfica; quien lee, en algún sentido misterioso, se lee, se visita a sí mismo, se descubre. No es un exabrupto afirmar que sin la literatura, la filosofía, tal y como la conocemos en el desarrollo de nuestra cultura, carecería de todo mérito transformador del espíritu y de la conducta: lo grande que hay en ella empieza y termina con la agonía hipotética de un hombre real sobre una escena imaginaria.

Es imposible pensar lo que no ha sido vivido. La literatura es la posibilidad infinita del vivir.



Capítulo I

DE UN CASTILLO A OTRO



La Gracia de los Bárbaros

Ordinariamente tiende a creerse que la violenta caída de Roma en manos de Alarico y sus visigodos en el año 410 fue una tragedia. La construcción de ese mito emocional, de ese fantasma que hace estremecer de frío y de horror la buena conciencia de ciertos ciudadanos que inexplicablemente todavía conservan virginal devoción por los quehaceres de la política, es una de las emisiones de moneda falsa más pertinaces que nos ha dado la Historia.

El fin de Roma y de sus instituciones, lejos de constituir un motivo de retroceso y por lo tanto de dolor y de angustia para la humanidad, ha sido uno de sus momentos más gloriosos y como tal debe ser evocado y ensalzado. Representa, en efecto, el triunfo del vigor sobre la molición, de la lucha sobre la intriga, de lo nuevo sobre lo viejo; al socaire de las lanzas, del fuego y de las espadas germanas se forjaron realidades sociales, morales y políticas que jamás habrían tenido siquiera una sombra o una insinuación de factibilidad en los brazos de esa vieja enferma y desdentada en la que se había convertido Roma.

Aquellos conquistadores llevaban con dignidad y hasta con alegría el nombre de *bárbaros* que la vanidad

griega y el orgullo romano le reservaran desde antiguo. Esas tribus consagradas al arte de la guerra y al cultivo del valor, que salieron de las selvas de la vieja Germania, fueron conscientes de su misión histórica al echar por tierra los superfluos monumentos de un mundo que hacía ya mucho tiempo se había ido despedazando entre la ambición, la indiferencia y el pavoroso relajamiento de los hábitos de vida. Su asalto a la Urbe, más que político, fue simbólico: quisieron derrotar en ella todo cuanto significaba decadencia, inmoralidad, desdén por lo radicalmente heroico y libre que hay en el hombre. Nada de lo que encontraron en la ciudad y en sus instituciones merecía ser conservado; nadie de los que gobernaban merecía sino el desprecio del hierro y la abominación de las buenas gentes que durante cerca de tres siglos fueron abusadas por sus infamantes apetitos.

Enseñaba Hegel que *“la muerte natural del Espíritu de un pueblo a menudo se manifiesta por la nulidad política”*. Esto es precisamente lo que tenía lugar en Roma cuando los germanos dieron cuenta de ella y mostraron que únicamente el exceso de fuerza puede derrotar a la costumbre convertida en fuerza. En Roma todo se había perdido mucho antes de que sus muros cayeran: los emperadores vivían atrapados en sus vicios, los funcionarios eran amos de provincias a las que saqueaban crecientemente a través de las presiones fiscales, la milicia no tenía una causa superior que la guiara ni generales decentes a los que servir, el pueblo estaba embrutecido y también esclavizado, los tribunales operaban conforme a las presiones del innoble poder. Por donde se mirara reinaba la decadencia, la falta de sentido del porvenir, la falta de virtud.

No es raro, en consecuencia, que al cabo de unas cuantas décadas las tribus del Norte vieran la oportunidad de dar el gran paso. Ya conocían a los romanos: los habían soportado —no sin admiración— durante los años de plenitud del Imperio, cuando César plantó las insignias en sus tierras y las convirtió en provincias; los habían desdeñado cuando los contemplaron en el abandono y en la disolución, dejando al azar los campos, los viñedos y la defensa para entregarse a los placeres de la vida licenciosa.

Para ellos, templados en el áspero y esclarecedor oficio de la guerra, eran estos últimos los signos de una debilidad que no tenía cura: cuando un pueblo, una nación, un Estado pierde sentido de su destino, cuando deja de exigirse hasta los confines, cuando es incapaz de elaborar caminos para transitar en el porvenir, cuando en su necedad cree que todos sus sueños están realizados, en fin, cuando no advierte que la tensión de conquista se ha disipado de su alma, en ese preciso instante el pueblo, la nación y el Estado que la gobierna están maduros para morir, para convertirse en otra cosa diferente de lo que han sido hasta ahora. Para poder gobernar hay que saber mandarse; por eso la sociedad que cae en la paroplejía del poder tiene, como entidad, sus días contados. El hondo instinto de los bárbaros, al estar fundado en la moralidad de la fuerza, que es la máxima y más convincente expresión de poder, no dejó de percatarse de la ocasión que la Historia le estaba ofreciendo.

El resultado de la corazonada germánica y de la oportunidad dio inicio a un largo proceso de ajuste de Europa que terminaría por definir las pautas de una nueva concepción del hombre y de los deberes y derechos que le son

inherentes. La victoria germana determinó lo que luego se conocería con el errático eufemismo Edad Media, expresión que revela el prejuicio de algunos historiadores y que oculta, en rigor, lo que bien podría denominarse como el punto de partida de los tiempos modernos.

Un Lugar en el Valhala

Cuenta Heródoto que los bárbaros adoraban al dios de la guerra simbolizándolo en una desnuda espada clavada sobre la tierra. Erróneamente cree el historiador que ese culto está destinado a Ares, cuando en verdad sabemos que se trata de Odin o Wotan. Lo que maravilla de este fenómeno es su concisión, su modo suficiente de referir lo esencial del culto: para los antiguos germanos —que tuvieron la prudencia de no dejar crecer jamás una clase sacerdotal— la intermediación de sus dioses con el hombre es algo impensable; según lo refiere Julio César (cf. “Guerra de las Galias”, VI) ellos ven a su dios mayor en un arma de guerra y cada uno se siente tributario personalmente de su servicio y también de su mandato.

La inicial religión germánica es, desde luego, una religión de la guerra; Wotan representa —si es que puede usarse este verbo— el furor de los combates, la meta de todo cuanto de heroico y eficaz puede alcanzar un hombre en esta vida. Las detalladas y muy informadas páginas que nos ha legado Tácito al respecto (cf. “Germania”, I, II) nos informan que los germanos conciben el existir como una batalla contra la fatalidad amenazante de la derrota, y que asumen la muerte en la refriega como el mayor título de honor al que pueden aspirar; dice, inclu-

so, que las madres *“ante el nacimiento de un hijo hacen votos a lo alto para que cuando sea mayor muera luchando”*.

Es muy curiosa la relación que semejante estructura de creencias prescribe en el fervor de quienes son fieles a la religión y a veces, desde la distancia de nuestros propios mitos y prejuicios, nos cuesta entender la característica de los mitos y prejuicios de otros. Pero el esfuerzo vale la pena en el plan de comprender la mentalidad de esos pueblos que se hicieron con el mando de Europa hace mil quinientos años, de modo que pongámonos en perspectiva: para la concepción cristiana, por ejemplo, son los santos quienes halagan, quienes glorifican al Creador; por sus actos, por sus renunciados y sacrificios, por su humildad, honran a Dios. En la concepción de los primitivos germanos resulta a la inversa: Wotan, el dios mayor, la figura consular del panteón divino, es quien honra y alaba a sus criaturas, que son como sus niños.

Tan acogedor y comprensivo es Wotan, que adopta eternamente a los hombres en su reino si comprueba que éstos construyeron su dignidad en el combate y supieron morir heridos por el hierro. A ellos les asegura un interminable porvenir de luchas y de festines en el inmenso, suspirado Valhala. Pero así como es generoso con éstos, es indiferente hasta la crueldad con aquellos desdichados que murieron de muerte natural, hayan sido valientes o cobardes en vida. A estos pobres les acecha el Nifheim, una suerte de paraíso de los cobardes, donde sólo hay nieve, hambre, necesidad, demora, y en el que siempre está abierta una puerta hacia el precipicio del olvido. Se afirma que Wotan no acepta siquiera verles la cara y que se agravia cada vez que es invocado en una tribu el nombre de tales infames.

No puede extrañar, a la vista de estas premisas, que muchas costumbres de los bárbaros todavía nos estremezcan por su brutalidad. Que los ancianos o los enfermos prefieran arrojarse a un precipicio frente a la eventualidad de una segura muerte sin honor (en el mito Wotan se abre el pecho con una lanza cuando cae herido) es algo que cuesta mucho consentir en tiempos de paz y en un proyecto de paz. Pero los antiguos germanos no conciben la paz sino como una victoria, y a ésta la encomian como un reto incesante de nuevas conquistas; por lo tanto es lógico que encajen cómodamente en los preceptos de su religión. Observó Lucano (en su infinita “Farsalia”) que los bárbaros tenían una fuerte idea de la eternidad en otro mundo en el que serían premiados por su arresto y su destreza: “[por esta razón] ignoran el más turbador de todos los temores, que es el temor a la muerte; sienten que la vida se gana cuando se pierde con valor”.

La disposición guerrera de los germanos fue muy bien captada por Julio César, que con feliz juicio integró con muchos de ellos las acreditadas escuadras de élites cuando se lanzó a la conquista de Roma. También los emperadores del período posterior nutrieron sus milicias con armas de estas tribus cuya religión los impulsaba a obrar con el máximo de entrega y de coraje en las contiendas; tanto es así, que hacia finales del cuarto siglo de nuestra era, el grueso de la soldadesca romana de provincias llegó a ser de origen bárbaro. Los servicios prestados al Imperio, en este sentido, fueron señalados; sólo que no tuvieron influencia en sus amos: para los romanos la conquista hacía ya mucho tiempo que era una cuestión de menor cuantía y sólo estaban interesados en malgastar la riqueza de sus ilustres antepasados.

Esa pérdida de tono histórico les resultaría fatal. Los germanos descubrirían que una nación que es insolvente para defenderse de sus propias miserias está pronta a perecer. Invadir y saquear Roma no les consumió gran esfuerzo; la principal parte del trabajo —que es minar el alma y el cometido de la nación— la habían hecho los propios romanos, desgastados por la indolencia, por la corrupción, por la soberbia; corroídos por la ausencia de esa briosa tensión que las armas imponen a la paz para que ésta sea cierta y sea duradera.

Libertad de los Bosques

Para los pueblos antiguos, para Grecia y Roma incluso, el Estado lo era todo y el individuo no era nada. Los derechos personales, tal y como los conocemos, eran derechos de la *polis*; fuera de su país cualquiera podía ser tomado como esclavo; dentro de su país cualquiera podía perder su condición de ciudadano y ser convertido en un paria. El hombre no viajaba con sus derechos por la sencilla razón de que no los tenía; no era persona, era ciudadano.

La vida estrecha de las ciudades griegas y de las ciudades romanas definía esta suerte de dominio del Estado sobre el individuo. Los germanos, en cambio, por hábito de vida, no se encarcelaron nunca en las ciudades; vivieron en los bosques, organizados en tribus y sin padecer ninguna forma de poder hereditario, o siquiera central. Con una tal estructura y siendo guerreros, estando librado cada uno a su talento y a su valor, parece lógico que exaltarán la individualidad como una de las cuali-

dades más apreciadas de la convivencia y también de la existencia.

Ese sentimiento de soberanía particular, de poder personal, sigue a los bárbaros en todos los órdenes de su vida. En Roma, por ejemplo, la familia estaba concentrada en el padre, que fungía como amo total de la familia y de sus bienes y que, de hecho, era el único al que se le reconocía existencia jurídica, con un poder sólo limitado por la muerte o por la propia voluntad: un padre podía liberar a un hijo de su tutela, podía darle o quitarle bienes, permitirle el casamiento, prohibirle o cederle acceso a los campos. Entre los germanos todo fue muy diferente: si bien los lazos de familia tenían fuerza moral y fuerza afectiva, llegado el caso terminaban cediendo ante la imperiosa necesidad de una mayor libertad, a tal punto que cualquier hombre podía romper voluntariamente los vínculos que lo unían a su familia.

El texto del título 63° de la Ley Sállica es categórico a este respecto: *“si alguien pretende renunciar a sus padres, debe presentarse en la asamblea del pueblo, portando cuatro varas de un árbol que quebrará sobre su cabeza diciéndole a sus progenitores que ya no hay nada en común entre ellos y él”*. En Roma y en cualquier otra sociedad, aun en las modernas sociedades occidentales, quien ejerza ese derecho es considerado reo de ingratitud por el resto de sus días; en aquellos umbríos bosques de la vieja Germania se lo estimaba y se lo respetaba como un digno hombre libre.

Este sentimiento de profundo respeto por la independencia individual se revela también en la guerra y en sus resultados. En este punto puede decirse que descansa el mayor y más perdurable aporte de los germanos al desa-

rollo de la civilización occidental, porque implica el reconocimiento de una serie de valores que desde que fueron puestos en acción tras las conquistas del siglo V han pasado a reconocerse como patrimonio de nuestra tradición. Nos estamos refiriendo específicamente al sentido de respeto a las particularidades que practicaron los germanos, que fueron victoriosos y tuvieron la posibilidad de uniformizar el mundo a su antojo. Piénsese en lo que fue la conquista romana: un largo, un sangriento y un trabajoso camino hacia la despótica unidad del Imperio; los pueblos vencidos adoptaron el derecho de Roma, la lengua de Roma, las costumbres de Roma, los vicios de Roma.

Muy otro es el espectáculo que ofrece la conquista de los bárbaros: los vencidos conservaron su existencia; pueblos diversos con religiones diferentes coexistieron en un mismo territorio con sus instituciones y su genio particular. Como bien lo explica el historiador belga Fabian Laurent (cf. “Études sur L’Humanité”, Vol. V, Cap. II), merced a esa situación se vigoriza el derecho —que ya no es único, sino que se reconoce la existencia de otros cuerpos a los del pueblo vencedor— y se incorpora el sentido de soberanía de las regiones, creándose una multitud de pequeños estados independientes que serán las bases del feudalismo y darán comienzo a las primeras elaboraciones de un sentido más completo, más universal y más pleno de la libertad humana.

Por si no alcanzaran los argumentos que llevan a que nos regocijemos del triunfo de los bárbaros sobre Roma está el problema de la esclavitud, afrenta que los romanos estiraron hasta el día de su caída y que los germanos erradicaron de manera efectiva. Cuando se lee lo que son los contratos de vasallaje, cuando se mira en detalle

el intercambio de obligaciones que se establecen entre señor y vasallo y se compara eso con las abyectas condiciones en las que vivían los esclavos bajo el Imperio y el nulo valor que tenían sus personas para los romanos, no quedan dudas respecto de dónde estaba exactamente la civilización y dónde la barbarie. En Roma un esclavo tenía el mismo estatuto que las bestias; en la Edad Media un siervo era un ser humano que trabajaba y hacia el que existían ciertos deberes.

Desde entonces hay valores que no nos abandonan. Un fino sentido de la injusticia histórica determina que nos olvidemos de su procedencia; pero de tanto en tanto conviene recordar la verdad que a muchos duele o disgusta: fueron los bárbaros, los rudos pueblos salidos de la antigua Germania, los que en su inaugural obra de devastación y luego en su propagación de esa primaria libertad de los bosques, nos enseñaron a vivir y a amar la libertad. Su legislación es un suficiente testimonio de ello.

La Buena Ley

El fundador de la nacionalidad francesa es considerado tal por haber conferido unidad y orden al tránsito de la condición tribal al de una sociedad más o menos organizada bajo determinados instrumentos jurídicos y políticos. Clovis, rey de la tribu de los francos (esto quiere decir “hombres libres”), conquistó rápidamente varias regiones de la antigua Galia, combatió contra los visigodos y los burgondios —que pertenecían a la herejía arriana—, se convirtió al catolicismo en el año 496, unificó poblaciones dispersas y prodigó la Ley Sállica, tal

vez el más importante monumento cultural que nos han legado los bárbaros.

Entre los años 481 y 496 este buen y cruel rey (al que le fue dispensada desde los cielos la Flor de Lis, que luego se convertiría en emblema de la corona francesa) hizo no podríamos decir codificar sino apenas escribir y ordenar una serie de costumbres que los francos practicaban desde sus comarcas a orillas del río Salien, cerca del Rhin y que hasta el momento se habían transmitido oralmente.

En lo que luego sería París, donde venía de asentar su corte, Clovis encargó a cuatro veteranos generales de su confianza que compusieran un articulado de las determinaciones y prescripciones que formaban parte de la tradición sálica. Ese texto fue escrito en latín para darle existencia cultural y política, y resumido en Alto Alemán (el dialecto sálico) para conferirle utilidad, difusión e inserción entre el pueblo. Lo interesante, lo verdaderamente insólito para la visión totalitaria de los tiempos modernos, es que el dicho *corpus* no se pretendía universal, puesto que todo individuo que no fuera franco-sálico podía reclamar que no se lo juzgara conforme a esas leyes sino a las de su país. El sentido de independencia —y el respeto a ella en estas primeras décadas de la Edad Media, cuando todavía imperaba el antiguo espíritu de libertad de los germanos— tenía todas las trazas, se ve, de portentoso.

Debe aclararse que la Ley Sálica no pretendió ser —y tampoco de hecho fue— código de procedimiento o código penal. Es tan sólo una modesta compilación de artículos que se encadenan algunos con cierta lógica, otros de modo un tanto disparatado. Trata, en su mayor parte,

de cuestiones de derecho privado y en especial de aquellas penas en metálico que debían afrontar los que cometían ciertos delitos. A esta parte se le llamó el *wergeld*, suerte de indemnización que se pagaba a la víctima o a su familia por alguna afrenta o perjuicio cometida contra ella. Los analistas, nos parece que con justicia, vieron en este punto el carácter revolucionario y civilizador de la Ley Sállica, por cuanto por ese medio se eliminaba el derecho a la venganza personal, especie contemplada en muchas legislaciones antiguas.

El individuo, a todas luces, es el objeto y centro de este cuerpo legal. Ello no obsta, sin embargo, para que la aplicación de los instrumentos se agote en él. La familia, como elemento de compromiso, ocupa un considerable lugar en la tutela y también en las sanciones que establece la ley. En el título 58 está previsto, por ejemplo, que si alguien comete un asesinato y no puede pagar la multa correspondiente (por matar a un franco se multaba con la impagable fortuna de doce mil denarios; por matar a un romano era tres veces menos oneroso el castigo), tras comprobar el hecho se le exige al criminal que elija al azar a algún familiar suyo de línea inmediata para que se haga cargo de la responsabilidad; si éste, a su vez, tampoco tiene suficiente dinero, por el mismo procedimiento elegirá otro familiar; si al final nadie se responsabiliza económicamente de la multa del asesino, el tribunal puede disponer de su vida. Lo que, se concederá, hoy parece pertinente y hasta recomendable en muchos aspectos, puesto que contribuye a crear en el seno mismo de la familia una red de contención de las conductas desviadas; no es indiferente para nadie de la casa tener un criminal entre los suyos, todos querrán que ese tipo

de acciones no prosperen entre los parientes, harán por evitarlas, educarán.

Contrariamente a lo que podía esperarse de tribus que por mucho tiempo vivieron del botín de guerra, los francos, al instalarse, también tuvieron conciencia y necesidad de preservar los derechos de propiedad, base del progreso y del orden en toda comunidad organizada. Así, muchos artículos refieren a la protección de los rebaños y de las cosechas, lo que informa del afán por constituir una cultura del trabajo en la que la unidad familiar debería ser la base y el propósito de todos los esfuerzos. La mal comprendida ley que prohíbe a la mujer heredar los bienes inmuebles o las dignidades reales —ley que durante varios siglos ha incidido con diversa fortuna en la política francesa y aun europea— procede precisamente de este capítulo que tiene por objeto preservar los bienes de la astucia y ambición de algunos aventureros que contraerían matrimonio para hacerse de algo que en puro derecho no les pertenece.

Los fútiles y miopes de siempre quisieron ver en esta disposición una afrenta a la mujer; no se dieron cuenta que, por sobre todas las cosas, es una defensa —eficaz, contundente— de su derecho a seguir disfrutando de los bienes que su familia hubo conquistado. Hacia el siglo XIV oscuras razones políticas exhumaron esta ley y la hicieron célebre: se trataba de evitar que la corona de Francia, en razón de una futura sucesión, cayera en manos extranjeras. Desde entonces y hasta la Revolución de 1789, en que se deroga, la Ley Sállica gozó de la mala fama de comportar un desprecio por las mujeres.

El Magisterio de Lohengrin

Ahíto ya de la descomposición social infecta que le tocó por madre, el griego Tácito nos trae noticia, desde el corazón del imperio romano, del alto valor en que los bárbaros tenían a sus mujeres, muy diferente, por cierto, a los lugares que se le asignaban en la sociedad latina, donde la prostitución y la esclavitud vergonzosa eran muy comunes. Lo primero que nos dice es que la fidelidad era una condición de todos los matrimonios y la sociedad no solamente la exigía, sino que la felicitaba y bendecía; nos cuenta también que a la hora de celebrarse el matrimonio el varón se rendía ante los pies de la dama y ésta se comprometía a acompañarlo en todos los combates, velando por su necesidad. Nos indica, también, que los germanos llegaron a ver en la mujer a una entidad casi *“divina y profética; ningún guerrero que se honre deja de escuchar sus consejos y sus advertencias”* (cf. “Germania”, VIII).

No hay duda que hay un gran abismo entre la concepción clásica de la mujer y el fino sentido que cultivaron los bárbaros respecto de ella. Las cautivas de los tiempos heroicos de Grecia pasaban de un amo a otro, eran utilizadas para todos los menesteres de la casa y de los amos, y no tenían más poder que cualquier animal que también estaba al servicio de los señores. Todo el problema que Aquiles tiene con el miserable Agamenón descansa precisamente en una disputa por la posesión de un objeto perteneciente al sexo femenino; hablan de ella y manipulan su destino con la misma soltura con la que se refieren a los caballos, a las armas, a los bajeles, a los bueyes y a los trofeos.

Entre los germanos esto resulta no solamente impensable sino, por sobre todas las cosas, inadmisibile: la mujer es para ellos la fuente de destino en su camino hacia una realización heroica; es la compañera cuyo nombre anima en las batallas, el motivo por el que vale la pena sacrificarlo todo y ser cada vez mejor, aun a despecho de los personales intereses; la mujer es —en una acepción muy profunda— el horizonte hacia el que tiende el perfeccionamiento de cada hombre; ser merecedor de su gracia es el triunfo más grande que se puede alcanzar.

Ha recogido la Edad Media directamente la felicidad de este legado bajo la forma de distintas leyendas, siendo la de Lohengrin la más hermosa, la más emotiva. Debemos al genio de Richard Wagner haber recuperado los rasgos esenciales de ese texto y convertirlo, tanto a través de la escritura como de la música, en uno de los símbolos excelentes de la maravilla germánica instalada en el alma de nuestra cultura.

Este poema épico, muy popular hacia el siglo XIII pero probablemente de factura largamente anterior, narra que al morir el Duque de Brabante le pidió a Elsa, su única hija, que se casara con uno de sus caballeros, Friedrich de Telramund. La joven, empero, rechaza a este sujeto por cuanto se siente injustamente acusada de un crimen. El caballero, despechado, acusa a Elsa ante el Rey —Enrique el Cazador— de faltar a su promesa. Juzgada y a punto de ser puesta en un aprieto que le vaciará la vida de ilusión y de alegría, ora para que alguien acuda en su ayuda. Es entonces cuando aparece uno de los predilectos caballeros del Grial, el misterioso Lohengrin.

En una pequeña barca conducida por un cisne, Lohengrin llega al juicio y desafía a Friedrich a cruzarse en un combate singular y lo vence. Para completar su piadosa acción acepta casarse con Elsa, pese a que su misión en el mundo no es vivir en matrimonio ni en un solo lugar, puesto que su existencia está consagrada a servir a Dios a través de su corporación del Santo Grial.

Un año pasa con ella; un año en el que la colma de dignidades y homenajes, mostrando al mundo que esa mujer vale todos los respetos y todos los honores. Pero llega su hora de partir y debe persuadir a la corte, al rey y a los caballeros, que Elsa ya es capaz de recomponer su vida y que todos deben prestarle respeto y admiración porque se trata de una mujer virtuosa y acreedora de toda estima.

Wagner, en la que tal vez sea su mejor pieza dramática, le confiere a este pasaje un fervor heroico y también una pureza que por un lado nos retrotrae a los principios y cumbres de la tragedia griega, y por otro nos invita a rendirnos ante el impulso de belleza espiritual, de entrega, de hidalguía y de valor que fue propio de los caballeros alemanes de la Alta Edad Media.

El aria de Lohengrin, donde los vientos comienzan por asordarse para dar paso a la voz, dice: *“mi solo anhelo, Elsa amada, fue ser testigo de tu ventura durante un año (...) ¡¡Adiós!! Dulce encanto del alma mía, adiós, el Grial me llama, ¡¡adiós!!”*. Lohengrin partirá con su cisne a cumplir otros servicios, pero su enseñanza y la bondad de su obra quedará por siempre en el corazón de esos hombres y de esas mujeres que por un tiempo asistieron al prodigio de su irrupción, de su triunfo, de su modo

de asumir el respeto que le suscita la inocencia de esa dama.

Para él su obra está culminada. Ha conseguido darse en lo que tiene de esencial y de determinante en su vida de buen germano de esos heroicos tiempos: mostrando con la espada y con el corazón que salvo Dios, no hay causa más noble que una pura mujer para ofrendarse.

uu

Vindicación de Federico II Hohenstaufen

La increíble conquista pacífica de Jerusalén, que tuvo lugar el 17 de marzo del año 1229, es uno de los episodios más extraños y también más apasionantes de la historia de las Cruzadas. Y lo es no solamente por la peculiaridad política y militar que revistió al proceso, sino por la personalidad de su protagonista: emperador de los romanos, rey excomulgado de Jerusalén.

Nieto de Federico Barbarroja, este joven normando fue coronado el 25 de julio de 1215 a los veintiún años en el noble castillo de Aquisgrán, que fuera la sede y el símbolo del poder de Carlomagno. Diestro en el arte militar, habilidoso en la oratoria y dueño de una cultura excepcional, representaba en solitario lo que dos siglos más tarde se llamaría el espíritu del Renacimiento. A su corona pertenecía Alemania, Arlés, gran parte del norte de Italia, el reino de la Apulia y el de las dos Sicilias (la isla homónima y toda la parte meridional de Italia). Esta casualidad regional que había heredado sin duda marcó con sellos muy distinguidos su tan heterogénea como calificada formación intelectual.

En el sur de Italia se daba el encuentro de tres civilizaciones que milagrosamente pudieron convivir en paz: la cristiano-europea, la bizantina y la musulmana. Cuando Federico II dispuso del poder estimuló como nadie lo había hecho nunca —y, en rigor, como nadie se atrevía siquiera a imaginarlo— el encuentro y la cercanía entre las distintas culturas que convergían en el mismo suelo. En Nápoles fundó una universidad donde se enseñaba latín, griego y árabe; en otras ciudades creó escuelas de traducción de varias lenguas y pagó a buen precio manuscritos literarios y filosóficos venidos de todas partes con el objeto de engrosar una admirable biblioteca que personalmente controlaba. Cronistas de la época testimoniaron que Palermo era una suerte de gigante universidad, que en sus calles se armaban grupos de discusión y se dictaban conferencias a los viajeros que recalaban allí atraídos por la prosperidad económica, por el gran fermento intelectual y artístico, y por el aire de libertad que se respiraba al amparo de sus suntuosos y eclécticos edificios.

Producto y a la vez causa de ese fenómeno, Federico II vivía con arreglo a costumbres extrañas para el común de los occidentales de entonces: regularmente ofrecía sus oraciones cristianas en un perfecto latín y a renglón seguido, y no sin análoga emoción, recitaba de memoria largos pasajes del Corán en árabe; vivía con un harén de hermosas esclavas y mantenía correspondencia con pensadores y científicos de todo el Oriente conocido. Y además —para escándalo y temor de sus contemporáneos— era buen amigo de Al Kamil, Sultán de Egipto y de hecho regente musulmán de Jerusalén. Este último rasgo habría de constituir un elemento decisivo en la

forja de su gloria y al propio tiempo sería un factor para incrementar el escarnio que pesaría sobre su persona e incluso sobre su nombre y su estirpe.

Ajeno todavía a esos porvenires, desde los primeros años de su gobierno Federico favoreció en Sicilia —que de todas sus posesiones era donde más a su aire se sentía— el desarrollo de los estudios de medicina, de las matemáticas, de la astronomía, y contribuyó a la difusión de textos clásicos que eran prácticamente desconocidos en Occidente. A su espíritu abierto se debe el eclecticismo cultural que hizo de su reino meridional la cuna de la poesía erudita de inspiración clásica y también el punto de partida no solamente de la creación literaria en lenguas románicas, sino de la jerarquización del latín como lengua melodiosa para uso de la lírica y del canto, y en todo punto distante de la brusca sequedad canónica que le había impreso la Iglesia. En Cefalú, en Palermo y en Monreale todavía subsisten iglesias que combinan de modo muy original los elementos romanogóticos con rasgos bizantinos y soluciones propias de la armoniosa arquitectura musulmana; edificios que nos hablan justamente de esa propicia síntesis y de ese esplendor que consiguiera alcanzar el gobierno de este rey que se llamó a sí mismo “*el estupor del mundo*”.

A Federico los dos papas que debieron asistir a su reinado no le soportaron su independencia y tampoco su gusto por las intrigas. El día que fue coronado anunció solemnemente *urbi et orbi* que comandaría una cruzada y liberaría para siempre el Santo Sepulcro. En premio a tan empeñoso compromiso poco tiempo más tarde, en 1220, el propio Papa Honorio III le dio las llaves del reino, una distinción análoga a la que con justicia me-

reciera Carlomagno cuatrocientos años antes. Ese lauro que ciertamente lo honraba como a nadie de su tiempo, también, al menos en teoría, lo obligaba a cumplir piadosos servicios a la Iglesia; entre ellos, hacer realidad su promesa de llevar adelante una Cruzada.

Roma ignoraba entonces que Federico no tenía intención ni tampoco vocación para estar a su merced; acaso desconociera que el rey se había educado en un ambiente más laico que religioso, más heterodoxo que moral y que, por tanto, no temía ni al infierno ni a la ira de los Papas. Y podía hacer lo que le viniera en gana; por ejemplo, faltar a su palabra o cumplirla no por lealtad sino por conveniencia personal en el momento que considerara más adecuado. Esto es exactamente lo que hizo y por eso llegó a ser rey de Jerusalén.

Marcha Triunfal

La promesa —y más que la promesa, el compromiso de Federico de liberar el Santo Sepulcro a la adoración de los peregrinos cristianos— despertó grandes expectativas entre los dos factores de interés que estaban detrás del negocio expedicionario, a saber: la Iglesia, que por ese medio ejercía directo control terrenal respecto de los reyes y se aseguraba renovadas fuentes de ingresos para solventar su obra pastoral, y los comerciantes de Pisa, Génova y Venecia, que financiaban la aventura a cambio de obtener permisos para operar con éxito sus empresas de exportación y de importación de mercaderías. Y, claro está, también avivó ilusiones y esperanzas entre los mercenarios, los caballeros regulares y la gente común; todos

sabían que una Cruzada era la oportunidad de alcanzar ciertas seguridades espirituales y algunas no desdeñables riquezas mundanas una vez que se lograba sortear el expediente de la muerte segura por efecto de las tempestades, de las enfermedades o, con mayor frecuencia, de las muy certeras y poco filantrópicas cimitarras árabes.

Hacia el mes de marzo de 1223, en la ciudad de Ferentino, tuvo lugar un cónclave en el que se reunieron los actores del drama cruzado. Estaban allí los grandes maestros del Temple y del Hospital; el gran maestro de los acerados caballeros teutones; el viudo Juan Brienne, a la sazón rey de Jerusalén; el patriarca de la ciudad sagrada; y Pelayo, legado papal en Egipto. El Papa Honorio III presidió esa reunión del posible Estado Mayor de la casi inminente Cruzada; a su diestra, como cabía a su posición y ofrecimientos, se sentó el emperador Federico II. La reunión fue tensa y pudo haber terminado muy mal de no mediar la astucia del Pontífice, que aplacó a los presentes y se descolgó con una propuesta irresistible para el escurridizo rey germánico, puesto que lo indujo a contraer matrimonio con Isabel de Brienne, quien por línea materna tenía derecho a la corona de Jerusalén. Era una forma eficaz de comprometerlo apelando a la zona más sincera de su personalidad: la desmedida, inconsolable ambición que lo cegaba y lo ahogaba tanto en la vigilia como en el sueño.

Las crónicas de época no cuentan que a Federico II repentinamente le brillaron los ojos y el corazón por poco se le sale del pecho, pero todos sus biógrafos son contestes en que debe haber reaccionado de un modo muy expansivo y ruidoso, acorde a su carácter apasionado y a sus costumbres un tanto díscolas. Los detalles no le importaron demasiado: Isabel, que vivía en San Juan

de Acre (Siria), tenía 14 años, una salud muy frágil, y era fea. Es casi un pleonasma decir que Federico —a quien tanto ayudó su carácter a ejecutar cuanto capricho se le ocurriera— consumó rápidamente el matrimonio, caritativamente envió a la joven esposa a penar su nostalgia en un triste castillo de Brindisi y le arrebató la corona a su señor suegro sin más trámite que quitándosela de la cabeza bajo elocuente amenaza de muerte.

No obstante, todavía siguió negándose a emprender la Cruzada. Sus tratos con el Sultán de Egipto lo habían llevado a la ridícula situación de depender de las rencillas familiares del musulmán, quien pretendía que Federico lo ayudara a derrocar a su hermano —Sultán de Damasco— y a cambio recibiría derechos plenos sobre Jerusalén. El rey especuló más de lo debido con la posibilidad de emprender la Cruzada hacia Damasco y no hacia Jerusalén, como creían sus seguidores. Ese tiempo de cálculo agotó la paciencia del papado, que en un rápido decreto decidió desautorizar la Cruzada y excomulgar a quien pocos años antes había coronado con tanta pompa y tantas bendiciones.

Esa noticia fue suficiente para que Federico, recién en el 1228, se pusiera en marcha hacia Tierra Santa. La mala suerte quiso que en Damasco la situación variara en favor del Sultán de Egipto y en consecuencia no se necesitara el concurso vicario de los cristianos; por esa tan concluyente razón se veía comprometida la indolente entrega de Jerusalén. Pero el habilidoso rey apeló a sus dotes persuasivas y prácticamente rogó al Sultán que le concediera Jerusalén. La carta en la que le pidió esto la escribió con su propia mano en idioma árabe.

Así que, pacíficamente, pero con toda la gloria encima, Federico II entró victorioso a Jerusalén, no sin antes asegurar a los musulmanes un total respeto de sus horas, lugares y ritos de oración. Bajo los mejores auspicios de sus anfitriones infieles se dispuso a ser coronado por los cristianos; pero el hecho no tuvo lugar: el patriarca griego de Jerusalén, que no tenía ninguna intención de enemistarse con Roma, se negó a participar de la ceremonia. De modo que Federico, en medio de sus fieles caballeros teutones y de una multitud enmudecida y tensa, no vaciló ni demostró ninguna modestia: con sus propias manos se puso la corona y encomendó su misión a Cristo.

Era lo único que le faltaba para caer en el total descrédito entre los que seguían los dictados del Sumo Pontífice. Federico II estuvo tan sólo dos días en Jerusalén, y cuando se aprestaba a retirarse camino al puerto fue repudiado por el pueblo católico que, en lugar de agradecerle la conquista del Santo Sepulcro, lo despidió lanzándole basura, excrementos y orines a lo largo de toda la ruta.

Los capítulos XVII de “Les Templiers”, de George Bordonove (Marabout Universitaire), IX de “El Sueño y la Tumba”, de Robert Payne (Península) y tercero de la V parte de “L’Eveil de l’Europe 1000-1250” (Histoire Universelle Larousse) abundan en interesantes datos e interpretaciones sobre este rey rapaz, culto y divertido. Todas ellas coinciden en establecer que dejó un vasto legado; por lo pronto se lo reconoce, se lo celebra como un gran padre y un buen y eficaz educador de su tiempo.

Insignias Reales

Como el sentencioso Licurgo, como Solón, como Pericles, como tal vez Augusto antes de ser asaltado por la vejez y el egoísmo, el rey Federico II Hohenstaufen prodigó conocimiento y prudencia y enseñó a su pueblo el arte de gobernarse a sí mismo. Increíblemente Voltaire —que celebra a Louis XIV, que alaba sin medida a Augusto— no incluye su nombre entre los grandes gobernantes de la historia y ni siquiera consiente en reconocerle la gravitante influencia que ha tenido en la formación del espíritu que vincula a la libertad como un efecto casi maquinal de la cultura.

El siglo XIII podría ser denominado renacentista si sólo nos atuviéramos a la obra y presencia de este germano que convirtió al reino de las Dos Sicilias en una de las fuentes de irradiación del saber sólo comparable a la Florencia que emergería cien años más tarde. Fue muy difícil, enfrentado como estaba con toda la Iglesia, que este rey obtuviera crédito o seguidores o palabras de reconocimiento. Saint Louis —justo es reconocerlo— fue de los pocos que tuvo el valor suficiente de enfrentar al pontificado en defensa de Federico II; de hecho, hay que consignar que fue el único de los reyes cristianos de Occidente que levantó su voz airada para recordarle al Papa Gregorio IX que los servicios de ese notable hombre (con el que tenía tantas diferencias de hábitos y de carácter) rendían mayor fruto a la causa cristiana de dignificar la vida de los hombres, que las muchas intrigas y conspiraciones de toda índole que algunos dignatarios practicaban para sofocar y descalificar su trabajo y su persona.

Richard Wagner, que llegó a estudiar bien de cerca la historia y la literatura de ese período de la Edad Media, profesó rendida admiración por este rey que, entre otras cosas buenas, hizo traducir al latín las obras completas de Aristóteles y se las donó a la Universidad de Bolonia, entidad que contaba entre sus más militantes enemigos. Federico II, en la carta que adjunta al precioso paquete, dijo: *“El conocimiento debe ir a la par con las leyes y las armas para activar o regular el movimiento del espíritu. Desde mi juventud he amado el conocimiento; hoy, que la misión del reino se me ha confiado y que la multitud de asuntos me deja pocos espacios para el estudio, trato de restarle un tiempo a mis obligaciones para consagrarme a la lectura, de modo de permitir que mi alma se fortifique con la adquisición de conocimientos, actividad sin la que ningún hombre podría cumplir dignamente con su naturaleza. Es con este propósito que hice traducir la obra de Aristóteles y que se la envió; un tal tesoro debe ser compartido por el mayor número. Sé que ustedes le darán buen destino”* (cf. Fabien Laurent, “Études sur l’Histoire de l’Humanité”, vol. 6, La Papauté et l’Empire; Librairie Internationale, París, 1865; págs. 267-268).

Acciones como éstas son las que envuelven el regocijo agradecido de Richard Wagner cuando, investigando en busca de fuentes para apoyar su composición de la leyenda de Lohengrin, se encuentra con la curiosa y controvertida historia de Federico.

Al respecto escribe: *“[este personaje] representó para mí la suprema expresión del ideal alemán. Dio a la lengua italiana su cultura primera; sentó las bases del desenvolvimiento de las ciencias y de las artes allí donde el fanatismo de la Iglesia y la rudeza feudal se hallaran solamente ante*

él; recibió en su corte a los poetas y sabios de los países orientales, reuniendo de ese modo a su alrededor las gracias del espíritu y de la vida árabe y persa; culminó su Cruzada con un tratado de paz y amistad con el sultán, consiguiendo que se discerniera a los cristianos de Palestina más ventajas de las que hubieran obtenido mediante una guerra sangrienta; al mismo tiempo, atrajo sobre su cabeza los rayos del clero romano, que lo traicionó y acabó por arrojarlo a los infieles. Este admirable emperador excomulgado por la Iglesia, que luchó vanamente contra la violenta ignorancia de su siglo, personificaba en mi sentir el valor y la inteligencia” (cf. “Mi Vida”, Ediciones Siglo XX, Buenos Aires, 1944, pág. 222).

Tanto aprecio Wagner lo quiso traducir en el único lenguaje que conocía y que era suyo con toda legitimidad; así ocurrió el poema “Manfredo”, homenaje al linaje de los Hohenstaufen en la persona del hijo menor de Federico II. Esta composición encomia al emperador a través de la siembra que ha dejado en su hijo, y que desde él alcanza una de las propiedades más fecundas del tronco de nuestra civilización.

Sabemos, por lo que nos cuenta Houston Chamberlain, que el músico y poeta leyó aquella famosa carta en la que Federico, dirigiéndose precisamente al joven Manfredo, habla para siempre y para todo el mundo acerca de la verdadera nobleza; dice así: *“los príncipes nacen como los hombres y mueren como ellos. Lo que debe distinguirlos no es la naturaleza, sino la sabiduría, la virtud, la grandeza del alma. Las insignias de la realeza no harán de ti un rey si careces de cualidades reales. Seremos dignos del título real en tanto sepamos ser dueños de nosotros mismos, en tanto la*

inteligencia nos permita gobernarnos” (cf. Laurent, op. cit. pág. 267).

Pocos textos conozco, con excepción de la última parte de la ética de Aristóteles, donde se vincule de ese modo la moral con los signos exteriores y el sincero ejercicio del poder. Federico, poseedor de tantos defectos humanos, fue titular de esa rara virtud y por esa razón me place ubicarlo entre los gobernantes ejemplares, tal vez en el mismo sitio que el respetado Augusto y que el desairado Cardenal Richelieu.

Aunque me parece que no fue tan eficaz como éstos, edificadores de un tiempo y de un modo de hacer política con mayor aliento de futuro. Federico fue un sensual, alguien demasiado afectado por los objetos y condenado al goce de lo inmediato, que vivió como en las fronteras de lo posible y cuya gran obra —más casual y entrecortada que consecuente y planificada— en parte se murió con sus hijos y en parte, y contra toda ilusoria previsión, sobrevivió y terminó tributando con eficacia al desarrollo de los siglos posteriores.

La Moneda Republicana

Maquiavelo tuvo el mérito nacional de demostrar que los acontecimientos sociales y políticos nunca son el resultado de una causa única; Aristóteles, en su “Física”, prodiga unos cuantos argumentos para asentar ese dato como principio. Una mirada a la historia de Florencia, y en particular a la historia de su vida económica y financiera, nos indica que la complejidad y concurrencia son factores de la realidad que no siempre tienen en cuenta aquellos que tratan de reducirla a la mera linealidad de un discurso.

La aparición del florín, símbolo que junto a los monumentos y edificios proclama desde siempre la prosperidad florentina, es la cima de un proceso y el inicio de toda una época de la evolución de Occidente. Y como muchos aportes valiosos de la Edad Media, algo que a veces pasa inadvertido cuando los historiadores inexplicablemente pesan las épocas para determinar cuál es de todas la más elogiada y cuál la más digna de infamias y vituperios.

Florencia era entonces una república, una suerte de *rara avis* en el cielo de la Europa medieval. Mientras que

en Francia, Inglaterra y Alemania reyes o emperadores mantenían un sistema atascado y de fuerte sustento rural, varias ciudades italianas decidieron contestar los poderes de la época y constituirse en ciudades-estado de naturaleza independiente y de base más o menos popular o policlasista. Tanto Venecia como Arezzo, Padua, Pisa, Milán y Siena coincidieron, hacia finales del siglo XII, en darse una formulación política que reflejara con vigor la dinámica con la que estaban forjando su riqueza y poderío. La principal diferencia que contrastó a Florencia con sus congéneres estriba en que, a pesar de tener violentas disputas de facciones, siempre eligió privilegiar la conveniencia de los negocios antes que los apetitos políticos; de modo que durante unas cuantas décadas no padeció de la sucesión de golpes de estado que tanto traumatizaron y acabaron por saquear a las otras ciudades.

Un hijo ilustre de Florencia, Brunetto Latini —maestro de Dante que mereciera versos honrosos en la Comedia— escribió páginas de encomio sobre la inédita experiencia de su patria. En “El Libro del Tesoro” (1266) incluye un capítulo en el que medita acerca de su experiencia como ciudadano de la república florentina y luego paria exiliado en el reino de Francia, y declara que *“el pueblo en Francia y en casi todos los demás países se ve obligado a someterse al poder de los reyes y otros príncipes hereditarios”*. Este tipo de gobernantes, dice, *“se limitan a vender los cargos públicos al mejor postor, casi sin ninguna preocupación por el bien o el beneficio de los ciudadanos”*. Esto le produce un claro rechazo, y lo contrasta con lo que ocurre en las principales ciudades italianas —con exclusión de Roma, claro está—, donde *“el pueblo puede elegir a sus gobernantes (signore o podestá) por un año”*, con

la expectativa fundada de que *“actuarán de la manera más beneficiosa para el bien común de la ciudad y de todos sus súbditos”*.

El entusiasmo de Latini no debe confundirse, empero, con una visión moderna o clásica de la democracia. Es verdad que en Florencia hubo renovación periódica de autoridades, que distintas expresiones sociales participaban del poder político y que existió un sistema muy evolucionado de garantías jurídicas; pero nada de esto de por sí alcanzó para configurar un cuadro que semejara lo que los atenienses del siglo de Pericles y lo que los redactores de la Constitución norteamericana entendieron por democracia. La apuesta florentina, en rigor, generosamente puede denominarse como apenas republicana y poca cosa más; algo que hoy parece poco, pero que a mediados del siglo XIII era considerado abiertamente revolucionario.

Por aquellos años las murallas de Florencia albergaban cerca de noventa mil almas, de las cuales tan sólo mil quinientas tenían plenos derechos ciudadanos. A esta cifra se llegó por simple eliminación: quedaban excluidos de la ciudadanía los menores de edad, las mujeres y aquellos que no pagaban impuestos. Ese reducido grupo —representante de los puntales económicos de la sociedad— podía acceder a tres de las grandes instituciones del gobierno florentino, a saber: el Gran Consejo, que era la asamblea del pueblo, es decir, de todos los ciudadanos activos; el Consejo de los Ochenta, que tenía funciones ejecutivas diarias; y la Señoría, de nueve miembros elegidos entre las figuras más notables de las corporaciones de comerciantes e industriales. La función militar —este es un dato por demás curioso— no podía ser ejercida

por ningún florentino, sino por un “*extranjero, noble y procedente de un país distante al menos cuarenta leguas*”; lo que demuestra —junto con el sistema de elección— la poca confianza que los florentinos se profesaban entre sí. El antiguo *adaggio* que refiere a la ruindad de la astilla respecto del palo de que es oriunda resultaba tan real para la vida cotidiana de Florencia como el entrometido Arno lo era a su paisaje.

Han de haber pocos casos de complejidad en la historia de los sistemas electorales como el que manejaron los florentinos en sus momentos de mayor esplendor. Los cargos, en principio, duraban un año, pero a la menor queja o sombra de recelo respecto de un dignatario se cortaba el ejercicio y se realizaba una nueva elección. Ésta no era sencilla: para una función dada todos los nombres de los aspirantes se introducían en una bolsa, luego se extraía de ella hasta cinco nombres, luego de esos cinco se extraían tres, luego dos, y finalmente uno. Si a ello añadimos que las intrigas y los intereses encontrados de las diferentes facciones económicas que participaban de las reyertas políticas todo el tiempo ponían sombras sobre los procedimientos o el honor de los electos, tenemos que no pasaba semana en la que la ciudadanía florentina no asistiera con todo boato a la fatigosa elección de alguna de sus muchas autoridades.

Estas complicaciones, empero, le dieron estabilidad y mediana transparencia a la república, y permitieron que la vida económica pudiera desarrollarse a un ritmo que todavía impresiona por su vigor y creatividad.

Arte di Calimala

En el séptimo capítulo de su obra “El Burgués”, Werner Sombart (Alianza Editorial, España) afirma que la industria florentina de paños “*es la primera organizada bajo un signo auténticamente capitalista*”. Expresión fiel de esa característica es que fue ese sector el que creó, promovió, financió y finalmente facilitó el curso del florín de oro, la primera moneda de curso universal de la que tenemos noticia, acuñada por primera vez en torno al año 1250.

Los negocios de tejido y paño constituyeron las naves insignia de la prosperidad comercial de la baja Edad Media. A partir especialmente de finales del siglo XI en Flandes comienzan a desarrollarse focos de producción que atrajeron la atención de toda Europa; lo mismo ocurre en Inglaterra, aunque no con tanta intensidad ni tanta incidencia en la economía de las ciudades. La ciudad más famosa, en los comienzos, fue Ypres, pero ya en los siglos XII y XIII, las telas de Gante y de Brujas empiezan a rivalizar con buen suceso. En los hechos se produjo una suerte de polo productivo —abarcó también las ciudades de Arras, Beauvais, Cambrai, Saint Omer, Douai, Amiens, Valenciennes y otras muchas— que encontraba su eje de comercialización en las influyentes ferias comerciales de Champagne, las que fueron, aun más que los negocios de los cruzados en el Levante, los imanes de toda la actividad económica de esos siglos. Este sistema —agrupado en una asociación gremial o *hansa*— estaba tan bien organizado que llegó a dividir inteligentemente el trabajo, especializándose unas ciudades en la producción de tintes, otras en el tratado de la lana, otras en el te-

jido, otras en los diseños y en la comercialización, y otras en mantener buenos tratos con los afanosos campesinos ingleses, proveedores de la mejor lana.

Este progreso podría haber sido literalmente ilimitado de no irrumpir Florencia en el escenario. Las circunstancias son muy curiosas: banqueros florentinos —pioneros en el uso de las letras de cambio no negociables— oficiaban de recaudadores de impuestos para la Santa Sede; cuando, por ejemplo, tenían que reclamar en nombre de Dios a la corona y a los contribuyentes de Inglaterra, no volvían con dinero a Italia, sino que en las mismas islas compraban lana producida por los mismos contribuyentes que antes habían tributado; la enviaban entonces a los pañeros florentinos quienes, a su vez, recibían de los comerciantes florentinos de Medio Oriente modelos, técnicas y diseños que no se conocían en Europa y que representaban una avanzada para la industria. Otra opción consistía en comprar paños en proceso a las ciudades de Flandes según el mismo despiadado régimen y darles en Florencia una terminación del todo novedosa y atractiva. Esos paños, con firmas florentinas, eran los más cotizados en las ferias de Champagne, donde hasta el momento había reinado la industria de Flandes.

La mayoría de los mercaderes que se dedicaban a comerciar con los paños importados vivían, coincidentemente, en un barrio de mala fama y mala muerte llamado Calimala. Cuando las ganancias empezaron a entrar a raudales se agruparon en un gremio (*Arte*) que inmortalizaría ese andurrial, el prestigioso *Arte di Calimala*. Esta asociación llegó a ser el principal factor económico de Florencia —lo que prácticamente equivale a decir del mundo— y también el más importante actor, arquitecto

y ejecutor de la política local durante más de un siglo continuado.

No cualquiera podía pertenecer al selecto círculo de Calimala. Los miembros debían pagar una cotización muy elevada por su pertenencia, de modo que automáticamente se excluía a los empleados y pequeños artesanos del ramo. La organización estaba dirigida por cuatro cónsules —elegidos por seis meses— y por dos consejos, cuya función básicamente consistía en defender los intereses del sector a cualquier precio y controlar severamente la calidad de los productos o de los servicios que prestaba. En su Palazzo la gente de Calimala educaba y financiaba inspectores de calidad, de relaciones laborales y hasta entrenaba una suerte de policía que atendiera los casos de deslealtad, desviación, descontentos obreros o simple trampa en la producción y comercialización de los paños.

En muy poco tiempo este Arte hizo tan buenos negocios que, estimulado, se dedicó también a importar productos exóticos del Oriente, tales como especias, perfumes, sedas, gemas y joyas; no conforme con eso, incurrió con éxito en la exportación de cereales inundando buena parte del Levante con granos europeos. Ingresar en la banca, financiar todo tipo de negocios, encabezar el gobierno de la república, innovar los sistemas de contabilidad y propiciar la aparición de una moneda que le permitiera abrir todas las fronteras —el cumplimentado florín de oro— fueron desbordes lógicos e inevitables de su fervor económico.

El Lirio y el Bautista

El francés Pierre Blondeau, que vivió durante el glorioso siglo de Descartes, pasó a la historia por haber inventado una máquina para producir monedas con el borde labrado. Este dispositivo le puso fin a la cercenadura, que junto con la falsificación era uno de los grandes problemas que presentaba la circulación de numerario. Durante la Edad Media los castigos eran duros, por no decir brutales, para quienes caían en el delito de fabricar imitaciones con metales de ley baja o —lo que se hacía con mayor frecuencia— mutilar las monedas de metales nobles. De ahí que hubiera varios intentos para evitar el seguro caos que engendraban los financistas impacientes de aquellos siglos.

Entre las muchas cosas buenas que hizo Carlomagno se encuentra haber recuperado para Occidente el uso de la moneda, estableciendo valores que se consideraron durante bastantes siglos de medida prácticamente universal. El sistema monetario de Carlomagno, que habrá de romper con el sistema romano, adopta el monometalismo de plata; sus unidades de cuenta son la libra y el sueldo, y como unidad real el denario. La equivalencia entre ellas era la siguiente: 1 libra valía 20 sueldos, que a su vez valían 240 denarios. Las garantías de este medio de pago, y por lo tanto su reconocimiento, estaba dada porque era el Estado el único que tenía derecho a acuñar moneda. Tras la muerte del prolífico Emperador, el Imperio se dividió en tantas partes que cualquier príncipe, duque o conde o aun monasterio se entregaron con delicia a envilecer los mercados mediante todo tipo de acuñaciones y manejos.

Hacia el año 1192 Venecia produce el *gros* de plata, que equivalía a un sueldo carolingio. Los franceses imitan la audacia y bajo el reinado del bueno de Saint Louis acuñan el esporádico y también de plata *gros tournois* o *gros de Saint Louis*, de gran suceso en las principales ferias comerciales europeas. Será recién en 1252, en Florencia y a impulso del gremio de los industriales y comerciantes de paño (el Arte di Calimala), que aparecerá una moneda —el *florino d'oro*— capaz de hacer frente a transacciones comerciales continuas y de alto volumen a lo largo y ancho de todo el mundo conocido.

La influencia (quizá la palabra correcta fuera *dominio*) del poderoso Arte di Calimala en los resortes visibles y secretos del gobierno florentino decidió que la República asumiera esta tarea como una misión tan urgente como propia. En cada ocasión que se aborde esta franja de la historia florentina, téngase presente que los directores de Calimala eran también, y no por casualidad, las principales figuras del gobierno florentino; de modo que los intereses de la patria los hacían coincidir, por los medios que fueran, con su voluntad y con sus intereses.

A la sazón, esos ricos mercaderes no solamente se dedicaban a los paños sino que se habían desarrollado como importadores y exportadores de todo tipo de productos, como banqueros, como prestamistas oficiales y clandestinos, como socios financieros de las rentables aventuras marítimas y militares de cualquier reino de Europa, entre otras cosas. Era lógico, en consecuencia, que hicieran sentir su gravitación y su condición de vanguardia en el campo económico y comercial a través de un instrumento que les facilitara al máximo todas esas faenas. Y como

tenían un gobierno que les pertenecía, solamente tuvieron que decidir para que la República ejecutara.

Al lado del venerable Palazzo Vecchio se instaló la Casa della Zecca, donde distinguidos orfebres al mando del maestro Lamberto dell'Antella diseñaron y fabricaron una partida de pequeñas monedas de tres gramos y medio de oro de 24 quilates. En una de sus caras aparecía la flor nacional de Florencia, el lirio, y del otro la figura de San Juan Bautista, patrono de la ciudad.

Quienes primero compraron esas monedas fueron, lógicamente, los poderosos de Calimala; no demoraron en ir imponiéndola en todas las transacciones, exigiendo a sus clientes que convirtieran no sus antiguas monedas de plata sino sus mercaderías en solventes florines. El valor inicial de la moneda fue de 20 sueldos carolingios, pero a poco de circular comenzó a incrementar su cotización, adquiriendo un reconocimiento conforme a la demanda y a la aceptación unánime que obtuvo en todos los mercados.

Desde ese momento tanto en China como en Siria, en el Cairo, en Flandes, Londres, Bizancio o París y Sicilia el *forino d'oro* fue admitido y, con él, se facilitaron los sistemas de contabilidad basados en los valores carolingios. Merced al triunfo y asentamiento mundial de esta moneda, las unidades reales sirvieron también como unidades de cuenta.

Huéspedes del Infierno

En poco tiempo, y sin ninguna resistencia, el *fiorino d'oro* se convirtió en la primera moneda internacional del mundo. Apareció a la luz trece años antes que naciera Dante, otro hijo dilecto y universal de Florencia. Previsiblemente el poeta no compartió el orgullo de sus compatriotas ante la importancia económica y comercial de la ciudad, y menos, sintió como propio el mérito de pertenecer a una sociedad donde el valor del dinero comenzó a destacarse como factor decisivo de prestigio, de tentación y de poder.

Las distintas fosas del infierno que imagina y visita están en varias partes embutidas de florentinos que deificaron el dinero y las riquezas, y que tenazmente fueron capaces de todo tipo de crímenes para satisfacer sus ambiciones o dar rienda suelta a su codicia o avaricia. Fuera de cualquier duda, hay que conceder que de todas las abominaciones que la prosperidad de Florencia recibe en la Comedia, es la irónica prosopopeya con que inicia el Canto XXVI la que menos gracia ha de haberle causado a los vecinos de la ciudad. Dice así: *“Regocíjate, Florencia, pues tu grandeza es tal que vuela por mar y tierra, y hasta se dilata tu nombre por los ámbitos del infierno. Cinco de tus principales ciudadanos hallé entre los ladrones, cosa de que me avergoncé, y que para ti no redundaba en grande alabanza”*.

A Dante, como a todo fiel lector de Santo Tomás de Aquino y de Aristóteles, le espantaba la incipiente actividad bancaria, especialmente en la zona relativa a los préstamos. Aristóteles le explicó al poeta y también a nosotros en el tercer capítulo del Libro Primero de “La

Política” que el dinero es un patrón de valor y un medio para mantener la riqueza; explica que *“cosas tales como es el objeto de cambio en alguna medida deben ser comparables. Esta es la razón de la invención del dinero. El dinero es una especie de medio, pues mide todo y, en consecuencia, mide, entre otras cosas, el exceso o defecto, por ejemplo, el número de zapatos que son equivalentes a una casa o a una comida”*. Además de esta función, *“el dinero es útil para el cambio futuro; es una especie de seguridad que poseemos y que, si ahora no queremos una cosa, podremos conseguirla cuando queramos; pues si una persona tiene dinero, debe estar en su poder conseguir lo que quiere”*.

Hasta este punto el discípulo del opulento Platón consiente y el divino poeta asiente respecto de la pertinencia funcional del dinero. No parece dañoso para nadie comprar, vender o atesorar moderadamente dinero; el problema surge cuando el dinero envilece esa funcionalidad originaria y se convierte él mismo en negocio.

Al final del citado capítulo sostiene el Maestro que la forma *“más odiada”* de darle uso al dinero *“es la usura, que obtiene una ganancia del dinero en sí y no del uso natural del mismo. Porque el dinero se pensó para usarlo en el cambio y no para acrecentarse con el interés. Y este término, usura, significa el nacimiento del dinero de dinero, se aplica a la procreación del dinero, porque el descendiente se parece a los padres. De todas las formas que existen de hacer dinero esta es la más innatural”* (cf. “La Política”).

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, condena la acción de los prestamistas y el fenómeno de la usura; lo hace en los cuatro Artículos de la Cuestión 78 de la parte Segunda de la “Suma Teológica” (allí dice que prestar y

reclamar por el uso de lo prestado es un pecado de injusticia). Dante, aceptando al Santo —a quien le dispensa un lugar de honor en el Paraíso, a la cabeza de todos los teólogos—, la repudia; los florentinos, en cambio, no dejan de enriquecerse: desde la aparición del florín de oro los préstamos aumentaron considerablemente su interés debido, precisamente, al poder de cambio, respaldo y reputación de esa moneda.

El conflicto entre la realidad económica y la realidad de la ética se resolvió por medios más o menos inteligentes. Los banqueros florentinos —que piadosamente eran banqueros de la Santa Sede, que recaudaban los impuestos que la Iglesia imponía a los reinos, que realizaban pagos y cobraban deudas en nombre del Sumo Pontífice— también prestaban dinero y obtenían pingües ganancias por violar sin mayores problemas los preceptos canónicos que pretendían poner a los hombres a salvo de la maldición de la usura. Y, que se sepa, nunca recibieron otra condena que aquellas que inútilmente prodigó el florentino Dante durante su *tour* por las pavorosas comarcas del infierno. Las leyes que condenaban la usura y que formalmente estaban en vigencia, Florencia las aplicó con vigor en exclusividad sobre los extranjeros y especialmente sobre ciertos judíos.

Dos o tres décadas más tarde de estar en el mundo, el florín lo conquistó y lo cambió para siempre. Sus creadores —el *lobby* de los mercaderes de paño— y sus primeros beneficiarios, los florentinos, conocieron, gracias a su existencia, los momentos de mayor prosperidad de que tiene memoria la historia de esa patria.

Por eso, más allá de cualquier reparo, su recuerdo después de casi ocho siglos todavía sigue siendo un símbolo de empuje, de laborioso ingenio y de ejemplar progreso que contesta abierta y rotundamente a la fama de oscuridad y atraso que se le ha querido endilgar a esos luminosos siglos europeos.

Si nuestras sociedades progresaron y alcanzaron altos niveles de bienestar y de desarrollo económico y cultural no fue por los incendios y saqueos que tuvieron lugar en los tiempos modernos (las revoluciones francesa y rusa no tienen grandes motivos para reclamar un lugar en la historia de la buena ordenación de las relaciones colectivas y en el avance de los conocimientos), sino porque en aquellos años todavía hoy llamados sombríos se forjó lo que luego conocimos con el nombre de capitalismo, fenómeno que la ignorancia convertida en poder desde el siglo XVIII atribuye al Renacimiento y los protestantes al protestantismo.¹

¹ A quienes tengan interés en ahondar sobre este tema recomendamos la lectura de **Le Marchand Italien au Moyen Age**, de Armand Sapori (Colin, Francia); **Historia del Dinero**, de Victor Morgan (Istmo, España); **Les hommes d'affaires italiens au Moyen Age**, de Yves Renouard (Colin, Francia); **Marchands et Banquiers du Moyen Age**, de Jaques Le Goff (P.U.F.); **Historia Social y Económica de la Europa Medieval**, de Gerald Hodggett (Alianza Editorial, España); **Feudalismo-Capitalismo**, de Otto Hintze (Alfa, España); **Historia Económica de la Edad Media**, de Henry Pirenne (FCE, México).

Capítulo II

DOS MAESTROS DEL ESCRÚPULO



Lecciones de la Taberna y de la Historia

Cuando el Sumo Pontífice, nada menos que durante la celebración del día de San Pedro —según la versión más que libre de Christopher Marlowe— empezó a notar que había algo raro a su alrededor —las copas y los platos del banquete se movían de *motu proprio*— poco podía imaginarse que el doctor Fausto, escoltado con toda la barba por Mefistófeles, estaba sentado a su derecha. Algo similar le ha de haber sucedido a la caterva de parroquianos de la apestosa posada de Sant'Andrea en el año 1513, que no podían siquiera figurarse que su fiel compañero en los juegos de cartas, en las infructíferas borracheras y en las redundadas trifulcas era el amigo de César Borgia, el adversario de Luis XII y de Maximiliano de Austria, Nicolás Maquiavelo.

Desterrado de las cortes y de la aromática compañía de las damas, Maquiavelo hasta ese momento no había incurrido en mayor imprudencia que la de defender el prestigio y la independencia de su amada Florencia, y por ese pecado hubo de pagar precios muy altos: la tortura y la amenaza de la tortura, la financiada insidia de

los enredadores, la quita indecorosa de sus derechos ciudadanos y, sobre todo y más caro que lo anterior, el polvo, los grillos, el hastío y la chatura del campo, con sus rutinas desoladoras y sus toscas fatigas e innecesarios giros lingüísticos, con esos resplandecientes atardeceres que no terminan nunca, con su piélago infinito de estrellas silenciosas. Uno de los lerdos biógrafos que han vilipendiado y malversado el buen nombre y la historia de la vida del florentino ha tenido el tupé de mostrarse perplejo por la refractaria actitud de Maquiavelo frente al campo, frente a los semovientes y a los perennes insectos de las afueras de Percussina, y estima que es una ineptitud de parte del pensador el no haber dispuesto y disfrutado de su tiempo en el destierro con su familia *“como unas largas vacaciones”*. No me asombra; hace casi quinientos años que la mitad del mundo (la otra mitad no lo lee) viene malinterpretando o distorsionando la obra de Maquiavelo; no parece tan grave, entonces, que alguien malinterprete su vida y quiera creer que el campo debió haber sido para él una bienaventurada sucursal del Edén antes que un tedioso oprobio, como efectivamente fue.

La verdad es que solamente estando bien lejos del tema se puede abordar a Maquiavelo y reprocharle su repugnancia por el campo. Porque es evidente más allá de cualquier duda: un espíritu sensible a las cosas del espíritu como el suyo no pudo sino padecer esa cadena de ignominias que atacaron por igual su cuerpo y su alma; Maquiavelo notoriamente no vino al mundo para ver crecer las espigas y para esperar que se doren o para contemplar cómo los bueyes giran y giran en su noria como la luna en su órbita, o para ver cómo los hombres y las mujeres riñen o conversan con las gallinas, con las moscas y con las cabras como

si dialogaran con Sócrates y Alcibíades en el Banquete. A Maquiavelo, hombre de ciudad y de pensamiento, de libros y no de herramientas, al igual que a los egregios dirigentes de la república platónica, el campo lo humilla, lo deprime, lo sofoca; bajo su límpido cielo siente que se ahoga y que su corazón se encoge. Su exilio rural no es un dato menor, como veremos.

Bendición de los Médici

Nietzsche ha dicho cosas cegadoramente ciertas; una de ellas es que la verdad tiene pies de paloma, reptaba hacia uno imperceptiblemente hasta que se revela en toda su extensión y profundidad sin estruendos y sin avasallamientos, dejándose estar con la misma ominosidad que revisten el tiempo, el amor, la humedad y la injusticia. Florencia, como la verdad, adentró al mundo en el Renacimiento casi sin darse cuenta, y un día se espabiló de su condición de *omphalos* europeo; esto es lo que vio, protagonizó, analizó y acabó por extrañar Maquiavelo. Las familias Médici, Pazzi, Strozi gozaban del prestigio y de la condición de ser los banqueros más importantes de Florencia y de un privilegio: controlaban el crédito, el más impresionante aparato tecnológico de su tiempo. Durante buena parte de la Edad Media las preceptivas de la Iglesia moldeaban la esfera privada y pública de la vida de los hombres y, como ya lo referí en el capítulo anterior, establecida la prohibición de la usura, no existía legalmente el crédito comercial; todas las transacciones comerciales se operaban a través del trueque o del pago al contado o (esto era frecuente), se disfrazaban los préstamos bajo la forma de colaboración filantrópica y los

intereses se maquillaban con el eufemismo de “agradecimiento al prestamista”.

Pero desde mediados del siglo XIII lentamente comenzó a resquebrajarse el poder normativo de la Iglesia, y fue entonces que gentes como los Médici aparecieron en el mundo, crecieron y se fortalecieron hasta cotas siderales. Sus famosos libros de contabilidad llevan el blasón más humorístico que la historia de la contabilidad haya podido concebir: “*En el nombre de Dios y de los beneficios*”. El más típico ornato del dinero, el poder, no tardó en adosarse a Cosme Médici —que alrededor de 1434 era la cabeza del portentoso clan— y tomó el gobierno de la Florencia republicana. Sus arcas crecían cada vez más, y con ellas la sospecha de que Dios no estuviera en un todo de acuerdo con su proceder; no perdamos de vista que la bibliografía especializada sostenía que “*No practicarás la usura*” (Éxodo 22:25); “*No prestarás dinero a interés*” (Levítico 24:37).

Impulsado por su preciosa culpa, y sin encontrar ningún camino alternativo que le permitiera conciliar con los textos que lo obligaban a renunciar a la parte sombría de sus negocios, Cosme comenzó a verter en obras pías espléndidas cantidades de dinero: restauró iglesias, construyó otras nuevas y las adornó con las más bellas creaciones humanas que el dinero podía comprar. Fue así que los Médici, que presumían de tener un pacto privado con los cielos que los eximía de ciertos fastidiosos escrúpulos, para bien de su patria y del asombro humano, se convirtieron en los más importantes mecenas de su época y posiblemente de la Historia.

De la misma manera que fue necesario que Atenas irrumpiera para que los seguidores de Pitágoras dieran a luz a la hija de Mnemosine, fue suficiente que Florencia explotara de turbulencias internas y externas para que al hijo de Bernardo Maquiavelo se le ocurriera inmiscuirse entre los poderosos. Al tiempo que caen los Médici después de la muerte de Lorenzo el Magnífico —hijo de Cosme—, el rey francés Carlos VIII invade la ciudad y a su paso deja en el poder al monje demente Savonarola, que si bien tuvo toda la mejor intención de hacer el bien —maldecía intensamente y denunciaba la corrupción papal— fue algo tajante en sus métodos. Ya en el tiempo de Savonarola sus detractores propusieron a Maquiavelo como secretario de la Segunda Cancillería, pero su candidatura no tuvo éxito porque los seguidores de Savonarola lo descartaron acusándolo de *tibio*.

Sin embargo se hizo del cargo apenas unos años más tarde, cuando Soderini, moderado en comparación, fue elegido gobernador de la ciudad. Con el correr de los meses la lealtad y el compromiso de Maquiavelo se fueron haciendo más y más intensos, determinando una ascendente carrera diplomática que lo llevó a conocer los reinos más importantes de Europa y, sobre todo, a César Borgia, hijo del Papa Alejandro VI y hermano de la industriosa envenenadora Lucrecia Borgia. Por ese entonces César Borgia estaba ansioso por asegurar su futuro y el de su multitudinaria descendencia, por lo que dio con la idea de conquistar para sí un reino propio, tarea que acometió auxiliado por el ejército papal y parte del francés. Florencia, claro, era una golosina para su ambición, lo que le generó no pocos quebraderos de cabeza.

A los efectos de saber qué estaba sucediendo, el gobierno florentino despachó a Maquiavelo a vivir con Borgia en el campo de batalla, donde no tardó en sentirse deslumbrado por las dotes personales del belicoso hijo del Santo Padre; brillante estrategia militar, titular de un magnífico don de mando y de una muy esmerada crueldad, César Borgia era capaz de todo. Maquiavelo aconsejó a Soderini seguir las tácticas de Borgia, cosa que hizo durante un tiempo hasta que —oh veleidad inoportuna— la voluntad del Papa comenzó a pendular y terminó por inclinarse en favor de los Médici como regentes de Florencia, por lo que Soderini hubo de huir, y con él —sin más remedio y sin ninguna otra convicción que la del deber cumplido— Maquiavelo, que después de sufrir el previsible ultraje de la mazmorra y de la tortura, se refugió en su *Albergaccio* de Sant'Andrea. La lealtad, entonces como ahora, era un lujo no apto para todos los hombres.

Vestido para una Fiesta

Allí, en ese rincón idílico de la campiña, vivió rodeado de la balsámica hospitalidad de la naturaleza toscana, cultivando olivos y viñedos. Se sabe mucho de esto porque él mismo, en sus largos recreos, se ocupó en contar cómo perdía los días y las noches lejos de la urgente metrópoli de la que era secreto artífice y especialista. Relata, así, que se levantaba temprano por la mañana y se dirigía a un bosque cercano para supervisar la marcha de las tareas de los campesinos; en una carta a uno de los pocos amigos que aún se dignaban a escuchar lo que tenía para decir, revela: *“paso el tiempo con aquellos leñadores,*

que siempre tienen alguna desgracia entre manos, o con los vecinos”.

Y como aquel menguado Alonso Quijano de ojos vidriosos que transfiguró heroicamente los paisajes y los rostros y los oficios de su humilde entorno para soportar mejor la realidad, Maquiavelo, al promediar las tardes de sus obedientes ocios lleva su melancolía a la taberna de la aldea y con toda deslealtad se engaña; imagina que sus rústicos interlocutores —el hospedero, el carnicero, el molinero y dos horneros de cal— son los grandes hombres con quienes en sus horas felices solía compartir instructivas conversaciones y debates, Américo Vespucci, Leonardo da Vinci, Pico della Mirandola, César Borgia. Pero sus ilusiones son prontamente destrozadas: *“me encanallo con ellos el resto del día, jugando a la cricca y a las tablas reales, estallan en mil disputas y a los arrebatos se añaden las injurias, la mayoría de las veces nos acaloramos por un cuarto y el ruido de nuestras peleas se hace oír hasta en San Casciano”.*

Al no hallar en esos insignificantes paisanos ni un remoto parecido con los deslumbrantes contendores de antaño, Maquiavelo se desespera y opta por el último expediente que le queda: dirigirse a los verdaderos centros de irradiación de cultura y de vida; refiere en la famosa carta dirigida a su amigo Francesco Vettori: *“Me escucho diversas cosas, y observo la variedad de gustos y fantasías de los hombres. [...] Así, en medio de estos piojos, me limpio el cerebro de moho y desahogo la maldad de ésta mi suerte... [...] Cuando llega la tarde vuelvo a mi casa y voy a mi escritorio, en la entrada me despojo de este traje cotidiano, lleno de fango y lodo, y me revisto de ropas curiales y reales: y decentemente vestido entro en las antiguas cortes de anti-*

guos hombres, donde amorosamente acogido por ellos, me alimento del único alimento verdaderamente mío y para el que he nacido; por eso hablo con ellos sin temor, y les pido que me expliquen el porqué de sus acciones; y ellos, por su humanidad, me responden; y por espacio de cuatro horas no siento aburrimiento y olvido todas las preocupaciones, no temo a la pobreza, ni me angustia la muerte, me sumerjo totalmente en ellos”.

Es notorio que algo extraño, algo no previsto en el acta de bautismo le estaba ocurriendo al exiliado. Consideremos seriamente la situación, conociendo como conocemos de sobra los valores y las inquietudes de Maquiavelo. Es claro que en lugar de privarse por muchas horas del placer de ese sagrado encuentro con los suyos de su alma, en lugar de rasparse el cerebro con las desdentadas risas de los vecinos del tugurio, muy bien, y con todo derecho y comodidad, podría haber elegido transcurrir todas las horas del día rodeado por el heroísmo perfecto de los personajes de Homero, o por la inmejorable insidia de Aristófanes, o por la ira fundadora de Orestes o meditando con Séneca o con Marco Aurelio (al que tanto admiraba) acerca de la futilidad de la esperanza y de la ansiedad en los asuntos del corazón y del bolsillo. Sin embargo, misteriosamente no es así; teniendo a mano tiempo y libros, teniendo, además, una curiosidad a prueba de toda soberbia, Maquiavelo toma la opción más inesperada y se sustrae con todo empuje del positivo deleite que le produce la lectura; perversamente se niega el goce del conocimiento y de la belleza del pensar, e insiste en concurrir día tras día a la sórdida taberna, encontrando una satisfacción morbosa y hasta visceral en sentirse degradado al nivel de los deshereda-

dos feligreses del vino que reían con muecas desagradables y gritaban y golpeaban las mesas con sus insolentes y enormes puños.

Me gusta pensar que tal vez Maquiavelo jugó a ser de los primeros existencialistas; esos profesionales de la desesperación y de la búsqueda de una orientación, de una finalidad a un vivir que está ahí, como arrojado sin sentido sobre el mundo. Qué otra cosa conjeturar acerca de alguien que se refugia en los clásicos para gustar de su inmortalidad; alguien que supo ser grande, que supo ser el más digno de los dignatarios y que un buen día se ve como uno más de aquellos mostrencos que se gastaban las pocas horas asignadas en este mundo contemplando la torpeza del torpe tendero y las insustanciales quejas de la mujer del panadero. Maquiavelo se convertía en inmortal vicariamente, gozando en la inmortalidad ajena y pretendiéndola propia. Por determinación moral jugaba a creer que su ostracismo no era un fracaso.

Estoy más que convencido que toda esa brutalidad, toda esa mediocridad y pestilencia eran el flagelo que Maquiavelo se daba día tras día para embriagarse de humillación y espolearse el ánimo, para, como cierto personaje de Kafka, conquistar la independencia del esclavo que hace propio el látigo con la finalidad de golpearse a sí mismo, sin la intermediación del amo. A través de estos inhóspitos recursos la conciencia moral de Maquiavelo y su autoestima alcanzarán la certidumbre de que ya no es posible seguir en esa ciénaga de campo y de inmenso cielo viviendo así, como una sombra, de manera tan mezquina, tan abyecta.

Estimulado por el atroz reflejo de su propia decadencia, viéndose en el último escalón de su aprecio, piensa que debe libertarse, que ya ha tenido suficiente castigo como para cooperar con sus verdugos y además infligirse el de la incapacidad y el silencio. Sabe que no puede seguir así y seguir al propio tiempo siendo considerado parte del reino de los vivos; sabe que si quiere volver a ser quien siempre supo ser, tiene que retornar al centro de la realidad y erigirse otra vez en objeto de admiración, de temor, de respeto, de habladurías. Por algún método nuevo y resuelto, piensa, debe reconquistar cuanto antes el favor, y más que el favor, el reconocimiento redentor de los Médici. Por eso y sólo por eso, como quemado por un hierro candente, se consagra con todas sus fuerzas (y con un entusiasmo que tiene mucho de brío juvenil) a escribir un tratado sobre el esquivo arte de la política que termina siendo un catálogo de las ruindades humanas y al que lacónicamente llama “El Príncipe”.

La Historia en su Sazón

La coartada no deja de ser inteligente, si se tiene en cuenta el comedido imperio de las circunstancias. No quiero demorarme en estas mansas ceremonias del exilio y en estos íntimos placeres de la mente, que han de ser muy atractivos para el aficionado al bordado fino de las biografías; mi intención es ir un poco más allá: es entender qué tiene que ver lo vivido con lo pensado. Es claro que Maquiavelo, como resultado de esa salvadora transposición de roles sociales, tuvo la rara virtud de sobrevivirse y de hacerlo no sin gracia.

Avezado conocedor de las miserias contingentes y de las miserias inmemoriales de su prójimo, escéptico hasta la impudicia, reconoció que lo poco que podía lograr en esta vida no vendría de fuera de sí mismo, que nada esencial podía esperar de los que mandaban y tampoco de los sojuzgados: como era mentalmente sano y moralmente recto, abominaba equitativamente de unos y otros, por más que la dedicatoria de sus libros testimonie untuosos agradecimientos a quienes lo financiaban. Si algo define a Maquiavelo es su fría impasibilidad, su falta de asombro ante la injusticia y ante la maldad; su mordaz constatación de la estupidez a lo alto y ancho de la escalera social; su casi animal desconfianza del poder y de los poderosos.

Por eso, en la teoría y en la práctica, nada de lo humano le fue ajeno. Y no puede sino avivar señales de aprobación el hecho de que en el curso de su vida fuera perseguido por ciertas recurrencias poco gentiles: la ingrata memoria de sus congéneres, el peligro siempre inminente de la pobreza, la obsesiva preocupación por la guerra y sus posibles soluciones, la religión y los abismos del poder, las conjuras palaciegas y la veleidosa naturaleza de los príncipes. Surcado por esos demonios, Maquiavelo se contempló vivir, y se cuestionó y se comparó y trató de repararse, de ponerse de pie, de empezar a caminar. Como muchos de nosotros en muchas horas de nuestra existencia, cayó en los pozos hondos del abatimiento o de la duda, pero desde esa misma fosa que tenía mucho de espejo y de laberinto forjó el aire necesario y el humor adecuado para comenzar una y otra vez a girar en la vana rueda del mundo.

La vida de Maquiavelo, vista así, desde esta óptica restrictiva, aunque se presente como desprovista de heroísmos, bien podría confundirse con un fantástico cuento de hadas o con una vasta alegoría de esas que poblaron el imaginario colectivo de la picaresca italiana de la Baja Edad Media: es un continuo ir y venir de la esperanza, del milagro y de la ruina; cuando recorremos su accidentada biografía sentimos no que estamos ante el recuento de unos sucesos más o menos relacionados entre sí, sino ante el inverosímil e infundado relato de un astrólogo que buscara explicar por qué ciertas inclinaciones se convierten en realidad con sólo nombrarlas.

Y como para demostrar que lo suyo tiene una base cierta y también ineluctable, para hacer patente que lo individual es tan nebuloso y arbitrario como lo social, con una motivación casi personal se ocupa de ese tipo de inquietantes circunstancias en el apartado LVI del Libro Primero de los “Discursos sobre la primera Década de Tito Livio”. *“Antes que se produzcan los grandes acontecimientos en una ciudad o provincia, surgen señales que lo pronostican, o también hombres que lo profetizan”*. Así titula intencionadamente el capítulo en el que abunda en casos sobre los vínculos que existirían entre la sospecha de algunos y los hechos de todos, entre el temor y los acontecimientos, entre la esperanza y la constante defraudación de la alegría, entre el temblor y la furia de la historia.

Allí, entre otras rarezas, cuenta que antes de la llegada de Carlos VIII de Francia a Florencia, el desgañado monje Savonarola predijo su cercanía, y en esos tiempos se dijo por toda la región Toscana que algunas personas escuchaban y veían en el aire a gente inexistente pelean-

do. Durante una excursión anterior de los franceses a la península itálica, Marco Cedicio, plebeyo, refirió al Senado que había oído a medianoche, paseando por la Via Nuova, una voz sobrehumana que le ordenaba contar a los magistrados cómo los franceses se acercaban a Roma. Maquiavelo concluye este apartado con la siguiente reflexión: *“estando el aire lleno de inteligencias, éstas, por virtud natural, prevén las cosas futuras y tienen compasión por los hombres y, a fin que puedan prepararse para la defensa, les advierten con tales signos”*.

Este pasaje le pido al lector que lo memorice, que lo grabe firmemente en su conciencia ciudadana, porque es una fuente de consulta constante para comprender las incidencias de la política y los muchos entresijos en los que rivalizan los historiadores y los científicos de la política en su baldío afán por hallar trazos de coherencia, de lucidez y de respetabilidad en la acción de los pueblos. La frase encierra, me atrevería a decir que de manera casual y con mayor contemplación que las apropiadas páginas de “El Príncipe”, las dos premisas centrales del pensamiento de Maquiavelo, a saber: que siempre hay alguien más inteligente que la plebe, que la plebe es retrasada por definición y tamaño; y que la idiotez del ambiente se puede oler de lejos y utilizarse en provecho de quien ha tenido la virtud de olerla con anticipación.

Como la harina es la materia prima del panadero y la uva es cosa de todos los días para el bodeguero, la fabulosa estupidez humana es el material fundamental con que trata Maquiavelo y que enseña a organizar de modo tal que resulte más aprovechable a los efectos de conservar el poder del soberano. Michel Foucault, que también se ocupó del asunto del poder con algo menos de la maestría

de Maquiavelo, utiliza una metáfora iluminadora para ilustrar el fenómeno. Explica que el poder sigue la misma lógica que el dinero; el poder pasa de mano en mano, en cantidades ínfimas o en cantidades obscenas, pero todos los hombres tienen al menos una moneda en el bolsillo, todos los hombres cuentan con una cierta cantidad de poder. Así, entonces, la clave del maquiavelismo consiste en evitar la formación de cooperativas de ahorro y crédito donde los hombres vuelquen y aúnen sus ínfimas cantidades de dinero para terminar comprando el sol, el destino o el alma del soberano.

Unos cuantos años antes que el inglés Hobbes, nos explicó Maquiavelo que en el principio de los tiempos los hombres eran pocos y vivían dispersos, pero con el tiempo hubieron de aunarse bajo la tutela del más fuerte para defenderse de la violencia de otros individuos. De esta experiencia, según dice, *“nació el conocimiento de las cosas honestas y buenas, distintas de las perniciosas y malas, porque al ver que alguien le hacía mal a su benefactor surgían el odio y la compasión entre los hombres, denostando a los ingratos y honrando a los gratos, y pensando que ellos mismos podían recibir tales ofensas, a fin de escapar de ese mal se sometieron a hacer leyes y a ordenar castigos a quien las violara: de allí nació el conocimiento de la justicia”*. Es por este medio que se funda la dinastía de hombres bienpensantes que desde entonces han venido recorriendo con pasos cansados la faz de este triste anexo del astro rey; estos individuos, por tanto, han entendido que la virtud del buen gobernante no era ya la valentía y la fuerza, sino la prudencia y la justicia.

La Verdad al Revés

Para utilizar una feliz imagen de Mark Twain, podemos afirmar que de acuerdo a Maquiavelo la justicia vendría a ser como un espléndido paraguas comprado un día de sol, que no muestra sus goteras sino hasta que comienza a llover torrencialmente. Esto es precisamente lo que sucede en la ordenación de los Estados. Por ello, comentando a Tito Livio, cuando continúa exponiendo su teoría de la corrupción de los Estados, lo hace en los siguientes términos: *“Como más adelante se empezó a nombrar al príncipe por sucesión y no por elección, inmediatamente los herederos comenzaron a degenerar respecto de sus antepasados y, abandonando las obras virtuosas, pensaban que los príncipes no debían hacer otra cosa que superar a los otros en suntuosidad y lascivia y en cualquier otra cualidad de licencia. De modo que empezando a ser odiado el príncipe, y por este motivo a temer, pasando rápidamente del temor a las ofensas, nacía así pronto una tiranía”*.

Experto en las cuestiones laterales del alma y en los declives cotidianos del sufrimiento, Jorge Luis Borges dejó por escrito algo que había leído en otros, pero que otros apenas se limitaron a describir —nunca a tan exactamente conceptual—, a saber: para que un castigo fuera positivamente ejercido, debía ser eterno y estar estructurado de manera circular, es decir, recomenzar su usura a cada final. El atrevido rey Tántalo, Sísifo en su infinita montaña y aquel Prometeo de imprudentes iras y el desmemoriado peñasco al que fuera clavado documentan bellamente la pertinencia de esa afirmación.

Una rutina análoga se verifica cuando el gobierno de un estado se agosta, decae de suerte tal que se ha conver-

tido o en una situación de imposible relajamiento o en una mortificante tiranía. Los hombres que conservan el recuerdo de aquellos hombres más justos que gobernaron antaño, no tardan en aunar sus esfuerzos para derrocar al anterior y ponerse a sí mismos como gobernantes, siguiendo en un principio las normas de respeto y buenas costumbres en nombre de las cuales dejaron al antecesor sin trabajo o, si tienen más prudencia y previsión, sin cabeza, *“posponiendo todo interés personal a la utilidad común, y conservaban y gobernaban con suma diligencia las cosas privadas y públicas. Transmitida después esta administración a los hijos, que no conocían la variación de la fortuna, que nunca habían experimentado el mal, y que no querían estar conformes a la igualdad civil, sino que se dirigían a la avaricia, la ambición y la usurpación de las mujeres, ellos hicieron que un gobierno democrático se convirtiera en un gobierno de pocos, sin respetar civilidad alguna: de modo tal que, en breve tiempo, les pasó como al tirano, porque la multitud, fastidiada con su gobierno, se hizo instrumento de todo el que se propusiera de algún modo ofender a esos gobernantes y, así, se levantó alguien que, con su ayuda, los derribó”*.

De los variados modos que disponen estos sujetos que heredan el poder para distraer a sus insospechados súbditos, son los trucos espectaculares aquellos que más le rinden; Maquiavelo cita un ejemplo de Tito Livio, narrando que a mediados del siglo V a.C., *“el pueblo romano había creado los Tribunos de potestad Consular y, salvo uno, eran todos plebeyos, pero sucedió que aquel año hubo peste y hambre y, acaecidos también ciertos prodigios, los Nobles aprovecharon la ocasión contra la nueva elección de los Tribunos, diciendo que los dioses estaban encolerizados porque*

Roma había utilizado mal la majestad de su imperio y, entonces, no había más remedio para aplacar a los dioses que llevar de nuevo la elección de los Tribunos a sus condiciones iniciales. Así, la plebe, perturbada por esta religión, nombró otros Tribunos, todos nobles”.

A la memoria de la buena política le consta que Maquiavelo —sea plantado en medio de la nerviosa urbe, o vegetando en su melancólico exilio rural— no tenía ni grandes ni pequeños remilgos en recomendar la mentira y la intriga y todas las formas adyacentes de manejos espurios si con ello el soberano se hacía con el poder, o ya teniéndolo lograba conservarlo. De este modo, exalta la simpática maniobra explicando que al cobijo de la estupidez de los súbditos bien puede hacerse creer que están obrando de acuerdo a su propia voluntad cuando, en realidad, están moviéndose al compás de la legión de los personajes de comedia ligera que transitoriamente ocupan cargos de incumbencia y responsabilidad públicas.

Esto, en mayor o menor medida, es lo que vienen haciendo los gobiernos desde que existen; y si bien no todos los países llegan a los gravosos volúmenes que tiene el nuestro —donde el engaño de parte de los gobernantes no es un exabrupto, ni la indolente disposición para dejarse engañar es una anomalía entre los ciudadanos—, bien puede afirmarse que se trata, por señorío de aquella famosa ley de los grandes números, de un dato consustancial a la desasosegada vida de las llamadas repúblicas democráticas.

De William Shakespeare No se Puede Hablar

“La primera página que leí de Shakespeare me hizo suyo para toda la vida, y cuando acabé la primera obra, me quedé como un ciego de nacimiento a quien una mano milagrosa le hubiese devuelto la vista en un instante”. Esto declaró el joven Wolfgang Goethe en una olvidada conferencia que dictó prematuramente hacia el año 1771. Desde esa inicial admiración de los veintidós años, nunca, hasta los últimos momentos de su vida, dejó de expresarse en semejantes términos; comprensiblemente amaba a Shakespeare más que a su perro.

El libro de Johann Peter Eckermann “Conversaciones con Goethe” (Editorial Océano) recoge muchas de las opiniones del autor de “Fausto” acerca de aquel enigmático vecino de Stratford de quien Víctor Hugo dijo que se trataba de un dios con el solo defecto de haber sido mortal. En esos textos se nota que Goethe —cuyo romance con el teatro fue intenso, pero también mal correspondido— ve en Shakespeare un ideal de artista que íntimamente sabe que nunca podrá alcanzar.

Siempre que me cruzo con estas páginas me conmuevo. Me maravilla, me admira la humildad serena con que el escritor alemán se quita el sombrero ante las obras del inglés; es una actitud que de un modo más o menos visible denota la frustración de alguien que nunca consiguió dotar a la escena de ese fuego y de ese fluir que son propios de la inmediatez de la vida. Para bien y también para mal, el teatro de Goethe se halla mediado por las tesis filosóficas que están en su base, y por lo tanto su expresividad en ocasiones aparece cercenada y por momentos emerge con una artificialidad que no es propia del instrumento lírico que tan deliciosamente suena en sus poemas y en la mayoría de sus prosas. En todas sus piezas dramáticas —aun en ese monumento metafísico que es “Fausto”— hay una cierta y mal controlada pesantez de espíritu y no pocos expedientes que apelmazan la formulación escénica; y, casi sin excepción, cuando con mucho empeño se consigue sortear esas objeciones, todavía se echa de menos la energía y la inocencia del furor que traba cercano contacto con las zonas más entrañables de la gran dramaticidad que, pese a estar insinuada, jamás consigue alcanzar culminaciones dignas de arrebatos o de iluminación.

Quizá el dramaturgo Goethe pagó muy caro tributo a las exigencias del marchito clasicismo de su tiempo, y, en consecuencia, tampoco supo adaptarse con comodidad a las transformaciones que él mismo propuso y proclamó en las noches locas del *Sturm und Drang* y de las consiguientes rupturas que vinieron de la mano de los románticos plenos. Sus contemporáneos Hugo y Schiller empezaron después y en ese campo supieron llegar más lejos; a Goethe le costó desembarazarse de esa suerte de

imperativo categórico de su época que obligaba a todos los autores (el caso de la narrativa de Samuel Johnson es quizás el más elocuente; en menor medida podemos aludir también al ejemplo del discreto y exitoso dramaturgo Voltaire) a tomar a los personajes no como criaturas contradictorias y decididamente humanas sujetas a conflictos, sino como complejas esquematizaciones de conceptos en situación de debate. Hugo y Schiller, quienes nunca ocultaron sus afanes filosóficos, puestos a escribir teatro tuvieron la precaución de morigerar esas inquietudes categoriales y se entregaron con más placer que razón, con más gozo que moral, a la aventura de meterse en los resquicios más hondos de la vida. Goethe también quiso eso; tenía con qué hacerlo, pero no llegó a tanto. Su genio lo gastó, con felicidad, en todo lo que no fuera el teatro.

A su joven amigo Eckermann le confiesa el anciano Goethe que siente una pasión sin reservas por la creación de Shakespeare, y que reconoce que los horizontes que aquel horadó jamás podrán ser recorridos por la palabra humana. Según el registro correspondiente a la Navidad de 1825 —esa mañana Eckermann fue a visitar a su maestro y amigo y compartieron una entretenida y desordenada charla— Goethe estaba muy impresionado por el tamaño de la profundidad de Shakespeare.

Cuenta nuestro paciente autor: *“me mostró Goethe una magnífica obra inglesa en que estaba representado todo Shakespeare en grabados de cobre. En cada página había seis grabados pequeños de uno de los dramas, con algunos versos debajo, de manera que se tenía a la vista la idea principal y las situaciones de cada obra”*. Explica que Goethe, con lágrimas en los ojos y con dedos temblorosos, recorría

esas figuras una y otra vez tratando de comunicarle hasta qué punto se sentía sobrecogido por la evocación de esas piezas. Y cuando ya sobrepuesto de la intensa emoción pudo hablar, le dijo: *“viendo estos pequeños grabados, uno se asombra. Sólo así se comprende lo infinitamente grande y rico que es Shakespeare. No hay ningún tema de la vida humana que no haya tratado y desarrollado. ¡Y todo con igual soltura y libertad! No puede hablarse de Shakespeare; cuanto se diga es insuficiente. En mi Wilhelm Meister he dicho algo de él; pero eso no significa mucho. No es un autor teatral; nunca pensó en la escena, que era demasiado estrecha para su enorme espíritu; hasta el mundo entero visible le resultaba estrecho”*.

Aclamaciones a Shakespeare ha habido muchas, desde el temprano poema de su colega Ben Jonson. Está el magnífico prólogo del Doctor Johnson a sus obras completas y las buenas palabras de Schlegel; está la excelente biografía intelectual de Víctor Hugo; hay páginas encendidas de Oscar Wilde, controversiales de James Jayce (en el célebre capítulo noveno de “Ulises”), muy informadas de Frank Harris, meditadas de T.S. Eliot y hasta divertidas y ciertas de George Bernard Shaw, que escribió una exquisita comedia a propósito del enigma de los sonetos. Todos estos son aportes reveladores o interesantes o simplemente encomiosos, y en tanto tales, no dejan de suscitar un cierto contagio en nosotros, sus lectores. Pero la honesta declaración de Goethe sobrepasa todas las apologías que se han escrito o se están por escribir, y ello por una muy sencilla y clara razón: provienen de alguien que tuvo e hizo los méritos suficientes como para disputarle la silla entre los grandes del mundo.

Presumo que el demonio de Fausto, queriendo saberlo todo, debe haber mordido para nada, sin encontrar nada vivo entre sus dientes, el alma decorosa de Goethe. Y si uno va en dirección de los detalles de su genio, en rigor no cuesta entenderlo y no cuesta disculparlo; tampoco cuesta aceptar su abatida frustración. Goethe fue un coloso para abarcar el mundo y para pensarlo, pero (el drama es que nunca lo ignoró) no tuvo fuego, no tuvo rencores que expiar o memorias que esconder. Por eso toda su obra dramática, magistral en los museos, es apenas un breviarío ante los gigantes nervudos que logró concebir Shakespeare.

El amable Goethe fue tan políticamente cordial y correcto, tan adecuado a la normativa del fatal siglo que lo prohió, que acabó perdiéndose entre los pliegues de fascinantes especulaciones intelectuales; Shakespeare, en cambio, intuyó o padeció desde el propio vientre a la bestia que todos llevamos dentro. Para pintar el tenebroso espectáculo no tuvo otra mediación que su desengaño y su palabra alada. Goethe lo admiró, lo admiró mucho por ello e igualmente, sin querer equipararse, meditó finamente sobre el poder; pero fue Shakespeare quien le hizo visible al mundo qué es el poder, de qué se trata esa manzana podrida y deliciosa, esa sensual villanía acerca de la que sosegadamente Goethe estuvo pensando de vez en cuando en algunos insensibles hiatos de su templada existencia, pero cuyo gusto real jamás probó y jamás consiguió limpiamente comunicar.

El Principio de Autoridad

En su cuento “La Casa de Asterión”, Borges ahueca su voz en las reflexiones del minotauro. Allí, Asterión se interroga sobre la intrincada naturaleza de su casa, el laberinto, y dice: *“la casa es del tamaño del mundo; mejor dicho, es el mundo”*. El laberinto se impone al monstruo con la misma majestad y engañosa libertad que cualquier forma de realidad, y es por esa razón que invocamos la sentencia para aplicarla, entera, a la obra de William Shakespeare, que es una de las mejores realidades que se puedan elegir para habitar.

Sus piezas —repetimos un ademán que los justos siglos que nos preceden vienen repitiendo— son del tamaño de la grandeza humana, y también del tamaño de sus miserias, y es precisamente por esto que son un fiel compendio de todas las tristes fuerzas que agitan y desgastan los días de un hombre. La vida, la muerte, la libertad, el amor, la justicia y demás representaciones de la Quimera aparecen retratados con mayor o menor decencia a través de sus páginas. Era de esperar, por tanto, que el poder hiciera acto de presencia en medio de tan misceláneo concierto.

Los cansados derroteros de la teoría literaria han sido en exceso transitados por manoseadas discusiones sobre la importancia y deslizamiento de los contextos hacia las obras, y la dictadura de la arbitrariedad discursiva que se impone a partir de la moda de los llamados Estudios Culturales ha determinado que se le preste profusa atención al tiempo en que fue escrita tal o cual obra, llegando al absurdo que consigna Harold Bloom en “Shakespeare: La Invención de lo Humano”: *“Si para usted la literatura*

es primariamente lenguaje, entonces la primacía de Shakespeare es sólo un fenómeno cultural, producido por urgencias sociopolíticas. En esta perspectiva, Shakespeare no escribió las obras de Shakespeare —las escribieron las fuerzas sociales, políticas y económicas de su época—. (...) Ciertos especuladores parisienses han convencido a muchos (si no a la mayoría) de los críticos académicos de que no hay en absoluto autores". Pese a estos desbordes y exabruptos, las llamadas "Escuelas del Resentimiento" han hecho bien en considerar la relativa gravitación que ejerce el marco temporal sobre la creación. Así, entonces, surge como un tema central dentro de los dramas de Shakespeare el poder político, que en su siglo se expandía y contraía entre los márgenes del absolutismo y la transición medieval, para designar los límites de lo que actualmente entendemos como gobierno moderno.

Dioses Truncos

Durante la época que tuvo el honor de albergar las irreverencias ingeniosas y oportunistas de nuestro autor, el teatro era un espacio legitimado de trasgresión. A nadie escapa que sus obras son esencialmente reprobatorias del orden establecido, no reduciéndose al ámbito de la preocupación política, sino extendiéndose hacia la porción radical del pensamiento, poniendo en duda las certezas de las categorías del pensamiento y de la vida; en sus dramas se cuestionan con insistencia los lazos que tejen la realidad con la apariencia y la verdad con la mentira. En términos generales, es lícito decir que su reflexión aborda dos aspectos esenciales del *statu quo* del poder político: su origen y su ejercicio, que determinarán la validez del mismo.

Ya he dicho, como miles antes, que los personajes de Shakespeare están amasados con la materia no de los sueños o de su posible dignidad, sino de lo infortunadamente humano, de lo pedestre, de lo más lejano a la divinidad; sus formas y apariencias, por más que impresionen en un discurso, nunca consiguen disimular el lodo que está en el fondo de todo gesto, de toda pretensión. Partiendo de esta base anti-romántica por excelencia, los monarcas presentados en sus obras son personas no disímiles de sus prójimos, a las que le es impuesto el peso de las responsabilidades reales, que normalmente implicarían una elevación de la naturaleza de ese hombre a una situación de benevolencia y de grandiosidad que, de hecho, nunca alcanza. Es en el marco de ese hiato entre el *deber ser* del soberano y su verdadero actuar que se produce la tragedia.

No perdamos de vista, además, que todas las tragedias isabelinas son siempre de acusado carácter personal: sobre la persona del rey van recayendo las evidencias de su desgracia y su minusvalía. Es claro que la contraparte de su tragedia es el pueblo, pero éste nunca logra hacerse oír, y tampoco se constituye en un interlocutor del drama: sólo llega a hacerse presente de manera simbólica, tal como lo expresa Horacio en su inadvertido monólogo de la primera escena de “Hamlet”, o enigmáticamente al comienzo de “Macbeth”, donde el propio texto didascálico lo anuncia: *“Acto Primero, Escena Primera: truenos y relámpagos”*. De modo tal que siempre se termina remitiendo a la persona del soberano para comprender la verdadera esencia de lo trágico.

Para mejor explicar esta condición que en su tiempo era tema de debate, Shakespeare le obliga a decir a uno de

los reyes más cotizados: “*Dejad a un lado el respeto, la tradición, las formas y el ceremonioso deber, porque no me habéis tomado por otra cosa: vivo del pan como ustedes, siento el deseo, pruebo la tristeza, necesito amigos. Siendo esclavo de todo esto, ¿cómo podéis decirme que soy rey?*” Según este rey, cuya angustia y desdoblamiento son arquetípicos, su poder se encauza en lo simbólico, a través de la posesión de la corona, el cetro o en el manto de oro y en la piel de marta: es lo que ansía Macbeth y lo que le es quitado a Lear. A su vez —y aquí reside la ironía de todo ese retozo malsano que es la política— esos símbolos emergen y operan como meros simulacros de la apariencia y de la impostura; en sí mismos no son nada, sino meros atavíos que ocultan el gesto abrumado y el paso inseguro de su ocasional portador.

Pero el poder, al mismo tiempo de ser una impostura que suscita embarazosos desvelos, también puede estimular con fuerza la corrupción moral del soberano, como lo deja ver el maquinal Bruto en aquel pasaje de “Julio César” en que los senadores urden su golpe de Estado: “[César] quiere la corona; cómo le afectaría... ahí está la cuestión. Coronarle es ponerle un aguijón con el que podrá hacernos daño a su capricho”. Notoriamente el cuestionamiento no se dirige al obvio hecho jurídico o político de que exista un monarca al que deba prestársele obediencia y servirlo con lealtad; más bien de lo que se trata es de pronunciarse sobre el efecto recóndito que ejerce la corona sobre la persona que la ciñe y la escurridiza influencia que eso tiene sobre la personalidad del ungido.

De hecho, en todas las obras de Shakespeare puede comprobarse sin esfuerzo una pavorosa verdad: no hay un solo hombre que se vea exaltado o moralmente embe-

llecido por su condición de rey; antes o después, esos elegidos terminan sufriendo lo indecible bajo el peso de una responsabilidad que se presenta como demasiado grande para sus humanas fuerzas. Todos los reyes shakespearianos son como los reyes y gobernantes que nos prodiga la vida real: dioses truncos, cojos, impotentes; dioses de barro y viento que no pueden conciliar sus límites con las encarecidas promesas que entraña la gozosa y grave conmoción del poder.

Es particular y es ilustrativo el recurso en el previsible caso de los tiranos, que en Shakespeare son principalmente Macbeth y aquel Duque de Gloucester de mitad del siglo XV, odiado con el título de Ricardo III. A lo largo de las respectivas obras ambos progresan a paso firme hacia el obsesivo desierto de la soledad, que en torno al desenlace o liberación se torna inexpugnable y también fatal. Pero esta similitud tan acusada no opaca una diferencia radical entre ellos, y es que la tragedia es algo que le ocurre a Macbeth como resultado de una serie de fantásticos eventos cuyas consecuencias no ha sabido anticipar. Distinto es el caso de Ricardo III, que orgullosamente decide ser un tirano: *“No puedo ser un amante para entretener estos bellos y bien hablados días. Estoy decidido a ser un villano y odiar los ociosos placeres de estos días”*.

En ellos queda muy en claro que la tiranía es una condición del alma que se deriva del poder individual. El poder, como la muerte, es algo que se puede experimentar y ejercer sólo como individuo, por eso no es casual que al terrible festín estos reyes inviten a la servicial paranoia, musa deforme que poco a poco va excluyendo consejeros y amigos del ámbito de la confianza y, con esto, fabricando un estado de soledad esencial que acen-

túa y enriquece, que da color, tema y entretenimiento a su condición de tiranos.

Debe observarse que la gradual e inevitable exclusión se realiza de manera selectiva teniendo en cuenta la conveniencia que prestan los otros al poder, haciendo de los súbditos esclavos de la maniática voluntad del rey. Mientras se patentiza, ya sin dudas, la psicosis. El soberano cesa en su comprensión de la diferencia entre adulación y lealtad, alejándose en su percepción de quienes antes eran sus iguales, marginándolos y marginándose en un camino que conduce indefectiblemente hacia el despotismo, y más que eso, al más absoluto desconocimiento de sí mismo, del mundo, del orden de las cosas. De ahí que bien pueda concluirse que la consagración del tirano como tal no reside en los edictos que firma ni en las acciones buenas o malas que ejecuta, promueve o respalda, sino en un lento y escalonado proceso de alteración de la personalidad: es un proceso dramático que convierte a las personas dolientes que son Macbeth y Ricardo III en tiranos prototípicos, primordiales; en todo punto impares.

El Lobo Universal

Debemos aceptar, empero, que esas complejas y abominables máscaras que matan y que traicionan, que mortifican por el puro gusto de hacerlo y que se coronan con los laureles de la infamia y del desdén no dejan de ser una versión hiperbólica del fenómeno político; en rigor, una buena, genial pero abusada ponderación de lo que es el poder. En otro plano mucho más ingente y acompasado, más comprensible y cercano, tenemos el caso no patológi-

co sino despiadadamente íntimo y hogareño del paciente Yago, urdidor de eminentes conspiraciones y manipulador de conductas y de fantasmas interiores para indicar que Shakespeare, además de estar familiarizado con el repertorio de las contorsiones visibles del poder, también conoce profundamente sus recónditas fuentes secretas.

El de este mercenario veneciano quizá sea el cuadro más completo que existe acerca de lo que implica el poder en toda su desnudez y veracidad, porque en contraste con el unilateral Macbeth, que mata a la luz del día y mata el sueño para que nadie pierda la noche de su aborrecible gloria, este infiel lugarteniente del moro jamás pone su mano sobre ningún cuerpo: sus crímenes todos ocurren en los furtivos pasadizos mentales de sus víctimas, a quienes desvela y excita en sus flaquezas, cuyas pasiones provoca y conduce, e inventa o discierne objetos excelentes donde descargarlas.

En Yago el poder no es el poder bruto, caprichoso y franco de los reyes, sino ese poder tan rayano a nosotros que opera por medio de la intromisión en las zonas reservadas de la personalidad, ese poder de la seducción que descubre y aviva las sombrías miasmas que reposan brahamánicamente en el fondo de cada alma y que ni siquiera emergen en las peores pesadillas del más atormentado de los hombres. Lo que Yago hace no es mandar, sino despertar; o manda, en todo caso, con el propio puño de aquellos a los que infecta con sus palabras onduladas, con sus viscosos argumentos, con sus diagonales alusiones. Otelo mata a Desdémona no por creerse traicionado por ella, sino porque Yago acaba por inducirlo a sospechar que nunca, por moro, fue digno de tan pura y blanca belleza.

Hay todavía un tercer y magnífico testimonio de concepción del poder como el superior arte de ejercer sobre los demás la propia voluntad. Se encuentra en la que tal vez sea la más completa meditación de Shakespeare acerca del gobierno, y también una de las obras más perfectas salidas de su perfecta pluma, que es “Troilo y Cressida”. En esa pieza —que glorifica con lirismo desventuras de amor y de guerra en torno al sexto año de la Guerra de Troya— Ulises pronuncia un discurso que funda para siempre el idéntico sentido del orden, de la eficacia y del buen gobierno en las filas militares y en el campo de la vida civil.

Rezan así sus sagradas palabras: *“Los cielos mismos, los planetas y este globo terrestre observan con orden invariable las leyes de categoría, de la prioridad, de la distancia, de la posición, del movimiento, de las estaciones, de la forma, de las funciones y de la regularidad, y por eso este esplendoroso planeta, el sol, reina entre los otros en el seno de su esfera con una noble eminencia, así, su disco saludable corrige las malas miradas de los planetas funestos, y, parecido a un rey que ordena, manda sin obstáculos a los buenos y a los malos astros. Pero cuando los planetas vagan errantes, en desorden, en una mezcolanza funesta, ¡qué plagas y qué prodigios entonces, qué anarquías, qué cóleras del mar, qué temblores de tierra, qué conmociones de los vientos! Fenómenos terribles, cambios, horrores, trastornan y destrozan, hienden y desarraigan completamente de su posición fija la unidad y la calma habitual de los Estados. ¡Oh! Una empresa padece bastante cuando se quebranta la Jerarquía, escala de todos los grandes designios. ¿Por qué otro medio sino por la jerarquía, las sociedades, la autoridad en las escuelas, la asociación en las ciudades, el comercio tranquilo entre las orillas*

separadas, los derechos de primogenitura y de nacimiento, las prerrogativas de la edad, de la corona, del cetro, del laurel, podrían debidamente existir? Quitad la jerarquía, desconcertad esa sola cuerda, y escuchad la cacofonía que se sigue. Todas las cosas van a encontrarse para combatirse, las aguas contenidas elevarían sus senos más alto que sus márgenes, y harían un vasto pantano de todo este sólido globo, la violencia se convertiría en ama de la debilidad, y el hijo brutal golpearía a su padre a muerte; la fuerza sería el derecho, o más bien el derecho y la culpa, cuya eterna querella está contenida por la interposición de la justicia, que establece su residencia entre ellos, perderían sus nombres, y así haría la justicia. Entonces todas las cosas se concentrarían en el poder, el poder se concentraría en la voluntad, la voluntad en el apetito, y el apetito, lobo universal, doblemente secundado por la voluntad y el poder, haría necesariamente su presa del universo entero, hasta que al fin se devorase a sí mismo. Gran Agamenón, cuando la jerarquía está ahogada, he ahí el caos que sigue a su ahogo. Lo que caracteriza ese desprecio de la jerarquía es el retroceder siempre un paso cuando se propone subir siempre un escalón”.

La política según Shakespeare es un arte de sutiles equilibrios y de matices delicados e inteligentes; un arte que a un tiempo reúne los talentos del filósofo y del militar, del hombre de mando y del hombre de crítica y de cultura, del estratega y del poeta.

Algunos memorables personajes de la historia política de Inglaterra conocen y llenan estos requisitos; otros, sin ignorarlos, insensatamente los ponen al servicio de sus grandes o bajas pasiones. Veamos un par de ejemplos.

Las Dos Rosas

Algo intrínsecamente peligroso y fascinante hay en la historia y en las historias que se narran sobre la Historia. No en vano Shakespeare, que fue un habilidoso tergiversador de verdades, dedicó gran parte de su obra a escribir sobre la historia de Inglaterra, a la que moldeó y reconstruyó de acuerdo a sus necesidades dramáticas —las propias y la de su nación en ciernes.

Hace ya bastante tiempo ha quedado fuera de toda duda el hecho de que las obras históricas de Shakespeare —el llamado *ciclo nacional*, compuesto de diez piezas— manipulan a su mejor conveniencia dramática los sucesos que aquejaron las líneas sucesorias de Inglaterra en su afán por convalidar retorcidamente la legitimidad de la graciosa Isabel I, mecenas de varias artes y particularmente del teatro.

Conviene señalar que ningún obsequio más bonito o provechoso que ése podría habernos hecho el poeta, puesto que la vida, en sus propias palabras, es perfectamente reductible al escepticismo más radical: “*es una historia contada por un idiota, llena de sonido y de furia, que no significa nada*”; siendo así, lo único que alcanza a dotarla de algún tipo de sentido son las reformulaciones y utilizaciones poéticas que puedan conferirle un aliento único, un ahondamiento personal.

Las obras históricas escenifican la más larga, sangrienta y apasionante de las guerras sucesorias en las que se vio envuelta Inglaterra, la llamada Guerra de las Rosas (que enfrentó a las casas de Lancaster y York entre 1455 y 1487), y que era aún un recuerdo demasiado presente

en la memoria colectiva de los ingleses que se arremolinaban en las graderías del Globo; esa memoria colectiva era tierra fértil y susceptible de creerse los pasados esplendores de sus nobles sin acaso entender qué tanto de ficción y qué tanto de verdad había en todo ese negocio llamado teatro.

Aunque es cierto que Shakespeare estaba parcialmente financiado por el tesoro real, la hipótesis de que estas obras hayan sido encargos destinados a fortalecer la superior idea de nación en un momento de expansión parece, por lo menos, torpe. El genio de Shakespeare es demasiado colosal como para someterse a semejantes bajezas monetarias. Incluso si sus reyes fueran cuidadosamente facturados, son demasiado grandes y demasiado fulgurantes como para quedar circunscriptos a las mezquinas urgencias de la política.

Secreto de los Dioses

Ya Emerson, y poco antes el inglés Carlyle, y todavía antes Platón, mostraron que el mundo avanza a empuje de los grandes hombres. Los grandes hombres son aquellas perfectas almas que no necesitan convencer de su grandeza para inspirar; su sola presencia en el mundo eleva el carácter moral de aquellos agraciados advenedizos con quienes los grandes hombres comparten el tiempo, los asientos de los tranvías, las tribunas de los diarios, los servicios higiénicos, las injurias de los cielos, las tormentas, el alza de los impuestos, los lentos atardeceres, el sueño y ese simulacro del sueño que parece ser la muerte; todas las posibles instancias de la vida común

en el mundo son democráticamente compartidas por los piadosos, los genios y los canallas.

Leí, y la idea me gustó, que los dioses no envían a la tierra a un gran hombre sin antes confiarle el secreto a otra alma, incurriendo en un insospechado acto de eficacia divina destinado a evitar que por algún motivo el gran hombre pase inadvertido, porque vaya si su existencia será importante: una vez que desaparece un gran hombre, su luz ha de ser tan duradera que ilumine a los hombres en el *interregno* hasta que aparezca otro gran hombre. El extremo pertenece a Emerson y calza con su inexplicable optimismo.

Tal vez como producto de la eterna miseria e ineficacia de los dispensadores de grandes hombres, nuestro tiempo es parco en ideas inteligentes. Pero la tesis de Emerson sigue vigente: siempre tenemos a los grandes hombres del pasado como reposo y refugio mientras aguardamos la llegada del próximo. Shakespeare es nuestro gran hombre, y Enrique V, que fue un rey bastante aceptable y querido, fue el gran hombre que él construyó.

Taberna o Gloria

La obra que Shakespeare escribió se aparta de la verdad que padeció con menos elocuencia el hijo de Enrique IV Bolingbroke, y se desarrolla a principios del siglo XV. La situación política de Inglaterra de entonces es tensa: el rey Enrique IV ha muerto, y su hijo, el joven Enrique V, acaba de asumir el trono. Una serie de amargas guerras civiles han dejado al pueblo de Inglaterra inquieto y peligrosamente descontento. Para ganarse el respeto de la gente y de la corte

inglesa, el joven Enrique debe dejar atrás su adolescencia tormentosa, que transcurrió —como dejó en claro Shakespeare en la primera parte de Enrique IV— con ladrones, timadores, prostitutas y borrachos sin remedio en las despojadas tabernas de la parte oscura de Londres, y dedicarse a una causa noble que envuelva la esperanza de toda la nación.

Luego de algunas perplejidades se decide por el cómodo expediente de la conquista y del orgullo herido. La circunstancia es simple y denota no poca maquiavélica destreza: basándose en sus vínculos más bien lejanos con la familia real de Francia y en interpretaciones bastante técnicas de las antiguas leyes de tierras, reclama ciertos territorios en Francia. Cuando el joven príncipe francés —el llamado Delfín— manda a Enrique un mensaje bastante insultante como respuesta a sus reivindicaciones territoriales, el rey Enrique decide, con toda convicción legal y mucho engreimiento político y personal, invadir Francia.

Apoyado por la nobleza y por el clero ingleses, Enrique compone trabajosamente el ejército de invasión. La tarea no es sencilla, aunque tampoco imposible: debe convencer al pueblo que no hay otro honor para un buen inglés que lavar o anticipar cualquier ofensa que se haya atrevido a cruzar el canal de la Mancha, que la nación inglesa es lo que es por referencia a la gloria que su sangre ha sabido conquistar en sus aventuras militares en el continente. Los argumentos no son malos o débiles, pero está visto que tanto en la historia como en la literatura lo inesperado y no lo planificado o lo no deseado es lo que marca la dirección de los cambios; a Enrique la corte se le muestra titubeante y gran parte del pueblo recelosa.

El milagro del patriotismo, sin embargo, habrá de tener su hora y su lugar: se da en la noche y en el lugar menos esperado para el heroísmo, que es nada menos que en la apestosa taberna en la que Enrique solía dilapidar la mayor parte de su tiempo cuando era más joven; algunos de los antiguos amigos del rey —esos amigos que él rechaza cuando asciende al trono, como da cuenta Shakespeare en las dos partes de Enrique IV— se preparan para abandonar sus hogares y familias. Bardolfo, Pistol y Nim son sujetos de baja calaña que fueron compañeros de las andanzas del entonces príncipe Enrique y que ahora deciden hacer algo con sus vidas.

Mientras se aprestan para ir a la guerra, estos relegados, convertidos provisoriamente en soldados de línea, formulan comentarios sobre la muerte de ese insigne filósofo de las madrugadas reverenciado con el nombre de Falstaff, un desmedido caballero entrado en años y en carnes, aficionado al licor, que en otras épocas fuera el mejor amigo del joven príncipe. No sin una nota de sarcasmo y en un alarde de genialidad, Shakespeare nos induce a pensar que en esa reunión de marginales sin alivio, de melancólicos de la noche, bajo la sombra del recuerdo del incorregible Falstaff, es como si toda Inglaterra hubiera hecho un voto irreductible en favor de su mejor destino.

Solemne Soga

Desde ese crucial momento todo parece, pues, orientarse rumbo a los designios de este monarca que puso sobre sus hombros el bien y la expansión sagrada de su

patria. Ocurre que un poco antes que los navíos reales suelten amarras y sus velas comiencen a morder los vientos del canal, Enrique se entera de una conspiración que amenaza su vida. Los tres traidores que trabajan para el rey francés son llevados a su presencia y ruegan piedad, pero Enrique rechaza el pedido sin ningún signo de perplejidad. Implacablemente ordena que el trío, que incluye a un antiguo amigo de nombre Scrope, sea ejecutado. Tras esto, y sin escalas, las tropas inglesas, menos numerosas en hombres pero no en valor ni en armamento, comienzan a avanzar sobre el odiado suelo de Francia dejando una estela de increíbles victorias.

Hay que subrayar que contra todos los consejos y en clara oposición a todas las predicciones, bajo el mando de este Enrique los colores de Inglaterra cubren buenas parcelas del continente después de conquistar la estratégica ciudad de Harfleur. En las tropas se respira el aire satisfecho de la soberbia con fundamento. Pero no todas son luces en ese bando; en los adentros de Enrique se libra una contienda no menos decisiva para la suerte del reino; el monarca advierte, pesaroso, que su indefendible pasado de alguna manera lo persigue, se agazapa en algunos rescoldos de su conciencia e interfiere con sus altos deberes actuales. Es por eso que en un gesto que habrá de definirlo hasta el día de su muerte, y aun más allá, decide no atarse a nada que no sea su enseña nacional; se da cuenta que no puede permitirse sino el superior servicio a la patria. A nadie llamará la atención que cuando se entera que sus viejos camaradas de juergas Nim y Bardolfo, envalentonados por el poder de las armas y por la amistad del rey, están saqueando desmedida y cruelmente a

su paso, no vacila en repudiarlos y no vacila en hacerlos colgar sin más protocolo que el desprecio.

La Arenga de San Crispín

El clímax de la guerra se alcanza en la famosa batalla de Azincourt, en la que el ejército francés es cinco veces mayor que el inglés. La noche anterior a la batalla el rey Enrique echa mano a una de las pocas buenas enseñanzas de su maestro Falstaff —que siempre le aconsejó escuchar directamente y nunca escuchar por habladurías—, se disfraza de soldado raso y mantiene una serie de conversaciones con los hombres de su ejército para conocer quiénes son, qué es de su vida, qué lazos dejaron atrás, qué esperanzas los animan y qué temores aprietan sus corazones, qué piensan del rey que los ha llevado hasta ese punto en el que hoy se encuentran, qué sienten sobre la batalla que están a punto de librar, qué fuego los hace arder en toda esa aventura en la que se envuelven y se comprometen la dignidad y el liderazgo de Inglaterra. Las estimulantes respuestas que recibe no dejan de asombrarlo, y lo colman de alegría y de coraje.

Más tarde, y ya avanzada la noche, queda solo, tratando de dormir en su tienda de campaña. Shakespeare, con la autoridad de un dios, establece que su personaje ha de lamentarse por sus vigilias y responsabilidades como rey de un pueblo tan magnífico y de una patria tan gloriosa. Mediante este recurso (que en el relato oficia de retardo), el poeta lo prepara para su inmortal gesto de la mañana siguiente, cuando ofrecerá un inspirador discurso a sus soldados, permitiéndole a Shakespeare, de paso, mostrar

algo de su fibra nacionalista. La arenga fue pronunciada la mañana del 25 de octubre, día de San Crispín, de 1415, y tiene por objeto dar ánimo a unos soldados que en pocas horas habrían de ser abrazados por la muerte. Según Shakespeare, dijo así:

“El que sobreviva a este día y vuelva sano y salvo se pondrá de puntillas cuando lo oiga nombrar engrandeciéndose ante San Crispín... El que sobreviva a este día y llegue a la vejez, cada año en la víspera convidará a sus vecinos y dirá: ¡mañana es San Crispín! Después les mostrará sus cicatrices y dirá: estas heridas las sufrí el día de San Crispín. Los viejos olvidan, todo quedará olvidado... pero él recordará, mejorándolas, las hazañas que hizo ese día. Y entonces nuestros nombres serán tan familiares como palabras caseras. El rey Enrique, Bedford y Exeter, Warwick y Talbot, Salisbury y Gloucester, seremos recordados en sus copas rebosantes. Y los hombres buenos lo transmitirán a sus hijos. Y no pasará jamás el día de San Crispín, desde hoy hasta el fin del mundo, sin que con él seamos recordados. Somos pocos, pero somos felices porque somos hermanos, pues el que hoy vierta conmigo su sangre será siempre mi hermano. Y los caballeros ingleses que ahora duermen, se considerarán malditos por no haber estado aquí y les parecerá mísero su valor cuando alguien les diga que luchó con nosotros el día de San Crispín”.

Milagrosamente los ingleses ganan la batalla y los franceses se ven obligados a deponer su altiva resistencia. Poco tiempo después las negociaciones de paz comandadas por la hábil diplomacia británica determinarán que Enrique habrá de casarse con Catalina, la hija del rey francés, y el hijo de ambos terminará siendo rey de Francia, por lo que el matrimonio unirá a los dos reinos; teóricamente felices para siempre.

Un Hombre en el Tiempo

No creo que haya nada más engañoso, nada más alejado de lo mundano y probable y de lo real en la guerra y en la historia que este final. Nada de lo previsto en él se cumplirá o tendrá sentido. Después de Enrique reinará su hijo, pero reinará tan erráticamente y con tanta ignorancia y desdén que acabará por derramar alegremente la preciosa sangre de los ingleses a cambio solamente de derrotas, humillaciones y renunciadas. En pocos años, casi en meses, las antiguas posesiones inglesas en Francia se le resbalarán de las manos como agua; y ya nunca Inglaterra podrá reclamar nada serio a la recuperada vanidad de Francia. Pero eso es otra historia más allá de Shakespeare y de su hondo genio; la menciono sin demorarme en ella porque en verdad no hace al tema.

Lo que en realidad ahora me interesa es destacar la razón dramática por la que todo termina bien en Enrique V; me interesa Shakespeare y no las anomalías genéticas o la perversa injusticia de las leyes de Mendel cada vez que se aplican a la política. Pretendo que todo termina bien en el plan de Shakespeare porque Enrique es un verdadero héroe por sus conquistas y su bravura, pero sobre todo —esto me parece lo más importante— porque logra sobreponerse a las expectativas que tiene de sí mismo. Enrique, que sin duda fue uno de esos borrachos disipados a los que el resentimiento mantiene alegres, decide dejar atrás sus años negros y tormentosos no por una alucinación mesiánica (sentirse salvador de su patria) o por limpiar su nombre de la desazón paterna (salvar su nombre), o por hartazgo.

Nada de eso: Shakespeare no es tan automático ni tan sencillo a la hora de forjar la silueta psicológica de sus personajes; su transformación es más honda y tiene, me parece, una raíz existencial, antes que moral: Enrique, el héroe de los tugurios y de las interminables noches, decide dejar todo atrás porque en el fondo de su conciencia, atrapado entre sus afectos más cercanos, se ha dado cuenta, con estupor pero a tiempo, que el ingenio insuperable del viejo Falstaff no es más que desengaño, y que el desengaño es un arma poderosa y eficaz para destruir cosas, pero que nada edifica.

Acaso uno de los motivos por los que los héroes griegos siguen siendo magníficos héroes es porque son titulares de un impulso verdaderamente ilimitado: ellos agotan sus fuerzas pero no sus energías; agotan sus odios pero no su capacidad de odiar; agotan sus vínculos pero no la capacidad de enamorarse. Los héroes homéricos están curados del atavismo del desencanto, y por eso se elevan por encima del normal de los hombres y de su mala memoria.

Este Enrique, cuando fue joven —tal es lo que leemos en la segunda parte de Enrique IV— se acercó al lecho de su padre agonizante, y creyéndolo ido o directamente muerto, le quitó la corona que ceñía su frente para probársela. El rey enfermo, empero, todavía seguía con su alma en la tierra y se despertó de su intermitente coma, sorprendido por la osadía de su hijo. “*No te apresures*”, le dijo con un hilo de voz que no ocultaba su disgusto. Descubierta en la debilidad de su fuerte ambición, el príncipe pide disculpas y le ruega al padre que lo empiece a considerar reformado, que nunca más será visto en las tabernas, en malas compañías, vagando sin

rumbo por las noches, perdiendo sus inciertos días en el ocio y en el licor.

Y como si hubiera sido fulminado por un rayo, ahí, en esa escena, se transforma: abandona la taberna, abandona a las mujeres de risa fácil y de labios generosos, deja atrás los compañeros de fiesta. Con ello viene a enseñarnos algo que más de una vez olvidamos, y es que para ser una persona de bien, para alcanzar la humana grandeza, el merecimiento no es lo que viene de fuera o los bienes con que la naturaleza eventualmente nos premia, sino el querer, esa firme la voluntad de ser mejores, esa voluntad que derrota tentaciones, que vence rencores, que no conoce el vértigo, que desprecia el miedo.

Nos informa la autorizada opinión de William Butler Yeats que *“Enrique V posee todos los vicios groseros, los nervios toscos de alguien que tiene que gobernar entre gente violenta, y está tan lejos de ser demasiado amistoso con sus amigos que los pone en la puerta cuando se les ha acabado el tiempo. Está tan desprovisto de remordimientos y de distinciones como una fuerza natural”*. Pero su falta de remordimientos y su justicia ciega, que por ejemplo lo hace colgar a dos de sus antiguos amigos, está basada en una superación de los propios límites de su persona. En toda la obra no conocemos al rey sino por lo que dice a sus súbditos excepto en un momento, cuando queda solo en esa desvelada noche antes de la batalla de Azincourt, y reflexiona sobre la dificultad de ser rey y de lo grave de la condición de la majestad, añorando ser un esclavo a quien no le pesan las responsabilidades de sus súbditos. El lugar es común, es cierto, pero no por ello es menos verdadero.

Enrique V llega a la conclusión que él, como todos los reyes, son pobres hombres con grandes cargas, y que esta naturaleza dual de la majestad es agobiante e injusta para con la persona llamada a padecerla. Él ha abandonado el cinismo, y ciertamente su soliloquio no es cínico; se trata del punto de quiebre en el que un alma independiente que se rige por la urgencia del placer y de la gloria pasajera advierte que ninguno de los dos elementos logra funcionar como impulso del digno vivir; entiende que ha llegado la hora de diseñar un motivo válido para justificar el mal paso de ayer y para sobrellevar el juramento de la majestad.

Enrique se asume como el pobre hombre que tiene por misión consagrarse con convicción y energía —y con fuerzas que todavía no conoce pero que están en lo más hondo de su ser— al bien del prójimo. En la antípoda de esta actitud y de este voto se encuentra el posterior Ricardo, hombre o monstruo de la casa de York.

El Furor de Ricardo III

El más hondo de los escritores santos, John Milton, se propuso escribir la más perfecta justificación de las acciones de Dios hacia los hombres, y le salió la más espléndida y conmovedora biografía del Diablo; éste se convierte en un personaje entrañable, mucho más digno de nuestra confianza que Dios, que en su inmutable perfección está a considerable distancia de las pasiones de los humanos lectores. De modo que no hay que desear: las fronteras entre lo bueno y lo malo en manos

de la literatura se pueden invertir sin mayor dificultad, y también sin reproche.

La incapacidad de mentir, ha indicado Nietzsche, no tiene nada que ver con el amor a la verdad. Quien no es capaz de mentir no sabe lo que es la verdad. Y es que hay que reconciliarse de una vez por todas con la función fundamental que en la vida y en la historia tienen los malvados, los tiranos, las personas con gusto por la arbitrariedad y la crueldad. Sin ellos, que funcionan como puente para el desarrollo de la virtud, las grandes acciones no existirían. Pretender liberar a los hombres siniestros de sus culpas es desconocer que, en el error, fueron magníficos creadores.

Por razones doctrinarias, por predestinación biográfica y también por inclinación, Antonin Artaud era experto en materia de maldad; cuando todavía estaba sano (por la época en que actuó como confesor de Juana de Arco en la versión de Dreyer), escribió: *“Desde el punto de vista del espíritu, crueldad significa rigor; aplicación y decisión implacables, determinación irreversible, absoluta. (...) La crueldad es ante todo lúcida, es una especie de dirección rígida, de sumisión a la necesidad: no hay crueldad sin consciencia, sin una especie de aplicada consciencia. (...) El bien es deseado, es el resultado de un acto; el mal es permanente. Cuando el dios escondido crea, obedece a la necesidad cruel de la creación que él mismo se ha impuesto, y no puede dejar de crear, o sea de admitir en el centro del torbellino voluntario del bien un núcleo de mal cada vez más reducido, y cada vez más consumido. Y el teatro, como creación continua, acción mágica total, obedece a esta necesidad. Una pieza donde no interviniera esa voluntad, ese apetito de vida ciego y capaz de pasar por encima de todo,*

visible en los gestos, en los actos y en el aspecto trascendente de la acción, sería una pieza inútil y malograda”.

Trabajado por el alma de Shakespeare, Ricardo III es el emporio insigne de la maldad y de la barbarie, y aunque el espectador ve avanzar la acción hacia el empeoramiento de los vicios del alma del par de Gloucester y el mayor número de muertos por su mano, está tan imantado por los meandros retóricos de esa personalidad, que no puede sino suplicar ardorosamente (esto es horrible, pero es real) que el tirano siga derrochando hiel y desplegando malicia sobre el mundo. Pongamos en orden los acontecimientos.

En el marco de las guerras de sucesión inglesas del siglo XV, Ricardo III, sediento de poder, mata meticulosamente a su hermano, el rey, y se hace de la corona; preocupado porque los sucesores de aquél pudieran alzarse y sórdidamente derrocarlo, también da prolija cuenta de sus tiernos sobrinos, y para no tener pesadillas o fantasmas que lo persigan, también asesina a los seguidores de los hijos del rey. Con afilado sentido del deber y no sin esmero mata a su propia esposa, que antes fuera la viuda de una de sus víctimas, convencido de que sólo una muerte puede redimir eficazmente una muerte anterior. Ricardo III, a su modo excéntrico y artesanal, es como los metafísicos medievales: siente horror al vacío; por eso no deja de ser un justiciero ordenado pero también auto-crítico, alguien que en todas las cosas busca restaurar los equilibrios que altera.

De acuerdo a la versión de Shakespeare, más de diez enteros cadáveres se apilan en su tenebroso haber. No obstante, y aunque luzca así en una lectura apresurada,

nunca pensó Shakespeare que debería ser ése el centro ideológico de la acción de su obra, sino que, paradójicamente, todo el asunto que en verdad le ocupa es alegar en favor de la legalidad y de la justicia. El mal lo utiliza para señalar el bien; la oscuridad le sirve como testimonio de la luz.

Deformidad del Alma

La Guerra de las Rosas, disputada entre las casas reales de York y Lancaster sin ninguna tregua, ya se había cobrado la vida de varios reyes y hombres valerosos a lo largo de varias décadas, convirtiendo al país en una estepa poblada de fantasmas, de rencores y de no pocos peligros; el estado de caos y de inseguridad generalizados consiguió paralizar casi por completo el florecimiento del comercio y el ingreso de Inglaterra a las novedades de la modernidad.

Este cuadro de división interna sólo será remediado con el ascenso al poder de Enrique VII Tudor (que pertenecía a la casa de los Lancaster), que se casa con una mujer de la casa York y así pone fin a las guerras sucesorias, instalando la dinastía Tudor en el poder; dinastía que tendrá a los dos más espléndidos monarcas que ciñeron el cetro inglés: Enrique VIII y su no buscada hija, Isabel I. Pero, claro, Enrique VII sólo pudo rebelarse por el contrapunto de horror y de tiranía que representaba con empeñosos méritos el filantrópico Ricardo III, a quien vence en la batalla de Bosworth. He aquí la breve crónica que Voltaire ofrece de la derrota de la casa de York: *“Ricardo era valiente: esa era su única virtud. Cuando vio la batalla desesperada,*

se arrojó con furor en medio de sus enemigos, y recibió una muerte más gloriosa de lo que merecía. Su cuerpo desnudo y sangriento, encontrado en medio de la muchedumbre de cadáveres, fue transportado sobre un caballo a la ciudad de Leicester, con la cabeza colgando a un lado y los pies al otro. Estuvo durante dos días expuesto a la vista del pueblo, el cual, recordando todos sus crímenes, no le tuvo compasión alguna” (cf. “Ensayo sobre las costumbres”).

Pero antes de que su cadáver contrahecho y odiado fuera sometido a los vejámenes de las moscas y a los comentarios de la chusma, el Ricardo que nos ofrece Shakespeare fue titular de una elocuencia divina y manipuladora hasta el éxtasis. Su primer monólogo se ha hecho por demás famoso: *“Now is the winter of our discontent, made glorious summer by this sun of York”* (Ya el invierno de nuestras desgracias se ha convertido en un glorioso verano merced al sol de York). Su despabilada y preciosa retórica, que indistintamente ruborizaría de admiración y de envidia a la mismísima Clitemnestra de Esquilo, a Demóstenes, a Cicerón, nos presenta a un recto tirano que se entretiene en presentar las propias desgracias de manera perspicaz y divertida, provocando lógicamente la inmediata empatía de su público, que en ese hechizo se olvida de la inocente sangre desparramada y de las deformidades asesinas: *“Yo, que soy corto de genio, y a quien la Naturaleza ha desprovisto de toda belleza; yo, deforme, incompleto, nacido antes de tiempo entre el mundo que se agita, a medias terminado; yo, que soy tan imperfecto, tan poco a la moda que los perros me ladran al pasar; mi único placer en esta época de paz muelle es el de espiar mi sombra al sol y de comentar mi propia deformidad”*. Ricardo es un genio cuando habla y un monstruo cuando es, cuan-

do simplemente se deja ser; es repulsivo por su aspecto físico, que los retratistas oficiales han difuminado con algo menos que arte y algo más que pudor. Pero seduce, encandila, atrapa con su verbo.

Por el Gusto de Serlo

La teoría política se ha encargado de estudiar hasta la estricta minucia el origen y la naturaleza de la tiranía, explicando que existen dos formas de llegar a ese estado del alma. La primera sería *tirannus absque titulo*, que responde al origen viciado en la obtención del poder; tal es el caso de Enrique Bolingbroke, padre de Enrique V, que debió penar durante su largo reinado (tomado por asalto) para demostrar que aunque su origen fue espurio, ejerció su gobierno con benevolente prudencia y poniendo todo su empeño en homenajear a la justicia. La segunda tipología del despotismo, más común y también más esquivada en su delimitación, es la del *tirannus absque exertitio*, la que se devenga de una utilización abusiva de las prerrogativas y potestades del cargo, bien sea en provecho propio o de los allegados, bien sea en demérito del bien general.

De todos los reyes de Shakespeare, sólo el irrefrenable Macbeth de Escocia y este Ricardo III de Inglaterra logran reunir distinguida y perfectamente las dos formas de la tiranía. Por ese motivo devienen cualquiera de ambos en la forma arquetípica de los déspotas, sin aparecer por ello como imágenes estáticas, sino como el bien decantado producto del concurso de una serie de factores y de causas sanas y enfermas que estructuran las obras hacia

una culminación total de la maldad; una maldad que va *in crescendo* de manera obsesiva hasta la caída del telón, en el que los tiranos resultan derrotados de un modo previsiblemente axiomático y espectacular; sus cuerpos rotos por la ira de la siempre demorada justicia se convierten en la última imagen de la obra, antes del estallido de los aplausos o de las pullas y reproches.

Los dos elementos para mí más persuasivos de los inolvidables tiranos son las distintas formas que en ellos adquiere la soledad, que se vuelve densa, que se vuelve agobiante, y que resulta irrefrenable hacia el término de las respectivas tragedias. Así tenemos que en una primera etapa de la historia de Ricardo, éste, radiante con su corona, se distancia del resto del mundo. No lo hace por saberse o sentirse superior o distinto, sino por mera acción del propio poder ante la toma de decisiones que sólo a él le corresponde asumir con carácter final; no inferior es la distancia que también percibe el que ha de acatar la supremacía de ese poder. Regidos por el principio de la división del trabajo, gobernante y gobernados viven cada uno en un campo referencial bien distinto; sólo que al rey le toca la peor parte: ni siquiera el espejo le hace compañía en los confines de sus graves responsabilidades, mientras que los cortesanos y el pueblo se tienen entre ellos para darse ánimo, para conformarse, para mutuamente exigirse retos, soportes y compromisos.

Junto a esta no envidiada soledad que podríamos llamar de índole estrictamente funcional, tenemos como segundo y definitivo peldaño la consecuencia moral y psicológica de semejante encuadre: esa soledad alcanzada por efecto de la ilegítima conquista del poder y de su desalmado ejercicio es una dorada espuela que aviva y

forja el blindaje de la absoluta indiferencia ante la cercanía de los otros; es un estímulo que fertiliza la desidia moral de los reyes ascetas, locos o vengativos. Tan lejos, tan aislados se encuentran de los humanos de carne y sangre estos reyes de hielo y barro que, sin darse por enterados, un buen día se desconectan de las circunstancias que habitan y dejan de ver a próximos y lejanos; es ése el momento crítico de todos los tiranos, la pisada anterior a la caída sin regreso: lo que hace ruido y se mueve fuera de la mente, la alteridad, comienza a ser un extraño engendro poblado de sinuosos objetos y de imágenes sibilantes y capciosas que en última instancia también son objetos y que por todo concepto, mientras están vivas y hablan y aconsejan y bajan los ojos y tiemblan, resultan amenazadoras.

Así, si el bosque de Birnam comienza a moverse, si el bosque está cercando el castillo, mordiendo sus muros, reventando los cerrojos, haciendo estallar los oídos, como le sucede a Macbeth en el acto V, es porque el bosque ha elegido ser cómplice de los enemigos del rey, que están muy cerca del rey, que se miran entre sí, que se dicen secretos y se arrodillan ante su paso, que son sus más fieles colaboradores, pero por estar ahí cuando el bosque avanza, por no estar bien lejos o, mejor, en ninguna parte, son un problema, un obstáculo, un detestado rasgo del mundo que lo ha traicionado y ahora lo está estrangulando; bajo ningún concepto pueden seguir viviendo...

Macbeth se va en un desvarío del mundo y de la obra que lo aflige; enfrentado a la filosa justicia de Macduff (que le dice: *“no te alejes, perro del infierno, no te alejes”*), habla solo, balbucea, sueña en voz alta con un comba-

te igual al que ahora está librando, pero que en realidad ocurre en los corredores mórbidos de su mente; lo propio hace de un modo algo más lastimero el abrupto Ricardo, atravesado de espadas en la batalla de Bosworth, hablando para los demonios de su miedo, añorando cobardemente un caballo que nunca llegará. La tiranía es siempre un monólogo, un decir para sí mismo; la negación brusca de cualquier réplica, una anticipada eliminación de todo riesgo argumental, de toda razón.

En esta época de bancarrota moral me he encontrado en más de una oportunidad a algunos cándidos defensores del *statu quo* que resuelven sus problemas reales con medicinas imaginarias, y como para darse consuelo presumen sin ningún argumento valedero que Shakespeare entrevió estos dramas como un privilegio exclusivo de los extremos, de los abusos inmortales de criaturas atípicas. Tales filántropos de oficio olvidan o disimulan que un talante parecido (el gobierno ególatra, pagado de sí mismo) también puede verificarse en las engañosas praderas del centro, donde a la perversión intrínseca de la faena ha de añadirse todavía la infaltable nota grotesca, que no es otra que esa crasa mediocridad que el vulgo prepotentemente reclama como requisito para saberse representado.

Ante un atónito auditorio de la Universidad de Berlín, donde dio las famosas lecciones de filosofía de la historia, Hegel dijo que al fijar la vista sobre el espectáculo de la historia universal nos encontramos ante un verdadero jardín de crímenes, de tumultuosos embustes y de ignominia, de vidas sacrificadas por nada, de existencias condenadas insensiblemente al polvo de los caminos y al desasosiego sin término. Shakespeare no fue tan lejos

en su consternación; pero fue más hondo y sería injusto afiliarlo al atiborrado club de los optimistas que hacen irrespirable el aire en las repúblicas modernas. Para él la política era, como para Maquiavelo, un acto en cierta medida de la inteligencia, pero también una gimnasia desvergonzada y una impía explotación de las flaquezas humanas, tanto de los señores como de los ciudadanos.

Capítulo III

EL ANIMAL POLÍTICO



La Madre de Todos los Infortunios

Para demostrar la iluminada obviedad de que hay acciones mejores y acciones peores, Aristóteles formula un par de preguntas retóricas en el cuarto capítulo del tercer libro de la Metafísica: *“¿por qué va un hombre a Megara y no se queda quieto cuando cree que le hace falta ir? ¿Por qué, en el mismo lugar y a la misma hora del alba, no se tira a un pozo o a un abismo, sino que se guarda celosamente de ello?”*

Lo que el filósofo pretende es asentar como definitivo el juicio de valor conforme a la necesidad o deseo, o conforme a la abstención, que es también una forma de acción. El hombre que debe o quiere ir a Megara no habrá de quedarse quieto, efectuará un movimiento, pondrá en posición su carro orientando el tiro y espoleando a sus caballos, se hará conducir por el camino correcto; el hombre que ama su seguridad y su vida, que quiere lo mejor y no lo peor para sí, mirará el vacío con reverente y temblorosa cautela, y no sentirá sino vértigo y tal vez miedo, pero nunca atracción por ese borroso abismo que se posa ante sus pies.

La recta evaluación de los dilemas o de las pruebas que nos pone la realidad se sigue siempre de una consiguiente acción que la expresa; según Aristóteles, desde la situación de un hombre existiendo no importa (o importa relativamente poco) si el bien en sí, bien absoluto en el sentido platónico, existe o no: lo que interesa es que hay acciones que nos producen bien, que nos llevan al bien, y otras que operan en dirección contraria.

El sentido cosmológico de este filósofo le indica que la congruencia del bien es una manifestación del orden general hacia el que tienden las cosas en razón de su sustancia. La espontaneidad, el *azar* (este vocablo no es griego, es árabe, y designa un objeto de juego, el dado, que sí era familiar para los antiguos griegos) no proceden de la conducta humana sino que resultan de fuerzas que son extrañas al conocimiento y a la voluntad de las personas.

La palabra Hado —que quiere decir voluntad de los dioses, que significa todo cuanto es ajeno a la acción humana, como el relámpago, las tormentas, el silencio de las noches, las mareas y los ardientes rayos del sol golpeando sobre las piedras en el bochorno de los descampados al mediodía— es lo que se ampara bajo esa denominación.

Pertenece a la divina soberanía de los inmortales alterar el orden de las cosas, dar inexplicables muestras de furor o de calma en el reino de este mundo. Los hombres, en cambio, están restringidos: su esfera se limita a lo que pueden decidir, a lo que estiman, a lo que creen, ansían o necesitan para producir bien o mal a su persona

o a los seres en los que han depositado su afecto, o su rencor o sus esperanzas o sus temores.

Por ese crucial motivo todo heroísmo, toda cobardía, todo acto de grandeza y todo miserable renuncio entre los hombres es extraño a los dioses y nada tiene que ver con ellos: ni los ofende, ni los alaba; olímpicamente lo ignoran y se huelgan de dejarnos solos en la decisión de adoptar la postura que mejor nos parezca. Lo único que castigan es la emulación, la *hybris*, el pecado de soberbia, el querer ser como ellos, el olvidar que lo nuestro no está en el arbitrio de lo que no somos, sino que lo nuestro es, por definición y fatal disposición de lo Alto, afirmarnos y ratificarnos en lo que radical y empecinadamente somos: seres que debemos lidiar con la desesperante elección entre lo mejor y lo peor, entre el bien y el mal que nos damos a nosotros mismos y a nuestros semejantes.

Nuestra grandeza, si es que se puede hablar de algo así frente a los dioses, está en ese persistente desafío que nos priva del abandono y de la molicie, que nos obliga a vivir y a sufrir y a esperar con los ojos abiertos. Y que por momentos nos hace zozobrar, porque no siempre podemos con lo que queremos; a veces somos más frágiles que nuestras propias convicciones.

El Principio Nacional

El sentido de pertenencia de las personas y de las ciudades griegas a una categoría superior que tras la pormenorizada lectura de las conferencias de Gottlieb Fichte en la joven Universidad de Berlín o de las clases magistrales de Ernest Renan en la Sorbonne, que sin culpa podríamos denominar Nación, es una de las características más curiosas y también más interesantes de la historia occidental. Esos estados —Tebas, Esparta, Tracia, Éfeso, Corinto, Elea, invenciblemente Atenas— llegaron a constituir unidades plenamente soberanas, con autoridades, leyes, instituciones y costumbres propias. La vida que se desarrolló en su interior, los intereses que defendieron y sus ambiciones eran muy diferentes entre sí y hasta más de una vez —como lo testimonian prolijamente las crónicas— esas ciudades estuvieron duramente enfrentadas, se hicieron la guerra, no escatimaron esfuerzos para exterminarse.

No es inocente el hecho de abusar de las palabras; si lo fuera, cabría afirmar que entre aquellos estados prevalecían formas definidas de una suerte de nacionalismo sentimental y a la vez político que en detalles nimios se

diferenciaría de los gestos, discursos y arrebatos que nos ha prodigado Europa tras la aventura napoleónica y que los americanos adoptamos con servil aturdimiento. Nos cuenta Plutarco que los atenienses de su época creían que la luna de Atenas era más hermosa, más plena, más iluminada que la luna de Corinto; nos informa Tucídides que Pericles consideraba a su patria como el modelo de perfección al que debían acogerse todos los griegos; nos revela Heródoto que los obedientes lacedemonios se asumían como el ideal de conducta y de organización social y política al que todos los pueblos debían aspirar.

Emerge como prodigioso que, aun así, pudieron intimar bajo una misma bandera. La famosa línea que Eurípides pone en boca de la inocente Ifigenia horas antes de la hoguera —*“los griegos deben dominar a los bárbaros, no los bárbaros a los griegos”*— indica una conciencia de valores que está por encima de los estrechos límites de las fronteras; cinco siglos antes del dramaturgo, el antiguo Homero no dejó de observar y de celebrar este perenne espíritu helénico en sus dos inmortales poemas.

Acaso sea muy difícil saber a qué se debe esto, pero es indudable que la religión —o lo que entonces hacía las veces de ella— está en la base de la idea de nación, de congregación espiritual y política en un sentido superior, entre los viejos griegos.

Según lo ha podido establecer con suficiencia Werner Jaeger (cf. “Paideia”) hubo una serie de actividades que en su origen fueron de naturaleza religiosa y que alcanzaron difusión, regularidad y adhesión en toda Grecia durante más de setecientos años: las fiestas panhelénicas, entre las que notoriamente se encontraban las Olim-

píadas. Conforme a este investigador, las celebraciones funerarias —como las que se ven en “La Ilíada” en homenaje al llorado Patrocolo— concitaban el concurso de personas de todas partes y pudieron ser muy populares, por cuanto servían para activar el conocimiento comercial y el estado de los elementos de guerra.

Por su fasto, por la excelencia de la organización, por la exigencia de las competencias, aquellas honras fúnebres que tuvieron lugar en Olimpia, al pie del templo de Zeus, fueron las más aclamadas y terminaron por instalarse como la oportunidad de encuentro de los mejores representantes de todo el mundo heleno. Al principio el motivo era ir a rendir culto a un santuario; luego, tras interminables horas de letanías, fuegos místicos y aguas lustrales los dioses terminaron por aburrirse y los hombres también se aburrieron, de modo que ambos prefirieron contemplar no el fervor hacia los cielos, sino el vigor y la destreza en los combates, en las carreras, en las muchas pruebas que el ingenio griego había creado para exhibir las posibilidades de diálogo entre el espíritu y el cuerpo de los hombres.

Comportaría una mezquindad reducir la nacionalidad griega solamente a los certámenes gimnásticos; es cierto que éstos constituyen tal vez el primer elemento de comunión colectiva entre sociedades que fueron y se quisieron distintas entre ellas. Pero no puede negarse que, además, en una dimensión decididamente honda, existía entre esos pueblos una identidad de tradición que se enraizaba no con las historias particulares de cada ciudad, sino con la concepción del mundo y del hombre que a todos abarcaba.

Nada más diferente que un ateniense de un espartano, se dirá con razón. Sin embargo, habrá que aceptar igualmente que nada más parecido a la dignidad viva de la cultura que el empeño y la seguridad con que ambos pueblos hacen la paz para luchar contra la oscuridad del Oriente, contra esos bárbaros cuyos dioses, en lugar de elevar a los hombres, en lugar de esperar de ellos un comportamiento digno de los cielos, los humillaban en el temor, en la culpa, en la desesperación.

Fueron los dioses, los dioses y no los hombres, los que tejieron en Grecia el contenido de la dignidad humana que todos los griegos sintieron por igual, ese sentido que los ha llevado a hacer de la tierra una morada ideal para cada familia, para cada sueño, para cada destino; y ello, pese a los desacuerdos y contrastes que se dieron necesariamente entre cada uno de los pintorescos rasgos locales.

El maestro Isócrates —tal vez el más prolífico de los docentes que ha dado el mundo antiguo— enseñaba a los suyos que la felicidad de ser griego no reside ni en la fortuna de la sangre, ni en la suerte del territorio, sino en la determinación de participar de una cultura que ha hecho de la belleza, de la moral y del pensamiento un camino de crecimiento personal y colectivo.

Al amparo de ese signo, la nacionalidad de la Grecia clásica es algo que, si todavía somos quienes pensamos que somos, deberíamos reivindicar y honrar como algo propio.

Los Buenos contra Los Malos (y viceversa)

“Las teorías políticas serias —nos informa Carl Schmitt, y valerosamente tiene razón— presuponen la maldad humana”. Nada consistente hay que nos conduzca a pensar que las altas expectativas sobre el desempeño de alguien pueda ejercer algún tipo de presión positiva sobre el comportamiento de algún destinatario, sea éste impávido o atento; y no sólo porque la omnipresente ineptitud humana tiene la virtud de malograr todos los buenos proyectos, sino porque el ser humano tiende a ser más bien un bruto codicioso, agresivo y en todo punto rutinario. Thomas Hobbes supo ver en las manos elementales de los campesinos, en la mirada altanera de las damas de sociedad, en el sonido de los perplejos y perezosos pasos de la turba y en la estola de los reyes, el impulso asesino, el hambre desgarradora, el golpe del martillo en la carne humana, el arrebato de una mano que roba la limosna del mendigo.

Su teoría política se funda en la creencia de que existió una conformación de la vida social anterior a la que conocemos, llamada Estado de Naturaleza. El rótulo lacónico

no acierta a dar cuenta de los infinitos desmanes que allí se sucedían unos tras otros: “[*lo que sucede cuando los hombres*] se abandonan a sus instintos primarios es, por encima de otras características, un estado de lucha de todos contra todos en el que sólo impera la ley del más fuerte, y que está invadido por un miedo generalizado, porque como todos, incluidos los más débiles, son capaces de causar a otros la muerte, que es el mayor mal, nadie tiene garantizada su seguridad individual ni la tranquilidad colectiva”. La frase que la mala memoria recuerda sobre los escritos de Hobbes es palmaria: “*el hombre es el lobo del hombre*”.

Este fresco algo espeluznante era una originalidad en las propuestas de los pensadores hasta el momento, pues todos, inundados por la imaginería bondadosa y optimista, habían optado por pertrecharse de un paraíso en el pasado, y no de un infierno, que es lo que hace Hobbes, convirtiéndose en el primer positivista, no así creativo. Sucede que, a diferencia del mero plagio de la Biblia que hasta ahora emitían los teóricos políticos —y que luego el infame Rousseau fatigaría hasta extremos de alucinación—, el buen Thomas se inspira en los horrores de la guerra civil, en el silencio y en la condescendencia del Parlamento inservible, en el recuerdo de las asonadas de violencia que estremecían las calles de Londres. Hay algunos que dicen que fraguó todo esto en su mente, pero es claro que su Estado de Naturaleza es ni más ni menos que el paisaje que veía por la ventana del estudio en el que escribía “El Ciudadano” (De Cive, Editorial Debate).

Una Sola Voluntad

Volvamos por un segundo al Estado de Naturaleza; llegados a cierto punto de conciencia, los hombres no toleran más la situación de inseguridad y miedo, y deciden crear un contrato a través del cual renuncian a todos sus derechos, otorgándolos al soberano, de modo de evitar el continuo avasallamiento que de los derechos se hacía bajo la bandera del ejercicio de los mismos. Dicho de otro modo: lo que estaba ausente del Estado de Naturaleza es la noción moderna y liberal que explica que el derecho al ejercicio de los derechos de un individuo termina en el mismo punto donde comienza la capacidad de goce de los derechos de un segundo individuo.

Aunque es claramente comprensible la situación de inseguridad en la que vivía Hobbes, la idea de que una persona renuncie voluntariamente a todos los derechos luce algo excesiva, pero el argumento de Hobbes en ese sentido resulta sugestivo: reconoce que en una sociedad, específicamente en la del Estado de Naturaleza, hay individuos buenos y hay individuos malos.

Y observa, también, que el comportamiento de unos y otros es cambiante, y que quien hoy es generoso y sensato puede ser mañana violento e irrespetuoso de los demás. *“La dificultad práctica estriba en que no hay elementos que permitan reconocer ni a unos ni a otros como tales de antemano. Hay que tratarlos y conocerlos para saber lo que son, y además a cada uno (...); y a veces, si se trata de gente perversa, cuando se sabe es demasiado tarde. Por eso la prudencia aconseja que se considere a los hombres como si fueran malos. Pero no por naturaleza: ‘porque aunque los malos fuesen menos que los buenos, al no poder reconocer*

a unos y a otros, aun los buenos y honrados se ven continuamente en la necesidad de desconfiar, de precaverse, de anticiparse, de someter y defenderse de cualquier modo. Pero no se sigue de ello que los malos lo sean por naturaleza”. Tal es lo que modernamente explica el profesor Joaquín Rodríguez Feo en la introducción a la edición que estamos recomendando.

En el título octavo del capítulo XII de “El Ciudadano”, Hobbes trata “De las causas internas capaces de disolver un Estado”, y dice lo siguiente: *“se opone al régimen civil (...) el que los hombres no distinguan suficientemente entre pueblo y multitud. El pueblo es una unidad que tiene una sola voluntad, y al que se le puede atribuir una acción común. Nada de esto se puede decir de una multitud. En todo Estado el que reina es el pueblo, porque incluso en las monarquías el pueblo reina; es el pueblo el que quiere por la voluntad de un solo hombre. Pero los ciudadanos son multitud, esto es, súbditos. (...) En la monarquía, los súbditos son multitud y por paradójico que parezca, el rey es pueblo. El vulgo, y otros que no advierten que esto es así, hablan siempre de un gran número de hombres como del pueblo”*.

En la Hoguera

Tenemos, pues, que una de las grandes preocupaciones de Hobbes es la disposición de los hombres hacia el palabrerío ridículo. Dice en el título 12 del mismo capítulo: *“la elocuencia es de dos clases: una es la que explica con claridad y elegancia las opiniones y los conceptos de la mente, y se crea en parte de la contemplación de las cosas mismas, tomadas en su significado propio y definido; la otra*

es la que mueve las pasiones del alma (tales como la esperanza, el miedo, la ira, la misericordia), y tiene su origen en el uso de palabras metafóricas y acomodadas a las pasiones. [El primer tipo de elocuencia] estructura su discurso con principios verdaderos, [la segunda clase] con opiniones ya establecidas. Es propio de aquélla la lógica, de ésta la retórica. El fin de aquélla es la verdad, de ésta la victoria. Y ambas tienen su aplicación: aquélla en las deliberaciones, ésta en las exhortaciones. Aquélla va unida a la sabiduría siempre, ésta casi nunca. Que esta poderosa elocuencia separada de la ciencia de las cosas, esto es, de la sabiduría, constituya el verdadero carácter de los que agitan al pueblo y lo incitan a novedades, se deduce fácilmente del objetivo que se proponen. Porque no podrían inculcar al pueblo aquellas absurdas opiniones contrarias a la paz y a la sociedad civil si ellos mismos no las tuvieran. (...) Si pueden convertir a sus oyentes de tontos en dementes, si pueden hacer ver a los que les va mal que les va peor, y que a los que les va bien les va mal, si pueden exagerar la esperanza y empequeñecer los peligros, todo eso lo pueden hacer al margen de la razón y se lo deben a la elocuencia, pero no a la que explica las cosas como son, sino a la que, conmoviendo los ánimos, hace que todo aparezca como ellos, con sus ánimos previamente excitados, lo han concebido". La confusión que se genera en el espíritu de la muchedumbre, sostiene, es la verdadera naturaleza de la sedición, que desencadena la caída de los Estados y la re-emergencia de la situación caótica anterior a su existencia.

De este modo resume —y lo hace con precisión— las virtudes y las potestades del Estado en los siguientes términos: *“Los beneficios de los ciudadanos que afectan sólo a esta vida son cuatro: primero, la defensa de enemigos ex-*

teriores; segundo, la conservación de la paz interna; tercero, la abundancia en cuanto es compatible con la seguridad pública; cuarto, el disfrute de una libertad inofensiva. Los soberanos no pueden contribuir más a la felicidad de sus súbditos que protegiéndolos de la guerra exterior y civil para que puedan disfrutar de la riqueza creada por su trabajo”.

La aparición de su trabajo generó fuertes disputas, y todas las personas más o menos bien informadas se apresuraron a tomar partido; la insensatez, como siempre, terminó por prosperar. El parlamento inglés investigó las obras del ciudadano Hobbes y los maleables estudiantes de la Universidad de Oxford —institución a la que él ingenua y animadamente había concurrido— fueron azuzados por sus biliosos maestros, y con toda prolijidad y diligencia donaron a la pira uno a uno todos los libros que llevaban *“la rúbrica del infame”*.

Esto sucedía en 1683, pero ya en 1654 Roma se había adelantado con un Decretum que situaba a “De Cive” entre los libros condenados y prohibidos.

Fantasia del Consenso

Desde entonces Hobbes ha quedado felizmente fijado como una de las figuras claves de la tradición secularizante de la política y de la historia, estirpe que echa sus raíces en la obra del monje agustino Lutero, que contaría con el concurso de Maquiavelo y que, como va dicho, acabaría de ser formulada con brillantez en obras de rara influencia como ésta, que no puedo dejar de recomendar al gusto contemporáneo.

Es bueno saber que Hobbes es el primer individuo pensante que en su tiempo se atreve a sostener y defender la legitimidad del gobierno absolutista sobre la base de su utilidad y no de su majestad; más aun: es el primero en afirmar que esa utilidad no está basada en el principio del mandato divino, sino en la reunión consensual de las voluntades de los individuos.

Eso, que debería rebajarlo (estoy utilizando un giro de Borges), lo enriquece de jornadas tumultuosas y de grandes esperanzas colectivas que desprecian las prerrogativas y privilegios de las coronas; aunque también, a la vista del curso de la evolución de las democracias —la enclenque que tenemos aquí es un inmejorable ejemplo de lo que señalamos— le pone una nota de sombra a su buen nombre: porque es evidente que el consenso de los ciudadanos, su aquiescencia, no siempre es garantía de defensa de los mejores intereses nacionales, ni resultado de la aplicación de la inteligencia, o del sentido de responsabilidad, o de amor por la libertad con sus correspondientes riesgos, ni producto del patriotismo o de la inteligencia cívica.

Más bien todo lo contrario.

UU

Dictadura del Equívoco

En el decimoctavo capítulo de su obra “El Príncipe”, Maquiavelo nos explica que *“los hombres son tan simples, y se sujetan en tanto grado a la necesidad, que el que engaña con arte halla siempre gentes que se dejan engañar”*. Unos diecisiete siglos antes su pariente Aristóteles explicó para siempre que hay una rutina y un sistema para practicar el engaño; lo hizo en un apéndice de su “Órganon”, que es el conjunto de sus escritos lógicos, y lleva por nombre “De los Argumentos Sofísticos”. Dicho apartado, pese a su concisión, es un completo repertorio de los argumentos que son simulacros de verdad, que aparentan ser verdaderos aunque efectivamente sean falsos o, para decirlo con la voz del escolástico Pedro Hispano, que *“nos dan la apariencia, pero no la existencia de la verdad”*.

Urgido o inspirado por la necesidad de remozar esa tradición analítica, que en rigor es crítica porque es de advertencia, de alarma y de denuncia, hacia 1816 Jeremy Bentham escribió un congénere tratado sobre los sofismas políticos. Contaba sesenta y ocho años y con justicia lo acompañaba una gloria que muy pocos de sus contemporáneos podían ostentar con tan certeros méri-

tos. Su obra principal —“Principios de la Moral y de la Legislación” — era por ese entonces una suerte de canon para quienes estudiaban filosofía política y filosofía del derecho. Y sus muchos trabajos sobre los límites del gobierno, los fueros del individuo y el concepto de felicidad personal con relación a la utilidad social le valieron ser reconocido como el fundador de la escuela utilitarista, además de aparecer como su más acreditado exponente.

La merecida fama que obtuvo en el orden académico la vertió allí donde pudo. Así, alentó y asesoró a los primeros revolucionarios franceses (la Asamblea Nacional lo nombró ciudadano ilustre del país, pero rechazó el honor por sentirse muy lejos de los excesos de ese organismo), fue reclamado por los diputados liberales en las Cortes de Cádiz para la redacción de una Constitución y de un Código Civil y, de visita en México, trabó contacto con Bolívar y San Martín, a quienes instruyó en la necesidad de dotar a la naciente revolución independentista de valores y sistemas de leyes que aseguraran el orden, la libertad y los criterios del Derecho en los nuevos Estados.

Esa fervorosa manera de comprometerse en los vendavales de la historia no le quitó, sin embargo, distancia y serenidad para analizar las anemias de la política; creía moderadamente en la democracia, pero no condescendía a las incrustaciones que le imponían los torpes o los innobles. Por eso su tratado sobre los sofismas, contrariando el prudente consejo de amigos muy leales, se empeñó en publicarlo a riesgo de ofender a muchos y de desconcertar a unos cuantos.

Hay que reconocer que el tiempo y la depravación de los hombres le han conferido incesante actualidad a sus apuntes. Allí nos revela que, entre otros perjuicios suplementarios, las falacias producen dos ostensibles tipos de daño: uno particular y otro general. El primero ocurre cuando la falacia tiende a impedir u obstaculizar la introducción de una medida útil en la organización social, mientras que el otro se produce cuando la corrupción moral o intelectual engendra el hábito de razonar de modo insincero.

Al igual que Aristóteles, este pensador de marcada influencia en el desarrollo de la filosofía liberal se tomó el trabajo de realizar un catálogo de las falacias que son de uso común entre la especie de los políticos. A diferencia del griego, en lugar de trece encuentra catorce vicios en la lógica de la argumentación; y también, por contraste con aquél, considera que el fenómeno no es meramente una infracción a la lógica —punible en el aula de filosofía—, sino una ofensa al intento de la civilización por darse una convivencia libre, respetuosa y en todo punto basada en la verdad.

Bentham entiende que la falacia que ocupa el primer rango entre los timadores del discurso es la que, cobijándose en la supuesta sabiduría de los antepasados, rechaza toda posibilidad de análisis novedoso sobre una propuesta presente. Consiste esta figura *“en establecer una suerte de supuesta incompatibilidad entre la medida que se propone y las opiniones de quienes habitaban el país en tiempos pretéritos”*.

A esa falacia le sigue en importancia y abuso el llamado *“argumento de la falta de precedentes”*, esto es, aquel re-

curso que descansa en desestimar un proyecto solamente porque a las anteriores generaciones no se le ocurrió nada parecido. La tercera de las falacias observadas se divide en dos versiones y lleva por título *“Autoridad Autoatribuida”*. Una de las versiones consiste en la apelación a la falsa modestia simulando ignorancia en un asunto, sólo para demostrar que si el que habla no se atreve a emitir opinión, menos puede hacerlo el incauto que tiene enfrente. La otra versión, todavía más socorrida simplemente por menos sutil, descansa en esconderse el político detrás de la imagen de probidad y sapiencia que él mismo se ha creado y desentenderse de toda duda o todo cuestionamiento basándose en su reputación: *“alguien como yo, con mi trayectoria, jamás aceptaría tal cosa...”*

Encontramos en la región de la cuarta falacia —llamada *“La Personalidad Laudatoria”*— una debilidad que sin duda es muy frecuente y se relaciona con el hábito anterior. Personas que tienen pudor de alabarse a sí mismas y de ponerse de modelo para otros, alaban a terceros y los ponen de modelo como forma de sofocar cualquier intento de crítica: *“alguien tan serio y tan responsable como fulano jamás aceptaría lo que usted está diciendo”*. En relación inversa, los cultores de la quinta falacia —que son una legión en franco crecimiento— se dedican al arte de la vituperación cuando se quedan sin argumentos (hay algunos que son felices sin ellos), y a su contendor ocasional le imputan malas intenciones, mala reputación, malas motivaciones, incoherencias o conexiones sospechosas. De este modo, sin necesidad de echar mano a la razón, avanzan en la derrota de su adversario.

Con su buen sentido del humor Bentham bautiza *“El Argumento de los Fantasmas o ¡Nada de Innovaciones!”* a

la sexta falacia. Dice el autor: *“el fantasma cuya posible aparición denuncia este argumento es la anarquía, cuyo tremendo espectro tiene como presagio el monstruo innovación. Las formas de denunciar este monstruo son tan numerosas y variadas como lo puedan ser las frases en las que pueda introducirse la palabra innovación. (...) Decir que todo lo bueno es malo, es tanto como decir que todo es malo, por lo menos en su inicio, puesto que de todas las cosas antiguas que hemos visto u oído, ninguna hay que no fuese nueva alguna vez. Todo lo que hoy está establecido fue en su día una innovación”*.

Bentham considera la siguiente falacia uno de los vicios más habituales de la demagogia; la llama *“El Argumento Quietista o ‘Nadie se Queja’”*, y consiste en no aceptar ningún cambio en la legislación vigente porque, precisamente, nadie se queja, como si la ausencia de ruidos y gemidos fuera un valor componente de la verdad o un elemento de pertinencia de una medida legislativa.

A este recurso le sigue la falacia que casi podría ser considerada corolario de la anterior, es la *“Falacia del Falso Consuelo”*, cuyo sello distintivo descansa en invocar los males o padecimientos de otro país como forma de evadir el análisis y, lo que es peor, la revisión crítica de los problemas propios.

Los parlamentos se han especializado universalmente en la práctica hasta extremos de impensable virtuosismo de la falacia que Bentham denomina *“El Argumento Dilatorio”*, una figura utilizada por quienes siendo en su fuero interno hostiles a una propuesta, prefieren disimular la oposición apelando al sentido de oportunidad. Estos sujetos no ahorran palabras para elogiar la medida

sometida a su consideración, pero se escapan aduciendo que *“quizá más adelante sea todavía más eficaz adoptar esta decisión; hoy sería contraproducente”*. La falacia que nuestro autor numera décima se denomina *“El Argumento del Paso de Tortuga”* y, obviamente, está referida a la invocación abusiva de la gradualidad como regla para resolver las cosas; algo que la mayoría de las veces es una regla para no hacer nada.

Un lugar de honor ocupa, desde luego, la inveterada *“Petición de Principios”*, de la que ya hacía mofa Aristóteles en un escrito análogo al que estamos comentando, y que obliga al interlocutor a comulgar con quien hace el discurso so riesgo de sentirse miserable por no abrazar los mismos postulados. *“Los Ídolos Alegóricos”* es una falacia que tiene su utilidad *“en reafirmar el debido respeto a las personas que ocupan cargos públicos con independencia de su buen hacer”*, asociando al personaje con el cargo y no con su conducta.

La decimotercera falacia es quizá el auxilio que más mimos recibe de los demagogos; se llama *“La Corrupción Popular”* y Bentham la explica de la siguiente forma: *“es el argumento que establece que el origen de la corrupción está tan manifiesta y ampliamente enraizada en la mentalidad popular que no existe reforma política capaz de acabar con ella”*.

El último recurso, en su doble sentido, es el que lleva el número catorce y se titula *“Falacias Antirracionales”*. Consiste en desactivar los argumentos del contendor aduciendo que se trata de algo “especulativo”, o “excesivamente racional”, o “muy teórico”, o “demasiado bueno como para que se pueda poner en práctica”, o “soy un

hombre de acción” y otras tonterías que ubican como irremediable defecto la posible lucidez y la concordancia interna que puede tener una propuesta.

Jeremy Bentham murió el 6 de junio de 1832. Entregó su vida a la filosofía y embargó sus mejores años y energías en la causa de la libertad. Su cuerpo lo donó a la ciencia, siendo objeto de una lección de anatomía en el University College de Londres, donde hoy permanece embalsamado. Había sido hijo de un abogado puritano, temeroso de Dios y conocedor de la inconstancia de los hombres.

uu

El Animal Político

Esopo, antes que los dóciles antropólogos de estos desiertos días, advirtió, usó y consagró la superior inteligencia del mundo animal; en sus “Fábulas” se detuvo largamente en el asunto, abrazándose a la evidencia nunca suficientemente dicha de que lo más bajo de los animales está presente en las pretendidas alturas morales e intelectuales de los hombres.

Contemporáneo y amigo envidioso de Shakespeare, el buen resentido y mejor escritor que la historia idolatra con el nombre de Ben Jonson no sólo no fue ajeno a estas reflexiones, sino que además quiso y tal vez consiguió convertirse en su más notorio publicista. Su delicioso drama satírico que llamó “Volpone o el Zorro” se ocupa con preferencia, con hondura, con toda sagacidad y rozagante mala fe de estos temas. En esa fenomenal pieza, siguiendo una querida tradición que celebra y cultiva las criaturas de las fábulas medievales, presenta a sus personajes investidos de un intencionado simbolismo animal a través de sus nombres (Lobo, Mosca, Buitre y Cuervo). Cada uno de ellos, como los griegos de que dispone Circe para presionar a Ulises, representan una debilidad,

una flaqueza, un pecado, una de las tantas franjas reprobables del comportamiento humano. De esto nos informa el prologuista a la edición de la obra de la casa londinense Penguin Books, que agrega: *“Pero donde los animales se comportan como humanos, sea en las Fábulas de Robert Henryson o en las tiras animadas de Walt Disney, tienen un encanto y la fantasía de criaturas vistas desde una perspectiva noble; los hombres que se comportan como animales y aves rapaces son percibidos como seres degenerados y degradados”*.

Otros escritores, curiosos y aventureros, prefirieron sortear la obvia trampa de Jonson y han visto el problema con mayor inocencia y colocando mucho de sí. Tal ha sido el caso de ese filántropo a la violeta de apellido Darwin. Sabemos que era partidario de la lenta conversión del mono en hombre. Hay quienes sostienen que esta teoría es válida para justificar el idealismo romántico del *“todo tiempo pasado fue mejor”*, mas lo cierto es que la teoría del inglés encontró sólida y deslucida acogida en el panteón positivista, y allí es donde se ha quedado, predicando las virtudes de la evolución y ofreciendo imparcial esperanza o lenitivo a los monos y a los hombres.

Otros científicos de mirada más aguda vinieron a redimir ese horrible destino que supuestamente aguarda a los primates y, más moderados, reconocieron en los animales no una forma de lucidez, sino una expresión de honestidad. El expectante Pavlov experimentó con perros para consolidar el aparato conductista, y demostró que los canes, como los hombres, reaccionan irreflexivamente a los estímulos que los condicionan. Esta teoría es por lo menos auspiciosa, y cubre mejor que otras la cuestión de la existencia humana. Pavlov, que a diferencia de

Darwin se planteó la cuestión sin anticipar respuestas, dignamente llegó a la conclusión que los hombres no son versiones mejoradas ni más completas que los perros, sino que tan sólo constituyen un sistema más torcido, vano y complicado de reaccionar tontamente frente a los mismos tontos estímulos.

Dos Piernas

George Orwell felizmente no pertenece a ninguna de estas dos tradiciones; George Orwell es en realidad un sujeto bastante inclasificable a la luz de las escuelas de pensamiento por aquello de que es uno de esos especímenes cuya aparición sólo está justificada por la existencia del Imperio Británico y por las consecuencias que su existencia proyectó sobre los hábitos turísticos de la primera mitad del siglo XX. Ya desde su bibliografía se nos informa de esta tendencia en su espíritu: “Días Burmeses”, “Homenaje a Cataluña”, “El camino al Muelle de Wigan”, “Down and Out in Paris and London”, tales son los títulos de algunas de sus obras. Pero su labor no se agota en la del mero cronista geográfico, sino que se extiende hacia áreas pocas veces visitadas por los compaginadores de guías turísticas. Así, por ejemplo, el llamado que lo condujo a España en ocasión de la Guerra Civil provocó la aparición de sendos artículos políticos de su autoría donde deja anotadas reflexiones de muy diversa índole respecto de tan enojosa situación.

Análoga reacción provocó en su espíritu la historia entonces reciente de la Rusia soviética, aunque nada nos permite afirmar que haya efectivamente viajado y cono-

cido personalmente la situación en que se encontraban los hijos de la Revolución de Octubre. En lugar de presentar sus reflexiones a distancia bajo la forma de artículos, el joven Eric Blair —tal era su nombre real, que suplantó luego por el seudónimo George Orwell— publicó una escueta novela llamada “Rebelión en la Granja”, que es una sátira cruelmente aguda y realista del proceso revolucionario, de las luchas intestinas entre Trotsky y Stalin y de los primeros horribles años del estalinismo; estrictamente es la historia de una granja gobernada por animales luego de que se ha sacado al amo de la casa. De manera adecuadamente provocativa, se erige una clase gobernante, que es la de los cerdos.

Los actores de la fábula son animales domésticos que están tan civilizados como cualquier grupo de hombres que vive en una sociedad. Por lo tanto se hallan expuestos a los mismos peligros que se expone cualquier civilización humana.

Allí vemos representados a todos los personajes en su veta más típica, con lo que la crítica se hace más profunda e innegable: el gato es tremendamente felino, los cuervos —que representan a la Iglesia Ortodoxa Rusa— no desprecian ganancias, y las ovejas son irremisiblemente ovejunas. Más profunda es la reflexión que se adscribe al retrato del caballo de cincha, que viene a encarnar al trabajador esforzado, o la de una cordera comportándose como una niña consentida entre otras tantas que pueblan el mundo de los hombres.

Hay que leer con ojos de novedad, con sentido contemporáneo, con angustias actuales, “Rebelión en la Granja”. En esa obra que denuncia el fracaso y la depra-

vación cardinal del comunismo, Orwell trata en detalle el tema de la propaganda política, explicando el dogma en términos de siete mandamientos que los animales estampan sobre la pared del granero. Acto seguido presenta —el pasaje es realmente gracioso— la manipulación de la opinión y de la memoria pública a través de cambios acaso tan imperceptibles que logran confundir a la grey hasta el punto en que ya no es posible desafiar a la autoridad. A las sentencias inscriptas se les van agregando pequeñas acotaciones, y se le introducen modificaciones de hecho, enunciados particulares *ad hoc* para justificar la ocasión en que las autoridades infringen la ley. Observemos atentamente la naturaleza de las máximas en cuestión, que rezan lo siguiente:

- “1. *Lo que camina en dos piernas es un enemigo.*
2. *Lo que camina en cuatro patas si no tiene alas es amigo.*
3. *Ningún animal habrá de usar vestimenta.*
4. *Ningún animal habrá de dormir en una cama.*
5. *Ningún animal habrá de tomar alcohol.*
6. *Ningún animal habrá de matar a otro animal.*
7. *Todos los animales son iguales”.*

En una investigación ya clásica para la disciplina de la Ciencia Política, Carl Schmitt analiza los caracteres de la Dictadura (cf. Alianza Editorial) desde las premisas jurídicas y como situación excepcional del Estado. En el prólogo a esta atractiva obra aporta una definición de la dictadura en los siguientes términos: “*Lo que tiene que valer como norma puede ser determinado positivamente*

mediante una constitución y también mediante un ideal político. Por eso, al estado de sitio se le llama dictadura, debido a la suspensión de preceptos positivos de la Constitución". De acuerdo con esta formulación, un Estado de Derecho se caracteriza por un corpus mayoritariamente afirmativo en cuanto a las normas y los derechos que son propios del individuo; a la inversa, la Dictadura se caracterizaría por ser un Estado de excepción en el que la mayor parte del corpus legislativo se define por su carácter negativo y prohibitorio. Esto porque un Estado que dice qué no hacer no está explicitando cuál es el alcance real de los derechos que le corresponde tutelar. En este sentido, entonces, el planteo de Schmitt se torna hacia un análisis de la letra de la norma a los efectos de desentrañar la verdadera naturaleza de la organización institucional de un Estado cualquiera.

Si aplicamos su razonamiento a las bases que Orwell asigna a la granja de los animales, queda claro que aquello que sucedía en Rusia para el año 1945, en pleno apogeo de Stalin, era una dictadura de la más añeja e impoluta estirpe. Ello podrá parecer una perogrullada hoy, pero en aquel entonces, lo cercano de la Revolución, el resultado de la guerra y el lento progreso de las políticas puestas en marcha difuminaban lo claro y obvio del panorama, y no todos se daban cuenta. Orwell sí, pero no todos los animales que desde fuera miraban con envidia aquella granja...

Sentimiento Público

Seguramente porque tiene algo infestado de primitivismo, algo animal aunque parezca civilizada, la política encontró, antes y después de Aristóteles, sus más felices analogías en el campo zoológico. Observar el comportamiento de los animales y la conducta de los hombres en sociedad, advertir los secretos hilos que urden la trama que vincula al genotipo con el fenotipo es el esfuerzo que muchos antropólogos han emprendido con diverso resultado. En casi todos los casos (me vienen a la memoria las atareadas hormigas de Virgilio en el primer canto de “La Eneida”, cuando ve la construcción de la rada del puerto de Cartago) se han querido ilustrar extremos echando mano al apacible discurrir de los mejores habitantes del planeta.

De todos los ejemplos que conozco (y me tomé el trabajo de inventariar unos cuantos para armar una clase sobre el tema), el más exacto y pertinente que encontré es el que presenta Bertrand Russell para explicar y diferenciar las formas de gobierno. Reza como sigue: *“Las diversas formas en que puede ejercerse poder sobre las personas se manifiestan más desnuda y simplemente en nuestras relaciones con los animales, en las que no se consideran necesarios los disfraces y los pretextos. Cuando un cerdo con una cuerda alrededor del lomo es alzado a la bodega de un barco a pesar de sus gruñidos, está sujeto a un poder físico directo sobre su cuerpo. Por otro lado, cuando el proverbial asno sigue a la proverbial zanahoria, le inducimos a actuar como queremos persuadiéndole que está en su interés hacerlo. Intermedio entre estos dos casos es el de los animales amaestrados cuyos hábitos han sido formados mediante castigos y recompensas.*

También, aunque algo diferente, es el caso del rebaño inducido a embarcarse en un buque cuando la oveja que va a la cabeza es obligada a entrar por la fuerza y todas las demás la siguen voluntariamente. Todas estas formas de poder —dice— tienen ejemplos en los seres humanos. (...) El caso del cerdo ilustra el poder militar y policial. El asno con la zanahoria tipifica el poder de la propaganda. Los animales amaestrados muestran el poder de la 'educación'. El rebaño que sigue a su forzado conductor representa a los partidos políticos siempre que, como es usual, el caudillo reverenciado es esclavo de una camarilla de cabecillas del partido" (cf. "El Poder en los Hombres y en los Pueblos").

Abonando el tema y tras desarticular la alegoría porque quiere reducir su expresión a términos estrictamente conceptuales, el irreverente filósofo sostiene que la ley perfecta es aquella que puede aunar todos estos componentes para beneficio del colectivo, de modo tal que los individuos se vean inclinados a cumplirla sin necesidad de que el Estado, depositario de la prerrogativa de utilizar la coerción física directa, deba intervenir haciendo uso de esta capacidad especial.

Cabe anotar que es esta capacidad la que otorga al Estado la diferenciación respecto de otras personas jurídicas. De él es la potestad de emitir leyes que se valgan del castigo, no sólo a los efectos de hacer imposible la acción que busca repeler, sino también como un aliciente; una multa, por ejemplo, no hace imposible una acción, sino que la hace menos atractiva.

Russell concluye su razonamiento afirmando: *"La ley es casi impotente cuando no está sostenida por el sentimiento público. (...) La ley, como fuerza efectiva, depende de*

la opinión y del sentimiento más que de los poderes de la policía”.

La Opinión

Como es usual en el desarrollo de su pensamiento, Russell ahonda en las materias de que se ocupa, y establece que la creencia de cualquier tipo, a excepción de aquella formada por el sedimento de la tradición, es producto de la concurrencia de tres factores, que son el deseo, la evidencia y la repetición. Todo gobierno, va a postular, encontrará la legitimidad que quiera, podrá conducir a la Nación donde se le ocurra, hará o deshará lo que le plazca, bendecirá o condenará lo que sea que pretende, si consigue identificar, provocar y aplicar oportuna y debidamente esos sagrados resortes de su legitimidad y de su sagrado arbitrio.

Lo expresa con gran acierto y teniendo a la vista los muchos, los vergonzosos ejemplos que al respecto ofreciera el arco que va de la Revolución Francesa hasta la entronización de los reyes de lodo y sangre en los países comunistas: *“para producir una opinión de masa que sea socialmente importante deben existir en algún grado los tres elementos; pero si un elemento aumenta mientras otro disminuye, el aumento de opinión que resulta puede no ser alterado. Es necesaria más propaganda para conseguir la aceptación de una opinión de la que hay poca evidencia que de una cuya evidencia es fuerte, si ambas son igualmente satisfactorias para el deseo”.*

A lo que pretendo llegar es precisamente al principio pavloviano en su versión más refinada y empeñosa,

en su manifestación más libidinal: el convencimiento de una sociedad civilizada siempre puede estar de cuerpo presente, y de hecho los gobiernos se sustentan porque efectivamente así ocurre; mas su origen no es nunca un resultado directo de la opinión formada libremente, del libre examen, de la búsqueda de una verdad válida para un lugar y un tiempo determinados.

No lo es precisamente porque la opinión se forma a partir de los tres elementos mencionados, porque la opinión es dócil únicamente al deseo, es obediente a la evidencia de cualquier tipo, y lo peor: termina siempre inclinándose, cediendo como una dama en apuros ante la insistencia; lo que la repetición puede hacer con ella no lo consiguen las guerras, ni los gritos, ni las amenazas, ni promesas de ninguna índole. Innecesario es decir —y esto es lo que indica Russell con una cierta nota de susto— que esos indispensables elementos pueden ser (y son) frecuentemente administrados, alterados y dosificados conforme a la refulgente conveniencia del poder de turno.

El desacreditado sustantivo *gobierno* y el todavía menos respetable participio *gobernados* conforman un eje semántico que encierra el nudo de todas esas manipulaciones. Consecuentemente, quiero significar que el sustantivo *rebaño*, a menudo utilizado para mentar al pueblo, no puede ser acusado de despiadadamente connotativo, de hiperbólico, de portador de una nota despectiva. Sería una inmoralidad cometer semejante despropósito, pues *rebaño* designa con precisión el rol y la dignidad que cabe a los ciudadanos en la versión más tolerable y refinada de la política en uso.

Todos somos animales políticos, de acuerdo. El problema es que algunos son animales que mandan y otros son animales que repetidamente obedecen creyendo que mandan a los que mandan.

En esa fe, en esa fantasía del *rebaño* reside, histórica y contemporáneamente, su tragedia, el camino seguro de irredención.

uu

El Poder No Corrompe

Entrenado durante arduos años de vigilia en el difícil arte del desaliento sostenido, Shakespeare consiguió ilustrar las subrepticias semejanzas de las patologías personales con las enfermedades colectivas. Antes que Hegel (que postuló y defendió el protagonismo de lo que, con piadoso eufemismo, denomina pasiones en los asuntos políticos), antes que Freud, antes de aquel espléndido estudio que inmortalizó el nombre de Gustave Le Bon, antes que la indignación de David Riesman sobre *la floule solitaire*, y del esfuerzo de síntesis de toda la tradición de la materia específica que intentara Serge Moscovici —todos ellos dedicaron sendos trabajos a explicar las dolencias mentales de las masas—, el divino cisne inventó criaturas de dimensión cercana que de algún modo nos informan que el poder y sus satisfacciones y dobleces, que el orden, el caos, la imprevisión y los apetitos, la venganza, el rencor y la envidia —notas todas que deambulan y se posan en las voces de Julio César, de Coriolano, de Macbeth, de Ricardo III, de Enrique IV, de Yago, del inverosímil Agamenón de “Troilo y Cressida”, del retórico Polonio y del irremediable Claudio— pertenecen por igual a los individuos y a los pueblos y

son, por tanto, de los pocos constantes dones que caracterizan y definen el poder.

Al Maestro Aristóteles, que no necesitó leer a Shakespeare para desencantarse de la especie humana, que tampoco se abismó en las implacables revelaciones de Maquiavelo acerca de la inconstancia de los gobernantes y de los gobernados, y que ni siquiera presumió que Vilfredo Pareto le conferiría luz permanente a sus desengaños, le fue suficiente vivir, padecer y pensar la decadencia de una ciudad —la gloriosa Atenas de tanta fama entre sus contemporáneos— para concluir que la política dista mucho de regirse por los mandatos de la razón.

Observador privilegiado del proceso de apogeo y crepúsculo de la democracia, historiador informado de las desdichas de muchos pueblos vecinos a su tiempo o a su geografía, meditador profundo de las motivaciones, de los discursos y de los sistemas políticos, consideró —podríamos decir que para siempre y para todo tiempo y lugar— que a los hombres que se dedican al deporte de la política no los guían sino estimaciones comparativas: todo quehacer, toda palabra, todo propósito que se expresa públicamente o por razones públicas —nos va a decir— está alentado por el fuego del ensanchamiento del yo; el hombre busca tener lo que cree que le falta, y cuando esa conquista se frustra en el campo individual la convierte en una vasta metáfora de alcance colectivo. Veintidós siglos más tarde Nietzsche bautizó con el vocablo *resentimiento* a este cobro de cuentas personales que paga toda la sociedad.

La Otra Alcoba

Bien podría afirmarse —siguiendo las indagaciones aristotélicas— que la historia de la envidia es tan antigua como la humanidad misma; no es casualidad que en la mayoría de los mitos fundacionales aparezca, junto al sentido de transgresión, esta insigne falta que tantos servicios ha prestado a la anomia social y a las desventuras personales. No sorprende, pues, que acaso el más estricto de los muchos vínculos que atan a los hombres se dé exclusivamente en estos términos.

En su libro “La Política”, Aristóteles da cumplida fe de tal gravitación: *“Los inferiores se rebelan para conseguir igualdad; los iguales para conseguir superioridad”*. Ciertamente no es un idealismo sentimental y blando lo que orienta la pretensión revolucionaria (que es el tema del que se ocupa en el actualísimo Capítulo V); antes bien se trata de la sed simple de posesión de lo ajeno *“porque los hombres se oponen unos a otros por amor al lucro y dignidades, y no para obtenerlos en sí mismos, sino al ver que otros medran, justa o injustamente”*.

Vemos que su análisis excluye el posible convencimiento de los hacedores de la revolución: ellos parecen estar encolerizados al advertir que otros poseen lo que buenamente les puede ser propio, sin advertir que detrás de la distribución vigente pueda haber una cierta lógica o siquiera una noción de justicia. Quienes se aprestan a usurpar el poder no lo hacen nunca con fines ulteriores, sino por el simple anhelo de poder, tan sólo para despojar a otro y apropiarse de sus galardones, pero sin que esto opere en beneficio de tercero alguno. En el pe-

netrante planteo de Aristóteles, todos los terceros están excluidos.

Aparatoso y oportuno caso en el que se dio la revolución fue el de Siracusa, donde dos magistrados se enemistaron por problemas amorosos. Según nos cuenta Aristóteles, uno de ellos se encontraba de viaje mientras el otro cubría la ausencia del viajante en la cama de la esposa, cosa que parece no haber entusiasmado al marido. Al volver a su tierra, y contrariamente a lo que podría esperarse, no se cobró la afrenta en la persona de su esposa y tampoco en la de su rival, sino en la mismísima persona de la esposa de éste.

Enterada de los sucesos que se daban en uno y otro lecho, la clase gobernante se alzó contra la impudicia de los maridos, sin comentar mayormente sobre la de las esposas. Lo cierto es que el enfrentamiento que se dio entre las filas de los magistrados no tardó en hacerse extensivo al pueblo, que acabó dividido en dos bandos que apoyaban a uno u otro marido. A este respecto, el filósofo sostiene que: *“Las causas de la revolución pueden ser frívolas, jugándose grandes intereses y, aunque fueran insignificantes, tienen suma importancia cuando atañen a los jefes del Estado. (...) Eso enseña que hay que atajar los antagonismos desde su origen y esforzarse por borrarlos entre gobernantes poderosos. El error está en su iniciación; como dice el proverbio, ‘lo comenzado está medio acabado’; por eso el error inicial se agranda a medida que avanza. En general, la discordia entre dirigentes se propaga a la ciudad”*.

Sobre el punto tenemos la autorizada palabra de William David Ross, que posiblemente sea uno de los comentaristas modernos más importantes de la obra del

griego; en su estudio sobre Aristóteles, observa que: *“Su fuente [la de las revoluciones] está en las nociones unilaterales y falsas que los hombres se hacen de la justicia. Los demócratas piensan que los hombres por ser igualmente libres deben ser absolutamente iguales; los oligarcas creen que porque los hombres son desiguales en riqueza, deben ser absolutamente desiguales. Tal es la mentalidad de los revolucionarios. Sus objetos son el provecho y el honor, o evitar la pérdida y el deshonor. Las causas que producen esta mentalidad son la indignación ante el acrecentamiento de los provechos y los honores de los otros, la insolencia, el temor, el indebido predominio de ciertos individuos, el menosprecio, el crecimiento desproporcionado de tal o cual parte del Estado, las intrigas electorales, la negligencia que permite que las personas desleales lleguen a las funciones políticas, el descuido de los pequeños cambios”*.

Esos Políticos

Ahora bien, si es cierto que los hombres hacen revoluciones, también es verdad que las hacen de maneras puercas. Dice Aristóteles: *“las revoluciones se realizan de dos modos: por fuerza o por fraude. La primera se aplica cuando estalla, o después. El fraude es de dos clases; unas veces los ciudadanos son engañados accediendo a un cambio de gobierno, sujetándolos luego contra su voluntad, (...) en otros casos, el pueblo, confiado en un principio, es requerido para que renueve su confianza, aprovechando su bondad y su obediencia”*.

Continuando un desafecto muy arraigado en Platón, nuestro pensador era de la idea que una de las más ho-

rendas enfermedades que pueden afligir al Estado es la de los demagogos, suerte de genuinos políticos llevados a sus últimas consecuencias. Aristóteles no se toma la molestia de reputarlos inmorales y abyectos, tampoco incurre en la obviedad de reprocharles la bajeza de sus conductas y discursos; tan sólo, y con toda elocuencia, se ciñe a lo esencial para el funcionamiento del sistema: los considera torpes y también incompetentes.

Según parece, es costumbre de estos desvaídos personajes difamar a los ricos, porque es una forma sencilla y cómoda de adular al pueblo; parcos de argumentos, crean la ilusión del enemigo común, del villano oportuno contra quien es obvio y forzoso dirigir los embates del escarnio, y es sobre la base de ese mecanismo falaz que estructuran los grandes edificios del cambio, edificios todos ellos endeblés, tal como demuestra a través de algunos casos, y que ponen de manifiesto, entre otras lindezas, lo peligroso que resulta comprar al pueblo llano sin darle nada que hacer a cambio: *“En Rodas, los demagogos distribuyeron prebendas entre la multitud, no pudiendo abonar a los jerarcas lo que se les debía, forzándoles a coligarse y derribar la democracia, a causa de las persecuciones que sufrían. Cosa parecida ocurrió en Megara, donde los demagogos desterraron a muchos de los conspicuos para confiscar sus bienes. Luego, al aumentar los expatriados volvieron, derrotando a la multitud y estableciendo la oligarquía”*.

Es que, en rigor, la inteligencia de las gentes parece estar progresivamente adormecida como consecuencia de la proliferación de los demagogos, lo que permite a éstos manejar libremente la voluntad de los ciudadanos que, al no poder rebelarse contra sus tiranos por desconocer las

artes militares, terminan aceptando, tolerando, dejando hacer. Esto sucede porque los hombres delegan en otros individuos la faena de la guerra, lo que los va distanciando progresivamente de ser defensores y guerreros cuando la ciudad lo exige, que es una de las condiciones sumarias de la diferenciación de una sociedad y uno de los factores que resaltan la pertinencia de su complejidad, rasgos éstos que son los únicos que permiten a un estado trascender su momento inicial.

Pues es sabido que la homogeneidad de caracteres, funciones e intereses no puede sino generar un blanco fácil para los fáciles déspotas, mientras que un universo disperso, plural y heterogéneo hace forzosa la aparición de una organización política más compleja y satisfactoria por cuanto es más rico, porque su oferta se compone de ingredientes variados que atienden demandas diversas, que van más allá de las urgencias de una sola clase o de un solo grupo homogeneizado; esa clase de grupo inmediatamente reconocible por el apagado eco de sus balidos, por sus saltos y tropiezos, por su generosa lana.

Lo Instintivo

Lo que tienen en común los sucesos de Rodas y de Megara es que ambos ocurrieron bajo el amparo de la democracia, estado que Aristóteles estima una degeneración de la *politeia*, que es la arquitectura estatal superior o perfecta. Se trataría la *politeia* de una fusión entre oligarquía y democracia; cabe destacar que este término es adecuado para designar las combinaciones que tienden

hacia la democracia, mientras que las que tienden hacia la oligarquía se llaman, en sentido amplio, aristocracia.

La *politeia* se caracteriza por tener en cuenta la división social del trabajo; no sólo la riqueza, sino la específica cualidad de cada hombre libre. Aristóteles indica tres medios para realizar esta fusión, dos de los cuales consisten en tomar prestadas, total o parcialmente, instituciones de la democracia y de la oligarquía; la tercera forma de acceder a la *politeia* es la adopción de un término medio entre ambas, “*para lo cual no se exigirá tener grandes propiedades para el acceso a los empleos públicos ni dispensará enteramente de ellas*”. Aquello que se propone defender Aristóteles es el gobierno de la clase media, de acuerdo a la ley imperante en su sistema de pensamiento, la del justo medio.

En el libro de William David Ross que citábamos se expone con gran claridad la argumentación social de ese principio; en su página 369 sostiene lo siguiente: “*Hemos visto en la Ética que la vida feliz es la vida del justo medio. Cuando los bienes de la fortuna nos llegan en exceso o nos hacen demasiada falta, se vuelve difícil seguir la razón. Los que tienen demasiado se inclinan a la violencia, y los que tienen muy poco se inclinan a mezquinas bellaquerías. Los primeros no aprenden ni siquiera en la escuela el hábito de la obediencia y, por consiguiente, no pueden obedecer; los otros no pueden dirigir y por lo tanto deben ser gobernados como esclavos. Así surge una ciudad de amos y esclavos, una despreciando y la otra envidiando*”.

Con solamente hojear algunas de las páginas de ese crucial quinto capítulo de “La Política” —en verdad recomendamos una lectura exhaustiva y devocional de

todo el libro— se termina comprendiendo muchos de los desatinos que intervienen nuestra penosa realidad. La política —y uno de sus lugares comunes, las revoluciones— levanta o conmueve sus grandes catedrales sobre las menudencias de las debilidades humanas; el peso de las ideologías, de los valores, de las causas superiores apenas podría competir con el leve peso de una pluma toda vez que los hombres pasan de mirar el poder y simplemente juzgarlo, a gratamente ejercerlo.

Ese paso no es un paso: es un salto. No hacia delante ni hacia atrás, sino hacia dentro. Una vindicación, una meta, un triunfo del resentimiento; con frecuencia la victoria entera de un complejo.

La infausta circunstancia que aconteció sobre este resignado y sucinto suburbio del mundo civilizado ha conseguido enseñarnos algo que Aristóteles no incluyó en sus clasificaciones, pero que los escépticos geniales —Schopenhauer, admirador de Aristóteles, y Nietzsche, admirador de sí mismo y de la disciplina griega anterior a Sócrates— entrañablemente sospecharon, algo que Aristóteles no señaló a título expreso, pero que se desprende de sus escritos políticos, a saber: que el poder es inocente, que no corrompe; no necesita hacerlo. Laconica y sobradamente revela.

Teoría de la Precedencia

De Charles Maurras nadie quiere saber nada. Y hay una cierta lógica y alguna disculpa en esto; hoy no es oficialmente educado divulgar que su nacionalismo emocionado y orgulloso sigue vivo entre una vasta mayoría de europeos, y entre los franceses en particular; también es bueno enterrar la memoria de aquellas generaciones que debieron soportar el gobierno del izquierdista Front Populaire y que acabaron por desencantarse de una democracia que ambientaba la corrupción, la demagogia y consagraba todos los excesos de la vulgaridad; nadie querrá mentar el nombre maldito de ese observador fino de los fenómenos socioculturales, porque en estos tiempos no está bien visto que se recuerde nada que tal vez pueda convalidar, aunque sea de forma elíptica o lejana, alguna duda acerca de la conveniencia de seguir pulverizando meticulosamente el principio de autoridad y vaciando de sentido la idea de patria y el deber de servirla.

Siendo esto una indisputable verdad, también hay que admitir que la figura de Maurras contribuye con no pocas razones a ese disimulo; porque invita a los matices, porque tiene notorios reveses. No hay quien, seriamente,

por ejemplo, defiende ya a la monarquía o se lamenta con desgarros y aspavientos por la Revolución de 1789, o pretenda que fue del todo sabia la decisión del Mariscal Pétain de negociar una rendición para salvar una parte de Francia de la ocupación alemana. Éstas son las cosas que ponen un oceánico abismo entre Maurras y nosotros; sin embargo, no se crea que por haber envejecido o directamente muerto algunas partes de su discurso, ello supone obligatoriamente que todo cuanto dijo y representa debe descansar junto a los huesos que ingresaron a la sepultura siete años después de la caída del Tercer Reich.

Alcanza con tan sólo reparar en la acuciante necesidad que hoy existe por dotar al Estado de más fuerza, de más autoridad y de más eficacia para cumplir con sus fines primarios; por morigerar el abuso de la democratización de todas las formas de poder; por rescatar la centralidad de la familia como doctrina y destino superior de toda acción política; por recrear los vínculos profundos entre las personas y sus naciones, en fin, reparar que a las sociedades de hoy les está haciendo falta más cohesión, más orden, más calor nacional.

De modo que conviene acercarse a la obra de Charles Maurras sin ningún complejo; sabiendo que, por un lado, se está en contacto con un ícono —acaso el más brillante— del tradicionalismo francés —Acción Francesa— que resistió con buen suceso los deslizamientos revolucionarios que tuvieron lugar en Francia durante las décadas del veinte y del treinta y llegó a tener influencia en la vida política y cultural de ese país. Por otro lado, tenemos al reprobable intelectual, según la coincidente opinión de la Iglesia Católica —que en 1926 condenó a Acción Francesa y prohibió los libros de Maurras— y

de los comunistas y filo-comunistas, que lo acusaron de haber sido complaciente con el poder alemán durante la Segunda Guerra. El lector contemporáneo (todo lector es un Ulises, alguien que emprende un viaje, alguien que busca) debe pasar entre Escila y Caribdis sin inmurtarse, sin hacer caso a las tentaciones de los extremos y sin condescender al prejuicio; no se nos escapa que tal vez haya muchas razones para abominar de la sombra de Maurras, pero también es claro que hay muchas para prestarle atención a su ingente legado intelectual.

Algunos libros suyos alcanzaron fama ecuménica y se leyeron con fervor en diversos círculos, como el excesivamente valorado “Le Mystère d’Ulysse” —de apreciable erudición y ostentoso lirismo— o “Cuatro Noches de Provence”, que suscitó el aplauso hasta de sus más recalcitrantes enemigos. Otras obras, en cambio, fueron tamizadas por los odios y las adhesiones políticas y se reservaron únicamente a quienes quisieron conocer a fondo el pensamiento del enemigo o los lineamientos de una cruzada salvadora. Tal es el caso de “Mes Idées Politiques”, o del “Diccionario Político y Crítico”, obra monumental que abarca la totalidad de las preocupaciones filosóficas, políticas, morales y culturales de su autor.

Pequeño Ciudadano

En esa última obra, pero en particular en aquella que realiza el inventario de sus principales ideas, propone una discusión que bien puede ser admitida como un retroceso. Hacía mucho más de doscientos años que existía básico consenso en cuanto a que las relaciones políticas

son producto de un contrato; tanto Hobbes como Locke plantearon el tema con sensatez y echaron por tierra los refugios escolásticos que todavía pretendían circunscribir el asunto a las leyes de la naturaleza. De modo que parecía no haber espacios, es decir, nuevos o mejores argumentos, para volver al viejo paradigma aristotélico.

Pero en el campo del pensamiento se sabe que nunca hay un término concluyente y es posible que aparezcan elementos que moderen o que vuelvan a poner en duda ciertas verdades más o menos aceptadas. Ortega y Gasset decía que las ideas se tienen y que en las creencias se está, y que por lo tanto es más fácil trasvasar y hacer que las ideas se sucedan en uno, que moverse de las creencias, puesto que en ellas nos situamos y desde ellas —nos guste o no— pensamos. Por eso no es raro que un individuo como Maurras no se inmute al proponer una revolución copernicana en clave anti-modernista: lo hace desde un terreno de creencias que no concibe sino la posibilidad de las ideas que está postulando, aunque éstas —en su esfera— ya no cuenten con el suficiente prestigio como para volver a ser consideradas.

El núcleo de su discurso filosófico descansa en la siguiente afirmación: la sociedad no es un contrato de voluntades, sino un hecho de la naturaleza. No es nuevo y tal vez no huele muy bien el concepto desde que tuvieron lugar las grandes revoluciones republicanas; pero los argumentos de Maurras —esto es lo único que nos interesa rescatar— son en todo punto persuasivos. No quiere decir, compréndase, que convencen y nada más: quiere decir que seducen por la fina ilación de su lógica, por la delicada destreza con que se van desvelando los

conceptos y también por la ya tan lejana belleza de su expresión literaria.

Veamos un fragmento que merece estar en toda antología de la mejor prosa de ese país de magníficos prosistas que es Francia; un texto que por la perfección del estilo en alianza con la justeza del contenido sin esfuerzo puede paragonarse a las cumbres alcanzadas por Montaigne o Pascal, Chateaubriand, Hugo o Albert Camus. Dice así: *“El polluelo sale del cascarón y se pone a correr. Poco le falta para gritar: ‘soy libre...’. Pero, ¿qué pasa con el niño? Al niño le falta todo cuando nace; tiene que ser sacado por su madre, lavado, abrigado, alimentado. Antes de que le enseñen sus primeros pasos, sus primeras palabras, debe ser protegido de mortales riesgos. Lo poco que tiene de instinto es impotente para procurarle los cuidados necesarios, por lo que debe recibirlos imperiosa y ordenadamente de otro. Lo único que ha hecho es nacer; pero eso no quiere decir que haya nacido su voluntad o su capacidad de acción. No tiene conciencia de su Yo, está muy lejos de eso; vive dentro de un marco de acciones que provienen de un círculo que se ha trazado alrededor suyo. El pequeño ser humano, casi inerte, que perecería en un instante si tuviera que afrontar solo a la naturaleza bruta, es recibido dentro de la muralla de otra naturaleza calurosa, clemente y humana: el niño vive únicamente porque es un pequeño ciudadano”*.

Lo interesante de esta línea argumental reside en la meta: Maurras tratará de demostrar que el niño no es libre porque no tiene poder; tratará de establecer —y aquí es donde estalla la luz de una tradición que, para disgusto del autor, podemos rastrear en Schopenhauer, en Nietzsche— que la libertad es poder. *“Quien dice libertad real —escribe— dice autoridad. La libertad de testar*

crea la autoridad del jefe de familia. La libertad comunal o provincial crea el poder real de las autoridades sociales que viven en un lugar. La libertad religiosa reconoce la autoridad de las leyes espirituales y de la jerarquía interna de una religión. La libertad sindical y profesional consagra la autoridad de las disciplinas y de los reglamentos al interior de las corporaciones”.

Y para subrayar mejor el peso específico de este concepto, terminará proclamando, casi en sintonía con Aristóteles: *“libertad es poder. Aquel que no puede del todo, no es del todo libre; aquel que puede infinitamente, es infinitamente libre. Una autoridad no es más que una libertad perfeccionada”.*

El libro “Mes Idées Politiques” lo publican los amigos de Charles Maurras a mediados de 1938, cuando éste se encuentra hospedado en una prisión por discrepar con el gobierno socialista de ese maestro del fraude y de la demagogia llamado Leon Blum. A la salida de la cárcel —8 de julio— una multitud de sesenta mil personas lo espera en el Velódromo de Invierno para aclamarlo; miles de ellos lo asedian para que firme ejemplares de esa obra que tanto les había interesado y tanto parecía reflejar el aire que entonces se respiraba en los ambientes nacionalistas de Europa.

El Fin es Anterior

Las ideas de Maurras son interesantes, pero a veces no lucen con toda claridad. Y conviene no confundirse. Lo que este pensador sostiene —y es lo que le dio notoriedad mientras discurría por el mundo— es que la

política es el horizonte natural del hombre, entendiendo por ello la sociedad, la tradición, la nación: los lugares en los que vive la familia. Por el hecho de nacer en una sociedad no se convierte el hombre en el pasivo objeto de una tribu ni activo de una facción; la sociedad es la expansión de la familia, el ámbito de la tradición, no simplemente —como lo pretenden los profesionales de la política— una alineación segregada que busca hacerse con el poder.

Hay que pensar que la suerte de las sociedades, al igual que la suerte de las personas individuales, es paradójica. Hegel, que tenía por costumbre pensar la realidad desde la otra orilla, sostenía que la razón de tanto en tanto cede glorias y triunfos a las pasiones porque las sabe efímeras y a la vez serviciales: los grandes saltos de la Historia, enseñaba, esos que producen un eficaz avance de la Razón en el mundo, se forjan en la pasión y se realizan con pasión; técnicamente representan en lo inmediato una negación de la Razón, pero en la forma y en la realidad del proceso (de hecho, lo único que importa) acaban por honrarla.

Semejante dirección de análisis ha tenido muchos desvíos y unos cuantos reveses, siendo el marxismo un ilustre representante de lo último y las muchísimas sectas de la voluntad general aquellas que mejor encarnan la versión torcida de la cristalina dialéctica hegeliana. Para Charles Maurras, que como buen organicista recelaba del pensamiento antitético, la cuestión resulta más simple: sostiene que antes, mientras o después de la presencia y acción de la Razón, la naturaleza impone determinados mandatos que se ejecutan por cierto que apasionadamente, pero que no son concebidos por la pa-

sión y tampoco siquiera previstos por la Razón. Dice que la voluntad ontológica de la especie lleva a que el hombre sea naturalmente el hijo de una familia y, por ello, todo *“un petit citoyen”*, es decir, miembro de una Nación, tributario de un mandato, responsable de un legado.

En una clave que dista bastante de las ideas políticas que han estado en debate durante los últimos dos o tres siglos, donde las falsas oposiciones cuantitativas (monarquía frente a democracia; colectivismo ante individualismo), Maurras simplemente propone lo político como definición suficiente del hombre en la relación con otros hombres; cree, como Aristóteles, que la condición humana es naturalmente dependiente, que en virtud de la visible atrofia de los instintos de supervivencia el hombre es en todo dependiente de su prójimo y a él se debe y respecto de él se define. Animal racional o político (Aristóteles utiliza los adjetivos casi como sinónimos), el hombre es en principio la resultante del amor y de la protección de los suyos, de los más cercanos, de los más queridos; luego, consecuencia de la construcción que la educación y el afecto operan en su alma y en sus hábitos; ya como adulto, efecto del respeto y de la seguridad con que las leyes tutelan su libertad para ser o hacer.

El presupuesto implícito que está en la base de esta secuencia es, obviamente, el de la jerarquía de la Nación, a la que considera la única realidad que está por encima de las voluntades, de las ocasiones y, con mucho, de los partidos políticos. En algún aspecto creo que Maurras tiene razón: *“uno se hace de un partido político, pero uno nace en una Nación”*, por lo que es evidente que a la hora de juzgar dignidades quizá no haya elección entre lo que se es profunda y vivamente, miembro de una realidad de

permanencia y destino, y aquello que se busca construir o diferenciar en un momento dado del vivir; en un caso es el ser lo que opera y manda, en el otro, en cambio, es el puro parecer, el mero querer, el hacer acotado de una circunstancia. *“El voluntarismo democrático —escribía Maurras hace apenas cien años— es para poco, la Historia para mucho”*.

Su concepción de la política, como se comprenderá, poco tiene que ver con los ademanes de uso corriente, que implica la lucha de partidos, la lucha de ideologías, el contraste de líderes de distintas facciones; por el contrario se resuelve en la modesta proposición de estimar la política como *“el arte o la ciencia de la vida de los Estados”*, esto es, admitirla como la condición necesaria sobre la que se funda la existencia y garantía de continuidad de la Nación.

En su muy exacto libro *“La Démocratie Religieuse”*, Charles Maurras postula que la política, asumida sanamente como medio y no como sueño y fantasía de los políticos profesionales, es el horizonte natural del hombre y de la Nación y tiene precedencia en el orden del compromiso del ciudadano; echando mano a una correcta comparación, dice: *“la reja que se hunde y labra tiene más importancia para la obra de labranza que el buey cuyo oficio no es más que arrastrar el arado y, sin embargo, es el buey quien pasa delante y no se puede invertir esta clasificación natural bajo pretexto de que ella atestigua una relación insuficiente de la importancia y utilidad de la reja. El buey es para la reja, pasa, en consecuencia, antes, como el medio de llegar a un fin es utilizado antes de estar en dicho fin. Un axioma de la filosofía escolástica enseña una cosa que se relaciona bastante a esta parábola del buen sentido y*

del sentido común: el fin es anterior a la intención y posterior a la ejecución”.

La paradójica consigna “*Política ante Todo*”, que fue distintiva en el discurso de Maurras y que le atrajo no pocas confusiones, no quería significar sino un saludable lado restrictivo de la política; decía que la política es primera en el orden de la prioridades prácticas en tanto medio, pero es última, desdichadamente última, en el orden de los fines, y como tal la debe asumir la dignidad humana. Bajo esta exigente óptica se concluye que el acto de entregarse enteramente a la política inmediata y minuciosa supone retacearle servicio, honores a la Nación; es imperdonable poner la dignidad del ciudadano a la altura de los apremios o caprichos de las facciones, y no en consonancia con los deberes y fines más elevados a los que nos obliga la tradición y nos propone el porvenir.

Maurras, que había nacido en 1868, murió hacia 1952 purgando prisión perpetua por haber colaborado con el gobierno del Mariscal Pétain. Su obra ha sido asiduamente borrada de la curiosidad cultural de estas últimas generaciones.

La Moral del Ciudadano

Posiblemente podamos reducir la historia moderna —digamos la historia que tiene a la batalla de Hastings como punto de partida— diciendo que es, en lo principal o decisivo, un acuciante acopio de derechos conquistados. Desde aquellos nobles ingleses que le impusieron al rey Juan la condición de consultarlos para aumentarles los impuestos o llevarlos a la guerra, hasta la tediosa exasperación de estos años en los que todo semoviente se pretende intangible, incoercible y titular de derechos providenciales que no engendran ningún deber, se ha producido una vasta y vacua literatura declamatoria que tiene por objeto celebrar, consagrar, elevar, decretar y encomiar derechos.

Ni el ruidoso texto que la leyenda con justicia atribuye a Robespierre en los primeros años de la revolución, ni la farragosa cosecha de tropos insustanciales a que ha dado lugar en 1948 la costosa inanidad de la Organización de las Naciones Unidas, ni las premisas, los ampulosos juegos malabares y la total ausencia de calmo realismo en el llamado Pacto de San José de Costa Rica tuvieron en cuenta un derecho cardinal. Por más que los fanáticos

o los templados burócratas en sus cónclaves y asambleas se afanaron por cubrir cósmicamente todas las variables, no consintieron en reconocer como mayestático el entrañable y siempre actual derecho a la venalidad. Lo que no deja de ser un crimen contra la lógica del mundo y, desde luego, también un crimen contra la libertad de ciertas personas con poder.

Debemos al fino sarcasmo de Joaquim Machado de Assis —escritor liberal, mulato y autodidacta que dio luz al mundo desde Río de Janeiro entre 1839 y 1908— haber reparado en las buenas razones que explican la esencialidad de este delicado derecho que últimamente y no lejos ha engrosado su legión de beneficiarios y cultores. Un cuento suyo (“La Iglesia del Diablo”) es el ámbito en el que ocurre la que quizá sea la única defensa autorizada de la venalidad, figura a la que no considera un pecado o un vicio sino todo un derecho que es preciso observar y respetar como tal.

Esa pieza, que relata la fantástica fundación de una iglesia por parte del demonio, es una crítica (cuya inspiración puede rastrearse hasta Diderot o Voltaire) de las creencias hegemónicas que intentan reducir lo humano a un conjunto de axiomas más o menos estadísticos y que, debido a ello, acaban por desconocer lo específico, lo misterioso de la persona y de su libertad. Machado de Assis, montado en la ductilidad de la sátira, mira y reprueba la sociedad que le ha tocado en suerte y termina postulando una redención de ciertos valores que efectivamente hacen a la mayor dignidad de las personas. Pero para llegar a esa conclusión, antes opera victoriosamente con la parodia y con la glosa, se sirve de pertinentes antítesis, de paradojas felices, de ironías rumboas. Precisa-

mente en ese marco barroco y deliberadamente *bizarre* tiene lugar su impetuosa (y convincente) defensa de la venalidad.

La osadía ocurre del siguiente modo: el diablo, en su propósito de derrotar las fuerzas santas en el mundo, se propuso explotar y celebrar todas las pasiones con impecable y concluyente racionalidad. Más que inducir o seducir, quiso convencer a los quebradizos humanos de las bondades, de las ventajas seguras que engendra portarse mal. Por eso, en lugar de agitar la nocturnidad del alma con vivas representaciones de concurridas bacanales (el diablo no es tan obvio), apeló sencillamente a la inteligencia plana de los feligreses. He aquí parte de su discurso: *“la venalidad es el ejercicio de un derecho superior a todos los derechos. Si tú puedes vender tu casa, tu buey, tus zapatos, tu sombrero, cosas que son tuyas por una razón jurídica o legal, pero que, en todo caso, están fuera de ti, ¿cómo es que no puedes vender tu opinión, tu voto, tu palabra, tu fe, cosas que son más que tuyas porque son tu propia conciencia, esto es, tú mismo? Negarlo es caer en lo absurdo y contradictorio. ¿No hay mujeres que venden sus cabellos? ¿No puede un hombre vender una parte de su sangre para transfundirla a otro hombre anémico? ¿Y la sangre y los cabellos, partes físicas, tendrán un privilegio que se le niega al carácter, a la parte moral del hombre?”*

Lo tentador y tramposo y genial del argumento estriba en cómo el Maldito desplaza con habilidad el eje de la premisa. La pertenencia, por el solo acto de ser, se diría que es razón suficiente para sustentar o justificar cualquier uso de la cosa pertenecida. Los muchos ejemplos que en el fragmento ilustran el extremo —entes exteriores y provisorios, partes exteriores constitutivas

del ente *persona*— dejan establecido, para escarnio de la posmodernidad (que no inventó nada, que solamente se limitó a seleccionar lo peor), que todo cuanto está en los dominios de la persona está disponible a su antojo y para cualquier utilidad.

Esta es, por lo menos, la creencia de aquellos emancipadores contemporáneos que consideran a la persona como depositaria de una serie de bienes (la libertad, la dignidad, la integridad, a veces la belleza), pero además arbitrariamente dueña de ellos. Muy a diferencia de lo que sostenían Santo Tomás y luego Locke —para quienes la condición natural de la persona no es meramente un don sino una situación de responsabilidad— estos incoloros moralistas de la indiferencia y de la contemplación pasiva del desastre en que se está convirtiendo o se ha convertido la sociedad aducen que alcanza con tener una posibilidad de algo para que ese algo sea verdadero, sea bueno, sea deseable.

Machado de Assis, sirviéndose de los rentables recursos de la sofisticada más ortodoxa, nos demuestra con humor que cuando se abre esa ventana, cuando se entiende que todo vale y que por lo tanto no hay límite al poder del hombre sobre sus rincones más sensibles o sagrados, cuando la moral deja de mandar y manda la racionalización bondadosa del apetito o la cortante lógica del interés, todo comienza a perderse y todo se perderá. Su mirada nos enseña que la naturaleza es una frontera débil, insuficiente para detener el mal; que si no hay cultura y conciencia y valores y una determinación resuelta de construir dignamente la propia identidad, si el agua se deja correr por imperio de su propia fuerza, y sólo por

eso y no por un propósito o un sentido superiores, nada bueno, nada fecundo, nada insigne sale del hombre.

Ser venal o no serlo, dramáticamente ha dejado de ser un dilema; si se puede serlo y serlo impunemente, ¿por qué no serlo? Tal vez el diablo del cuento, que es un cínico sagaz, resulte también un adelantado, tal vez sea el afable y a la vez terrible signo de un porvenir que finalmente llegó e impuso su señorío entre nosotros.

Malebolge

No se equivoca Dante en el Canto XXV del Infierno y tampoco en el siguiente cuando asimila a tres funcionarios florentinos que se enriquecieron merced a las rentas públicas de la ciudad, con serpientes; algo de eso hay en ellos, pero no sólo como automática metonimia, no sólo porque son sinuosos y virulentos en el ataque, sino porque —esto lo conmueve a Dante— indeciblemente sufren, porque están condenados a arrastrarse para obtener sus propósitos, porque su destino es agitarse en las sombras, porque nunca se pueden mostrar como son y deben penar bajo diferentes ropajes para comprar de día en día su inocencia. Agnello Brunelschi, Buoso y Puccio Sciancato son esos ilustres servidores del Estado que amaron a su patria apenas un poco menos que a su bolsa.

El problema de los venales y corruptos es que no siempre son interpretados a tiempo, nunca se atienden oportunamente sus razones. Su conducta es juzgada miserable sólo bajo la exclusiva mirada de los defraudados, de quienes cifraron su confianza en ellos; la ética, en tanto esfuerzo por establecer la objetividad del bien, cierta-

mente no los perdona. Pero en sentido estricto, pensada como genuina expresión de los propios apetitos y necesidades, la conducta de los corruptos es legítima, es inocente, hasta quizá, como moral personal, para algunos podría resultar recomendable.

Necesario es comprender esta paradójica situación que hace de los corruptos una especie de rufianes tan dignos por lo menos de consideración y disculpa. Plutarco no llega a redimir a Bruto, pero con cierta audacia se esfuerza en ubicar debidamente en su sazón los buenos motivos que tuvo el conspicuo senador para armar y consumir la conspiración contra su amado César, para mentirle, para inducirlo a ir al Capitolio aquella fatal mañana de marzo, para abrirle mil ojos en la carne con su puñal; nos dice el historiador que la paz y estabilidad de la República dependían de la pavorosa traición. Una causa igualmente *noble* fue la que animó al despreciable Iscariote, a quien las treinta monedas importaron menos que la posibilidad de no perturbar el *statu quo* alcanzado por los vecinos de Palestina con sus ocupantes romanos; Judas fue un nacionalista que por medio del más espantoso de los crímenes sinceramente quiso evitarle a su patria el oprobio de un servilismo sin retorno ni remedio. Traicionar a Cristo, entregarlo a sus verdugos, al sufrimiento de la cruz y a una muerte segura no le pareció que fuera tan malo como condescender a una política con la que en todo sentido discrepaba.

Tal vez detrás de todo crimen se esconde el altruismo y los que llegamos tarde o estamos fuera, no nos damos cuenta. Los funcionarios infieles, bajo tal óptica, quizá merezcan alguna forma de respeto técnico que de ningún modo se debe prestar, desde luego, a cierto tipo de

asesinos, a los violadores, a ciertos tipos de ladrones. Eso es lo que, con admirable gentileza y desenvoltura, reclamó el Canciller Bacon a sus jueces cuando lo acusaron de obtener ganancias indebidas a costas del Estado. En su opinión, hay delitos que no merecen perdón pero otros, fundados en la finalidad superior de favorecer situaciones cuya afectación realmente no es considerable en el volumen de la realidad de un reino —dicho en otras palabras, pérdidas que a nadie personalmente le duelen— lo menos que se puede tener respecto de ellos es indulgencia. Bacon no convenció a sus acusadores formales, pero sí a su amigo el rey, quien lo había condenado a terminar sus días en la Torre de Londres, y que a las pocas horas lo perdonó a condición de que no incurriera en nuevos tropiezos de esa naturaleza. A punto estuvo de ser decapitado cuando (con toda seguridad invocando a Shakespeare, especialmente el discurso de arrepentimiento de Claudio en la mitad del tercer acto de Hamlet) respondió al soberano que lo suyo no fue una flaqueza, sino un acto de cortesía para con los tiempos del mundo, que mucho más no podía esperarse de una época que había prostituido sus censuras y sus elogios al extremo de que ya no podían diferenciarse los méritos de las miserias.

En China, cada vez que se interesan por este tema todavía no adoptaron la sana costumbre de descender al infecto *Malebolge* del Octavo Círculo para enterarse qué le ocurrió en los infiernos a los políticos corruptos de aquella próspera Florencia del siglo XIII. A los contribuyentes chinos en verdad les incumbe poco qué hicieron y cómo fueron castigados esos asiduos amantes de las arcas públicas que tanto indignaron a Dante, porque en esta época y en su país tienen problemas de índole y gravedad

análogos, y hallaron, según puede comprobarse, una mejor forma de tratarlos. En lugar de fuegos bien merecidos y de viscosas y afiladas serpientes que se devoran y se incriminan entre sí, los chinos descubrieron el sosegado encanto del ajusticiamiento virtual. Copio una noticia de la agencia EFE, fechada el 1º de agosto de 2007:

“Un juego online en el que la principal misión es acabar con políticos corruptos de la historia de China está levantando pasiones entre los internautas de una ciudad en la que hace unos años se produjo uno de esos escándalos de corrupción, informó hoy la prensa local.

En la ciudad de Ningbo (noreste de China), donde hace ocho años se produjo un escándalo que involucró a altos oficiales del Ejército chino, el juego lleva instalado sólo una semana y ya ha sido jugado por más de 7.000 personas en los cibercafés, según relató el diario ‘South China Morning Post’.

Aunque ambientado en décadas pasadas (desde la dinastía Qing, última de China, hasta la actualidad), el juego busca concientizar a los jóvenes sobre la importancia de luchar contra la corrupción actual.

‘A través del juego, [los jóvenes] serán más positivos y valientes en la lucha contra la corrupción en el mundo real’, destacó Hua Tong, diseñador del juego, pensado originalmente para los estudiantes de Ningbo pero que dado su éxito podría llevarse al resto del país.

El juego está basado en lugares reales de Ningbo, y los usuarios usan diversos trucos para acabar con los políticos corruptos, incluyendo el asesinato con toda clase de armas sofisticadas”.

Tadeo Isidoro Cruz

La solución es fuertemente simbólica, pero también testimonial: está admitiendo que en ese país la inmoralidad respecto de lo público reclama por lo menos la atención de los ciudadanos. Ignoro cómo funcionan las cosas del control público allá en China, pero si la forma de conjurar la indigna molestia de respirar el aire podrido de la infidelidad funcional que practican los servidores del Estado consiste en encerrarse en un *cibercafé* y destrozar el *mouse* hasta no dejar ningún político con la cabeza puesta, es porque evidentemente no impera mucha confianza hacia las autoridades y hacia las leyes en uso. Algo no funciona bien en un país en el que el mal y la reparadora justicia se convierten en un juguete.

Por eso para entender este tema no quiero irme tan lejos; en verdad, no lo necesito, porque aquí, más cerca de nosotros, o en nosotros mismos, en ambas márgenes del Río de la Plata, más en sintonía con nuestra personalidad (es decir, con los vicios y miserias que tenemos fuertemente arraigados) se encuentra no solamente el socorrido problema de la corrupción sino también la muy bien plantada cuestión de la incredulidad atávica respecto del poder ordenador de las leyes, que seguramente sea la matriz de esa malformación social. El defecto es abordado dramáticamente en algunas instancias literarias de grata invocación, entre las que se incluyen aquel cuento de Echevarría que habla de la carnicería discrecional de la Federación, algunos diestros apuntes de Sarmiento, muchos de los cuentos del mencionado Machado de Assis, y con todo derecho e intención gran parte de los relatos del español Leopoldo Alas; aunque tengo para mí que el

caso más vívido y notorio, por su vigente escrupulosidad antropológica, es el que promueve José Hernández.

Tres reverenciales motivos tuvo Borges para admirar profundamente el “Martín Fierro”; uno de ellos —no trivial— es por la certera ilustración de esa tan enraizada persistencia de lo ingobernable en los tipos del campo que tanto daño ha suscitado a la posibilidad de progreso de estos pueblos; el otro es la cadencia, la infinita cadencia de las transparentes décimas en las que se cuentan las desventuras e injurias del miserable desertor que en nombre de una libertad mal entendida fue contra la ley como quien va contra una enfermedad o contra una tormenta. El otro, por el episodio de Tadeo Isidoro Cruz, que mató a un hombre y después de un fallido intento de escape y de un combate contra la policía fue apresado y convertido en soldado raso (*“el ejército, entonces, desempeñaba una función penal”*, nos explica Borges), para después convertirse en sargento de la policía rural.

En ese estricto momento de su porvenir se encuentra con Martín Fierro y nosotros con su historia: en junio de 1870 recibió la orden de capturar a un desertor *“que debía dos muertes a la justicia”*, para lo cual rastrea los pasos del malevo, desandando el largo laberinto de idas y venidas que Fierro había urdido con su caballo para despistarlo; lo acorralaron y combatieron contra él toda la noche, y mientras Cruz *“combatía en la oscuridad (mientras su cuerpo combatía en la oscuridad), empezó a comprender. Comprendió que un destino no es mejor que otro, pero que todo hombre debe acatar el que lleva adentro. Comprendió que las jinetas y el uniforme ya lo estorbaban, comprendió su íntimo destino de lobo, no de perro gregario; comprendió que el otro era él. Amanecía en la desafortada llanura; Cruz*

arrojó por tierra el quepis, gritó que no iba a consentir el delito que se matara a un valiente y se puso a luchar contra los soldados, junto al desertor Martín Fierro”.

La cita pertenece al cuento “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz”, que Borges escribe mucho antes de 1949, pero que recién en 1949 se atreve a publicar, y que es una suerte de emotiva aventura hipertextual de la que se sirve para obtener algunas conclusiones memorables que acaso someramente tienen que ver con la libertad, pero que en rigor son el rumor de una verdad metafísica tanto más urgente, que resume de la siguiente manera: *“todo destino, por largo y complicado que sea, consta en realidad de un solo momento: el momento en que el hombre sabe para siempre quién es”.*

A veces nos inclinamos a los escritos de Borges con algo parecido al recelo, como cuando se mira “Las Meninas” o un cuadro de Van Eyck: casi escondido aparece un espejo que refleja una pareja en un lugar equívoco o vagamente inapropiado; es una hazaña de perspectiva, un diálogo o una conferencia de espejos, casi una epifanía. Como las epifanías, que se bastan a sí mismas, esos detalles marcan para siempre cierta esfera de la percepción y le imponen la facilidad de una categoría kantiana: a partir de entonces subyace el riesgo de que sin querer y casi mágicamente, mientras se mira el cuadro de una pareja de comerciantes flamencos, éstos aparezcan reflejados e invertidos, y congelados en una alquimia de luz. “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz” produce precisamente eso en cantidades inconmensurables: nos presenta la certeza, la inminencia incluso, de que un buen día descubramos que aquello que estamos batallando real o metafóricamente, que aquella entidad que es el epítome de lo con-

denable sea abruptamente, detrás “*del pelo y de la barba que le comían la cara*”, la síntesis perfecta e inevitable de eso que uno tiene que ser.

Porque, y tal es la clave de todo el asunto, todos los destinos se acechan; a sabiendas o no se están buscando, se merodean.

Hacia 1946, cuando la noche cae sobre Argentina y lo peor se convierte en gobierno, Borges escribe un texto que lleva por sugestivo título “Nuestro pobre individualismo” que inicia con la siguiente sentencia: “*Las ilusiones del patriotismo no tienen término*”, y donde examina y dilucida en apenas dos carillas la cuestión del Estado y el espíritu nacional. Comienza argumentando que para el argentino no hay un deber de fidelidad ni de respeto para con el Estado, porque el argentino dispone de la excepcional funcionalidad de tener una moral pública deslindada de la institucionalidad, normada por un cúmulo extraño de fidelidades anteriores y —eso le gusta creer, al menos— mucho más altas que la de la esfera del Estado como entidad que refleja el bien colectivo; explica también que, como es obvio, esa construcción de un orden personal atenta contra la posibilidad de que alguna vez el Estado pueda servir el punto medio de intereses, y garantizar cierto orden y constancia de los cuerpos y de los flujos sociales.

Lo que trata de significar Borges es que la desconfianza en la eficacia de las instituciones políticas que históricamente reina en América Latina es el perfil más notorio de las conductas políticas y sociales de los pueblos del continente. Creo que tiene razón; creo que la tuvo entonces, hace más de sesenta años, cuando escribió su en-

sayo bajo el puño de la censura, y la sigue teniendo hoy, a más de dos décadas de muerto. Creo que no hay que caminar mucho ni muy lejos, ni remover demasiada tierra, para concluir que tanto el amor desmedido que suscitan los demagogos entre las grandes masas alienadas y en las llamadas minorías cultas, como la casi puntual frecuencia con que de tarde en tarde se suceden las dictaduras y la generalizada falta de observancia de los procedimientos regulares del Estado de Derecho, constituyen el ancla en el que quedaron, están y quedarán indefinidamente crucificadas todas las oportunidades de crecimiento de estos pobres andurriales de la civilización.

Como un compasivo ejemplo de esa indigencia moral y tal vez intelectual, como un fenómeno visible e instructivo de esa precedencia de los intereses o antojos individuales que socava una y otra vez la posibilidad de un orden viable, Borges invoca con autoridad el caso de Tadeo Isidoro Cruz, malevo fatuo y mentiroso, arquetipo de las muchas desdichas que todavía hoy nos persiguen; satisfecho emblema de todo lo que podemos esperar que crezca en estos tristes y ruidosos lindes del mundo real; modelo acaso insuperable de la resentida respuesta del subdesarrollo ante los empujes del orden, del perfeccionamiento social, de la racionalidad.

Representa ese gaucho todo cuanto nos hunde.

Capítulo IV

TU SEGUNDO MEJOR AMIGO



Elogio del Códice

Platón, que en todo punto ha suscrito lo que dijo y pensó Sócrates, le hace decir a su personaje que los libros son inútiles, que nada se compara a la palabra hablada. Esta opinión —que como una humorada la recibimos a través de un libro que escribe y firma Platón (“Fedro”)— constituye una muestra de las muchas resistencias que en todos los tiempos han representado los cambios de soporte o vehículo comunicativo de la palabra.

El tránsito siempre fue polémico. Los reaccionarios de todas las épocas —Sócrates lo fue de la suya— tendieron invariablemente a apegarse a los modos que los precedían y estaban en uso. La palabra hablada —forma originaria y esencial de la literatura— progresivamente fue desplazada por la escritura primero cuneiforme (y por lo tanto fuertemente simbólica), y luego directamente por la escritura analítica. En verdad no fue fácil quebrar el hábito de la oralidad y de la memorización para, en su lugar, dar paso a la lectura, puesto que toda la gran literatura tradicional —la homérica en primer lugar— ofrecía una tal funcionalidad verbal que volvía redundante cualquier asiento escrito. Recién con los relatos de Hesíodo

y con los trabajos históricos de Heródoto y más tarde con los diálogos platónicos —prosas analíticas por excelencia— se hizo patente la necesidad de fijar de manera contundente las palabras. Debemos celebrar la tiranía del ateniense Pisístrato, por cuanto no solamente tuvo a buen recaudo a los demagogos, sino que además, entre otras buenas y perdurables obras culturales, hizo escribir para siempre el tesoro de los poemas homéricos, que aún entonces estaba vivo en la memoria de los hombres.

Los elementos de asiento fueron las tabletas (maderas cubiertas de una pátina de sebo, o piezas de arcilla) que hacían las veces de blocks o cuadernos, dado que allí podía escribirse y borrarse con facilidad; y los papiros y eventualmente pergaminos (del reino vegetal y animal respectivamente) reservados para aquellos textos considerados definitivos por su autor. De esas dos familias nacerían dos corrientes que determinarían los cursos posteriores de la comunicación escrita.

Los papiros, por su naturaleza, permitían asentar con permanencia y consecuentemente fueron los que poblaron las primeras bibliotecas. Tenemos noticia de las afamadas colecciones de papiros atesoradas por Eurípides, Aristóteles y Apolodoro, que acabaron nutriendo lo que más tarde sería la biblioteca de Alejandría. Sin duda que se trató de un aporte valioso pero complejo. Se debió ello a que el papiro —suerte de lámina enrollada— es de muy difícil consulta, puesto que obliga a un despliegue de la totalidad del texto para hallar un pasaje determinado o una cita específica.

Resultaba tan ardua esa operación de buscar fragmentos o referencias en un texto presentado en papiros, que

muchos investigadores entendieron pertinente confiarse más en las vulgares tablillas que estaban al alcance de todos. Cuando se empezaron a diseminar los Evangelios y apareció la necesidad de relacionar pasajes de los textos, de interpolar citas o comentarios, de referir textos análogos o conexos (hoy denominamos *navegar* a esa faena, e hipertextualidad al resultado escrito), se descubrió que cortando los papiros en medidas regulares y atando esas partes con cueros en lo que sería un atrevido principio de encuadernación, se podían numerar las páginas, hacer llamadas al pie y remitir a otras partes del texto, a las que podría llegarse con un simple movimiento manual, dando vuelta “las hojas”. Ese nuevo producto se llamó códice, despertó grandes iras y viene reinando, bajo diferentes formas, hasta nuestros días.

Pergaminos de Trapo

El paso de la tableta inicial a los papiros, y de éstos al papel supuso un cambio considerable en la producción de libros. Pongamos foco en un momento preciso de la historia para entender la aparición de ese fenómeno.

La enemistad política —esto no debería ser un secreto para nadie— ha sido y es una de las encomiables razones de la política, y de hecho es también la parte más viva de su esencia; tal lo que sostenía Carl Schmitt y no me cuesta refrendarlo. Decía más Schmitt: decía que la política sólo se hace comprensible bajo el signo de la dialéctica entre amigo y enemigo; la realidad política es siempre el relato de un conflicto, y el conflicto es, por obligada derivación, la fuente natural de la historia. Esto

es verdad desde siempre y se observa con preferencia en la suerte que corrieron los escritos de Aristóteles en su regreso a Occidente, destino que debe ser agradecido en exclusividad a los insomnes enconos entre cristianos y sarracenos en suelo español.

Pedro el Venerable, Abad de Cluny, hacia 1142 quiso hacer la guerra por otros medios; eran aquellos los tiempos de la Reconquista, y encomendó a Don Raimundo, arzobispo de Toledo, que afrontara la traducción del Corán con el santo propósito de conocer la verdadera índole, el alma oculta del implacable enemigo que por esos años asolaba gran parte de Europa, pero que, para felicidad de Occidente, había perdido nada menos que Toledo (campana culminada por Alfonso VI en el año 1085). La empresa no fue en principio cultural, sino una acción de inteligencia estratégica: se trató, meramente, de conocer cómo pensaba el enemigo, cuáles eran los aires que efectivamente lo movían, cuáles sus devociones y sus fortalezas en el campo espiritual. Lo que buscaba este nervioso Pedro era combatir al Islam en sus zonas más íntimas: derrotarlo en los dominios de su propia convicción capturando ideas, identificando debilidades, dando pleito a las inconsistencias.

En honor a la buena memoria del Venerable conviene precisar que esa meta le fue esquiva; es cierto que se transportó correctamente el Corán a la dulce y severa lengua de Virgilio, y que muchos copistas fatigaron con medroso asombro en fantásticas narrativas que hablaban de camellos ingrátidos y de fuentes infinitas, pero para mortificación de la guerra no se encontraron brechas dignas de explotar en el debate, en la denuncia o en la difamación. Sin embargo, pese a tan evidente fracaso, la

aventura debe ser alabada como una de las operaciones más productivas de la historia occidental, pues en el afán por cumplirla los traductores y copistas dieron con sus ojos en la increíble biblioteca que pocos años antes los moros habían trasladado de Córdoba. El fenómeno sólo puede compararse al descubrimiento de un mundo o al advenimiento de un dios, pero seguramente tenga todavía mayor importancia: allí, pulcramente ordenados, se encontraron textos sospechados pero hasta el momento perdidos, de Platón, de Tolomeo, de Euclides y todo el caudal vivo de lo que pudo conservarse del más grande de todos ellos: de Aristóteles.

Propongo al lector que se haga cargo de la escena. En un ambiente de excitación y de mezcla de lenguas y de pueblos, en un hervidero de curiosidades y de recelos, árabes y mozárabes, judíos y cristianos se entregaron a la tarea de traducir afanosamente día y noche. Don Raimundo, menos precavido que las autoridades de la Iglesia, abrió su Catedral y premió indistintamente las abnegadas vigilias de todos los que lograban que emergieran a la luz de la comprensión esas voces que venían desde lo originario de la tradición y que, se sabía, habrían de cambiar para siempre el contenido y también el rumbo de Europa. Para agregar un poco más de gloria a este encuentro, digamos también que la mayoría de esos libros no eran los secos códices de papiros o de piel de animales, sino objetos mucho más finos y livianos, estampados sobre un soporte desconocido en la cristiandad llamado papel, material que el modesto ingenio metonímico de Pedro el Venerable denominó con toda soltura *pergamino de trapo*.

Este regreso de Aristóteles a Occidente plantearía no pocos problemas a la filosofía de su tiempo, aletargada en una concepción casi fatalista y exclusivamente mística de la realidad. Si bien unos cuantos siglos antes Clemente de Alejandría había reconocido que el cristianismo, en cuanto filosofía, es precedido por *“dos Antiguos Testamentos; uno el bíblico y otro el de los filósofos griegos”*, es notorio que el cerval rechazo a todo paganismo fue un obstáculo nada despreciable para el estudio del pensamiento clásico. Se consideraba entonces que las cosas, los entes, no eran sino signos de Dios o estribos para ascender a Dios.

Aristóteles vino a complicar esas seguridades al demostrar que las cosas se pueden estudiar en sí mismas, que tienen un ser que le es propio y leyes que le pertenecen; demostró que la esencia de lo que existe no está fuera de esa existencia sino en las cosas mismas por el simple acto de ser. Y para rizar todavía más el rizo postuló que no hay una causa única y externa de las cosas, como se pretendía en los monasterios, sino cuatro e internas: causa material (aquello de lo que está hecha una cosa), causa formal (lo que hace que una cosa sea lo que es y no otra cosa), causa eficiente (lo que permite que la forma se constituya) y causa final (el propósito de la existencia de algo). Y por si no fuera grande esa conmoción, tenemos, además, que los primeros traductores no advirtieron que los musulmanes habían interpolado los textos aristotélicos y le hicieron decir al Maestro que no existía la inmortalidad personal y que todos los actos y renuncios de los hombres estaban escritos, como el Corán, en los cielos.

La cadena de acontecimientos que se engendró es previsible: primero el asombro, la alegría; luego el estupor, luego la prohibición, luego la amenaza de excomunión y el inevitable silencio de las aulas hasta que finalmente en el sur de Italia, en Bolonia y por último en París, se discernió adecuadamente el *corpus* aristotélico. Así se pudo dar con aquel instrumental que en las manos magníficas de Santo Tomás, y aun en las perplejas de Duns Scoto, habría de levantar todo el ingente sistema de la escolástica medieval, y siglos más tarde, en la porfía de Galileo, lo que hoy conocemos como ciencia. Y todo por aquellos pergaminos de trapo que se salvaron de un saqueo y que, con más suerte que cálculo, eludieron las subalternas llamas que tanto y tanto los buscaron, reliquias que luego se convirtieron en códices y luego en libros y luego en *bytes* y para siempre en algo nuestro. El futuro los estaba esperando.

El Sueño de Descartes

Comprendo que no es fácil admitir esta evidencia: en la escritura de la historia, ya lo dije en otro momento de este libro, los hechos tienden a combinarse de tal modo que algunos episodios adquieren relieve sólo porque encuentran una articulación coherente dentro de un determinado relato comprensivo. No es cierto que los entes o los fenómenos o los procesos en sí mismos decidan el cambio de rumbo de los acontecimientos, sino que por lo general, y lógicamente, es el posterior balance que se impone en una época dada, y no en otra, lo que designa su gravitación o su jerarquía.

Aquel sueño que tenía Descartes de construir una ciudad desde el trazado de los solares y de las calles, de levantar un sistema de pensamiento a partir de un solo principio, de fundar un Estado como resultado del genio de un único, inicial legislador (le impresionaba el caso de Licurgo en Lacedemonia), verifica pocos ejemplos en el curso de los acontecimientos del mundo. El inescrutable azar y los caprichos de los hombres han dispuesto como regla general que los hechos, las personas y los fenómenos se constituyan en históricos de un modo extraño a todo cálculo, a todo proyecto, a toda previsión.

Así, hay que reconocerlo con el único y perentorio propósito de hacerle justicia a la obra cultural de la Edad Media, el invento de Gutenberg estuvo de cierta manera magnificado por la admiración y por la sorpresa. Fue importante, es cierto, pero no más que el códice. Lo único que realmente hizo fue acelerar los dispositivos para salirse de la fatigosa copia humana e ingresar en la reproducción industrial y sistemática.

Pero lo principal del libro ya estaba en los primeros siglos de nuestra era y es mérito de los teólogos de la cristiandad haberlo consagrado y difundido: es un objeto que además de permitirnos leer textos —eso ya lo teníamos con los rollos de papiro— nos da la oportunidad de conectarnos velozmente con la inteligencia interna de los discursos, y propicia la consulta de los detalles o de los pasajes significativos o de referencias bibliográficas mediante las notas y comentarios al pie de página.

La llegada y plena expansión de la era cibernética han potenciado esos servicios. Hoy, en virtud de los *links* y de los archivos de bibliotecas a los que podemos acceder

de inmediato, disponemos prácticamente de manera simultánea de todos los datos que amplían y enriquecen nuestras lecturas; podemos, por ejemplo, estar leyendo a Shakespeare y tener inmediatamente referencias acerca de quién fue en realidad un tal Macbeth que vivió en Escocia, en qué libros quedó asentada su historia y cuáles fueron los pasajes de la imaginativa crónica de Holinshed que el dramaturgo consultó y copió para elaborar su obra.

Desde un punto de vista esencial, nada ha cambiado. El libro, en cualquiera de sus momentáneas formas, sigue allí, a nuestro pie, con esa santa devoción perruna que tanto amamos en los perros y que tanto nos acompaña y tanto nos da y nos enseña.

uu

La Enciclopedia de Diderot

Es muy curiosa y también accidentada la historia de esta pieza; tanto como la vida de su progenitor. Denis Diderot, que nació en un hogar de la pequeña burguesía —su padre era cuchillero en Langres— desde muy joven supo de las amarguras que engendra pensar con libertad en una sociedad dominada por el temor y el fanatismo. Con muchos sacrificios de parte de su familia recibió, desde pequeño, educación religiosa, pues se esperaba de él que alcanzara dignidades eclesiásticas. Asistió a la Universidad de París, donde se licenció en Artes; pero enseguida se entregó a la vida bohemia y divertida que progresivamente lo fue alejando de las seguras austeridades y renunció que le prometían los conventos. Esa inclinación hacia la vida civil le costó la momentánea enemistad de su esperanzado padre, quien nunca llegaría a consolarse de que su hijo no abrazara los hábitos.

A los 33 años, en 1746, adquiere Diderot una doble fama: antes su nombre había comenzado a sonar en los ambientes académicos debido a sus buenas traducciones de obras históricas inglesas, pero en ese momento salta a la consideración pública porque es contratado, junto

con D'Alembert, para hacerse cargo de un ambicioso proyecto editorial y porque, además, el Parlamento de París condenó a la pira su primer libro, "Pensamientos Filosóficos", texto considerado pernicioso por postular el deísmo "*sobre el orden del universo y la maravilla de la naturaleza*".

En los meses siguientes Diderot se ocupa solamente de planificar los detalles de la Enciclopedia, y apenas participa de la bullente vida intelectual parisina. Pero una serie de acontecimientos políticos donde la religión se había exorbitado en el marco de las luchas que por entonces asolaban Francia, lo llevan nuevamente a ofender el poder establecido.

Debido a tal motivo, y olvidándose de la advertencia que ya había recibido y que tenía el fuego o la cárcel como destino, en unos pocos días escribe y publica su famosa "Carta Sobre los Ciegos para Uso de los que No Ven" (1749). Se trata ésta de un breve ensayo en el que casi al borde de la alegoría aplica los requisitos de la razón para dudar de los manejos que se hacía de los dogmas. Los lectores suspicaces de entonces entendieron hacia dónde apuntaba Diderot: advirtieron que de una manera sutil, pero muy definida, estaba aludiendo a determinados teólogos con los que estaba en abierto conflicto. Innecesario es aclarar que los verdaderos destinatarios del libelo se dieron cuenta y no demoraron en enviar su tropel de colaboradores officiosos para acallar por medios heterodoxos la voz de Diderot; por fortuna la Justicia lo salvó de la intentona y tan sólo fue premiado con una estadía en la cárcel.

Ese episodio rodeó de expectativa la aparición de la Enciclopedia. Mientras gozaba de la hospitalidad ofrecida por el áspero calabozo de Vincennes, Diderot se aprestó a ultimar los aspectos más finos de la obra que tenía pendiente. El editor y un conjunto de amigos intercedieron ante las autoridades para hacerle breve y en cierta medida cómoda la pena que debía purgar; de ahí que tuvo tiempo y oportunidad para mandar cartas a los redactores y corregir pruebas y elegir grabados.

Y no sólo eso: también se hizo tiempo para leer a Milton y a Platón. A propósito de éste, y obsesionado por la vigilancia punitiva del poder dominante, comentaría con ingenio un celebrado pasaje del Libro VII de “La República” en un carta que enviara a un amigo: *“Platón nos imagina a todos sentados en una caverna, de espaldas a la luz y mirando hacia el fondo. Apenas podemos mover la cabeza y sólo vemos lo que tenemos enfrente. Entre nosotros y la luz hay una gran pared, por encima de la cual entran y salen figuras de todas clases, avanzan, se retiran y desaparecen, mientras sus sombras se proyectan sobre el fondo de la caverna. La gente muere sin haber visto nunca otra cosa que estas sombras. Si un hombre inteligente por casualidad empieza a sospechar de este espectáculo ilusorio y, con esfuerzos y contorsiones dolorosas, vence a las fuerzas que mantienen su cabeza torcida y logra escalar el muro y escapar de la caverna... es mejor que se cuide, si regresa alguna vez, de tener la boca cerrada acerca de lo que vio fuera”*.

La Traducción que No Fue

El antecedente más antiguo que tenemos de algo asimilable a una enciclopedia es la increíble “Historia Natural” del romano Plinio el Viejo, pieza en la que se reúnen de manera ordenada los conocimientos, creencias y leyendas relativos a la naturaleza. Desde entonces, y hasta la aparición de un diccionario de tipo naturalista que apareciera en Inglaterra en el siglo XVII, no se conoció ningún fenómeno de análoga ambición. Los conocimientos, cualquiera fuera su validez, estaban dispersos, circunscritos a textos específicos y, por sobre todas las cosas, no tenían indicaciones que los relacionaran entre sí.

Nunca imaginó el librero Le Breton que cuando llamó al joven Diderot para que cooperara en la traducción de la “Cyclopedia, or Universal Dictionary of Arts and Sciences”, del escocés Chambers —un libro audaz en sus pretensiones pero parcial en sus alcances— estaba abriendo el camino para fundar uno de los pilares del mundo moderno. Pues si bien Diderot aceptó de buen grado el encargo, no tardó mucho en convencer a su jefe y provisorio amigo D’Alembert, de que era necesario hacer una obra que reuniera la totalidad de los conocimientos habidos hasta el momento, los vinculara y pudiera explicarlos racionalmente.

Este proceso comenzó en 1746, año en que Diderot se aprestó a enviar cartas a las principales figuras del mundo académico e intelectual con el propósito de comprometerlos a redactar los artículos de sus respectivas especialidades. A D’Alembert —que no era muy odiado entre los amos de la época— le pidió que redactara los propósitos de la obra y que, en un lenguaje persuasivo, demostrara

que no se trataba de algo en contra de la religión sino a favor de la cultura; a Le Breton le encomendó la nada sencilla tarea de obtener el *privilège royal*, esto es, la autorización oficial para publicar la obra; a su esposa le rogó paciencia y le prometió visitarla en algún momento. Para él reservó el contenido sustancial de la Enciclopedia, es decir, la redacción de unas cuantas decenas de artículos y la confrontación con sus colegas filósofos y científicos acerca de los temas que debían tratarse.

En cuatro febriles años —en los que tuvo tiempo para escribir en contra de los desbordes del clero sobre la vida civil, donde se hizo espacio para purgar penas de cárcel debido a sus ideas— consiguió reunir las primeras centenas de artículos que habrían de llenar el primero de los volúmenes previstos. Rousseau, Voltaire, D’Holbach, Turgot, Montesquieu, estuvieron entre los primeros y más notables colaboradores de la empresa; a su lado, desde luego, estaban las ponencias de físicos, matemáticos de nota, naturalistas, astrónomos y especialistas de distintas disciplinas que también quisieron hacer patente su adhesión. La Academia Real de Ciencias y la Academia de Inscripciones de las Bellas Letras no quisieron estar ausentes y muchos de sus miembros firmaron, corriendo no pocos peligros, sendos artículos.

Pero más allá de todos esos ingenios juntos, el impulso, la sangre y el entusiasmo estaban en el corazón y en las manos de Diderot. El filósofo no solamente escribió sobre los temas que ya conocía bien —nociones y límites de la filosofía; visiones de la naturaleza; doctrina e interpretaciones del cristianismo; antropología, literatura— sino que se ocupó de ir a los talleres de artesanos y a las incipientes plantas industriales a interiorizarse perso-

nalmente del funcionamiento de los distintos oficios, de las máquinas y de los secretos y técnicas de las artes. Así, por ejemplo, el vocablo “molino” —que tiene 25 páginas de apretada tipografía— nos describe prolijamente todos los tipos de molinos, todas las piezas que los componen, las distintas energías de que se sirven, sus utilidades y los materiales con que son fabricados; no conforme con eso, incluye una suerte de manual ilustrado para la utilización de esos instrumentos y referencias técnicas para construirlos.

Esa área de trabajo, verdadera proeza de investigación de campo, dotó a la Enciclopedia de uno de sus rasgos más interesantes y originales: retratados en sus páginas, aparecieron los modos en los que el conocimiento de las leyes de la naturaleza comenzó a ser aplicado en provecho del hombre y solamente como resultado del esfuerzo del hombre por quebrar los límites que hasta el momento lo tenían constreñido en los límites de sus creencias. Si a ello añadimos el impacto que de forma inmediata tuvo el difundir por primera vez las ideas racionalistas y empiristas en un sistema articulado que abarcaba todos los asuntos a los que se refiere su pertinencia en la existencia y en el pensamiento de las personas, tenemos que la Enciclopedia fue, en muchos sentidos, la primera y más eficaz revolución cultural del mundo moderno.

Diderot y cuantos le siguieron en su fermental aventura fueron conscientes de esa gravitación y supieron del cambio que estaban ayudando a propiciar en los dominios de la educación y de la formación social. Eso explica el ardor que pusieron en llevarla adelante, los riesgos que afrontaron y los desdenes que soportaron. Explica eso,

también, la ira que despertó la Enciclopedia entre los reaccionarios de la época.

Números y Premisas

El primer volumen de la “Enciclopedia o Diccionario Razonado de las Ciencias, las Artes y los Oficios”, firmado por la Societé de Gens de Lettres —eufemismo que quiere decir Diderot, sus amigos y el dinero del editor—, estuvo en la calle sobre el mediodía del 28 de junio de 1751. Detrás de esas 950 páginas a dos columnas había un gran esfuerzo y, lógicamente, estaban puestas muchas expectativas.

La responsabilidad técnica de la publicación estuvo a cargo de Le Breton, un librero y editor que invirtió fuertes sumas en la aventura y que, si bien recibió una considerable compensación con el correr de los años, debió padecer no pocos infortunios por solventar una osadía de ese tamaño y tenor. La edición del primer volumen constó de 2050 ejemplares, la mayoría de los cuales ya estaban vendidos por suscripción. Los restantes —apenas un poco más de 40— se los reservó Diderot para nutrir algunas bibliotecas famosas y para enviarlos a determinados personajes que eventualmente podrían ayudarlo si las cosas —como temía— se complicaban en Francia: las ilustradas cortes de Rusia y Prusia, entre otras, recibieron ejemplares de este precioso primer volumen.

Se hace evidente, cuando se consultan los datos fundacionales, que el plan general de la obra correspondió a las alentadas pretensiones que oportunamente se fijara su impulsor: todos los años habría de publicarse un

volumen hasta completar los diecisiete, además de volúmenes especiales —once en total— conteniendo grabados ilustrativos. La realidad y los buenos oficios de los enemigos de la Ilustración alteraron la frecuencia: entre 1751 y 1757 se publicó un volumen por año; luego, merced a la censura, hubo un silencio involuntario y recién en 1766 se editaron los diez volúmenes restantes. Los libros de grabados, entre tanto, fueron saliendo de manera más ordenada, ya que la persecución prestó poca o ninguna atención a los dibujos de máquinas, pistilos, corolas, cuerpos sólidos, animales, columnas, capiteles, músculos, huesos, tendones, telares, ruedas y arados, instrumentos de albañilería, de música, de carpintería y de metalurgia; su botín, desde siempre, fueron las ideas liberales: los íconos informativos del infinito capital humano no le preocupaban.

Hay, fuera de toda duda, un carácter casi desmedido, monumental en la morfología de la Enciclopedia. La sola mención de los números que la componen testimonia la magnitud de sus propósitos: contiene 18 mil páginas de texto, 44.632 artículos principales, 28.366 artículos secundarios; lo que suma 20.736.912 palabras, de las cuales 391.843 son diferentes. Son 2.569 los grabados que sirven para ilustrar y hacer más comprensivos los artículos y 2.575 las leyendas que los explican. Y lo más importante: 140 son los redactores de la obra; cifra lacónica que, sin embargo, encierra a toda una generación de pensadores, científicos, artistas e investigadores de Francia, de Inglaterra, de Alemania, de Suiza, de Holanda y hasta de Italia, que acudieron al llamado de Diderot y que, acaso sin saberlo, se encontraron fundando

el camino de la razón y de la libertad positiva en su siglo y quizá también en el mundo.

El criterio de ordenamiento de los artículos fue, obviamente, el alfabético; pero lo novedoso para la época consistió en que cada palabra era antes que nada definida por su función gramatical, por su género, por la rama del conocimiento a la que pertenecía y recién después se detallaba su significado. Hay vocablos que suscitaron artículos de más de treinta páginas; los hay, en cambio, de una sola oración; hay, a veces, bromas insolentes y de mal gusto: la palabra “antropofagia” en algún momento remite al vocablo “comunión”. Para ciertas palabras, además, hay entradas múltiples; así, el vocablo “alma” no solamente conoce un respetuoso tratamiento teológico, sino que es considerado en otros campos, tales como la arquitectura y el diseño, la artillería y aun la cosmografía.

En un plano superior a este sistema exacto de consulta se ubican los principios que rigieron la agrupación y selección de los temas abordados. En su “Discurso Preliminar de la Enciclopedia”, D’Alembert nos explica que a ese respecto Diderot y él operaron conforme a una distribución del conocimiento según la facultad que éstos solicitan. De este modo, echando mano a la memoria incluyeron la Historia como ciencia que le es inherente, la filosofía como campo natural del quehacer de la razón, y la poesía como expresión de la capacidad de imaginar. Lo interesante es que esta generalidad que les sirvió de punto de partida, la asumieron como un postulado del cual fueron derivando ramas, conexiones, cruzamientos de distinta índole hasta llegar a especificaciones cada vez

más finas que permitieran, al cabo, la identificación y el campo de lo conocido o susceptible de ser conocido.

Gran parte de este discurso preliminar —sin duda uno de los textos más perdurables de la Enciclopedia, que funda la línea de investigación del positivismo— es una defensa de esa especie de árbol que bajo los auspicios y rigores de la razón consigue explicar las relaciones e interacciones del conocimiento en el marco del orden y de las leyes de la naturaleza. Allí, entre otras cosas para las que sirve de marco referencial, aborda la cuestión propuesta por la Academia Real de Ciencias de Prusia sobre *“si las leyes de la Estática y de la Mecánica son verdades necesarias o contingentes”*. D’Alembert dice que *“un metafísico seguramente se contentaría, para probar que tales leyes son verdad necesaria, con decir que corresponde a la sabiduría del Creador y a la simplicidad de su proyecto el no establecer otras leyes que aquellas que resultan de la existencia misma de los cuerpos y de su impenetrabilidad mutua”*, pero, considera, la naturaleza del Ser Supremo nos está demasiado oculta *“como para que podamos conocer lo que está o no conforme con su sabiduría. Lo que podemos entrever, nosotros los humanos, de esa sabiduría es únicamente a través de la observación y de los razonamientos matemáticos”*.

Por estas cosas, que juzgadas con la debida comprensión del contexto, aun en la discrepancia, representan un salto adelante en la evolución de los métodos de investigación, y por el simple hecho de haber nacido y de estar allí en el momento que estuvo y mantenerse como ejemplo desde entonces, debemos congratularnos de la Enciclopedia, de las fatigas y deudas que Diderot contrajo con los suyos a cuenta de nuestro porvenir.



Capítulo V

**MELANCOLÍA DE CIERTAS
PALABRAS**



Hospital

Se cuenta que Baudelaire —muerto prematuramente, como la mayoría de los mortales— cerró los infinitos ojos que tanto habían entrevisto, en los brazos de su madre. Quienes han levantado las copiosas biografías del poeta dan testimonio de que en ningún momento tembló ante la inminencia de la despedida y que incluso se lo vio, como a una suerte de Sócrates desnutrido y solitario, enfrentarse con ánimo alegre a esa crucial prueba de toda existencia que por lo general los menos valientes preferimos evitar.

El hecho, en su simplicidad, parece ser la culminación o el premio adecuado a una vida empeñada en salirse de sí misma, en castigarse con la huída, en darse la sagrada oportunidad de la radical negación de toda esperanza. Durante su breve tránsito por la doliente tierra de los hombres trató de apurar el paso hacia esa nada innominada y profunda, hacia ese silencio extremo, casi corpóreo que piadosamente nos asegura la muerte; nada le resultó poco para alcanzar ese fin, nada fue obstáculo para llegar entero a las presuntuosas fauces de la pavorosa frontera.

Hay un texto —quizá una de las piezas más exquisitas que nos ha prodigado el siglo XIX— que refleja esa actitud que diferenció a Baudelaire como un ejemplar único en la familia de los poetas de su tiempo, tan dados ellos a cantar las glorias y los ocasos del corazón, y las minucias de los océanos y de los atardeceres. Se trata de una declaración, de un sueño, o más que eso, de una venturosa epifanía que consigue atravesar portentosamente el asombro de cualquier lector para erigirse en uno de los monumentos todavía vivos que ilustran la imposible convivencia del alma con las cosas de este mundo. La idea central de tales palabras posiblemente deba pagar algún tributo a la fantasía platónica, pero el aliento que lo recorre es exclusivo de Baudelaire y de sus abismos.

El tema de la singular maravilla, de la que no me he repuesto en años luego de haber leído el texto, es visiblemente el gran *leit motiv* de toda la obra de Baudelaire; nos habla de la melancólica insatisfacción, del camino sin solución que es el vivir, de la inutilidad y modestia de miras de cualquier esperanza, de la necesidad de huir, de no estar allí donde creemos que la vida está teniendo lugar.

Son palabras que lo dicen todo: “*Esta vida es un hospital en el que cada enfermo está poseído por el deseo de cambiar de cama. Éste querría sufrir frente a la estufa, y aquél cree que sanaría al lado de la ventana. Me parece que siempre estaré bien donde no estoy, y este problema de mudanza es uno de los que discuto sin cesar con mi alma*”. Más adelante, y tras discurrir sobre diferentes paisajes y lugares (alude con esperanza y luz a Portugal), concluye que podría viajar a cualquier lado, “*no importa dónde, con tal que sea fuera del mundo*”.

Un poeta posterior —el portugués Fernando Pessoa— cuya muerte también fue callada, pero con el agravante de que con igual fervor calló y minimizó hasta lo ontológico el registro de su existencia diaria, edificó la catedral de su soledad sobre esa contundente piedra y nos legó uno de los libros más turbadores y menos recomendables para las almas simples que se han escrito jamás, cuyo título ya debería servir de advertencia: “El Libro del Desasosiego” (Editorial Emecé). Explica allí —equiparándose existencialmente a Baudelaire— que el vivir es un ir hacia ninguna parte, por ningún motivo; y como los confinados pupilos del hospital, explica que no siente sino náusea por tener que esperar que nada finalmente ocurra, más allá de cualquier acontecer. “*Que esta hora horrorosa decrezca ya hacia lo posible —leemos en la página 197— o crezca hacia lo mortal. Que no despunte nunca la mañana, y que yo y esta alcoba, y su atmósfera interior a la que pertenezco, todo se espiritualice en noche, se absolutice en tiniebla y que de mí no quede una sombra siquiera de recuerdo que manche lo que no muere, sea esto lo que fuere*”.

En la misma página, pocas líneas más abajo, se reuerce el mismo argumento bajo la óptica no ya del reproche o del ruego a nadie por nada, sino como una escueta queja: “*la tragedia principal de mi vida es, como todas las tragedias, una ironía del Destino. Me repugna la vida real como una condena; me repugna el sueño como una liberación sórdida. Pero vivo lo más miserable y cotidiano de la vida real; y vivo lo más intenso y lo más constante del sueño. Soy como un esclavo que se emborracha a la hora de la siesta —dos miserias en un solo cuerpo*”.

La imagen del hospital como albergue del que no tiene salida es, en muchos sentidos, la directa percepción del mundo que tuvo Pessoa. Pero a diferencia de Baudelaire, este otro poeta siente que el descolgarse del mundo no es una liberación, un triunfo del alma sobre las cosas, sino también un fracaso: estar en cualquier parte fuera del mundo, estando con la fatiga de la propia vida, también es castigo.

Lo del hospital y del enfermo que sueña en su espera para él es, en el mejor de los casos, una sonrisa del Destino; casi una gracia.

Hasta ese punto fue poeta.

UU

La Ley de la Vida

Quizás uno de los mejores cuentos de Jack London sea “La Ley de la Vida”, texto de apenas tres páginas que, como la mayoría de los que compuso este escritor, se ambienta en las excesivas soledades de Alaska. Allí refiere y nos hace sentir de forma vívida e inmediata la situación de un anciano esquimal que se encuentra al borde de la muerte y es abandonado por su familia para que la cruda nieve o los insaciables lobos den cuenta de él.

Con esa maestría que es propia de aquellos que entienden la literatura no como un mero reflejo de la realidad sino como una manifestación directa y también superior de la vida, el autor consigue conferir intensa cercanía a la tragedia que nace de la resignación de ese hombre que comprende y aun apoya la decisión de los suyos, dado que por sobre todas las cosas acepta que en medio de esa indiferente y blanca nada que lo circunda la única ley que puede y debe cumplirse es la de la naturaleza; la ley que establece —en las plantas, en los animales, en los hombres— que existir es crecer, es trabajar, es producir, es dar algo para hacer mejor la vida de los otros. Cuando ello ya no es posible, la muerte y sólo la

muerte es la que habla; porque la vida, en esas primitivas condiciones, nunca, bajo ninguna circunstancia, puede ser obstáculo de la vida.

La mirada que se cobija en esta historia pertenece —que a nadie se le ocurra dudarlo— no a las lecturas de London (que no fueron muchas, ni profundas), sino a su trato tenaz y experimentado con la realidad que evoca. Conviene saber que este norteamericano aventurero y desarrapado escribió sobre cosas que efectivamente conoció: el hambre de los perros y de los hombres en las interminables caravanas de trineo; las gentes endurecidas por la soledad y pervertidas por la desesperación; las mordeduras del frío, de las tormentas de nieve, del hielo sobre la carne; la lúgubre letanía de los lobos.

A diferencia de Hemingway —que fue un profesional de la audacia, que practicó el arrojito y la rebeldía con la misma ligereza que el tenis y el boxeo— y más parecido a Bret Harte y a Ambrose Bierce —que se dieron a la vida extrema y peligrosa porque no tenían a qué otra cosa darse—, London prestó su cuerpo, su alma y también su esperanza a la bohemia y a la inquietud, a la curiosidad y al compromiso. Su paso por Alaska no fue precisamente un paseo, sino un destino; una de las tantas formas que encontró para responder cabalmente al reto de toda existencia que se quiere a sí misma en la intemperie, en el riesgo, lejos, muy lejos de los muelles, de los muros de una civilización que acoge a precio de vaciar, de amputar, de quitar todo cuanto hace a la libertad y a la expansión de la persona.

Sin embargo, pese a tanta laudable determinación personal, hay que admitir que London no escapó al es-

píritu de su tiempo y a la moda intelectual reinante. Su brutal tesis —el hombre antiaristotélico, pre-cristiano, indiferenciado de la naturaleza— pertenece a una estirpe de ilustres pensadores y escritores que hallan en “La Comédie Humaine” de Balzac su más afamado y completo emblema.

Cuando nuevamente leemos el Prólogo de esa monumental novela, en particular la parte donde Balzac confiesa que la comparación entre la humanidad y la existencia animal inspiraron la obra, concluimos que London no está para nada distante de ese tipo de pensamiento. Es bueno interiorizarse de esa lectura y recordar especialmente aquel fragmento en que el fundador del naturalismo literario se afilia al exabrupto según el cual *“no hay más que un animal. El Creador sólo se ha servido de un tipo único para todos los seres organizados. El animal es un principio que adquiere su forma exterior, o mejor dicho, las diferencias de su forma, en el medio ambiente en el que está llamado a desarrollarse. De dichas diferencias materiales resultan las especies zoológicas”*.

Recomiendo esta confrontación porque en ese paradigma, que lo llevará a Balzac a levantar toda la portentosa ingeniería de su narrativa, se encierra la clave de la postura de London, a saber: el hombre, en las cuestiones primarias, actúa exactamente como un animal, sigue los mismos ciclos y ostenta una conmovedora imperturbabilidad ante el hecho de su propia muerte o la de sus congéneres. Balzac, claro está, no llega tan lejos; se queda en el dominio de los apetitos y de los condicionamientos sociales. El metafísico London, en cambio, conduce hasta límites de angustiosa certeza su convicción y torna creíble, incluso torna heroico el hecho de que una fami-

lia levante sus carpas y deje que un anciano se enfrente al definitivo invierno y a las últimas estrellas en medio del páramo inabarcable de la nieve, del olvido y de los lobos.

Promediando el otoño de 1912 Miguel de Unamuno habrá de contestar rudamente esa línea moral que es propia del naturalismo literario y extraña, por lo tanto, a la moral que define a la persona humana. Dirá que el hombre no es simplemente un animal racional, un bípedo implume, un sujeto económico, una especie más de la escala zoológica como pretenden algunos, sino ese único ser que se pregunta sobre la muerte, que la combate, que busca dentro de sí motivos para rebasarse y que por ende es capaz de negar su destino físico. Dirá algo más: dirá que el hombre tiene —muy dentro de él, muy bien plantada— esa sed de inmortalidad que da sentido, que da fervor y contenido a su perentorio e irrepetible paso por el mundo.

Lo que no dijo Unamuno es que el hombre a veces se olvida de ello, se rebaja, se envilece. Es entonces cuando la naturaleza lo gana para su bando.

uu

El Décimo Hombre

Casi nada sabemos de Louis Chavel, excepto que no querríamos estar en sus zapatos. El argumento de “El Décimo Hombre”, novela escrita por Graham Greene cuyo protagonista es el abogado parisino Chavel, resulta la crónica de la pesadilla más frecuente e inquietante que ha subvertido e interrumpido el sueño de generaciones enteras de durmientes.

Lejos del gracioso cuento de Ricitos de Oro y los Tres Osos, la historia de Chavel es la de un hombre que un día vuelve a su casa sólo para encontrar que una familia que nada tiene que ver con él la habita, gasta su dinero y cultiva su campo. Chavel, como los osos que descubren que Ricitos de Oro ha dormido en su cama, como los personajes de Kafka y de Samuel Beckett, como todos los individuos grandes o pequeños, notorios o anónimos que transcurren sobre el lado visible de la tierra, está pagando sus culpas presentes o sus culpas futuras. La tragedia y la ominosidad con que esa puntual rendición se impone para el común de la gente consiste en desconocer qué crimen se exculpa; el abogado de “El Décimo Hombre” tiene un incierto privilegio sobre las otras categorías de

mortales: él conoce con maciza exactitud el motivo por el que viene a vivir su pesadilla.

Carta de Amor

Su historia es tremenda, escalofriante: en una opaca y húmeda cárcel de la Francia ocupada, un oficial alemán mal afeitado e inexperto interrumpe la suspensión del tiempo de una celda en la que cohabitan treinta hombres, y les escupe que tres de ellos morirán a la mañana siguiente como respuesta y compensación a recientes atentados de la Resistencia. Les dice más; les dice que serán ellos mismos quienes habrán de proponer a los que serán fusilados. Al igual que en muchas situaciones análogas donde la obligación de convivir y de soportarse crea en los hombres firmes pero increíbles lazos de justicia y de respeto, los reclusos deciden que los candidatos a la prevista descarga de los fusiles aparezcan a fuerza de azar, que es algo que siempre acecha en los pliegues del destino y que nunca debe despreciarse en las guerras.

La última carta de amor de uno de los presidiarios sirve de moneda para discernir el sorteo de los sentenciados. Con manos temblorosas, ese inerme conjunto de frases que ya nada pueden cambiar es prolijamente seccionado en treinta partes iguales y a tres de ellas se les estampa una elocuente cruz en el dorso. Los terribles papeles son puestos en un zapato y agitados durante un buen rato; sin mayor ceremonia cada uno de los hombres retira uno y se aparta del centro de la barraca, como si quisiera ocultar las injurias del futuro personal a la vista de sus congéneres. Jean Louis Chavel es el último en sa-

car el papel: tiene la tercera cruz. Su orgullo de caballero y hombre de letras se desvanece de un modo fulminante: en un ataque de nervios, sin más pudor que el pánico, ofrece en pública subasta toda su fortuna a quien quiera suplantarlo en el paredón. Y es así que la existencia cambia de rumbo para mucha gente: un hombre algo taciturno, hosco y por demás humilde llamado Janvier acepta la siniestra oferta, en el entendido que daría a su madre viuda y a su pobre hermana un porvenir sin apreturas y con esperanzas. Janvier, con el ánimo tranquilo, se enfrentará a las balas sellando un contrato de inesperadas connotaciones.

Cinco años más tarde, Chavel sale de la cárcel con el mismo traje negro con que había entrado, y descubre que su París ya no es lo que fue, y que ni siquiera puede acogerse a las misericordias de su casa de la infancia, porque es ahora la casa de otra familia, de otras personas; en rigor la casa de una familia trunca, porque él ha hecho matar al único hombre sólo para salvar su propia vida; una vida que ya, lejos de la cárcel, comprende que no vale nada. Y es que razonablemente acepta que aquello que está viviendo no es su propia vida sino el tiempo que le ha quitado a otro. Su vida, su rutina, su título de abogado, su éxito, su dinero, su soltería, es decir, todo aquello que le prodigaba cierta certeza, cierta tranquilidad, se ha ido para siempre porque lo ha cedido a otro hombre a cambio de tiempo. Graham Greene podría haber jugado a darle a Chavel la identidad de Janvier, a hacerle vivir la vida que sacrificó, pero opta por no hacerlo, y en el hecho de condenar a Chavel a carecer de identidad agudiza lo escabroso de su situación.

Las Palabras y las Cosas

Caminaba rumbo al Sena para dar fin a sus tribulaciones cuando —la imagen tiene toda la bruma que su dramaticidad reclama— decide que la muerte puede esperar, y se toma un tren a St. Jean Brinac, la localidad campestre donde se encuentra la casa que ha enajenado a la familia de Janvier. Actúa movido por la tentación de saber qué habría sido de su vida de no haber mediado el comercio con aquél, sin darse cuenta aún que no es ese espectáculo el que encontrará, sino a dos mujeres que no logran adaptarse a una holgura que no les es consustancial, y que se recluyen en las habitaciones de servicio y comen en la cocina de la gran mansión, como si secretamente sospecharan que cualquier día podrá entrar el dueño de casa y expulsarlas.

Ellas, como él, están viviendo una existencia robada al tiempo, marcada por la desorientación, por la certeza de que todo podría ser de otra manera. Chavel duda sobre si debe revelar su identidad, y al final opta por no hacerlo, como reconociendo tácitamente que ya no es el mismo hombre que entró a la cárcel, el mismo hombre que tuvo la audacia de ofrecerlo todo a cambio de vacuo e inútil tiempo. La hermana del fallecido recibe al extraño de modo más bien indiferente, y le ofrece quedarse en la casa como peón del campo, ofrecimiento al que el antaño gran litigante accede de buen grado. La más importante de sus responsabilidades, le instruye Thérèse, su ama, es vigilar atentamente por si un tan Chavel ronda por el lugar y quiere quitarles lo que es suyo.

Un mes transcurre sin mayores novedades, y Charlot, que fue Chavel, se va acostumbrando a vivir sin ser,

a escuchar los descargos de odio y desprecio de Thérèse sobre el hombre que hizo morir a su hermano sin defenderse. Todo, según parece, es insípido pero tolerable. Más tolerable, por lo pronto, que la noción de no ser nadie, que es el amargo sabor que había experimentado caminando por esa ciudad de París que nada tenía que ver con la coherente disposición de calles, puentes, bares, tiendas y monumentos que le era tan familiar. Esa ciudad, que como todas las grandes ciudades puede ser bestia u hogar, dependiendo de qué tan bien uno se sienta consigo mismo, que refleja sin decirlo el estado del alma de quien la transita.

La Redención

Para escándalo y escarnio de los que no eran existencialistas, los existencialistas postulaban que una de las vías que se le presentan al hombre, no ya como mera escapatoria a su ineludible soledad y hastío, sino como una forma de dotar de enérgico y culminante significado a esa interrupción de la nada que es el vivir, consiste en enamorarse. La trascendencia, decían los filósofos de los cafés de la *rive gauche*, viene por la entrega al arte, por abrazarse a una gran causa o, por defecto, viene por amor. Chavel, sin saberlo, decide anular su falta de identidad al enamorarse de Thérèse. Ella, que tanto lo odia sin saberlo, le da la oportunidad de redimirse al suplantar el vacío del hermano a través del amor que él podría darle. Pero en una noche lluviosa, donde el temor se hace cómplice de las caricias, Chavel aparece en la casa...

En este libro que es una casa de espejos no podía estar ausente la figura del Otro, precisamente porque el libro ahonda con particular saña en el juego de todas las probabilidades que ofrece la hipótesis de las alternativas al estado actual de cosas. El Chavel original, que es ahora Charlot, vuelve a su casa de la infancia para preguntarse qué habría sido del mundo si él no hubiera retrasado la muerte; Thérèse y su madre juegan a preguntarse qué habría sido de sus vidas de no haber nacido pobres; el Chavel falso que viene a presentarse como el dueño de la casa vuelve como un fantasma en la vida del Chavel auténtico para interrogarle sobre si realmente se puede dejar atrás el pasado para siempre y, sobre todo, para responderle, para demostrarle que no.

El Chavel farsante es, por supuesto, un actor de teatro que ha apoyado la ocupación nazi, que ha caído en desgracia y que, antes de venir a dar con sus huesos en la estancia de St. Jean Brinac, ha matado a un hombre para hacerse de papeles que oculten su identidad de colaboracionista. El Chavel farsante ostenta toda la inescrupulosidad que sería de esperar en el original de no haber mediado la cárcel, la guerra y el vértigo de la muerte. Dice a Thérèse que nada de lo que ella cree que le es propio en realidad lo es, porque de acuerdo a un estatuto (inventado) todas las transferencias de tierras durante la guerra son ilegales. Le propone, en cambio, casarse con él y así conservar lo que ha obtenido a través de la muerte de su hermano.

Thérèse, confundida, no logra decidirse, y Charlot —el original Chavel— se desenmascara a sí mismo y al impostor en la escena final en la que ambos mueren, no sin que el Chavel auténtico logre dejar sentada un acta

afirmando toda la verdad. Muere antes de terminar de estampar su firma en el documento, en el que sólo sobreviven las dos primeras letras de su apellido original —Chavel—, que son también las dos primeras letras de su identidad a medias —Charlot.

Las obras de Graham Greene traslucen la vívida vocación católica de su autor y “El Décimo Hombre” no es la excepción, puesto que es una clara defensa de la reconciliación del hombre con sus pecados por medio del arrepentimiento y de la expiación, estadio que Chavel no alcanza nunca. Más que eso, la novela parece ser una abnegada alocución a favor de la caprichosa mutabilidad de los hombres.

La pacífica y bucólica existencia de Charlot habría transcurrido sin mayores sobresaltos de no ser que él mismo no logró darse cuenta que en su vida como Chavel no construyó ningún vínculo y ningún proyecto más que una fortuna y una fama, que son las características señeras de aquella vida. Lo prueba el hecho de que una vez que sale de la cárcel ni siquiera se atreve a caminar por los barrios que creía suyos; Chavel muere cuando cede todas sus posesiones porque es ahí donde está la clave de su identidad. Al negociar la muerte de Janvier por todo eso, que en realidad no es más que una colecta de vacío —porque no llega a darle a su hermana y a su madre una vida cómoda— y no ser nadie, Chavel se ve en la necesidad de ser alguien más, y podría haber continuado con ese ser alguien más de no haber imperado en él la soberbia de ser dueño de la verdad, verdad que por otra parte es tan elusiva y engañosa como la vida misma.

El Otro del Otro

En el momento mismo en que Chavel/Charlot cree que puede ponerse una vida más a cuestas y decide ser árbitro de Chavel/Carosse (el impostor), pierde el único asidero que tiene a la vida, que es la voluntad de ser alguien más. Chavel/Charlot, como los grandes personajes de Graham Greene (especialmente como el protagonista de “El Fin de la Aventura”), es un hombre atormentado por su propia fragilidad y por la constancia culpable de su transparente debilidad. Creyendo que puede restaurar la paz y la armonía del mundo al desenmascarse, no se da cuenta que está haciendo uso de una verdad que no es suya, como tampoco son suyas la fortuna y el título que definieron la vida de Chavel, y que ahora están exentas de valor al no ser acompañadas y erguidas en una ética que las justifique. Chavel sin principios ni la experiencia de la propia muerte y despojado, desvestido de la propia identidad, es la caricatura del abogado inescrupuloso que de él hace el actor venido a menos.

Chavel omite comprender que la verdad y la justicia no están en un título de abogado ni en la posesión de tierras que se extiendan hasta donde alcanza la vista, sino en el amor a la verdad y a la justicia a partir de asumir plenamente el ser quien se es. Chavel/Charlot podría haber sido feliz al lado de Thérèse de no creer que en su propio pasado está la verdad que puede volver todo al punto de partida, ese punto de partida ficticio en el que todo podría estar bien y él podría omitir volver a tomar las decisiones que hoy le pesan en la forma del triste payaso que dice ser él, que se hace llamar Chavel, que se

hace llamar Carosse, que de a ratos incluso se hace llamar Charlot, y que muere sin escribir su nombre.

Con esta novela que ruego a mis lectores que lean nos viene a decir Graham Greene que la persona humana no es un conjunto de órganos corporales que mecánicamente ejecutan rutinas hasta el día en que alguno se insurrecciona y apaga todas las luces; eso es lo que quizá pueda venderse, envilecerse, hacerse pasible de dolor o de gozo en el hombre. Lo que la persona es, lo que la vuelve sagrada por encima de todo el reino de las cosas sagradas que habitan la tierra, tiene que ver con algo que no es fácil de contener en las fronteras de la comprensión física, porque es ingrávito y también intangible.

La persona es su alma, vale decir, una arrebatada voluntad de poder que eternamente se interroga y se juzga, que no tiene lugar dónde esconderse. Una voluntad a la que no le es permitido el olvido. Más que una voluntad, una vigilia. Y un sentido.

Corolario: uno no puede salirse libremente de sí mismo y seguir viviendo.

Venecia

Al promediar el sexto tomo de su novela, Marcel Proust ofrece una mirada de Venecia que recoge toda la melancolía que fue urdiendo en su descenso a los precipicios del amor. El íntimo diálogo que establece con la ciudad —un diálogo de caminante solitario, de alma abierta y entristecida— ha de ser, fuera de toda duda, una de las mejores reconstrucciones literarias de lo que hay de vivo y de espiritual en un lugar físico.

Es común que los escritores retraten estados de ánimo, personajes, situaciones, conflictos; más raro resulta lo que hace Proust: uno deambula por esas páginas y siente la fresca sombra de los palacios, el reflejo del sol sobre la suave laguna, la letanía rumorosa de los viandantes, el movimiento de las góndolas, las delicadas siluetas que dibujan al atardecer los reflejos de los venerables mármoles que en otro tiempo fueron testigos de los furros y de la ensoñación de aventureros, de codiciosos, de amantes y de conspiradores. Proust piensa en los colores del Veronés, piensa en el lejano canto de los gondoleros y en las miradas de palomas que visten los campanarios y las plazas, y no puede dejar de evocar aquella histo-

ria distante y ajena como si fuera la propia: siente que el alma de la ciudad se ha metido en su pecho y que le está dictando las frases con las que infructuosamente pretenderá enterrar el recuerdo y la esperanza de aquella Albertine que nunca fue otra cosa que su infierno, pero a la que siempre vivió como la promesa irremediable y excluyente de su cielo.

Goethe, en su “Viaje a Italia” (Ediciones B), trazó una semblanza quizá más precisa y detallada de Venecia, con un enérgico acento visual; pero notoriamente no sintió, no recibió lo que la ciudad tenía para escribir en su espíritu (esto sí le ocurriría en Roma, donde se enamoró perdidamente de la mujer equivocada). Expresa, es cierto, la información que los ojos le brindan y lo hace de tal modo que su discurso maravilla porque consigue apresar la fugacidad de ciertos ángulos o momentos. Falta, empero, el arrebató, aquello que hace sucumbir, que transforma, que convierte al mundo en algo extraño y a Venecia en el espejo ejemplar de lo que uno descubre que puede llegar a ser o a querer (en este punto los vocablos son sinónimos).

Algo parecido le acontece a Maurice Barrés (cf. “Amori et Dolori Sacrum”, Plon, París, 1921), quien llega desde la admiración y no tiene tiempo interior para entregarse a la delicia de cada sorpresa o a la violencia de cada desencanto; con una diferencia: Barrés, obviamente, no es el genio Goethe y por lo tanto no busca (ni encuentra) el temblor o el golpe de lo novedoso, sino que es alguien cuyo espíritu ha decidido entregarse más al entendimiento que a la devoción o el ahondamiento.

En virtud de esto se nos permite conocer la ciudad a través de una configuración distinta, tal vez impersonal. Su propósito consiste en buscar en Venecia los rasgos, las huellas, acaso las razones menos visibles de algunos artistas que sí se dejaron intervenir por esa atmósfera de hadas y de danzas que reverbera en el agua y señorea en los puentes, en las umbrías callejas, en las ventanas y en los cientos de columnas y de arcos que alguna vez fueron no paisajes, sino refugio de tormentos, de inspirados secretos, de amores contrariados o correspondidos y luego largamente olvidados. Goethe, Chateaubriand, Byron, Gautier, los inevitables Musset y George Sand son las figuras que restauran en Venecia su intencionada ronda y las que, merced al seguimiento de los textos y testimonios, va incorporizando en ese escenario, hasta ofrecérnoslas bajo una luz más lánguida, más serena, también más espectral y transparente que aquella que naturalmente surge de sus obras.

Con Barrés conocemos el costado taciturno, pensativo, casi al borde del abandono de estos artistas y bien agradecemos su sensibilidad para permitirnos ingresar en una dimensión menos habitual de sus creaciones. La vida que el autor encuentra en los visitantes no es la misma que conocemos de ellos; tiene el embrujo de un despojamiento de toda defensa, es una vida esencialmente aislada, meditativa, dispuesta a dejarse atrapar por la atareada exaltación de los monumentos que atesoran siglos de locuras y de vanidades al borde de los canales.

Todo ello es impactante, es hermoso y merece ser recomendado. Pero nada se le compara a lo que obtiene con la semblanza de Wagner lidiando en Venecia con el segundo acto de "Tristán e Isolda". Es verdad, en más de

un sentido, lo que sostiene Barrés: *“no son las doctrinas, sino el alma aquello que nos acerca a los grandes hombres”*. Cuando nos enfrentamos a este texto sentimos que efectivamente hubo una conexión, que el autor —apenas auxiliado por las señas de una dirección (la habitación de un viejo palacio hoy convertido en hotel), de una carta que Wagner escribiera desde ese voluntario exilio y de su propio recuerdo del prodigio de aquella ópera— imagina los pasos y las noches del genio y nos da la felicidad de poder conjeturar qué zona de la geografía del alma de Wagner fue convocada para dar por resultado esa queja heroica que se ahueca en el corazón de Tristán.

Leer esas líneas (op. cit. págs. 93-102) y estar allí, en esos fulgores, con esos dilatados crepúsculos; leerlas y sentir sobre sí el raudal sagrado de la música que atraviesa todos los límites del pensamiento y nos devuelve enriquecida la imagen de la propia existencia, no quiero decir que sea lo mismo. Sí, con todo énfasis, pretendo significar que es lo más parecido al embrujo que el arte de Wagner me produce.

uu

Insomnio de Molly

La madre de todas las novelas, que James Joyce publica en 1922 bajo el título “Ulises” es, se sabe, la gloriosa y doliente y final epopeya del hombre moderno. “La Tierra Baldía”, de T.S. Eliot, le sigue de cerca en intención, en fértiles recodos, en calidades. Aunque desde una configuración estrictamente formal las obras fundacionales de estos autores no comparten sino la estructura experimental e innovadora, desde una óptica de contenido el eje central que fundamenta las peripecias y las razones de estos dos inmensos monumentos literarios es el tiempo: su devenir, su ominosidad, las crueles trampas que nos tiende la memoria, incluso la posibilidad (lejana pero bendita) de vivir fuera de él.

Ayudan a la empresa los mecanismos formales, las estructuras narrativas que se repiten, las citas de Dante o de aquel tan oscuro John Webster de la patética y sombría “La Duquesa de Malfi” que Eliot incorpora a su poema, o la proeza estilística que Joyce propone en el capítulo de los Bueyes del Sol (XIV, cuando a eso de las nueve de la noche Bloom va al Hospital de Maternidad), en el que el tono y el ritmo se van transformando para imitar increí-

blemente las sucesivas fases de la ingente literatura inglesa en correlación con las etapas de la gestación de un feto. Estos recursos se presentan como una vía para satisfacer una de las más universales y nobles de las satisfacciones de los hombres, a saber: encontrar la unidad de la experiencia humana en desmedro de los tabiques culturales.

Así, pues, el verdadero héroe de “La Tierra Baldía” es Tiresias, el adivino ciego que presagia la destrucción de Edipo, y que en el poema es convertido en símbolo de toda la humanidad, puesto que habiendo gustado los placeres de los dos sexos, como dice Ovidio, contiene en él las dos naturalezas, la masculina y la femenina. De manera similar, en “Ulises”, la figura del hombre se desdobra en el tríptico Stephen Dedalus, Leopold Bloom y Molly Bloom —padre, hijo y mujer— pero los vínculos que unen a los tres personajes son lo suficientemente estrechos como para asegurar una identidad íntima y universal.

Por esta vía en que una o varias figuras revelan, resumen y a la vez reúnen a toda la humanidad, de alguna manera se anula el tiempo: la esférica y perfecta identidad del ser de los Eleatas se recupera para anular la variación del veleidoso río que todo lo modifica. Pero claro, incluso esta misma estructura que los textos postulan es descalificada por su propia y riesgosa fatalidad. Tanto en “La Tierra Baldía” como en “Ulises” hay margen para la evolución de sus personajes y sus figuras, y ese margen está dado por uno de los vectores del tiempo, que es la consciencia; ambas obras apuntan a crear un conocimiento del mundo no omnisciente sino total: se aspira a trascender la categoría del tiempo para percibir

un universo simultáneo y ver el cosmos como lo ve Dios; sin Su amor, es cierto, pero con Su asombro.

Vengamos a Tiresias o, mejor aun, a la vertiente de Tiresias. En ella nos enseña algo verdadero y turbador: nos dice que no podemos escapar del pasado, que el pasado es más que nuestra sombra, pues nuestra sombra felizmente muere con el cuerpo; no así la memoria, que sigue los pasos infinitos del alma y de sus mortificaciones. Su ingreso a la escena en Edipo Rey viene a confirmarlo, y a establecer la tragedia. Dice en el verso 315: *“¡Qué terrible es la sabiduría cuando no reporta ningún beneficio al hombre sabio! Esto yo lo sabía bien, pero lo había olvidado; de lo contrario no hubiera venido”*.

Tiresias postula que uno no puede huir de la persona que ha sido y de la historia que explica la propia identidad. No es un destino fácil de aceptar. Es que contrariamente a las resignaciones en uso, el tiempo no cura nada y nada resuelve; es una pura ilusión ante la que se arrodillan inútilmente nuestras esperanzas. Pero los hombres, enrejados o arrinconados por su vanidad, piensan que a medida que pasan los años se hacen más sabios, y que dejan atrás los errores y las trampas del ayer. Sin embargo eso no es cierto: el tiempo, si por algo triunfa, es por su maldad; el tiempo existe sólo como una herramienta perversa que hace olvidar a los individuos quiénes son, obligándolos a vivir incesantemente las culpas del pasado.

A la insomne Molly Bloom, que es un ser que piensa con el cuerpo y sólo con el cuerpo, ese tipo de arenga, con toda su batería de prevenciones y motivos sesgados, le habría provocado un buen par de ruidosos bostezos; su naturaleza no está hecha para perderse en otras abs-

tracciones que las que deriven de su cuerpo, si es que tal operación es posible. Aun así —y es por estas cosas que uno ama la literatura tanto como a su perro— tenemos los valles y montañas de las casi doscientas páginas de su farragoso monólogo de las dos de la mañana (Penélope; Capítulo XVIII) para informarnos que ella también considera que somos portadores del pasado, y que esta condición en algún momento consigue despertarnos de esa pesadilla que es el vivir con desidia la propia extrañeza de uno mismo.

En esa noche inmortal pasa revista a su vida y acaba por concluir que el amor, a pesar de todos los pesares, se aloja en una región del ser a la que pocas palabras y pocos gestos pueden llegar. Descubre, viendo pasar su existencia en un frenético torbellino de imágenes y de sensaciones, que después de todo Leopold Bloom no es lo peor que le espera como signo de afirmación y de porvenir en este y en todos los mundos posibles. Como Tiresias, como Unamuno en los primeros capítulos de “Del Sentimiento Trágico de la Vida”, y como más tarde Martin Heidegger, pero con menos aires y menos delicadeza, acepta con gusto, acepta con unánime regocijo el castigo de ser y de querer seguir siendo en brazos de la cambiante memoria.

Uno es la suma de lo que ha creído vivir, de aquello que la conciencia y el corazón salvan del viento, del silencio y del olvido.

Alma o Costumbre

En el vigésimo tercer capítulo del Libro Primero de sus “Ensayos” Montaigne se aventura a meditar sobre la tiranía de la costumbre y facilita, a más de sus sagaces observaciones y de la proeza siempre grata de su erudición, un inquietante punto de vista. Dice que la costumbre abotaga la sincera percepción de nuestros sentidos, confunde y hace enmudecer la conciencia y, lo que es peor, le quita luz y destino a los acontecimientos y circunstancias que están atrapados entre sus garras. Y para ilustrar esta figura recuerda la afamada leyenda de aquella aldeana habituada a acariciar y a llevar en brazos un pequeño ternero y que *“de tal modo continuó haciéndolo cada día, que cuando el animal se convirtió en buey todavía lo llevaba alzado”*.

Lo que molesta al alcalde de Burdeos no es tanto la costumbre considerada como una segunda naturaleza, acaso subsidiaria de la educación y en todo punto deliberadamente impuesta por la conveniencia más que por la convivencia o repetición de ciertas conductas o pareceres. Esos hábitos los defiende y hasta llega a estimarlos dignos de aprecio, pues siguiendo a Séneca cree que las

leyes recién se cumplen cuando se han convertido en costumbres y, consecuentemente, no quedan abolidas hasta que la costumbre de su observancia no ha desaparecido. Montesquieu, un par de siglos después de Montaigne, diría en sus “Cartas Persas” que *“cualquier pueblo defiende siempre más sus costumbres que sus leyes”*.

Y nada de eso le parece mal a nuestro autor; al contrario, siguiendo la definición aristotélica de la virtud, ve saludables beneficios en el uso responsable de ciertos hábitos; reconoce en ellos un factor decisivo de civilización. Pero se crispa cuando comprueba que la costumbre poco a poco usurpa los espacios del instinto, del pensamiento y aun de las emociones. En ese extremo, que es el más frecuente, es donde su acción y su efecto incitan las airadas reconvenciones de nuestro autor. *“La costumbre —escribe— es una maestra de escuela violenta y traidora. Ella fija en nuestro espíritu, poco a poco y como si de ello no nos diéramos cabal cuenta, el peso de su autoridad; pero por suave y dulce que sea al comienzo, si se lo ha implantado con ayuda del tiempo, pronto nos muestra su rostro furioso y tiránico, hacia el que ya no tenemos libertad de levantar los ojos”* (cf. Montaigne, “Ensayos”. Editorial Océano).

Análoga es la mirada que pocos años más tarde expuso Francis Bacon, quien también escribió un penetrante ensayo sobre el tema. El trabajo data de 1612 y, al igual que su antecedente francés, tiene por propósito llamar la atención acerca de ese enajenante proceso de tipo económico y también adaptativo en el que los humanos incurrimos cuando somos ganados por la molicie, asaltados por el temor a los cambios o simplemente reducidos por el aprensivo rechazo a la intemperie y a las novedades. Para este infiel servidor de Jacobo I, la costumbre de-

fine una distancia entre el pensamiento y la conducta del hombre. Casi con ironía, pero también con indignación, explica: *“El predominio de la costumbre es visible en todas partes hasta donde pueda producir asombro oír a los hombres profesar, protestar, comprometerse, pronunciar grandes palabras y luego hacer exactamente lo que hacían antes, como si fueran estatuas o máquinas movidas sólo por la rueda de la costumbre”* (cf. Francis Bacon, “Ensayos”. Editorial Aguilar).

Hay, sin embargo, un aspecto redentor de la costumbre: consiste éste en su capacidad de hacer soportables determinadas situaciones. Montaigne nos habla de ciertas cosas inocentes que le parecen más o menos agradables: *“Yo ocupo en mi casa una torre en la cual al toque de diana y al de silencio una grande campana toca el Ave María. Tal estrépito estremece a la torre misma, y si bien me pareció insoportable los primeros días, poco después me acostumbré a él, de modo que hoy lo ocupo como si tal cosa, y muchas veces hasta sin despertarme”*.

Esta frase sorprende por el parentesco que tiene con varios pasajes de la novela sinfónica de Proust. Quizás el más importante lazo entre la referencia de Montaigne con ese libro se encuentre en “Por el Camino de Swan”, cuando Marcel cuenta la impaciencia que lo atosigaba al dormir por primera vez en una habitación extraña. Todos los objetos extraños le parecía que caían sobre él como para recordarle su absoluta falta de relación con ese mundo en el que estaba inmerso y desesperado; esos objetos hacían más nítida y más profunda la soledad de su espíritu.

Pero tal sensación no duraría por siempre: *“la costumbre —cuenta el personaje— cambió el color de las cortinas, enseñó al reloj a ser silencioso y al espejo sesgado y cruel a ser compasivo. (...) ¡Costumbre, celestina mañosa, sí, pero que trabaja muy despacio y que empieza por dejar padecer a nuestro ánimo durante semanas enteras en una instalación precaria; pero que, con todo y con eso, nos llena de alegría al verla llegar, porque sin ella, y reducida a sus propias fuerzas, el alma nunca lograría hacer habitable morada alguna!”*

No conviene, por lo que se ve, adoptar una posición muy estrecha respecto de la costumbre. Ella puede, como a Marcel, redimirnos del espanto de la soledad; o puede —como le ocurre a muchas sociedades— adormecernos en sus olas y en sus rutinas, y llevarnos por los mares más necios del mundo para no ir a ninguna parte, para dejarnos, indolentes y derrotados, en la orilla de partida.

uu

David Swan

Sabemos, porque todas las reseñas biográficas dan cuenta de ello, que Nathaniel Hawthorne nació en Salem, Estados Unidos. Hay un punto, sin embargo, en el que las reseñas no se ponen de acuerdo, y es si nació en el puerto o si nació en la aldea; los biógrafos que se alinean a una y otra postura no contribuyen a la disputa con más argumentos que la arbitrariedad de su opinión, motivo por el que los lectores serán llamados a operar en su propio capricho para dilucidar el asunto irrelevante del lugar de alumbramiento de este escritor. Decimos irrelevante porque no fue su primer llanto el que iba a sellar la literatura norteamericana, sino la porción de su actividad elocutiva que se extiende entre el año 1824, cuando contaba escasos veinte años de edad, hasta el año 1864, cuando se vio obligado a suspender sus afares como escritor por encontrarse enteramente muerto. Fue enterrado en el mismo cementerio donde se alojaba Emerson, pero ninguno de los dos parece haberse deleitado mayormente en la excelente compañía.

Otros datos de su peripecia vital testimonian que fue directo descendiente de uno de los jueces de Salem que

intervinieron en los juicios por brujería celebrados a guisa de auspicioso estreno de la Tierra de la Libertad y de los Hombres Libres. Fue, también, hijo de un Capitán de Navío a quien lo sorprendió la malaria o la violencia —los biógrafos también son lacónicos respecto del motivo de la muerte del Capitán Hawthorne— mientras estaba en las Indias Orientales. Todo esto no aparece en la prosa del joven Nathaniel; aparece, sí, como marco teórico y como causa eficiente, la religión calvinista de la que era adepto. Sabido es que Calvino propuso que el poder religioso era superior al poder secular, motivo por el cual se ganó algo menos que el cariño de la corona inglesa, que tenía ya su iglesia nacional. Los Puritanos, que ensayaron al amparo de Oliver Cromwell la dictadura religiosa tomando algunas de las ideas calvinistas, debieron huir hacia otras tierras a la muerte del patriarca. De modo que cuando llegaron a las colonias inglesas de Norteamérica, comieron pavo con los nativos y enseñaron a sus hijos las inflexibles palabras de Calvino. De ahí su fuerte presencia en el ideario de la colonia.

La Materia de los Sueños

Nathaniel Hawthorne podría haber sido un gran moralista, pero ha querido la mala memoria que no se sepa si ha nacido en un puerto o en una ciudad, y es evidente que ningún moralista puede circular por el mundo ofreciendo grandes muestras de sabiduría siendo un hombre de dudosa procedencia. Por eso es que Nathaniel, queriendo ser moralista, hubo de dedicarse a ser escritor, tarea en la que gozó de bastante éxito, sobre todo a partir de la aparición de la novela “La Letra Escarlata”, de-

nuncia sin reservas de la intolerancia religiosa convertida en intolerancia política. Además de ensayar con luz el género novelístico, ese género que D.H. Lawrence llama *“un relato ameno donde todo ocurre como uno lo desea: la lluvia nunca moja su chaqueta, los jejenos no le pican la nariz y la vida transcurre feliz”*, ocupó su tiempo en escribir relatos breves que son en un todo muy superiores a sus novelas. Uno de esos cuentos memorables es “Wakefield”, que trata de un hombre que abandona a su mujer para mudarse a dos cuadras de distancia y luego de veinte años de espera sin sentido decide volver a su casa; el otro cuento es “David Swan”. Del primero no me voy a ocupar porque ya lo hizo Borges; habiendo cometido la imprudencia de leer su trabajo, concluí que ya no me queda nada que observar al respecto, sólo consentir y admirar. Del otro debo reconocer que tiene la ventaja de que prácticamente no existe bibliografía y que además lo he utilizado durante muchos años como ejemplo de estilo alegórico en mis clases de narrativa, por lo que me siento con alguna libertad para intentar unas pocas conjeturas a su propósito.

La historia de David Swan es la de un joven que, de camino a Boston y después de andar durante toda la mañana, se acuesta a dormir por espacio de una hora al costado umbrío de la polvorienta carretera. Contra toda previsión, y tal como lo acota el propio narrador, en el cuento no se narra su actividad onírica sino lo que sucede a su alrededor mientras él está sumido en el sueño. Cuenta que no transcurrieron ni siquiera diez minutos desde que Swan se recostó a dormir cuando un acaudalado comerciante que viajaba con su esposa tiene un problema con el coche.

Los pasajeros descienden y ven al muchacho plácidamente dormido, hecho del que infieren que tiene la conciencia limpia, impresión que lo aleja y lo embellece con relación al heredero de la pareja, un joven ímprobo que malgasta el dinero del comerciante a mansalva. Vacilan sobre la oportunidad de despertarlo para ahí mismo nombrarlo heredero de su fortuna cuando el cochero les anuncia que ha arreglado el vehículo y está pronto para continuar su marcha. La pareja se retira, llevándose consigo sus buenas intenciones.

No se había alejado el coche más de una milla o dos —el cálculo de la distancia pertenece al autor— cuando aparece una chica proverbialmente encantadora y proverbialmente feliz que se acerca y se maravilla de la belleza del joven durmiendo. Ella, que era una chica virtuosa, se sonroja de acuerdo al protocolo de las chicas virtuosas que alegremente transitan los bosques cuando son sorprendidas por el cuerpo durmiente del amado, y a continuación se enamora del durmiente David con todo el candor de que es capaz el estereotipo; más aun, se le afloja —involuntariamente, por supuesto— una liga, pero la impudicia queda salvaguardada por el casto sueño del joven. Sueño que, por otra parte, estaba a punto de ser interrumpido por una abeja que amenazaba con picarlo; ella, en un acto de desmesurada valentía, espanta la abeja con su blanco pañuelo bordado. Él no se entera, y la ausencia de reconocimiento del colosal esfuerzo de la chica lleva a que ella se sienta desairada y no reconocida por el que, a esa altura, es el amor de su vida; muerta de amor y adecuadamente desconsolada, se va y lo deja durmiendo.

En un alarde de fantástica sincronización teatral, aparecen en escena dos salteadores de caminos en el momento mismo en que la chica se ha perdido de vista. Ellos, almas ruines, se disponen a robar al siempre durmiente muchacho y se juramentan que si llega a despertarse mientras lo saquean, lo matarán. A punto están de ejecutar su fechoría cuando ven a un perro rondando por el lugar; calculando que el dueño del perro no tardará en llegar, los ladrones regaron su frustración con un trago de aguardiente y se retiraron dejando la propiedad, el cuerpo y el sueño de David Swan inalterados. No nos enteramos del destino del perro salvador ni del de su dueño, pero sí que David se despierta distendido y contento sin sospechar lo que ha estado a punto de ocurrirle, y con toda naturalidad se sube a una diligencia que justo pasaba por ahí (el camino, por necesidad de la trama, era uno muy transitado) para llegar finalmente a Boston. Nathaniel cierra el cuento exhibiendo su malograda vocación de moralista reflexivo (que tanto rédito le hubiera dado en Salem si se hubiera quedado) con la siguiente frase: *“Dormidos o en vela, los hombres no percibimos nunca el paso alado de las cosas que ‘casi han sucedido’”*.

Predestinados y Fatales

Dicen que Winston Churchill leía todas las mañanas el horóscopo y que, cuando alguien le preguntó si creía en las predicciones dijo que no, pero que como Hitler sí creía, no podía darse el lujo de ignorar la información con que contaba su enemigo. Calvino también creía en la predestinación, pero no en la que se lee en los diarios y en las revistas, a las que no habría tardado en llamar

idólatras, sacrílegas, blasfemas y heréticas, sino en una predestinación más seria, consistente en que Dios, por motivos que sólo él conoce, ha predestinado antes de que nacieran, a algunos a la Salvación, y otros al Infierno. Los seres humanos, por tanto, nada pueden hacer para ganarse el cielo.

Ahora bien, puesto que nadie sabe quién es elegido y quién no, la imposibilidad de obtener la Salvación no opera como impedimento para llevar una vida pura y libre de pecado porque, según parece, si un individuo figura entre los elegidos, Dios habría infundido en él el deseo de hacer el bien, por lo que un carácter elevado es señal —aunque no infalible— de la predestinación. Este mundo en el que duerme David Swan es, en palabras de Borges, un *“misterioso mundo regido por leyes inexplicables, que es manifiestamente el de la predestinación calvinista”*. (Introducción a la Literatura Norteamericana, Emecé, 1967). Claramente, el destino de David Swan no era el de ser rico, ni feliz, ni muerto; su destino era más bien ser el objeto de las cavilaciones de Hawthorne.

Las cavilaciones de Hawthorne no se dirigen, como sería lo obvio, a criticar la pereza, sino a reflexionar sobre los límites del conocimiento humano; afirma en el primer párrafo del cuento que estamos examinando: *“si conociéramos todas las vicisitudes de nuestro destino, la vida estaría demasiado llena de esperanza y de temor, de optimismo y desaliento para que nos permitiera una sola hora de tranquila serenidad”*. Esta no es, en verdad, una revelación: Sófocles ya lo había anunciado en la tragedia de Edipo.

El día que Edipo conoció que había venido a encontrar su destino y no a escapar, fue condenado al yugo de la verdad, a descubrir que la totalidad de su vida se fundó en una gran mentira, en un gigantesco error que, al momento de ser develado, le demuestra que no sabía quién era, pues todo aquello que consideró inamovible se disipó en la fina neblina de lo incorrecto. Todas las mitologías antiguas se afanan en castigar el impulso tan propiamente humano de conocer más allá de lo que le es dado por la divinidad. Así, Yahvé castiga a Adán y a Eva por comer el fruto del árbol del conocimiento, y a Edipo lo castigan con la obligación de ver su propio ser, repugnante en su obrar para cualquier mirada (ha matado a su padre y tenido cuatro hijos de su propia madre).

Sin duda que el aparato de la evolución y de la superación de los hombres respecto de las épocas anteriores es la porfía fáustica por saber más, por querer más. El conocimiento, que es la forma más inmediata del poder, ha de manejarse con extremo cuidado, de ahí que resulta saludable conocer hasta un cierto punto, dejando siempre una barrera que no debe ser cruzada, que permita siempre crecer un poco más. Esa posibilidad de crecer un poco más, esa incógnita final es lo que anima a los seres humanos a seguir viviendo, a seguir buscando.

Una Puerta hacia Adentro

Por eso el caso de David Swan es interesante y es ilustrativo; para su bien presente y futuro, ignora todo aquello que podría haber pasado y cambiado su vida entera en tan sólo una hora —ese es el tiempo que transcurre

dormido. Si Swan leyera a Hawthorne y se enterara todo lo que podría haberle sucedido, posiblemente jamás se libraría del pasmo de tan insólita revelación.

Como no lo sabe, como es perfectamente oscuro para su conciencia el peso de las infinitas posibilidades del destino, David es feliz; con total soltura y sin sentir que ha dejado algo a su paso, se toma sin mayor problema la primera diligencia que pasa por la carretera. Lo que ignora, lo que positivamente no ha vivido, lo que pudo haber sido y no fue, no le preocupa, no le persigue y no es causa de ningún reclamo. Su porvenir está indemne gracias precisamente a esa ignorancia que lo cobija en la pureza de la ilusión o de la esperanza.

No me quiero ir del tema sin regresar una vez más a la biografía de Nathaniel Hawthorne. Nos refiere Borges en la ya citada Introducción a la Literatura Norteamericana, que *“desde la muerte del padre, la familia llevaba una extraña vida de reclusión. Entregados a la sagrada Escritura y a la plegaria, no comían juntos y casi no hablaban. Les dejaban la comida en una bandeja en el corredor”*. Continúa Borges explicando que Nathaniel transcurría sus días y sus noches atareado en las pendientes y curvas e infiernos de la escritura, y que sólo interrumpía su sagrado ensimismamiento para salir a caminar apenas un rato cuando la danza del poniente comenzaba a cercar el día; en esa hora, hora y media, era feliz; disfrutaba viendo cómo se apagaban todas las cosas. Tan apasionante hábito se expandió y se repitió por espacio de doce años, todos iguales entre sí.

Como Gregory Samsa antes y después de convertirse en cucaracha, el tranquilo puritano parece haber vivido

sin escollos y contento con su pálida estrella; pero en algún momento del doceavo año le escribió a su amigo el poeta Longfellow algo que revela la postración hacia la que apáticamente se deslizó en todas y cada una de sus agrias jornadas: *“Me he recluido, sin el menor propósito de hacerlo, sin la menor sospecha que eso iba a ocurrirme. Me he convertido en un prisionero, me he encerrado en un calabozo, y ahora ya no doy con la llave, y aunque estuviera abierta la puerta, casi me daría miedo salir”*.

Como se ve, la distancia entre ese muchacho Swan y su maduro creador Hawthorne es muy grande y en muchos sentidos es inconciliable. Lo que le ocurre al personaje es la suerte común de los pueblos y de los hombres, que no siempre aciertan a ver las oportunidades que corren a su lado y que, pese a ello, vuelven al camino, se calzan nuevamente las botas y siguen algún rumbo; tal vez no el mejor, pero sí el que su trato con la realidad les permite afrontar. El síndrome de Hawthorne, en cambio, es más encogido e infrecuente; de hecho se trata de una enfermedad: consiste en ingresar voluntariamente en una trampa y desde allí contemplar el mundo que uno quisiera ser sin hacer nada por serlo.

Es una incapacidad, una fea incapacidad que cuando ataca a alguien con el talento de Hawthorne se contrasta dialécticamente y da por resultado un cuento como “David Swan” o como “Wakefield”, o una fantástica aventura que indaga desde inesperados callejones las posibilidades del pensamiento neurótico como lo es “El Experimento del Doctor Heidegger”; pero cuando lastimosamente le acontece a una sociedad a la que se le apagaron todas las luces, ésta se apresura a figurar en el mapa con el nombre de uno de los afluentes más caudalosos del Río de la

Plata y con eso se conforma. La ignorancia de sí misma y de las cosas importantes del mundo le impide a esa sociedad siquiera reconocer la existencia de tan ilustre espejo, aunque a lo largo de todos sus grises días y de sus mudas noches repita, como una caricatura y un menoscabo, como una sombra deforme y disparatada, sus mismos ademanes, sus idénticos miedos.

uu

Algo que nos Pertenece

Dirigiéndose a sus alumnos de la Academia, Platón reveló que cierta antigua estrella se hallaba poblada por siameses que estaban fueran del tiempo; seres de dos cabezas, cuatro brazos, cuatro piernas, dos corazones. Según esta leyenda Zeus decidió que ellos habrían de poblar la Tierra, aunque consideró lúcidamente que esas criaturas tendrían serias dificultades para moverse en los dominios de la física terrestre; es por ese motivo que pidió a su hija Palas Atenea que con su perentoria espada los dividiera en exactas mitades y los lanzara al abismo delicioso y también sufriente de la vida mortal. Nos dice Platón que el amor es encontrar a aquella persona con la que estuvimos tan entrañablemente unidos antes de llegar aquí.

Esta teoría, matizada y relativizada conforme a las escuelas y los credos, ha sido recogida por la mayoría de los pensadores que osaron meditar sobre los misterios y dobleces del amor. Una variante digna de interés la ofrece Blaise Pascal en su “Discurso Sobre las Pasiones del Amor”, texto en el que sostiene la existencia de una

relación entre lo inscrito en la naturaleza de la propia alma y lo hallado en el objeto de nuestro amor.

La huella de su contemporáneo Descartes está muy presente en este aislado escrito del piadoso matemático que dividió sus dolorosos 39 años de vida entre las abstrusas marañas de los cálculos geométricos y la devoción religiosa. Aceptar el alma como primer inmóvil (lo que mueve y no es movido) del universo corporal, creer que los espíritus regulan las contracciones del corazón y por lo tanto la circulación de la sangre, pretender que hay un señorío del alma sobre la materia son algunos de los principios que Pascal toma prestados de “Las Pasiones del Alma”, de Descartes, y que le sirven para construir la estructura central de sus observaciones acerca de las acciones y fantasías que conducen a los hombres a los brazos de la mujer amada.

El rasgo nuevo de la propuesta de Pascal descansa en entender que toda persona tiene dentro de sí una noción de belleza que depende en gran parte de las cualidades que observa en él. *“El hombre no gusta permanecer consigo; y como ama, tiene que buscar el objeto de su amor. No puede hallarlo sino en la belleza; mas como él es la más bella criatura que Dios ha formado, fuerza es que halle en sí mismo el modelo de esta belleza que busca fuera. (...) Sin embargo, aunque el hombre busque con qué llenar el gran vacío que se ha producido saliendo de sí mismo, con todo, no puede satisfacerle cualquiera suerte de objetos. Tiene el corazón demasiado vasto; se requiere, cuando menos, algo que se le asemeje y se le aproxime lo más posible. Por eso, la belleza que puede contentar al hombre consiste no solamente en la correlación, sino también en la semejanza; y la cifra y la encierra en la diferencia de sexo”.*

Pese a que lo semeja, no hay ningún parentesco entre esta propuesta y lo que Erich Fromm postula en el plano de la psicología. Para el investigador alemán, al igual que para Nietzsche, el amor a sí mismo es una condición indispensable del amor al otro. Pascal sensatamente no se aventura por ese camino, y se conforma con enunciar que el reconocimiento de uno mismo es lo que propicia y conduce la búsqueda del amor.

Ese acto de verse en los resplandores del propio espíritu, ese ir hacia los detalles de la interioridad para rescatar las sustancias que se buscarán fuera, dista mucho del vulgar narcisismo; no se trata de convertirse uno mismo en ideal o medida o referencia o motivo de placer sino, en todo caso, de asumir el gusto del encuentro y de la cercanía en la familiaridad de aire, de desesperación de destino que necesitamos compartir con el otro.

Por eso, marcando con precisión la singularidad de su teoría, nos habla no de una concepción mineralizada de la belleza, sino fluyente y plástica del ideal que al respecto perseguimos. Lo explica con palabras muy claras: *“no se desea solamente una belleza, sino que se desean con ella mil circunstancias que dependen de la disposición en que uno se halla; y en este sentido es como puede decirse que cada uno tiene el original de su belleza, cuya copia busca entre las gentes”*. Esto viene a querer significar algo muy importante: el otro no es la resultante de lo que nosotros proyectamos en él, sino la grata sorpresa de la analogía con aquello que más apreciamos de nosotros mismos y que únicamente podemos cultivar en la persona que amamos. O para expresarlo de un modo todavía más sencillo: amar, como nos enseñó Platón, es encontrar en el otro algo que nos pertenece y nos completa.

Pascal —el mayor matemático de su época— fue un hombre enfermo y genial. Una gangrena en los intestinos, una parálisis prematura y la aparición de Cristo en su vida (ocurrió durante una noche de fiebre) determinaron que su existencia discurriera de manera exclusiva por las regiones del puro espíritu. Tuvo ciertas caídas en la vida disipada, pero ellas no hicieron sino reafirmar su convicción de que su alma no estaba preparada para tanto.

Lo que escribió acerca del amor demuestra que su aislamiento en la fe y en el dolor, en lugar de apagarlo, le confirió luz para comprender lo grande y lo pequeño de este mundo.

uu

Poesía y Persona

La palabra es la parte pobre y visible de las cosas. Las hondas realidades, las puras sustancias por definición son inenunciables y a pesar de los luminosos empeños de la literatura, permanecen en su feliz condición de inauditas. Pero precisamente la misión de la literatura consiste en merodear por esas regiones; acercarse, mediante precisamente el acto de la palabra, a toda esa majestad que no tiene nombre.

Uno de los misterios que continuamente han maravillado a los aficionados del arte literario es el que se hace visible a través de la poesía. En ella hay palabras, hay evocaciones, hay figuras, hay sonidos. Y sin embargo no son las palabras, ni las evocaciones, ni las figuras ni tal vez los sonidos aquello que un poema termina comunicando.

Cuando recibimos un poema, esto es, cuando nos entregamos a la experiencia de ingresar en los caminos que un texto dibuja dentro de nosotros, todo lo que está a la vista desaparece y nos hallamos con la pura patencia de nuestra interioridad. Ya no escuchamos las palabras ni asociamos las figuras; tampoco, siquiera, aislamos o apreciamos los encadenados sonidos que componen el

melódico discurso. Por algún secreto recurso que no acertamos a explicarnos todo eso desaparece a favor de una luz que pareciera salir de nuestros ojos y de una voz que habla desde nuestro propio corazón.

Eso no ocurre con frecuencia y, obviamente, no acontece con todos los poemas. Pero cuando tiene lugar el fenómeno, cuando el texto se desarraiga de la intención del autor y deja de ser la palabra escrita para convertirse en lo que las palabras todavía no consiguieron pronunciar, ahí, recién entonces, podemos hablar de la emoción artística. Porque un poema —se sabe— no está en lo que aparentemente dice, sino en lo que sustancialmente despierta, en su insustituible y única capacidad para avivar lo inaudito que impaciente aguarda en la prisión de cada pecho.

Al llegar al final de su larga y melancólica historia, el protagonista de “En Busca del Tiempo Perdido” tiene una de esas únicas experiencias que todo lo trastocan a favor de la iluminación. Allí nos dice —y casi nos defrauda con el despropósito— que en ese punto, y no antes, no en las mil cuatrocientas páginas anteriores, recién consiguió reunir apuntes suficientes para escribir una novela en la que se propone contarnos las vicisitudes de unas criaturas que supieron distinguir muy bien los límites que acaso separan el arte de la vida, la emoción artística de la emoción amorosa. Proust le hace decir a su personaje que prácticamente es imposible acometer una empresa de esa naturaleza. Y sin embargo —he aquí el rizo, he aquí el sortilegio— el libro que tenemos entre las manos y que esforzadamente estamos a punto de culminar, es ese mismo libro que se nos promete y cuyo abrumado autor se siente incapaz de escribir.

Unos setecientos años antes hubo un florentino que celebró esa misma imposibilidad y que nos devolvió un juego análogo donde el libro que nos ofrece y el libro que nos promete están confundidos en el mismo gesto y en la misma desesperación. El hecho tiene lugar en el trigésimo tercer Canto (el último de la obra) de la Divina Comedia, y refiere a la ansiada visión de la Virgen que el poeta recibe cuando se encuentra en el más alto punto a que le ha sido permitido acceder en el Paraíso.

Hasta ese momento su elocuencia poco había paliado frente a las extraordinarias visiones de ángeles y de santos; pero en este supremo instante advierte que progresivamente va enmudeciendo y que no tiene ni nunca tendrá palabras para relatarnos lo que su corazón y sus ojos están recibiendo. *“¡Oh altísima luz, que tanto te sublimas sobre la inteligencia de los mortales! Renueva en mi mente algo de lo que allí me manifestaste, y presta a mi lengua tan vigoroso acento, que pueda transmitir un destello siquiera de tu gloria a las futuras generaciones, pues reviviendo de algún modo en mi memoria y divulgada hasta cierto punto en estos versos, se adquirirá más cabal idea de tu grandeza”*.

Lo que el personaje Dante declara es que no puede relatar con exactitud lo que está viendo; lo que reconoce no es ya su incapacidad como poeta, sino la pobreza de las herramientas de que dispone; lo que confiesa es que solamente con la ayuda de esa misma luz que no consiente en describir como quisiera es que podría comunicar a los demás mortales la índole y magnitud de lo que está viendo. Lo que promete es empeñarse para quizá algún día poder transmitir lo que su corazón ha visto. En suma: tras describirnos prolija y minuciosamente la

celestial imagen, nos dice que difícilmente pueda describirla, pero se compromete a intentarlo.

O lo que viene a ser lo mismo: admite que la palabra apenas puede rodear la cosa sagrada, recorrer sus arrabales y las capas más exteriores de su piel, pero nunca referirla; por lo que su libro, por más empeñoso que sea, no deja de ser un prólogo, una aproximación provisoria a la realidad que tiene para contarnos. Sin embargo esa aproximación es suficiente; no se precisa nada más para saber y habitar en la provincia que el poeta habita y piensa.

Así asumida, la acción poética vendría a ser una suerte de tajo, de calle que la palabra apenas consigue abrir por entre los velos de la realidad. Pero atención, y para mí esto resume y justifica el arte y aun el azaroso acto de vivir: el abismo y el vértigo que nos asoman a esa brecha no están en el poema si a la vez no están en nosotros. No hay poema que no busque a su lector para hacerse posible.

Por definición, todo poema es incompleto.

uu

Morir como un Filósofo Viejo

Sobrevivirse es un defecto; los que no se mueren a tiempo, aquellos que no se dan cuenta que ya nada pueden hacer sino negar todo cuanto han sido, están perdidos en este y en todos los mundos posibles. Nietzsche, que fue un lamentable superviviente de su luz y también de su locura, aconsejaba inclinarse con orgullo ante el precipicio y no temer otra cosa que la falta de contemporaneidad con el tiempo.

Platón fue de los desdichados que no se murieron a tiempo; Platón vivió hasta los ochenta años luego de una vida intensa, en la que además de escribir, enseñar y aprender, supo luchar, supo destacarse en la gimnasia, ser gran orador y aun dedicarse a los hoscos laberintos de la política, y en todas esas cosas se destacó con señalados méritos (si exceptuamos, claro está, el penoso episodio siciliano, donde por no calcular bien los movimientos de un golpe de estado terminó siendo ofrecido en el mercado de esclavos). Lo triste es que al final, envuelto por la gloria, terminó desvariando: se cuenta que pasó sus últimas semanas recitando complejas operaciones mate-

máticas; su juvenil devoción por los números lo asaltó en la vejez y asumió la forma de senil balbuceo numérico que llenó de piedad y de congoja a quienes con justicia le profesaban admiración y cariño. Entre esos dolientes se encontraba Aristóteles.

A las cientos de generaciones que fatigaron sobre las páginas de la “Metafísica” de Aristóteles les ha llamado siempre la atención el hecho de que se abnegara con tanta insistencia y parsimonia en la filosofía de los pitagóricos; que invirtiera curiosidad e inteligencia para entender el legado de una secta que bien poco se parecía a la línea de especulación de los otros pioneros griegos. Se dice incluso (la noticia proviene de Alejandro), que llegó a escribir un libro totalmente destinado al estudio de esta escuela; ese texto, como prácticamente la totalidad de los libros escritos por Aristóteles (lo que conocemos de él en su mayor parte son sus apuntes de clase) se ha perdido.

Lo cierto es que todo el quinto capítulo del primer libro de la “Metafísica” lo destina a explicar y a criticar el aporte de unos pensadores —a quienes tiene la precaución de no nombrar individualmente— que consideraban que *“los principios de las matemáticas eran los principios de todos los seres”* y que por lo tanto estimaban como contundente evidencia que *“todas las cosas están formadas a semejanza de los números, y siendo los números anteriores a todas las cosas, creyeron que los elementos de los números son los elementos de todos los seres, y que el cielo en su conjunto es una armonía y un número”*.

Una posible explicación debe buscarse en la importancia que Platón ha tenido en su formación y, por extensión, en el valor que aquél asignó a la noción matemá-

tica de la realidad. Sabemos que el autor de los diálogos fue alumno de las escuelas sacerdotales de Egipto, en las que aprendió ciertos secretos de la astronomía y buenos fundamentos de la geometría; sabemos también que tras su breve experiencia con el fanático Cratilo —doctrinario de la fugacidad absoluta— tuvo la oportunidad de educarse entre los pitagóricos, que le permitieron no solamente acceder a la secreta armonía de los números, sino que —he aquí lo que quizá sustente la dedicación aristotélica— lo indujeron a creer que la totalidad del universo, que la totalidad del hombre, de las cosas y del pensamiento puede ser interpretada y reducida a una operación matemática.

Tanto creyó en esto Platón, que en su Academia —cuya enseñanza se impartía gratuitamente— se le impedía la entrada a quien no supiera ni amara la ciencia de los números. Aristóteles, que ingresó a los veinte años a la institución, y que pasó lo mejor de su juventud bajo la fresca sombra de esos balsámicos árboles discutiendo al modo socrático con su Maestro, debe haber padecido esa franja desquiciada de Platón, ese inexplicable dogmatismo que acabaría por convertirse en el tema y solaz de sus días terminales, de sus ensoñaciones de despedida. Por esa razón más personal, presumimos, es que en su obra mayor se demora inexplicablemente analizando los conceptos centrales de los pitagóricos. No parece ser con ellos el pleito, sino con su pedagogo y amigo.

Uno podría pensar —siguiendo el fervor y contenido de sus escritos— que fue la figura y fueron las enseñanzas de Sócrates lo que marcaron resueltamente la vida de Platón. Plutarco podría compartir nuestro asombro, puesto que con mucha autoridad señaló que el filósofo

fo “*se felicitaba siempre de haber nacido hombre antes que irracional, varón y no hembra, griego antes que bárbaro, pero, por sobre todo, se felicitaba por haber venido al mundo en la época en que vivió Sócrates*”, dando por supuesto con ello que la mayor alegría y el mayor bien de Platón fue haber conocido y tratado al celeberrimo charlatán del banquete.

Pero la noticia de sus desvaríos finales nos dice otra cosa: habrá sido Sócrates su mentor y su modelo, pero es indudable que los pitagóricos fueron los que dejaron un misterioso fuego en su alma; de otro modo no se explica su obsesión por exigir conocimientos matemáticos a los comparecientes de la Academia, y tampoco se explican las letanías numéricas que una y otra vez emprendía sabiéndose al borde de la eternidad.

La inminencia de toda muerte, tanto la del insignificante Ivan Illich como la del divino Platón, oficia de espejo leal de la vida. Y a menudo se expresa como su caricatura.

El Problema de Ireneo Funes

Al momento de morir en la opaca tristeza de Ginebra, Jorge Luis Borges no debía un simple gallo a Esculapio, como Sócrates; debía todo un festín a Mnemosine, madre de las musas, pero principalmente diosa de la memoria. El Borges que aparece y desaparece de las páginas de los libros que tuvo la buena fortuna de escribir, fue como Ulises, como Gulliver, como Stephen Dedalus, como Hamlet, todos los hombres. Claro que él lo practicó con algo más de fruición que el resto de ellos, y se complació hasta el hartazgo con el aspaviento proteico de ser hoy un hombre y mañana otro, distantes uno de otro en innúmeros siglos y muertes y vidas. Para ser todos los hombres, para contar todas las historias, para dar cuenta de las inagotables perplejidades humanas, hubo de agotar y ensayar una prodigiosa memoria. Establecer que tal vez el cuento “Funes el Memorioso” sea una suerte de autobiografía sentimental no parece, entonces, un exceso.

Ireneo Funes era un pobre mozo de los márgenes de Fray Bentos que hasta el momento del cuento había llevado una vida completamente normal; en realidad, se

trataba de uno de esos tipos humanos que no serían dignos de ningún examen: uno de esos sujetos que la planicie y los rumiantes han convertido en una porción más del paisaje agreste de no mediar un cierto caballo que un cierto día de tormenta lo tiró al piso y lo hizo rodar varios metros, provocándole un grave desarreglo cerebral pero otorgándole, en cambio, la horrenda capacidad de no olvidar nada, ni lo grande ni lo pequeño, ni lo decisivo ni lo trivial. Del accidente del que nunca habrá de reponerse Ireneo Funes se despertó como quien se despierta de un sueño; sólo que en lugar de despertarse a la realidad se despertó a una pesadilla que no le dará descanso: su mente, paralizada para el presente, se volvió un vasto albergue de naderías que no le permite formular ninguna idea genérica, ningún pensamiento, que le impide la formación de conceptos. Funes, que recuerda cada bosque que ha visto, y también cada hoja de cada bosque, e incluso *“cada una de las veces que la había percibido o imaginado”*, terminará viviendo y esperando la muerte en el opresivo universo de las cosas concretas, de las cosas únicas, incomparables, irrepetibles.

La memoria como amenaza de lo conocido sobre la posibilidad de conocer es en cualquier caso un gigantesco peso, aunque este irrelevante paisano oriental lo vive con la sencillez y la resignación con que ha permitido que siglos y hectáreas de monotonía se acumularan en su vida anterior. Habiéndose percatado que la anárquica retención de un cúmulo imposible de datos, vocablos, percepciones y cifras le impedía desarrollar conceptos abstractos y generales —Funes estaba, de acuerdo al refrán que vulgarizó Goethe, concentrado en el árbol y no en el bosque— se enfrenta al problema del sueño. Su

memoria, como la piedra de Sísifo, se le imponía como la voluntad de un Otro perverso que no admite un momento de distracción; por eso el sueño es una delicia imperdonable, puesto que implica la suspensión de la memoria, porque dormirse es distraerse del mundo. Ya lo dijo John Donne: el sueño no es sino el simulacro de la muerte, y para cumplir con una y otra imposición de la naturaleza y los días es necesario el olvido. Ireneo Funes, que no podía olvidar, hubo de imaginar especiales métodos para engañar a su memoria y encontrar un poco de paz. De a ratos se piensa *“en el fondo del río, mecido y anulado por la corriente”*. Aunque no lo nombra, sabemos que ese río no es otro que el paliativo Leteo; sin embargo, habitualmente Funes echa mano a otro recurso, ciertamente más poético, que consiste en retomar sus recuerdos para inventar una fila de casas negras *“hechas de tiniebla homogénea”*, y de ese modo dar un poco de oscuridad y silencio a su memoria.

Pero Borges en la persona de Funes no fue el único que sintió el ansia de olvidar, y no fue el único que sintió la quemante virtud del olvido. Friederich Nietzsche se acercaba a los treinta años cuando escribió un escueto volumen llamado *“Utilidad y Desventajas de la Historia para la Vida”*, título que parece más propio de un jardinero o un optometrista que de un filósofo. Pero claro, en el siglo XIX todavía se soñaba con que el mundo se pudiera explicar a través de manuales de consulta. Nietzsche es partidario de la ahora muy popular noción de que olvidar artificialmente es lo mismo que hacer Historia; dicho de otro modo: construir un discurso institucionalizado, oficial, sobre los sucesos del pasado equivale a borrar sistemáticamente la verdad, puesto que toda forma de cognición es una forma de juicio (ya lo había dicho Kant),

y ya sabemos que la subjetividad con que un individuo aprecia un evento termina por deformar ese evento.

Nietzsche llegó a una zona muy cercana a la que después Borges habrá de introducir a Funes: *“la historia transformada en arte y en ciencia, desde los orígenes a la actualidad, que con el incremento de sus conocimientos, pero también mediante su mero progreso en el tiempo, alcanza una complejidad cada vez mayor y se deposita como una masa gravosa sobre la memoria del hombre con formación histórica, hasta que, por pura sobrecarga de memoria, éste pierde la elemental capacidad de vivir y de actuar”*. Sabemos que Nietzsche guardaba poca estima por todo aquello que se desarrollaba fuera del ámbito de lo presente, de ahí su radical condena de la memoria minuciosa: *“toda acción incluye el olvido”*. En consonancia con ese reclamo, propone una clasificación de las afectaciones de la memoria que en un sentido muy específico conforma toda una reseña de la actitud de los historiadores y de las sociedades frente a las sombras y curiosidades que presta el pasado; dice que hay una historiografía monumental, que es la que autoriza un porvenir; una historia anticuarria, que controla el acceso a ese porvenir por referencia al pasado; y una historia crítica, que permite asumir el presente como alianza no determinada y abierta con el pasado y el porvenir. Sobre la historia anticuarria, escribió Nietzsche que es *“el repugnante espectáculo de una ciega furia coleccionista, un incansable reunir todo lo que ha sido”*.

El decaimiento que engendra el conservar bajo la forma de petrificar, de vaciar de contenido viviente lo pasado es propio de la actitud anticuarria que denuncia el filósofo. Todo ese sentimentalismo y ese acoso de los

detalles termina constituyendo una celda cuyos muros crecen de día en día hasta hacerse inexpugnables; es el caso de la patética Laura Wingfield, la protagonista de la obra de Tennessee Williams "The Glass Menagerie". En el transcurso de la obra, ella primero se refugia en las figuras de su repisa y luego, sin poderlo controlar, se va mimetizando con su colección de animalitos de cristal. Laura Wingfield ha quedado lesionada después de un accidente, y tiene ciertos problemas en las piernas, a lo que se suma un creciente silencio, una forma de irse despegando del mundo.

De tanto querer y atesorar sus pequeñas trazas de mundo, que de alguna manera evocan a los elefantes, jirafas y monos que ha visto en el zoológico hace ya años, Laura ha perdido la capacidad de entenderlos en su contexto, de darse cuenta que los animalitos de cristal no son más que animalitos de cristal y no verdaderos animales. El instinto de una memoria obsesiva genera lo mismo en los individuos que no logran olvidar lo suficiente; terminan convirtiéndose en pequeños fetiches huecos de significado, parece decirnos Nietzsche.

Sucede que no en todos los casos se cumple de manera total la máxima de acuerdo con la cual todos nuestros actos llevan implícitos su propio olvido, y se hace necesario recurrir a ciertos socorros que aseguren su positiva existencia. Immanuel Kant tenía por costumbre dar un paseo todas las tardes por la calle principal de Königsberg, al que llevaba una pizarra donde anotaba todas sus ocurrencias. La senda por la que paseaba retiene su buena memoria y conserva el nombre de "Camino de los Filósofos".

Nos informa Harald Weinrich que “*Kant tuvo un fiel servidor llamado Martin Lampe, que le ayudaba en todas las cuestiones de la existencia doméstica, desde el despertarlo por las mañanas puntualmente a las cinco, pasando por la comida puntualmente a la una, hasta el vespertino corte de las plumas que el filósofo necesitaba para escribir al día siguiente*”. Sobre sus paseos, dice: “*Recorría [la senda] ocho veces arriba y abajo, en cualquier estación, y si el día estaba turbio o las nubes negras anunciaban lluvia, se veía a su criado, el viejo Lampe, caminar temeroso y preocupado tras él, con un largo paraguas bajo el brazo, la viva estampa de la previsión*” (cf. “Leteo”, Biblioteca de Ensayo Siruela).

Algún día (que la historia no registra) en que las cuentas del mercado u otra intromisión doméstica puso en duda el buen nombre de Lampe, éste resultó canjeado por otro auxiliar al que Kant nunca llegó a apreciar lo suficiente por su alto tono de voz. Cuenta su discípulo y biógrafo Wasianski que, relevando los papeles que tras su muerte dejó Kant, encontró una nota en la que decía: “*El nombre de Lampe ha de ser totalmente olvidado*”. Lo que nos demuestra, por si pesa en algo la autoridad del protagonista, que Kant era partidario no ya de la *desfetichización* de los recuerdos, sino de la purga de los buenos recuerdos, también como una forma de seguir adelante. Aligerar, liberar, donar a los sumideros fueron para el filósofo sinónimos y métodos excelentes de la salud.

La Salvación por el Olvido

No quiero excederme y sentar doctrina sobre un tema controvertible y del que no todo el tiempo tengo

certezas. Sin embargo, me veo en el deber de situar un punto de esclarecimiento porque no me gustaría que se confundiera la cuestión de que trato; que se creyera, por ejemplo, que la práctica del olvido es una forma de la negación de la realidad, una huída del mundo, una comodidad que nos pone a salvo de los problemas o conflictos que escarnecen la vida a partir de cada amanecer.

Reconozco que es bueno y sin duda también grato guardar afectivamente un pasado, que bien asumido siempre será seña y fuente de familiar identidad. Pero entiendo que es preciso destacar que una cosa es conciencia de la continuidad y certeza ontológica (hasta donde ella sea posible, que no es mucho) y otra muy distinta, otra decididamente problemática es que esa guarda del pasado se convierta en una penitencia, y los que nos esquinamos viciosamente a sus aguas terminemos como Funes (hijo de una planchadora, tirado en un catre en su insignificante rancho a orillas del río Uruguay), que no acierta a dormir, que padece el insomnio como un puñal de todo lo que ha visto, de todo lo que ha oído, vivido y pensado; o como el personaje de Proust, que en sus dilatadas frases de indefinida puntuación nos confiesa que ese mortecino paraíso de conversaciones apagadas, de hipocresías, de besos robados en Combray y de celos en el Hotel des Bains de Balbéc, de *scons* y de altos ventanales de pesadas cortinas que mitigan cualquier optimismo mañanero, que esa irrecuperable magia de los cuartetos de cuerdas de Vinteuil, de los canapés y de las miradas esquivas en los espaciosos salones púrpura y dorado de la familia Guermantes lo sofoca y lo amenaza y no lo deja conciliar ninguna vigilia, ni soñar con ningún futuro. Ni siquiera la promesa de la literatura va a consolarlo, a él,

que es escritor, y que no sabe y no quiere ser otra cosa que escritor. El pasado lo ha tomado del cuello y no lo suelta. Su vivir es una condena.

Ciertas personas y ciertos pueblos creen que todo cuanto hacen o piensan, que cualquier tropiezo o hallazgo, necesariamente han de ser memorables y deben demandar más espacio que los acontecimientos que en ese instante se están urdiendo con la propia acción, con el propio pensamiento. Y no es así. La vida es esencialmente lo que ocurre en el presente, como nos lo enseñó Schopenhauer, como lo demostró Heidegger, que dijo que el vivir era la contemporaneidad de la existencia del aquí y el ahora con el pasado y con las limitadas hipótesis del futuro. Lo presente es lo real, ámbito exclusivo en el que los hombres aplican simultáneamente su voluntad y su inteligencia y toman decisiones, el momento único en el que las cartas están en su mano, el puro acto de la existencia, el lugar excelente de la libertad. Por contraste, el pasado es el campo de lo fatal, de lo despótico por inalterable, de lo que no tiene remedio.

Tenemos que aprender a guarecernos del pasado; tenemos que querer curarnos de su torcido hechizo. Porque en ese vahído del ayer, en ese remolino que de a poco se va quedando con nuestras fuerzas, perdemos el modesto vivir de cada instante, la luz de cada mañana, la canción de cada encuentro. Sin piedad, sin ninguna advertencia, la memoria comienza a enroscarse sobre nuestra indefensión para depositarle aquello sobre lo que ya nada podemos hacer, nos lleva a disputar nada menos que con la existencia a la que hemos sido arrojados y a la que, con muchas o pocas fuerzas, debemos construir en cada momento, siendo que es lo único realmente propio

que tenemos en cuanto es lo que depende exclusivamente de nuestro soberano querer y soñar.

No entiendo cómo la memoria todavía tiene sus abogados y sus poetas; es como si tuvieran trovadores el asma, el odio o la pereza. La memoria no es un bien, es una privación, un defecto; una carencia. Con su caótico desfile de fotos amarillentas y de sonidos viejos, con sus espejos impertinentes, con su galería de voces lejanas y rostros irrecuperables, con sus parques y sus mares y sus caballitos de madera y sus ajadas flores, con sus esquinas perdidas y sus músicas tristes o alegres, con sus calles y sus casas de techos bajos y sus muros cubiertos de grietas y de olorosas glicinas y sus charcos en las veredas y sus bicicletas y sus queridas puertas que ya no abren hacia ninguna parte, la memoria es verdaderamente un castigo y también es una burla; una violencia que nos distrae y que nos desarraiga de lo único que tenemos entre las manos, que es el compromiso de ser; la memoria, con su continuo horadar, es la insensible pica que termina por atestar de agujeros y de cuevas nuestra precaria identidad a cambio de efectivamente nada, de puramente humo; un narcótico feroz que nos deja, como después de un tratamiento intensivo de cinco o seis *rounds* continuos contra las cuerdas, inermes, postrados, sin aire en las piernas.

Ireneo Funes, tieso en su catre, con los ojos fijos en un punto impreciso de la oscuridad, en aquella noche larga que se confiesa ante Borges, es el mejor símbolo de lo que debemos temer y evitar. Es el mal corporizado reciamente en roedora labor, en parálisis absoluta de la posibilidad de ser; es la matriz, la causa y modelo de todas

las discapacidades del cuerpo y del alma; es una abierta ofensa a la vida. Una celda. Un rincón de la celda.

Los que realmente aman el vivir, de todo corazón aman el olvido.



Índice

Prólogo	11
Capítulo I	
De un Castillo a Otro	15
Capítulo II	
Dos Maestros del Escrúpulo	59
Capítulo III	
El Animal Político	113
Capítulo IV	
Tu Segundo Mejor Amigo	179
Capítulo V	
Melancolía de Ciertas Palabras	201



Algunos Títulos de Nuestro Catálogo

Sionismo A Cien Años de Hertzl Organización Sionista del Uruguay (ed.). Incluye ponencias exclusivas de Shimon Peres, Lisa Block de Behar, Pilar Rahola, y otros.	Nuestra Verdad 1960-1980: La Lucha Contra el Terrorismo Centro Militar, Centro de Oficiales Retirados de las FF.AA. (eds.)
Carnaval y Populismo Autoritario La realidad del progresismo uruguayo Adolfo Castells	Historia de Dos Vidas Mirtha Luzzi Obra Poética Magdalena Gallinal Castellanos
Hercóbulus V.M. Rabolu Amores Imposibles Diálogo sobre el problema de los Matrimonios Mixtos entre judíos y cristianos Rabino Eliezer Shemtov	El Monstruo de Londres La Leyenda de Jack el Destripador Gabriel Pombo El 5° Punto Cardinal Martha Montaner
Paseo Filosófico Ruben Gayol	Décadas Eugenio Schneider
Una Razón Imperfecta Ricardo Messera	El Material de los Sueños Ideas de Jorge Luis Borges en "La Casa de Asterión" Joyce McGregor
Mi Abuelo el Inmigrante Salomón Noachas	Conocer la Verdad La Historia de mi Secuestro Sergio Molaguero
Poemas Cecilia Tirelli	



Se terminó de imprimir en los
talleres gráficos de Tradinco S.A.
Minas 1367 - Montevideo - Uruguay - Tel. 409 44 63
Impreso en junio de 2008 - D.L. 345-043 / 08
Edición amparada en el decreto 218/996 (Comisión del Papel)

Ejerce la crítica literaria en Canal 4 y Radio Sarandí.

Con este libro incursiona en el campo de la reflexión filosófica en torno al poder. Apoyándose en la historia, en la literatura y en algunos pensadores clásicos de la política, medita acerca de las condiciones de la libertad en un mundo que la ha gastado como figura retórica pero que acabó por esencialmente excluirla del horizonte de sus prioridades.

El acto de simplemente pensar por qué las cosas son como son y no de otro modo, el acto filosófico en su más pura expresión, supone un supremo disgusto, una vasta disconformidad. Apropiarse del sentido de las palabras para entender los hechos implica sus riesgos, es cierto; pero éstos nunca son tantos como los que entraña la aquiescencia, el disimulo o la marginación.

A partir de la historia, de la literatura y de algunos referentes clásicos del pensamiento político este libro piensa la realidad del hombre postmoderno en su continuo debate con las intervenciones de la ideología, del poder externo, de las circunstancias mentales de la sociedad y del tiempo. Es una reflexión crítica que toma como base determinados episodios del espíritu —las invasiones bárbaras, el exilio de Maquiavelo, la desazón política de Shakespeare, el herramental dialéctico de Aristóteles, ciertos desconuelos de Graham Greene y de Borges— y avanza hacia una identificación de los mal resueltos problemas de la libertad en la civilización contemporánea.

Una obra que revela aspectos inquietantes y poco visibles, aunque muy activos, de la historia de las ideas y de las conductas políticas y que, por tratar con la fábula del pensamiento y de la palabra, propicia el interés apasionado por la lectura de los clásicos.

ISBN: 978-9974-8124-2-0

