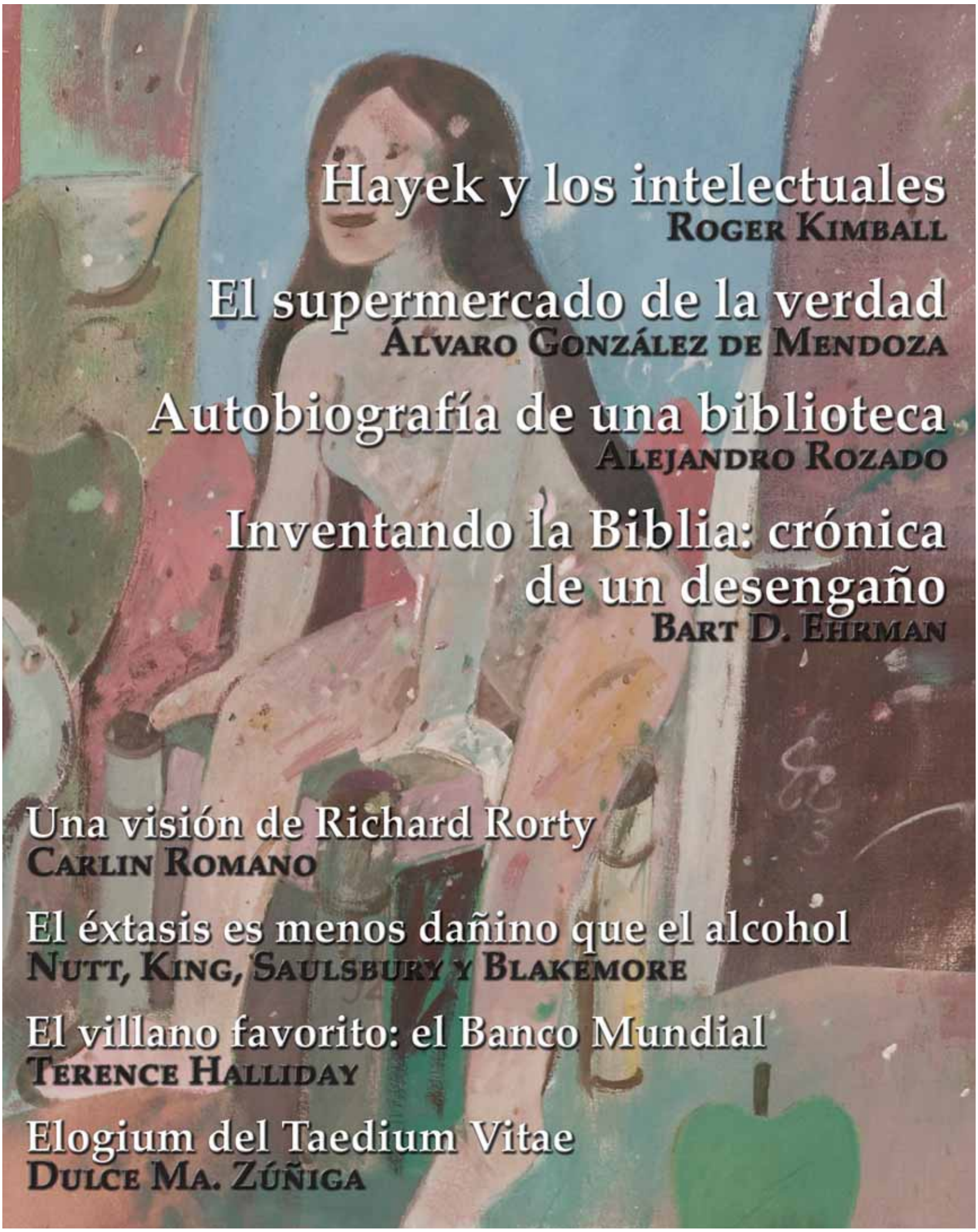
Tedium Vitae

Revista de libros de Guadalajara

Invierno **2007 / Número 06** **$40.00**



Hayek y los intelectuales
ROGER KIMBALL

El supermercado de la verdad
ÁLVARO GONZÁLEZ DE MENDOZA

Autobiografía de una biblioteca
ALEJANDRO ROZADO

Inventando la Biblia: crónica de un desengaño
BART D. EHRMAN

Una visión de Richard Rorty
CARLIN ROMANO

El éxtasis es menos dañino que el alcohol
NUTT, KING, SAULSBURY Y BLAKEMORE

El villano favorito: el Banco Mundial
TERENCE HALLIDAY

Elogium del Taedium Vitae
DULCE MA. ZÚÑIGA

www.tediumvitae.com

Tedium Vitae

Revista de libros de Guadalajara

Invierno 2007 / Número 06

Sumario

José María *Chema* Cantú, in memoriam
Alberto García Ruvalcaba 3

Autobiografía de una biblioteca
Alejandro Rozado 3

Usigli, novelista
Josué Valencia 4

Diferencias filosóficas entre Aristóteles y los tapatíos
Javier Ruiz de la Presa 5

El supermercado de la verdad
Álvaro González de Mendoza 6

El silencio de Oz
Francisco J. Núñez de la Peña 7

Tres fogonazos literarios
Godofredo Olivares 9

El oficio de jurista
Miguel Carbonell 10

Elogium del Taedium Vitae
Dulce Ma. Zúñiga 11

Laberinto abierto: Borges, la lectura y sus lectores
Axel Gasquet 14

Como Occidente perdió a Dios
Mary Eberstadt 17

Una visión de Richard Rorty (1931-2007)
Carlin Romano 23

Tergiversando a Jesús
Bart D. Ehrman 25

El villano favorito: el Banco Mundial
Terence Halliday 29

Clasificación científica de las drogas de acuerdo al daño que producen
David Nutt, Leslie King, William Saulsbury y Colin Blakemore 33

Hayek y los intelectuales
Roger Kimball 38

Trivias 41

Tres Poemas de Claudia Emerson
Sergio Ortiz 43

Lecturas de nuestros lectores 45

Divertimento 47

Invitación a la lectura

Al cierre de la entrega de invierno de Tedium Vitae, Revista de Libros de Guadalajara, recibimos desde Buenos Aires la triste noticia del fallecimiento de José María Cantú, científico destacado y humanista de tiempo completo, miembro de nuestro consejo editorial y entrañable amigo. Este número va por tu memoria, querido Chema.

Nuestra revista quiere provocar en la primera sección (*Obertura)* el íntimo acto de la lectura con breves textos y reseñas a propósito de una biblioteca, un supermercado, el escritor israelí Amós Oz, la poco conocida novela de Usigli, tres *fogonazos* literarios, el oficio del jurista y las diferencias filosóficas entre Aristóteles y los tapatíos, escrito que puede causar ronchas a más de uno.

Los textos de este número seis para leerse con calma –esperamos que sean como un buen *adagio*– tratan de religión y creencias, héroes y villanos, drogas e intelectuales y, para no perder la sana costumbre de estas páginas, de Borges. Mary Eberstadt nos cuenta *Cómo Occidente perdió a Dios*, con una nueva interpretación de la secularización nuestra de todos los días. Para seguir con el tema publicamos el prólogo autobiográfico del polémico libro del influyente Bart D. Ehrman: *Misquoting Jesús. The Story Behind Who Changed the Bible and Why,* en el que pone en duda el origen divino de la "escritura sagrada". Friedrich A. Hayek y Richard Rorty fueron considerados como pensadores incómodos a las modas intelectuales de su tiempo; a veces porque no los comprendían y otras porque los entendían muy bien. Con motivo de la publicación de una nueva edición de *Camino de servidumbre*, el coeditor de *The New Criterion,* Roger Kimball, nos recuerda las batallas de Hayek en contra de las ideas totalitarias, mientras que Carlin Romano hace un repaso de la obra del inclasificable filósofo Richard Rorty, recientemente fallecido. De la prestigiosa y bicentenaria revista *The Lancet* tradujimos un sorprendente reporte que ordena las drogas según el daño que producen, y que sitúa al éxtasis y a la marihuana por debajo del tabaco y del alcohol. Y de otro tipo de *drogas* se habla en la reseña de Terence Halliday sobre el siempre polémico Banco Mundial. La escritora Dulce María Zúñiga preparó para la presentación del número anterior un magnífico elogio del *tedium vitae* que reproducimos íntegro y sin rubor por si alguno de nuestros lectores no estuvo presente esa noche. Esta vez, por último, visitamos el trabajo de la poetisa norteamericana Claudia Emerson.

También les recordamos que pueden suscribirse en línea a nuestra revista y colaborar en sus páginas. www.tediumvitae.com

Director: Alberto García Ruvalcaba alberto.garcia@tediumvitae.com / **Editores:** Alberto García Ruvalcaba y Carlos Enrique Orozco Martínez / **Consejo de administración:** Neil Damy Novoa neil.damy@tediumvitae.com, Gustavo Huerta Ortega gustavo.huerta@tediumvitae.com, Carlos Enrique Orozco Martínez carlose.orozco@tediumvitae.com, Sergio Sandoval Romo sergio.sandoval@tediumvitae.com, Carlos Riggen Ramírez carlos.riggen@tediumvitae.com, Paola Mendoza González paola.mendoza@tediumvitae.com **Coordinadora editorial:** Madú Díaz Muñoz madu.diaz@tediumvitae.com / **Relaciones públicas:** Josué Valencia García josue.valencia@tediumvitae.com / **Consejeros editoriales:** Francisco Ayala Varela, José María Cantú Garzat, Fernando Carvajal, Neil Damy Novoa, Axel Gasquet, René González Aguilar, Alfonso Hernández Valdez, Gustavo Huerta Ortega, Carlos Landero Roblest, Eduardo Mar de la Paz, Francisco J. Núñez de la Peña, Carlos Enrique Orozco Martínez, Sergio Ortiz Jiménez, Carlos Riggen Ramírez, Javier Ruiz de la Presa, Ernesto Sánchez Proal, Sergio Sandoval Romo, Jorge Tejeda González, Josué Valencia García, Guillermo Zepeda Lecuona, Salvador Mayorga. / **Cuidado de edición:** Josué Valencia García, Carlos Enrique Orozco Martínez y René González Aguilar. **Asistente editorial:** Paola Mendoza González. **Suscripciones, publicidad y contacto:** Paola Mendoza González paola.mendoza@tediumvitae.com / **Diseño original:** Crea Taller de Imagen. / **Diseño de este número:** Carlos H. León López (cleon65@prodigy.net.mx).

Sitio web: www.tediumvitae.com, Michael Boudey, Ocus Comunicación Visual
Dirección electrónica: revista@tediumvitae.com



En portada: Niña sentada (1993) del pintor Roger Von Gunten. Suiza, 1933. Técnica: óleo sobre tela.
Fotografía: Mónica Cárdenas.

Cualquier responsabilidad por el contenido de las colaboraciones y artículos publicados en esta revista corresponde a sus autores.

Tedium Vitae es una publicación de Revista de libros de Guadalajara, A.C., avenida Hidalgo 1769, Colonia Ladrón de Guevara, Zona Minerva, C.P. 44600, Guadalajara, México / Tel. (33) 38 18 00 44. Fax 38 18 00 21. Certificado de reserva de derechos al uso exclusivo 04-2007-012916565000-102.

Todos los derechos reservados.

Tiraje: 5,000 ejemplares. Impreso en papel ecológico por Printing Arts México, S. de R.L. de C.V., Calle 14 #2430, Zona Industrial, Guadalajara, Jalisco, México.

Si te interesa apoyar este proyecto editorial o recibir la revista en tu domicilio, por favor ponte en contacto con nosotros a revista@tediumvitae.com o suscríbete en línea www.tediumvitae.com

José María *Chema* Cantú, in memoriam

Alberto García Ruvalcaba

El pasado 12 de noviembre de 2007 falleció nuestro querido amigo el doctor José María "Chema" *Cantú, genetista de clase mundial. Con este breve texto buscamos iluminar una pequeña parte de lo que él es para nosotros.*

Cansa ser, duele sentir, pensar destruye. Esto escribió el poeta Fernando Pessoa, al que tanto admiraba *Chema* Cantú. No sé, sin embargo, si tan celebratoria línea se pueda poner al lado del nombre de Chema. No lo recuerdo padeciendo las vanidades de la melancolía. Era más bien —como buen norteño— noble, incansable, pragmático y llano. Pero algo había en la poesía del portugués que lo desarmaba.

Hace un par de meses estuve con él en Buenos Aires, donde convalecía. Recuerdo en particular una tarde en la que no pudo terminar de leernos aquel poema de Pessoa que acaba con la censura: "¡Ay de ti y de todos los que pasan la vida queriendo inventar la máquina de la felicidad!" Creo que se sintió dolorosamente aludido. Su nobleza lo llevó a creer, como al del poema, que "todos sufren, o la mayoría, con las cosas humanas por estar tal como están", y que "si fueran diferentes sufrirían menos".

Y es que Chema pasó los últimos 15 años de su vida dictando conferencias en los congresos y organismos internacionales de salud (los anteriores 30 en un laboratorio de genética). Su prestigio entre la comunidad internacional de genetistas se debió, además de a sus méritos de investigación (identificar, por ejemplo, el ahora conocido como "gen Cantú"), a sus posturas a favor de una medicina genómica para los pobres. Hay algo profundamente inmoral, sostenía frente a los científicos del primer mundo, en permitir que los laboratorios inviertan más en investigar el gen de la calvicie que el de la malaria. Acuñó incluso el término "paupericidio" para descalificar esas políticas liberales. En estos congresos era usual que el auditorio terminara de pie ovacionándolo y, créanlo, llorando conmovidos. En el 2006, por ejemplo, cientos de estudiantes de una universidad brasileña lo detuvieron durante más de una hora luego de que concluyera su intervención: hacían fila para tomarse una foto con él y abrazarlo.

Ahora creo que todo este tiempo que pasó recorriendo el mundo en congresos y comités de organismos internacionales (OMS, ICSU, HUGO...), de Oslo a Nueva Delhi a Johannesburgo a Sidney..., sacudiendo conciencias en plena euforia del boom de la ciencia genética, haciendo notar que ese éxito suponía también responsabilidad hacia los países pobres, que se irían quedando cada vez más a la zaga..., buscaba precisamente *que las cosas humanas fueran distintas de como son*, que la gente *sufriera menos*. Buscaba, en pocas palabras, inventar la máquina de la felicidad de que hablaba Pessoa en el poema que, secretamente, había sido escrito para él, o para aquellos pocos como él.

Pero al igual que en aquella ocasión en que lo relevé de la lectura, quiero agregar hoy ya no para sus oídos —que no están más—, sino para los nuestros, que si la máquina de la felicidad no sirve más que para poner en marcha a personas extraordinarias como él, vale la pena seguir conservando el artificio. Los muy nobles, los que tienen el corazón limpio, libre de inquina y de burla, seguirán insistiendo en construirla a pesar de todo. T

Autobiografía de una biblioteca

Alejandro Rozado

Íntima historia que establece identidades entre vida y lectura, pasión biográfica y disciplina bibliófila. Aproximaciones a un test psicológico de personalidad a través de la contemplación de tu biblioteca personal.

Pensar tu biblioteca

No creo exagerar cuando afirmo que uno es su propia biblioteca, y que si se carece de ella uno es nadie o casi nadie… Tu biblioteca particular es tu biografía y tu rostro actual; la manera en que está organizada te refleja con asombrosa precisión: constituye un autorretrato profundo. Ahí están las huellas de los pasos que has dado, los errores que has cometido y que probablemente cometerás –también tus grandes aciertos.

Si tus libros están aventados sin el menor orden y cuidado; o bien están como nuevos, sin haberse siquiera hojeado una sola vez y nada más decoran tu casa; o bien se amontonan en cajas a merced de la humedad; o bien poseen una estructura temática o de género literario en la disposición que guardan sobre los entrepaños de tus libreros, así eres tú con toda exactitud. Si tus libros leídos en la infancia ya los regalaste o nunca te enteraste qué fue de ellos, eso significa que prefieres olvidar o despreciar tus primeros años de vida; si aún conservas los libros de tus padres o abuelos, éstos ejercen todavía gran influencia espiritual y afectiva sobre ti; si no tienes obras de teatro en tu librero, difícilmente habrás ido a presenciar puestas en escena; si tu autor preferido es un *best seller* norteamericano, lo único que te interesa de un libro es consumirlo con voracidad; si a tus libros los tienes en un privado para tu exclusivo gozo, seguramente eres un solitario incomprendido (todo solitario es un incomprendido); si, en cambio, te gusta lucirlos en la sala de tu casa, eres un presumido al cual le importa poco la lectura; si no te has conseguido un buen mueble para acomodarlos, entonces debes revisar tu autoestima pues ha de andar muy baja… Micro universo en continuo intercambio con la vida, tu biblioteca personal sufre las metamorfosis que le impone el paso del tiempo –tu paso por el tiempo… Pues bien, mi biblioteca y yo hemos atravesado por todos esos estadíos. He aquí una breve crónica de ello:

Biblioteca trashumante

En un principio, solía llevar mis pocos libros bajo el brazo o dentro de un morral tipo sesentas, el cual se convirtió en improvisado librero portátil de algunos títulos que decidí heredar anticipadamente, tomándolos de los impecables muebles de cedro de la casa familiar, y pasearlos por las calles de la ciudad de México. De modo que al salirme, muy joven, de la casa paterna, mi primera contribución bibliotecaria fue de carácter marginal, en un departamento de mala muerte que compartí con mi amigo y camarada español Juan Bozano; con ladrillos apilados y tres largas tablas por estructura, dimos forma a nuestra iniciática colección de "marxismo-leninismo", que enmarcó las sesiones del primero de tantos círculos de estudio en que participaría parte de una generación de jóvenes revolucionarios.

Desde entonces, ese capital literario y científico caracterizado por su insuficiencia ha recorrido un largo *via crucis:* algunos ejemplares fueron prestados y jamás recuperados; otros se fueron deshojando y desencuadernando por el uso y los años; otros más se vieron mojados y manchados por el derrame de tazas de café, y algunos adicionales fueron adquiridos mediante "expropiaciones" –denominación que se empleaba en aquel tiempo para justificar ideológicamente el vil robo a librerías. De esa época todavía me sobreviven títulos como *La risa* de Bergson, *Esperando a Godot* de Samuel Beckett, *¿Por qué no soy cristiano?* de Bertrand Russell, *Cien años de soledad* de García Márquez así como gran parte de su obra, *Las flores* (imprescindibles) *del mal* de Baudelaire, poemarios de León Felipe y ensayos como *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas S. Kühn. También algunas reliquias como *El engranaje* y *La suerte está echada,* de Sartre, y un exhaustivo y apasionante estudio histórico de Fernando Claudín: *La crisis del movimiento comunista internacional,* de la editorial Ruedo Ibérico -ejemplares estos últimos que me atrevo a pensar que son únicos en el país.

Al irse nutriendo mi esbozo de biblioteca, al mismo tiempo no dejaba de ser ésta una experiencia trashumante, a grado tal que su contenido llegó a pasar largas temporadas en mi *bocho*, ocupando el espacio para las maletas a espaldas del asiento trasero abatible. Esta orfandad librera terminó cuando me casé y posteriormente me retiré de la militancia profesional en el Partido Comunista. Ya con empleo y departamento más estables, pude comprar un mueble rústico de color madera clara, manufacturado por artesanos campesinos que se apostaban a vender sus obras en las afueras de la Villa Olímpica. Por vez primera, mis libros también tenían hogar: lucían espléndidos, así de maltratados, en la modesta sala-comedor, y convivían con los discos LP que también tenían su compartimiento protegido por puertas corredizas. Con todo y los años de proverbial pobreza, y gracias a mi paso por varias universidades donde estudié o trabajé, había reunido más de tres centenares de títulos, entre los que destacaban, conservados hasta la fecha, las ediciones de los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci, una extraordinaria autobiografía de Ernst Fischer, clásicos de la teoría política (Maquiavelo, Hobbes, Bobbio…), la sociología de Max Weber y muchísima narrativa (especialmente de la serie El Volador de la editorial Joaquín Mortiz). Recuerdo que antes de que naciera mi primer hijo tenía una novela de cabecera: *Autobiografía de Federico Sánchez,* del disidente comunista español Jorge Semprún.

La "crítica roedora de los ratones"

Pero mi divorcio afectó también a mi joven librero: lo cedí a mi ex, junto con *toda* la "literatura", mientras que yo acepté quedarme -en la dolorosa repartición de los pocos bienes que teníamos- con las "ciencias sociales"… y el automóvil. De modo que mis libros (la mitad de ellos) y yo volvimos al bochito y a la calle… Para entonces, el carro andaba ya repleto de ejemplares sobre los asientos y el piso; fue cuando vino el siguiente golpe trágico: una noche dieron un cristalazo al volkswagen y se robaron *toda* mi biblioteca –es decir, lo que quedaba de ella. Y aunque días después capturé a los ladrones –un par de estudiantes de Chapingo que cayeron directo en mi oficina a venderme mis propios libros, con todo y mis subrayados y anotaciones de puño y letra-, sólo pude recuperar la mitad de lo desaparecido. Por lo que, haciendo cuentas, ya sólo tenía una cuarta parte del tesoro acumulado antes de mi divorcio. Fue la debacle total, como si me hubiese quedado desnudo en mitad de la vida. El consuelo que tuve *a posteriori* fue que la mayoría de los

textos perdidos para siempre fueron de una cultura marxista que también se iba perdiendo irremisiblemente en la historia: corría el año de 1984, un año antes de la *Perestroika* de Gorbachov.

Con mi segundo matrimonio ya no hubo más pérdidas. Comenzó, sin embargo, una larga búsqueda de un espacio apropiado para reunir los libros y darle nueva fisonomía al conjunto. Con frecuencia incomodé a Velia, mi esposa, con repisas improvisadas en la mismísima recámara matrimonial; el número de títulos volvió a crecer molecularmente, así como las revistas coleccionables y los suplementos culturales de algunos periódicos y *folders* con recortes de artículos varios. Tenía que cargar con mis propias obsesiones, así que al mudarnos a Guadalajara instalé mi estudio aparte, en el cuarto de azotea de la casa que rentábamos, pero sin resultados satisfactorios. A principios de los noventas, felizmente adquirimos nuestra casa propia, aunque sin habitación que sobrase. Y de nuevo tuve que amontonar los libros aquí y allá –muchos de ellos en cajas de cartón.

No fue sino hasta que mandé construir mi consultorio de psicoterapia en la planta alta de la casa, cuando pude destinar un importante espacio para mi estudio. Por fin… Sin embargo, me quedé sin dinero para comprar los libreros necesarios para dar cabida a todo el material de lectura. Con el transcurso de más años, la humedad y el polvo se encargaron de corroer y echar a perder otros títulos guardados (¡ah, los textos sometidos a la famosa "crítica roedora de los ratones": cómo agregan valor estimativo al devoto de los papeles!). Por mi parte, yo también hice algunas depuraciones y actualizaciones menores.

Hasta el año 2002, con la adquisición de un librero de tamaño exacto para el espacio disponible y un escritorio (ambos de noble pino claro), pude volver a ver todos mis libros juntos, espero que en forma más o menos definitiva –aunque uno nunca sabe. Después de tanto tiempo, no me había percatado cuán disociado vivía, hasta que contemplé aliviado lo que podría llamar mi "biblioteca total". Era una sensación de reencuentro bastante inédita. Al desempacar libro por libro de sus cajas de cartón y de los otros libreros secundarios, los sacudía y limpiaba como acariciando la cabeza de un niño –quizá el niño que fui-; hojeé algunos de ellos con inevitables recuerdos de circunstancias que los hicieron llegar a mis manos; de otros percibí su todavía fuerte olor a madera de algún bosque ahora probablemente desaparecido. Luego los clasifiqué y discutí varias horas con ellos su nueva y más apropiada distribución. Al ver que todavía me faltaba más espacio para guardar, tuve que decidir cuáles libros irían apilados y en cajones: elegí toda la sección de libros fotocopiados y engargolados –residuos bastante deshonrosos, aunque útiles, de la ochentera "cultura de la fotocopia".

La biblioteca total

Haciendo un conteo aproximado, mi hija y yo calculamos que tenía poco más de mil títulos, cifra que –aun modesta- me asustó. Aparte de que soy de lenta lectura, siempre creí, con Séneca, que no nos alcanzaba la vida para leer más de cien libros. Tomando en consideración que el promedio de vida ha aumentado, digamos a más del doble desde los tiempos del imperio romano, el criterio de Séneca se ampliaría a doscientos cincuenta. ¡Pero mil…!

Como se sabe, cualquier biblioteca es un organismo *vivo* que describe una curva propia de desarrollo, siempre sometida a continuos cambios. A pesar de que mis libros ya han alcanzado una relación estructural más o menos estable y duradera (cierta madurez en su utilidad y presencia), últimamente se han visto afectados por la llegada de nuevas unidades, pues heredé los libros de mi padre: los ejemplares más bellos y mejor editados que jamás haya tenido en mis manos, y que consisten en una colección de lujo de la editorial Aguilar que incluyen las obras completas de Dickens, Pérez Galdós, Guy de Maupassant, Cervantes, Quevedo y Shakespeare; asimismo, una variedad exquisita de obras rusas de la editorial Progreso traducidas al español, de autores como Pushkin, Lermontov, Gogol, Chejov, Chernisevsky, Tolstoi, Dostoievsky y Gorki; y finalmente dos bellas ediciones de los *Cuentos completos* de Christian Andersen y de los hermanos Grimm respectivamente. Esta nueva circunstancia y los libros de temas decadentistas que me obsequia generosa y periódicamente una entrañable amiga, generan nuevos e interesantes problemas a la configuración de mi espacio.

Puedo decir que estoy al fin en mi elemento. Consciente de que la paz, por provisional que sea, de mi biblioteca es todo un privilegio entre la gente que ha luchado y persiste aún en dar con un remanso significativo a su agitada vida, comienzo a sentir distintos planos de integración en el *estar-aquí*. Aparte de numerosas obras de narrativa y poesía de autores imprescindibles, diccionarios, enciclopedias de historia general, de filosofía y de arte, así como un buen repertorio de discos compactos y un moderno equipo modular que me da, digamos, atmósferas distintas, tengo particular aprecio por mi colección de la revista *Vuelta* y por la ordenación cuidadosa de buena parte de los libros en función de temas de estudio personal. Porque aquí es donde toda esta relatoría adquiere sentido: al instalar mi biblioteca de particular modo y por este singular camino biográfico, he preparado poco a poco –como si fuera adrede- mi circunstancia para una etapa importante y espero que duradera de mi vida: la de poner la atención intelectual y experiencia acumulada al servicio de comprender la historia por la que vamos cayendo todos. Así, los temas que desglosan mi sentimiento por la decadencia de nuestra civilización y que organizan la parte vertebral de la biblioteca son: el cine -preferentemente en su vena muda alemana, del cine negro norteamericano y del horror contemporáneo-, la obra poética y ensayística de Octavio Paz, el romanticismo-simbolismo-surrealismo europeo, la sociología de la religión, los filósofos de la escuela de Frankfurt, los poetas españoles de la generación del 27, la sociología clásica alemana (de Max Weber a Norbert Elias), la poesía mexicana desde el Ateneo de la Juventud a la generación posterior a la revista *Contemporáneos,* y los "grandes relatos" socio-históricos recientes que apuntan de nuevo a subrayar el ocaso civilizatorio de nuestro tiempo. Todos ellos son vasos comunicantes de una sola pasión que fui descubriendo en el transcurso de los años y que puedo contemplar en sus perfiles a través de la disposición de mis libros.

Ingreso, entonces, al estado febril de toda investigación íntima, cuando se va tras cierta pista de conocimiento y se detiene uno a buscar, con la parsimoniosa curiosidad que te da la bibliofilia, la información específica, las descripciones necesarias, los retratos oportunos, los textos de apoyo, etc., hasta encontrar lo inquirido sin necesidad de moverse más allá de un círculo de cinco metros de diámetro. Porque casi todo está ahí… En ese breve universo autónomo del cual formo parte, ninguna navegación cibernética puede sustituir este hecho mayor. T

Alejandro Rozado (Distrito Federal, 1954) es sociólogo, crítico de cine y psicoterapeuta. Desde 1988 radica en Guadalajara.

Usigli, novelista

Josué Valencia

Libro reseñado:
Ensayo de un crimen.
Rodolfo Usigli.
Lecturas Mexicanas, segunda serie, núm. 39.
México, 1986.

La historia de la literatura mexicana nos ha entregado la imagen de Rodolfo Usigli como la del hombre que renovó el lenguaje del teatro en el siglo XX. Sin embargo, pocas veces se apunta el hecho de que escribió una novela, *Ensayo de un crimen*, en 1944.

Los autores de su época se fijaban programas de escritura, esto es, tomaban un modelo y lo imitaban, en ocasiones como ejercicios de estilo y a veces porque deseaban estar a la altura del original. Huelga decir que esto no ocurría, y las más de las veces el resultado era penoso, como les pasó a los Contemporáneos cuando escribieron ficciones a la manera de Proust.

¿Qué llevó a Usigli, dramaturgo eficaz, a intentar la redacción de una novela? Posiblemente la experimentación o la audacia, pero lo cierto es que el proyecto resultó exitoso, pues escribió un texto que ha corrido con suerte y se lee con deleite y agrado.

Quien se acerque por vez primera a *Ensayo de un crimen* se encontrará con una novela desafiante, que pone a prueba nuestra percepción de lo real y lo onírico, que desafía nuestra visión del bien y el mal, que nos enfrenta a nuestro temores y deseos más recónditos.

La anécdota es simple: Roberto de la Cruz es un hombre que, cuando niño, se ha impuesto una tarea en la vida, convertirse en un gran santo o en un gran criminal. A partir de ello, Usigli construye un relato absorbente, que atrapa al lector y no le permite respirar mientras contempla cómo Roberto va descendiendo en una espiral macabra que lo conduce a su destino, aunque éste se muestre siempre elusivo. No contaremos el final, pero baste decir que su protagonista intentará por todos los medios cumplir con su cometido.

Lo interesante del relato estriba en la capacidad de Usigli para conjugar la dicotomía erotismo–muerte, premisa alrededor de la cual giran los recuerdos infantiles del protagonista y que regirá su vida adulta, empujándolo hacia el *asesinato como una de las bellas artes*, pues Roberto elegirá víctimas que merezcan morir. Así, siente que cumple con su empresa y a la vez libra a la sociedad de seres indeseables.

Quizás sea este aspecto mórbido el que llevó a Luis Buñuel a adaptar la novela al cine, contando con la colaboración de Eduardo Ugarte en el guión y la férrea oposición de Usigli, quien creía que su texto había sido traicionado. Buñuel debió incluir la leyenda "Inspirada en..." para que Usigli aceptará la adaptación de su relato, pues no deseaba que una sola línea fuese alterada; finalmente, el filme se convirtió en una muestra del talento del director español. La película se llamó *La vida criminal de Archibaldo de la Cruz* (aunque también se le conoce con el nombre de la novela) y fue estrenada en 1955, contando con las actuaciones de Miroslava Stern, Rita Macedo y Ernesto Alonso, entre otros. Rápidamente, y debido al suicidio de Miroslava, la cinta fue vista con morbo y se le dio un aire de anticipación macabra, pues en el filme es quemado un maniquí con la efigie de la actriz, situación que muchos vieron como premonitoria y contribuyó a la difusión de la cinta.

Es indudable que *Ensayo de un crimen* es una novela distinta a las que se escribieron en su momento, pues no sólo se trata de un relato detectivesco, sino de un texto que ahonda en las profundidades de la psiquis humana, en sus desvaríos e inconsistencias, pero que sobre todo, nos entrega un retrato apasionante de la Ciudad de México, sus personajes y sus pequeños infiernos morales. T

Josué Valencia García es profesor universitario y nació en Yahualica.

Diferencias filosóficas entre Aristóteles y los tapatíos

Javier Ruiz de la Presa

Aristóteles en su poética llamaba "hipocrites" (hipócrita) al actor en escena. Es el hombre que representa un papel teatral y hace que el espectador se "reconozca" en él, con piedad y temor. El tapatío llama hipócrita a quien no sabe ser desfachatado con cierta discreción. Es igual que él, pero no sabe simular… Es desleal como él pero aprovechó mejor la ocasión y le pescó en un momento de debilidad.

Aristóteles llama ciudadano (πολυ¿της) al hombre libre que se interesa por los asuntos de la ciudad (sin goce de sueldo porque tiene resuelto su problema económico). El tapatío considera ciudadano a quien puede estafar al fisco, sobornar al juez, intimidar al pobre y burlarse de la clase media (en especial si él mismo es de clase media).

Aristóteles llama magnánimo al que sabe hacer gastos generosos en beneficio de la ciudad. El tapatío considera magnánimo al que despilfarra o gasta un mínimo del erario en cosas inútiles pero vistosas para no tener que hacer grandes expendios en cosas necesarias.

Aristóteles considera a la mujer "parte de la hacienda" pero la trata como una "igual". El tapatío reconoce los derechos de la mujer pero la trata como "objeto de deseo" u "objeto de tedio". En general, la mujer es la que tiene que dar la cara ante los asuntos del 'ciudadano': las deudas, los empeños, las hipotecas, los embargos, y la mengua (y disolución final) de su propia fortuna a manos del marido.

Aristóteles considera la benevolencia y la amistad como principio de unión entre los hombres (en las ciudades). El tapatío considera los clubes nocturnos, los bares, las francachelas y las complicidades, como principio de amistades largas.

Para Aristóteles la vida ideal consiste en hacer "grandes cosas con medios limitados". Para el tapatío la vida ideal consiste en una costosísima mediocridad acompañada de placeres vulgares que considera refinados (sibaritismo de provincia).

Para Aristóteles lo más valioso en esta vida es la amistad. Para el tapatío nada hay más valioso que el status y el Stratus.

Aristóteles considera que hay que tratar a los hombres de pocos recursos como aristócratas y a los plutócratas como iguales (más cierto toque de displicencia). Los tapatíos creen que al pobre hay que hacerlo sentir miserable. Y al rico (sobre todo si es un "pobre rico"), un "prohombre". El hombre poderoso le impone una sensación de inferioridad. Pero nada que no pueda remediar identificándose con él. ¿Cómo se identifica con un "gran hombre"? Con lambisconería y adulación.

Aristóteles piensa que los hombres más valiosos son los que procuran pasar desapercibidos en gracia a su moderación. Los tapatíos creen que un gran hombre tiene que ocupar la primera plana de los periódicos (es indiferente si por extravagancia o por pequeños o grandes escándalos financieros, amorosos o políticos).

Ser ateniense significaba para Aristóteles ser ciudadano de "Atenas". Ser tapatío –sobre todo en los migrantes y la clase media– significa para un tapatío ser ciudadano de Tlajomulco o 'Chiquilistlán el grande' (lo que le llena de desolación). Por eso, el tapatío siempre muestra una marcada tendencia a identificarse con el extranjero (americano o europeo) como si quisiera decir: "yo no pertenezco a esta chusma, sólo la tolero".

Aristóteles creía que la mesura era necesaria en todo. Los tapatíos creen que la farsa de la mesura es necesaria en todo.

Aristóteles detestaba la charlatanería. Los tapatíos la aman y, para no ser copiados, están dispuestos a acusar a cualquiera que no lo sea, de charlatán (en especial al hombre superior). Es el modo más seguro para que un charlatán pueda ejercer su oficio sin obstáculos ni competencia inoportuna.

Para Aristóteles la sabiduría es un viático para la vejez. Y la filosofía el arte del autoconocimiento. Para los tapatíos la sabiduría es un montón de inocencias dichas con gravedad, unas palabras petulantes que se contagian con la lectura de libros (salvo Harry Potter y Armando Hoyos). La ocupación infame de quienes no han descubierto que el tiempo (y la farsa) es dinero. Los tapatíos tienen un viático para la vejez: el viagra, las Vegas y (con perdón de Sofía Vergara) la pederastia.

En tiempos de Aristóteles la pederastia era una práctica común por razones culturales (el culto a la virilidad), aunque él personalmente ni la practicaba ni la aprobaba. En nuestros tiempos la pederastia y la bisexualidad son prácticas comunes porque el charro de Jalisco es productor mayoritario de hombres con identidades inciertas. El tapatío que regresa a casa de noche con la libido alborotada (y la moral distraída) prefiere –al amparo del anonimato– una mujer en uno de cada diez casos. Para las demás ocasiones estima que lo semejante atrae a lo semejante. De ahí que nuestras avenidas se hayan convertidos en centros de burlesque.

Aristóteles creía en el poder de un régimen constitucional. El tapatío, como en general el mexicano, se mea en el régimen constitucional. Hay un antídoto contra las leyes: el dinero.

Aristóteles era aristócrata en su concepción del hombre libre, democrático en su concepción de la política. El tapatío es plutócrata (gobierno de los ricos) en su concepción del hombre libre y demagógico en su concepción de la política.

Aristóteles amaba el ocio productivo. Los tapatíos detestan (con odio jarocho) todo saber que no esté basado en el ejercicio arbitrario de la opinión.

Aristóteles amaba la verdad (que por lo general se hace acompañar de una extinción de la vanidad). Los tapatíos aman la vanidad (que por lo general hace de la verdad algo parecido a la puta de babilonia).

Aristóteles pensaba que la justicia es la más alta de todas las virtudes (porque engloba a todas las otras) y se caracteriza por "hacer un bien a la ciudad, cosa más alta y más excelsa que el bien de uno solo"). Los tapatíos aman por encima de todas las virtudes a la astucia pues con ella se pueden practicar todos los vicios posibles: el engaño, la traición, el negocio "bajo el agua", la doble moral, etc.

Aristóteles creía que la vida feliz es "la vida inteligente". El tapatío cree que la inteligencia es un elemento decorativo y que la vida feliz es un negocio rentable y poco exigente.

Aristóteles pensaba que la vida es profundamente misteriosa. Y aunque no podía justificar un "más allá" desde la filosofía, abrazaba la tradición teológica de otros siglos. Su fe en que "existe otra vida" era inquebrantable. El tapatío también es inquebrantable en su creencia en otra vida que, por cierto no duda que existe, pero le parece muy costosa.

Aristóteles creía que lo más esencial (lo que nos confiere un destino) es lo que uno hace con su vida. El tapatío cree que lo más esencial es no ser un pobre diablo (es decir: ser admirado por sus contactos, sus recursos y sus dineros).

Aristóteles crecía que "todo hombre es lo suficientemente sensato para conocer la verdad". El tapatío cree que todo hombre es lo suficientemente "sensato" como para aprovechar la ocasión propicia para el enriquecimiento ilícito.

Aristóteles decía que la filosofía ayuda a hacer libremente lo que otros hacen por coacción de la ley. El tapatío dice que "su" filosofía sirve para hacer cualquier cosa o capricho sin la coacción de la ley (o de la conciencia moral).

Aristóteles tenía un amor especial al conocimiento y la realidad, le parecía, estaba llena de enigmas que desafiaban a la razón. El tapatío tiene un amor especial por la frivolidad. Y la realidad, le parece, está llena de cabrones que como que nomás hacen que les gusta el fut-bol.

La "vida buena" para Aristóteles es trabajo, investigación, conversación y amistad. La "buena vida" es para el tapatío caguamas, edecanes y contratos millonarios.

Aristóteles decía: "Ay amigos. ¡No hay amigos!". Un tapatío diría: "A ver cabrones. Gano lo mismo que un diputado (y como él, veces ni trabajo). No se me arrejunten tantos que no hay pa' todos. Y no chinguen con eso de don fulano que luego parecen mujercitas… Y ahí les ando creyendo…"

Aristóteles pensaba –como Platón– que la vida es difícil y que por eso se requiere de un "arte de vivir". Pues el arte sirve para hacer cosas difíciles (de modo que transfigura la realidad cotidiana y le da dignidad). El tapatío más bien es de la opinión de José Alfredo: "La vida no vale nada". Pero eso sí: "Viva México cabrones". T

Javier Ruiz de la Presa (Guadalajara, 1963), compositor y filósofo. Consejero editorial de Tedium Vitae. *Su más reciente libro* Cuatro filósofos y la arquitectura contemporánea.



El supermercado de la verdad

Álvaro González de Mendoza

Con ¿Qué es la verdad?, *inicia esta entrega Alvargonzález. Pregunta que también ha fatigado las ilustres neuronas de Platón, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Nietzche, Rusell, Popper, Heidegger, Sartre y Habermas, entre otros. Desde su perspectiva de locutor radiofónico este ameno 'verbotraficante' aventura que la Verdad ha sido convertida en un producto comercial y "caos disfrazado de orden" que los "notificadores" nos distribuyen en "el supermercado de la verdad" a través del "electromagnetismo domesticado", tal cual.*

¿Qué es la verdad? ¿Verdad que es una buena pregunta? Tal vez estuvimos a punto de saberlo –si es que la cuestión te intriga–, cuando el tal Poncio le hizo esa pregunta a un tal Jesús y luego de oírlo presentarse a sí mismo. "¿Qué es la verdad?" dice Lucas, que preguntó al prisionero, el cual según el mismo evangélico autor simplemente "guardó silencio". Te digo: estuvimos a punto de saberlo y gracias a ese silencio la duda sigue.

Las ciencias han progresado gracias a que la última de las verdades siempre ha sido superada por la inmediata posterior. En no pocas ocasiones contradicha. Durante milenios 'verdaderamente' la tierra fue el centro del universo hasta que científicamente quedó demostrado que no. La 'verdad' bíblica contradicha por la científica; arruinada.

Y ese caso de la etnocentricidad rebatida por la ciencia apenas en el siglo 16, sirve también para verificar lo flexible del término. Sucede que el simpático astrónomo danés Tycho Brahe –que portaba una nariz de oro en repuesto de la perdida en un duelo–, estaba con Copérnico convencido de que la tierra orbitaba al sol. Mas cuando el tribunal eclesiástico le ordenó rectificar su convicción científica, lo hizo elegantemente: "sí, el sistema planetario es satelital al sol, pero el universo sigue girando todo en torno a la tierra". Diciendo eso quedó bien con la verdad científica y con la 'verdad' teológica de época… y salvó el pellejo que le sobraba luego de perdida la nariz, con su verdadera flexibilidad científico-humana.

¿Qué es la verdad? Respuesta fácil: muchas verdades. Lo difícil resulta encontrar entre todas ellas la más verdadera; la última. ¡La verdad verdadera!

Afortunadamente gracias al progreso tecnocientífico la inquietud esa tan humana de buscarla, ha quedado superada. Gracias al 'progreso' ella llega hasta donde te encuentres, y debidamente empaquetada, envuelta encantadora y fabulosamente (sic) lista para su consumo cotidiano (porque Obviólogos Nucleares del Instituto del Altos Estudios de lo Obvio, de Tajimaroa, han descubierto que todos necesitamos una dosis razonable y cotidiana de "verdad" pa' seguir tirando pa'lante ¡obviamente!).

Y es otra obviedad innegable que la tal verdad es hoyendía un rentable producto, y más codiciado por el sentimiento colectivo de que La Verdad es algo en vías de extinción, aunque estemos en tiempos de supuesta transparencia total. Paradoja. Es un producto apetecible, y por ello demandado y consumido. Negocio rentable y mucho, basado en eso que te digo: en el hambre de 'verdad' que todos padecemos o padecíamos. Negocio feroz.

¿Noticieros o noticiarios? Lo mismo me da y se me hace una polémica tan absurda como otras muchas despertadas por los mismos quesque informadores. Todo el día, todo el hertzio inundado de esomismo: noticieros o noticiarios. Su función implícita: notificarnos a ti y a mí eso: lo que verdaderamente ocurre lejos de nuestra precaria mirada u oído. Lo que lejos pasa y ni tú ni yo tenemos tiempo ni recursos para ir a averiguar. Todo bien, pero…

Una pregunta con tintes de intimidad: ¿quién es tu distribuidor o intérprete de la verdad, favorito? ¿A quién sí le crees más que a los demás que buscan tu crédito? Porque resulta que todos los que desde las antenas te 'regalan' la verdad, buscan eso: tu crédito; tu credibilidad, y creo no equivocarme al suponer que tienes uno favorito entre todos. "Ese sí; los demás pue'que…"Y dejo de lado, entre otras cosas por el bajo índice de lectura de diarios y revistas que existe en la suaveáspera patria, todo lo que es la oferta de verdad entintada. Y mira que es una paradoja porque ahora mismo utilizo la tinta para hacerte esos planteamientos acerca de algo tan etéreo o tan estéreo como pueda ser el hertzio; electromagnetismo puro el radio y el televisor. ¿Cuántas horas o minutos al día te asaltan los propagadores de la verdad? Y digo así, a-saltan, porque desde antenas elevadas te caen por los ojos y orejas… Seres superlativamente enterados que te 'obsequian' la verdad. ¿Verdad?

Tengo junto a mí una reliquia: un globo terrestre (estorboso por cierto). Reliquia porque data de los tiempos en que la tierra era redonda. ¿Era? Sí, fue así y Colón la desnudó en su rotundez. Paradójicamente la tal tierra ha quedado de nuevo aplanada por la 'globa' o si quieres decirlo en su forma amplia: aplanada por la globa-li-za-ción. ¡Bien aplanada! Te digo que es reliquia mi globo terrestre porque cualquier niño con el google averigua y ve más rápido que yo con mi estorboso globo adjunto, dónde está el Bolsón de Mapimí. De plano, nos aplanaron la tierra; las distancias geográficas se enjutaron gracias a eso que te decía: al electromagnetismo domesticado que hace posible que lo notable (las noticias son eso) se conozca al segundo. Que la 'verdad' se haya convertido en un producto tan rentable. ¿Qué es la verdad? Algo convertible a dólares (iba a decir 'en pesos y centavos' pero el aplanamiento terrestre obliga a usar términos sólidos). Un producto comercial.

Ese mi viejo globo terrestre ahora lo convierto en símbolo del mercado noticioso; del supermercado de la verdad y espero entiendas por qué. Con esa inclinación misteriosamente astronómica y que permite que sobre el globo haya eso llamado 'vida', mi reliquia global está sostenida polarmente; un hemiciclo de bronce con dos agujas permiten que lo gire o que remede su cotidiana rotación. Creo que lo puedes imaginar: una pelota sostenida en dos puntos; una masa enorme que puede girar gracias a sus puntos sustentantes. ¿Y?

Eso es el mercado noticioso, jugoso y sustancioso. Dejo ahora de lado la intencionalidad de los notificadores o intérpretes de la tal verdad, y su pretendida objetividad. Miro mi globo y advierto algo: cualquiera creería que la publicidad actúa como eje sustentante de la masa; que el llamado 'mundo noticioso' puede girar gracias a los puntuales apoyos sustentantes y publicitarios. ¿Y si fuera al revés?

Hace buenosvarios años al subirme a un avión –y por aquello de que volar es una mezcla de aburrimiento y temor–, me puse a ojear la revista de la aerolínea. Allí, el prestigiado director de un sistema notificador (recientemente desaparecido y por la misma razón: en el mundo de los intereses ganan los más interesados interesantemente…) anunciaba su monitoria (tal cual) tarea señalando algo así: "somos tan creíbles que el año pasado facturamos diezymás millones de ¡dólares!" Magnífica ecuación: entre 'mejor' el noticiero más facturación. En verdad en verdad os digo…

Los ejes noticiosos son –te notifico–, el pre-texto de los comerciales y no al revés. Las tales noticias –la verdad–, es lo que permite la jugosa facturación: más de medio millón de pesos cuestan 30 segundos de publicidad a la hora de López… ¡Buen negocio 'La Verdad'! El globo, lo verdaderamente importante son los comerciales; los puntales sustentantes, las noticias. Mala noticia esa sobre los noticieros –que no son gratis–; ¿será verdad?

Pero todo puede ser peor, y de eso viven los notificadores: lo peor en el universo noticioso es más rentable y si puede ser peor pos ¡mejor! ¿Piorismos? Suena feo pero eso es 'la realidad': en el pantano de la maldad hay que hozar… Entre peor el lodo, más vendible el estiércol. ¿Verdad?

Lo repito: todo puede ser peor y eso oí que dijo la siria Ikram. Lo dijo Antaki, tal cual apellido, y ahora convertida ya en tintaseca: "¡el cuarto ya se hizo primero!" Quesque el llamado en genérico 'cuarto poder', "la prensa", ya ascendió. ¿Será verdad Ikram aquello que escribiste en un editorial allá en el 2000? Quesque los notificadores son los que mandan en el país. ¿Tú crees? La tesis es simple: un 'notificador' –distribuidor e intérprete de 'la verdad'– puede durante uno, dos tres minutos, incluso horas en el curso de los días, decir, acusar, inculpar, ordenar, dar su opinión 'calificada' (porélmismo y por la empresa). ¿Verdad? Ironía pues si el mismo presidenturno –de lo que sea, macro o micro, municipal o nacional– pretende replicarles, entonces le recomiendan: "póngase a trabajar y no venga a perder el tiempo frente a cámaras y micrófonos…" ¡El primer poder es el de los 'notificadores'! Ellos gobiernan los valores, precios y aprecios en el ¡supermercado de la verdad! Tan rentable que para que te enteres pide presupuestos en el tiempo-hertzio: el tiempo cuesta más en el mejor noticiero, pues lo valioso es la publicidad y por ella viven holgadamente los sistemas notificadores.

Axioma: "la información es poder". Por favor no te confundas: ni los noticieros ni los notificadores dan eso llamado 'información'; dan caos disfrazado de orden. Piorismos, insisto… y de manera caótica. La 'información' requiere de estructura orgánica, algo de lo que carece el espectro noticioso que brinca de Tateposco a Islamabad sin más orden que la secuencia caótica.

Eso es lo peor: los que manejan las noticias y las disfrazan o bautizan como información, son los que manejan el poder. Creo que Ikram Antaki tenía razón. Por eso el hertzio está inundado de noticieros de toda laya y calaña, porque lo que se oculta tras de ellos es ¡la lucha por el poder! y la rentabilidad mercantil.

La muletillas que utilizan los notificadores revelan algo del subconsciente del negocio en el que se mezclan la ganancia económica con la política: "Lo cierto es que…"; "la verdad es…" o los "bueno pues…" o decirle "gracias" al reportero que ha narrado las desgracias más terribles que de bueno nada tienen aparte de la posibilidad de entretener al público.

La tal ¿Verdad? no es sino un producto que se empaqueta y distribuye al consumidor cotidiano, cuya hambre ancestral de eso ha sido suprimida o cumplimentada con un destilado hecho por factorías cuya intención es muy ajena al amor a la verdad. Factorías que a diario abastecen al ¡supermercado de la verdad! T

Alvargonzález es personaje de Guadalajara.

El silencio de Oz

Francisco J. Núñez de la Peña

Libro reseñado:
Amós Oz
Una historia de amor y oscuridad
Madrid, Siruela, 2006, 640 pp.

¿Por qué?

Cuando terminé de leer *Una historia de amor y oscuridad*, de Amós Oz, me hice esta pregunta: ¿Por qué leo libros de memorias, de vidas lejanas y ajenas?[1]

Por qué leemos novelas es el título de un libro de la española Ana Rodríguez Fischer, cuyo subtítulo es *Guía para disfrutar la literatura*. A esa pregunta respondieron algunos novelistas a quienes no conozco. He aquí una muestra: "Leer para vivir lo que no vivimos" (Ana María Navales); "Porque los buenos libros afinan nuestra sensibilidad. Nos enseñan a mirar, a oír, a gustar, a tocar. Porque los buenos relatos mejoran nuestra educación sentimental. [...] Porque encontramos en ellas [las novelas] la plenitud que casi siempre se nos niega en la vida. [...] Porque nos gusta la soledad. Nunca estamos tan solos como cuando leemos (en circunstancias normales, se entiende). [...] Porque necesitamos un poco de silencio. Porque los libros curan las penas. Porque nos sentimos, leyendo, un poco menos solos, sin necesidad de salir a la calle ni hablar con los demás" (Luis Landero); "Por placer, por puro placer de lectora" (Nuria Amat); "Nos ofrecen nuestro mundo... idealizado. Nos hacen vivir, en nuestro mundo, otras aventuras" (Pedro Sorela); "En primer lugar porque lo que más apasiona en este mundo es escuchar historias, vivir otras vidas además de la mía, saber siempre algo más sobre 'los registros' de la conducta y del alma humanas, que son inagotables. [...] ¿Cómo podrían vivir los hombres una vida humana sin contarse lo que sucedió a otros hombres, o no sucedió nunca pero hay que contarlo para que suceda?" (José Jiménez Lozano); "[…] vivir en muchos, de muchas formas, morir en muchos y de muchas formas, vivir y morir muchas veces y en muchos yos y a lo mejor comprender algo, o hacernos esa ilusión, metidos en la forma fundamental de la ficción, que es el lenguaje, y en los intríngulis de la significación mientras se va echando la noche" (José Ángel González Sainz).

Rodríguez Fischer cita después a Javier Marías, escritor de mi predilección: "[…] quizá seguimos escribiendo literatura, y leyendo la que se escribe hoy día, porque cada época necesita esa clase de pensamiento aplicada a sí misma, porque necesitamos la indagación de nuestra propia zona de sombra, que no coincide en todo con la de nuestros antepasados".

Y al final del primer capítulo, titulado "De maldita a favorita", Rodríguez Fischer afirma: "El tiempo –y el azar, sin duda– hizo que en su día fueran éstas algunas de las novelas leídas, a expensas de otras. [...] El tiempo nos cambia la mirada, pues que el lector, como el buen novelista, también tiene la suya. Y desde ella, desde su mirada, el lector otea, recuerda o simplemente olvida".

Confesiones

Una historia de amor y oscuridad contiene muchas confesiones de su autor acerca de sus padres y su patria. Para comenzar, elijo cinco:

Una. "Durante las semanas y meses posteriores a la muerte de mi madre no pensé ni por un momento en su dolor. […] Me enfadé con ella por haberse ido sin despedirse, sin un abrazo, sin una explicación […] Si mi madre me abandonó así, sin mirar atrás, era señal de que nunca me quiso […] Abandonar es traicionar. […] Al cabo de un año o dos, cuando me marché de casa y fui a vivir como externo al kibbutz Hulda, poco a poco empecé a pensar también en ella. […] Y así, a los catorce años y medio, unos dos años después de la muerte de mi madre, maté a mi padre y maté a toda Jerusalén, me cambié el apellido y me fui solo al kibbutz Hulda para vivir allí sobre las ruinas" (pp. 263-267 y 557).

Dos. "Mi padre era un hablador infatigable, sus dichos y refranes no tenían límite, disfrutaba explicando y citando, estaba ávido de compartir contigo sus amplios conocimientos y de regalarte generosamente los tesoros de su erudición y las riquezas de sus recuerdos […] Mi padre tenía debilidad por lo sublime, mientras que a mi madre le fascinaban la melancolía de la resignación y la nostalgia" (pp. 297 y 310).

Tres. "Era hijo único, y los dos echaron todo el peso de su desilusión sobre mis pequeños hombros […] Todo lo que no consiguieron en la vida, todo lo que no les fue dado, lo cargaron mis padres sobre mis espaldas" (pp. 313 y 331).

Cuatro. "¿Pero qué sabía yo de sus sufrimientos? ¿Y ellos? ¿Ellos dos? ¿El uno del otro? ¿Qué sabía mi padre de la tragedia de mi madre? ¿Qué sabía mi madre del sufrimiento de mi padre? Había mil años oscuridad entre unos y otros. Incluso entre los tres condenados en una misma celda. E incluso entonces, en Tel Arza, aquella mañana de sábado, cuando mi madre se sentó apoyada en un árbol y mi padre y yo pusimos la cabeza sobre sus piernas, una cabeza en cada pierna, y mi madre nos acarició a los dos, incluso en aquel momento, el más querido de toda mi infancia, mil años oscuridad nos separaban" (p. 547).

Cinco. "–Es muy sencillo –dijo Efraim–: si no es aquí, ¿dónde está la tierra del pueblo judío? ¿Debajo del mar? ¿En la luna? ¿O es que sólo el pueblo judío, entre todos los pueblos del mundo, no se merece una pequeña patria?" (p. 524).

Silencio

"De mi madre no he hablado casi nunca en toda mi vida hasta ahora, hasta escribir estas páginas. Ni con mi padre, ni con mi mujer, ni con mis hijos ni con nadie. Tras la muerte de mi padre, tampoco hablé apenas de él. Como si hubiese sido un niño expósito". Amós Oz reconoció esto en la página 628 de *Una historia de amor y oscuridad*. En la portada de la cuarta edición en Ediciones Siruela, está un retrato de familia (Amós, Fania y Arie) que me acompañó durante toda la lectura de este gran libro.

Amós escribe acerca de su silencio. Transcribo ahora otros cinco párrafos:

Uno. "Sólo ahora comprendo, al pensar en aquellas conversaciones telefónicas, lo difícil que les resultaba –a todos, no sólo a mis padres– expresar sentimientos personales. Para mostrar sentimientos colectivos no tenían ninguna dificultad, eran personas sensibles y sabían hablar. […] En los momentos íntimos ellos no hablaban en hebreo. Y en los momentos más íntimos no hablaban en absoluto. Permanecían callados. La sombra del miedo a parecer o sonar ridículo se cernía sobre todo" (pp. 19-21).

Dos. "Nunca habló conmigo sobre su infancia, sus amores, el amor en general, sus padres, la muerte de su hermano, su enfermedad, su sufrimiento, el sufrimiento en general. Tampoco sobre la muerte de mi madre hablamos nunca. Ni una palabra. Tampoco yo le facilité las cosas, no quise nunca iniciar con él una conversación que quién sabe lo que hubiera sacado a la luz. Si escribiera una lista con todo aquello de lo que no hablamos mi padre y yo, llenaría dos libros. Mi padre me dejó mucho trabajo, y aún sigo trabajando" (p. 100).

Tres. "Desde el día de la muerte de mi madre hasta el día de la muerte de mi padre, casi veinte años después, no hablamos de ella ni una sola vez. Ni una palabra. Como si no hubiera existido" (p. 540).

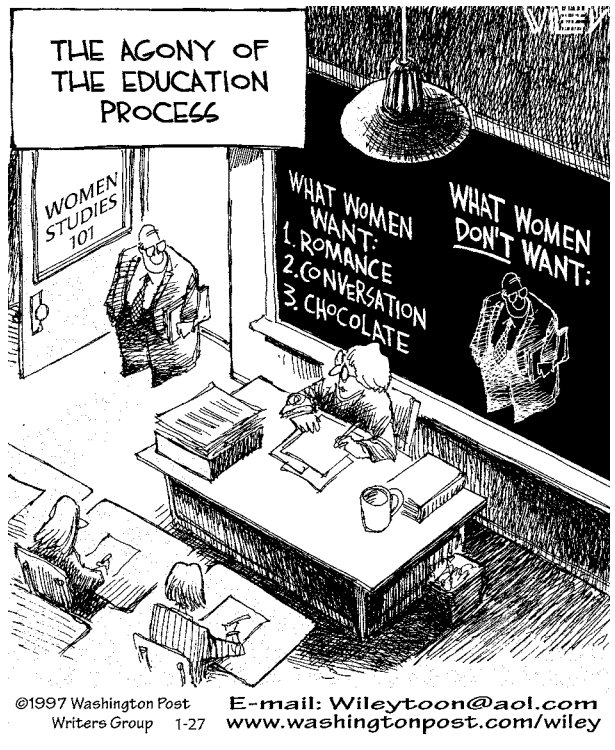
Cuatro. "¡Pero en casa las lágrimas estaban prohibidas a los hombres! ¡Eran una deshonra! […] Por eso me impresioné tanto la noche del 29 de noviembre cuando mi mano izquierda tropezó en la oscuridad con la mejilla húmeda de mi padre. Y por eso no hablé de ello nunca, ni con mi padre ni con ninguna otra persona" (p. 550).

Cinco. "Sobre los tormentos de mi adolescencia, su nuevo matrimonio, sus sentimientos, mis sentimientos, los últimos días de vida de mi madre, su muerte y su ausencia, sobre todo eso no intercambiábamos ni un palabra. Nunca" (p. 559).

Sin una lágrima

Una historia de amor y oscuridad es una confesión, en la edad adulta, acerca de algunos hechos inolvidables durante la niñez y la juventud de Amós, en algunas ocasiones complementados con acontecimientos más recientes. Amós dice de su madre: "Ahora, cincuenta años después de su muerte, me parece oír su voz diciendo esas palabras, o algunas parecidas, qué tensa mezcla de lucidez, escepticismo, sarcasmo agudo y sutil y eterna tristeza. Por aquellos años ya la corroía algo" (p. 480). En esta época, "Todos vivían con mesura, no sólo mis padres. Todos" (p. 27).

Las palabras "oscuridad" y "amor" no abundan en *Una historia de amor y oscuridad*. En cambio ahí leí "mis padres", "mi padre" y "mi madre" cientos de veces: la primera, en el segundo renglón del capítulo 1 (p. 9); la última, en el párrafo final de estas memorias (p. 640), que su autor terminó de escribir en diciembre de 2001, en Arad, una ciudad fundada en 1962 en el sur de Israel. Su madre, Fania Mussman, murió en 1952, cuando Amós aún no cumplía 13 años (Fania es también el nombre de la hija mayor de Amós Oz). Luego Amós se fue a un kibbutz (Hulda fue su casa desde 1954 hasta 1986). Su padre, Yehuda Arie Klausner, falleció en 1970. En el escritorio de su padre, Amós escribió *Una historia de amor y oscuridad*:



"En él se están escribiendo estas páginas, y sin una sola lágrima, pues mi padre se oponía radicalmente a las lágrimas, y ante todo, a las lágrimas de los hombres" (p. 578).

La mayoría de los relatos de Amós Oz son de amor filial y sólo en pocas ocasiones habla de sus otros amores:

Una. En los capítulos 38 y 39: "Fue mi primer amor: una mujer soltera de unos treinta años, la Maestrazelda, la señorita Schneorson. Aún no tenía ocho años y ya me arrebató por completo, agitó en mí un metrónomo interior que hasta entonces había estado parado y que desde entonces no ha dejado de moverse" (p. 355); "Lo que quería no lo sabía/ y lo que sé abrasa" (p. 374).

Dos. En el capítulo 42 (Aisha).

Tres. En el capítulo 59 ("la llamaré Orna", p. 594).

Cuatro. En el capítulo 61 ("Todas eran bellas como el sol. Todas. Pero Nilli …", p. 616), donde Amós sólo en una ocasión escribió "mi madre" y "mi padre".

Israel

El día cuando yo nací, un encabezado de *El Informador* de Guadalajara fue: "Triunfó el criterio de Inglaterra. Dominó en el asunto de la Palestina". Al día siguiente, se informó lo siguiente: "El Consejo de Seguridad ordenó que cese el fuego en Palestina". Días antes se había creado el Estado de Israel. Amós narra: "La medianoche entre el viernes 14 de mayo de 1948 y el sábado 15 de mayo, al terminar los treinta años del Mandato Británico, se fundó el Estado cuyo nacimiento había anunciado David Ben Gurión en Tel Aviv unas horas antes" (p. 450). En noviembre de 1947, horas después de una decisión de la ONU, había comenzado la guerra árabe-israelí.

Amós Oz cuenta algo que ocurrió cuando él tenía ocho años, en el amanecer del 30 de noviembre de 1947, después de que la Asamblea General de la ONU aprobó una resolución en favor del establecimiento del Estado judío en la Tierra de Israel.[2] "Entonces alargué la mano adormecida para tocarle la cara, por debajo de su amplia frente, y de pronto en lugar de las gafas mis dedos encontraron lágrimas. Jamás en mi vida, ni antes ni después de aquella noche, ni siquiera cuando murió mi madre, había visto llorar a mi padre. Y de hecho tampoco esa noche lo vi: la habitación estaba a oscuras. Sólo mi mano izquierda lo vio. […] Cincuenta y tres años han pasado desde entonces y no lo he olvidado" (pp. 437 y 443).

Amós Oz (Klausner, antes de que cambiara su apellido) nació el 4 de mayo de 1939, en la calle Amós en el barrio de Kerem Abraham en Jerusalén. Su padre y su madre habían emigrado de Europa del Este a la Tierra de Israel.

Amós Oz recibió el Premio Príncipe de Asturias de las Letras 2007. En el acta del jurado se afirma: "[…] narrador, ensayista y periodista que ha contribuido a hacer de la lengua hebrea un brillante instrumento para el arte literario y para la revelación certera de las realidades más acuciantes y universales de nuestro tiempo, con especial atención tanto a la defensa de la paz entre los pueblos como a la denuncia de todas las expresiones del fanatismo". Tras la concesión de este premio, Amós Oz declaró: "Si tuviera que decir en una palabra de qué trata mi obra literaria, diría: familias. Si fuera en dos, diría: familias infelices. Si fuera en más de dos palabras, tendrían que leer mis obras. Durante cuarenta años, he luchado por un acuerdo histórico entre Israel y Palestina, basado en la fórmula de los dos estados nacionales: Israel al lado de Palestina en paz y respeto mutuo" (Israel, 27 de junio de 2007). En 2006 ese premio fue concedido a Paul Auster.

Porque

Una historia de amor y oscuridad me apasionó porque trata de la vida humana. Porque está escrita con maestría. Porque está hecha con el corazón. T

Francisco J. Núñez de la Peña es economista y profesor en el ITESO *desde 1983.*

[1] En la biografía publicada en el sitio de la Universidad Ben Gurión leo: "*A tale of love and darkness*, novel, 2002" (www.bgu.ac.il/aranne/Amos_oz/bion.htm).

[2] Tierra de Israel (en hebreo: Eretz Israel) es un término empleado para referirse a los antiguos reinos de Judá e Israel, es decir, al territorio de los israelitas. Es también el nombre de la Tierra Prometida. Los cristianos usan la denominación Tierra Santa. En la actualidad, la Tierra de Israel se asocia al Estado de Israel. La Tierra de Israel también ha sido conocida como región de Palestina (a veces incluyendo zonas de Jordania, Siria y Egipto) desde la época romana hasta el presente.

GRUPO EDITORIAL PATRIA

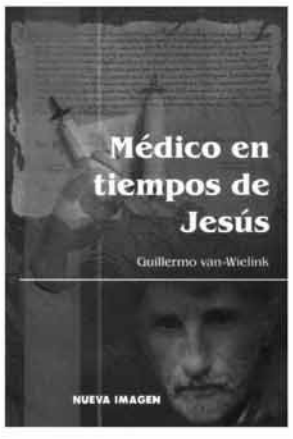
"Los sótanos de Babel"



Autor: Óscar de la Borbolla

Es la obra con la que Óscar de la Borbolla alcanza su voz más oscura y desesperanzada. Al narrador humorístico, el ensayista escéptico, el hacedor sardónico de aforismos corrosivos y al desenfadado creador de ucronías se suma, ahora, el poeta de la muerte.

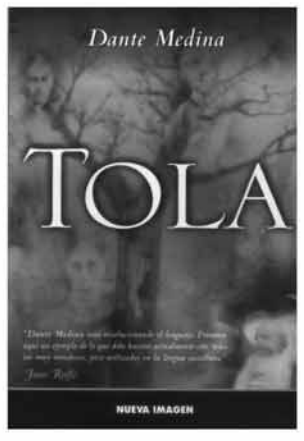
"Médico en tiempos de Jesús"



Autor: Guillermo van- Wielink

Medico en tiempos de Jesús es un libro raro en muchos sentidos, sobre todo con respecto al universo literario mexicano.

"TOLA"



Autor: Dante Medina

Novela exploratoria del lenguaje libre y festivo, ambiente juvenil, apasionado y cómico, que demuestra talento y talante para pulsar formas innovadoras.

Tres fogonazos literarios

Godofredo Olivares

Honoré de Balzac

"La inspiración es la ocasión del genio"

Algunas veces, la inspiración es un fogonazo que ilumina de pronto la habitación oscura de la creatividad literaria. Aparece inesperada y sorpresiva como un grito en el silencio. Provocada, a partir de una imagen, un recuerdo, cierto aroma o sabor, una circunstancia, la conjugación de varias cosas o por una insignificancia aislada.

I

Sobre la génesis de la novela *Drácula*, se ha dicho que surgió por una ardiente pesadilla que tuvo su autor después de cenar una abundante cantidad de cangrejos. Lo cierto es que Bram Stoker, el gigante amable como lo llamaban algunos, le debe mucho a toda una serie de lecturas que devoró previamente: el primer esbozo del conde Drácula, al *Retrato de Dorian Gray* de Oscar Wilde; la idea de la sangre como elíxir de vida, la obtuvo después de leer *La aventura del vampiro de Sussex* de su amigo Arthur Conan Doyle; el tema de hipnotismo, a la novela romántica *La bruja de Praga* de Francis Marion Crawford; y muchos pasajes más, a la novela Carmilla de su compatriota Joseph Sheridan Le Fanu y a leyendas populares de Transilvania; algunas creencias y mitos que aparecen en la trama, al libro sobre magia y religión *La rama dorada* de James George Frazer, a la *Biblia*, y a demasiadas lecturas hechas en la biblioteca del Museo Británico.

El nombre mismo de Drácula y la fisonomía del conde, Stoker los encontró en el informe del cónsul Wilkinson y que leyó en 1890. Donde se narra la vida de Vlad IV Tepes, conocido como "El empalador" e hijo de Vlad III llamado Dracul, por pertenecer a los caballeros de la Orden del Dragón. Aunque Stoker acentuó algunos aspectos y le otorgó a Drácula, su personaje, todo un pasado familiar de glorias bélicas, toda la descripción fisonómica se basa directamente en la figura histórica de aquel noble sanguinario.

Bram Stoker murió a causa de la sífilis el 20 de abril de 1912, la semana del hundimiento del *Titanic*, y su legado eterno fue novelar un mito legendario y fascinante, la búsqueda de la inmortalidad y sus grandes consecuencias.

II

A la mitad de su vida Alejandro Dumas, "el hombre-teatro" como se le decía por todas sus exitosas obras, se convirtió en una fábrica de triunfantes novelas que resucitaron la historia de Francia. Aunque Dumas era un gran lector y poseía una imaginación ardiente y un claro sentido dramático, no era un erudito ni un investigador histórico. Y si bien, amada la historia no la respetaba: "¿Qué es la historia?, decía: "Un clavo del cual cuelgo mis novelas." Por ello, recurrió a que alguien le proporcionara la materia prima sobre la cual ejercer sus dotes de gran animador de historias. Y este colaborador fue Auguste Maquet, su mano derecha, su secretario y su amigo.

En aquellos años, antes de ser editadas en libro, las novelas circulaban, día a día, en los periódicos en forma de folletín, novelas en cadena como se les llegó a decir. Un folletín debía ser atrapante desde el mismo principio y no perderse en largas descripciones. Además, cada entrega exigía un final espléndido y con un suspenso latente para que el público deseara seguir leyendo. Dumas, con sus cualidades y sin abandonar su dramatismo, lograba retratar rápidamente a sus personajes e iba directo a la acción dialogada. Y como era un experto en los finales de acto en el teatro, con gran facilidad consiguió triunfar en esta forma de novelar.

Pero en 1842, el que arrasaba con las victorias en las novelas folletinescas era Eugenio Sue. Toda Francia estaba expectante y centrada en *Los misterios de París*, desde los obreros a los ministros, de los mercaderes al mismo rey vivían impacientes por continuar la serie. Incluso, algunos pagaban diez veces más el precio del periódico para poder leerla una hora antes que los suscriptores. Y cuando, el 15 de octubre de 1843 se apareció el último episodio hubo duelo nacional. ¡Un éxito semejante no se repetirá jamás! Decían mil bocas. Pero se equivocaron.

A finales de aquel trágico octubre, Maquet, su fiel secretario regresó de la Biblioteca Real, donde hacía investigaciones sobre la historia del vestido para *Monte-Cristo*, un breve relato que entonces redactaba Alejandro Dumas. Juntos, aquella tarde, examinaron las notas y retocaron la trama de la narración, sólo al final, antes de despedirse Maquet le pidió a Dumas que leyera un volumen que había encontrado en la biblioteca, las *Memorias de Monsieur d´Artagnan, de la primera compañía de Mosqueteros del Rey* escritas por Sandras de Courtilz. Pero Dumas jamás alcanzó a leerlas, aquel título bastó como fogonazo para que su imaginación comenzara a deambular; D´Artagnan, un joven gascón, caballero sin temor de nada ni de nadie, de gallarda figura, espadachín del diablo, enemigo del cardenal Richelieu, servidor de la reina, tres duelos el primer día y hacerse amigo de los tres adversarios. Dumas lo veía con claridad, delgado, moreno, ágil, fuerte y en ese momento comenzó a escribir: "Llegando a París, tomaba yo todas las sonrisas por burlas y todas las miradas que me dirigían, por provocaciones."

Al día siguiente, cuando Maquet entró en el cuarto de trabajo, la leyenda de *Los tres mosqueteros* había nacido.

III

Hoy la novela *La isla del tesoro* es considerada una proa de los relatos épicos más perfectos en lengua inglesa y un navío clásico, lleno de vientos marinos, intrigas, piratas, audacias, oro, ambiciones y gritos de abordaje a la aventura.

Su autor Robert Louis Stevenson, de origen escocés e hijo de una famosa familia constructora de faros, fue un hombre leal, generoso, pacífico, altivo, errabundo y un eterno enfermizo; "una complicación de tos y huesos" como alguna vez él mismo se describió.

La primera novela editada de Stevenson fue *La isla del tesoro*, porque si bien ya tenía publicado ensayos breves y varios relatos, e intentado unos diez u once versiones fracasadas por escribir una novela. Y es que Stevenson hasta entonces no había logrado encontrar un aire inspirador que le inflara las velas de la imaginación y con él navegar sin tregua y feliz dentro del oleaje de una buena historia por contar.

Ese fulgurante soplo de viento le llegó, cuando recluido por un catarro en casa de su padre comenzó a visitar a un joven vecino que gastaba el tiempo en la pintura. Fue una de aquellas tardes cuando Stevenson le ayudaba a dibujar el mapa de una isla, está imagen atrapó toda su imaginación. Mientras deslizaba el lápiz comenzaron a surgir marinos y bergantines, cuchillos y espadas, palmeras y arena, un fabuloso tesoro escondido y un personaje, John Silver. De inmediato cogió papel y enumeró una lista de posibles capítulos. Al día siguiente, frente al fuego de la chimenea y con el golpeteo de la lluvia en los cristales, Stevenson entusiasmado empezó a escribir con todo el viento a favor. Y claro que no estaba solo, le acompañaban toda una serie de lecturas previas.

El personaje Bill Bones, el cofre, la reunión en el salón y muchas escenas de los primeros capítulos se los debe a *Narraciones de un viajero*, del estadounidense Washington Irving. Otros abordajes importantes los obtuvo de *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe, a *Bucaneros* de Johnson y a las obras de Edgar Allan Poe. Además demasiados libros marítimos, cartografías y cientos de informaciones le sirvieron para contextualizar de manera realista la novela. También, según palabras de él, utilizó para sus personajes los rostros, el carácter, los defectos y las características de sus propios amigos.

Otra ayuda vital y entusiasta, fue la de su padre; quien atento escuchó la navegación de la novela en desarrollo y en cierto momento aportó un inventario del contenido del cofre enterrado y el nombre del barco que capitaneaba Flint, el Walrus.

Durante quince días Stevenson timoneó sin contratiempos su novela y completó quince capítulos, pero al iniciar el decimosexto quedó varado en un mar quieto y libre de vientos y más palabras. Se pasó días angustiado y sin saber como salir de aquel encallamiento. El invierno llegó obligándolo a trasladarse a su casa en la ciudad de Davos y allí se sumergió en otros pensamientos y en diferentes lecturas. Y una mañana, sin proponérselo, una nueva marejada lo empujó a seguir el oleaje de su aventura creativa.

Y así, a los treinta y un años, Robert Louis Stevenson logró atracar a buen puerto y orgulloso clavó en la última página de *La isla del tesoro*, la palabra "Fin". T

Godofredo Olivares, escritor radicado en Guadalajara. Su más reciente libro publicado es Brújulario.



El oficio de jurista

Miguel Carbonell

Libro Reseñado: **El oficio de jurista**
Luis María Díez-Picazo (coordinador)
Madrid, Siglo XXI Editores,
2006, XVIII-284 páginas.

No son muy frecuentes las reflexiones sobre el quehacer profesional de los abogados. Me refiero a la forma en que realizan su trabajo, a las tareas que llevan a cabo en el día a día de su actividad profesional. Sí que existe mucha literatura acerca de lo que hace un especialista en cada rama del derecho; así, por ejemplo, hay múltiples obras sobre la interpretación constitucional o sobre el papel del juez dentro de los juicios familiares.

Lo que no abunda tanto son reflexiones como las que nos ofrece el libro colectivo coordinado por Luis María Díez Picazo, acerca del oficio de jurista.

El coordinador del libro explica en su texto introductorio a la obra que procedió a identificar las distintas formas en que se ejerce la profesión de abogado en España; una vez identificadas tales variantes procedió a pedir a especialistas destacados de cada ámbito una colaboración en la que expusieran lo que hacen diariamente en el ejercicio de su profesión. El mosaico final no solamente es de una enorme riqueza, sino también de una gran claridad.

Los dos primeros ensayos son los más generales. Encontramos en primer término un texto de José Juan Toharia en el que nos ofrece una aproximación sociológica al mundo de los abogados españoles. Toharia ofrece muchos datos de gran interés, de los cuales destaco simplemente dos:

a) el gran número de normas jurídicas que deben manejar los abogados en la España del siglo XXI; solamente entre 1979 y 1999 se promulgaron 193 leyes orgánicas, 873 leyes, 257 reales decretos-ley 9,160 reales decretos-legislativos (p. 4);

b) el incremento en el número de abogados, el cual ha pasado de 6,368 abogados a inicios del siglo XX (32 por cada 100,000 habitantes) a 111,156 en 1995 (283 por cada 100,000 habitantes); esto significa que mientras la población española durante el siglo XX se multiplicó por dos, el número de abogados se multiplicó por 18 (p. 9).

El segundo ensayo que aparece en el libro se refiere al abogado (postulante), pero en realidad su autor, Pablo Bieger, nos ofrece una panorámica general del lugar del abogado en las sociedades modernas. El autor recoge una diversidad de citas que demuestran el poco aprecio que en la literatura y en la política se tiene por los abogados. Nos recuerda Bieger frases como la de Shakespeare, cuando dijo que "La primera cosa que tenemos que hacer es matar a todos los abogados". No sale mejor parada la profesión en frases como la de Dostoyevsky ("El abogado es una conciencia alquilada") o en la definición de Lutero: "Abogado: mal cristiano". Los mismos prejuicios contra los abogados tuvieron en su momento los dirigentes de regímenes fascistas; así por ejemplo, Hitler dijo que "No descansaré hasta que cada alemán comprenda que es una vergüenza ser abogado"; por su parte Mussolini sostuvo que "No es exageración afirmar que los abogados devoran Italia… son las langostas que se lanzan al cuerpo de la joven nación y exprimen sus mejores energías"[1]. Antes de ellos ya Napoleón había propuesto: "Tiremos a los abogados al río".

Luego de hacer este recuento Bieger nos ofrece algunas claves para comprender lo que hacen los abogados en la práctica, ilustra para qué sirven y enuncia una serie de requisitos que desde su punto de vista son necesarios para aspirar a ser un abogado exitoso. No es posible ni siquiera intentar resumir la riqueza de su trabajo. Destaco algunos puntos: los abogados, pese a la masificación profesional claramente ilustrada por los datos que nos ofrece Toharía, siguen siendo gente de letras, es decir, gente cultivada intelectualmente, dotada de muchas lecturas (si bien en su mayor parte dedicadas a los aburridos soliloquios de otros colegas)[2]. Bieger también repara en el venturoso hecho de que la profesión legal se está feminizando, es decir, las mujeres pronto superarán en número a los varones en el ejercicio de la abogacía (en el Colegio de Abogados de Barcelona el 70% de los recién colegiados son mujeres)[3].

También explica el autor el hecho de que los abogados se expresan oralmente y por escrito en un lenguaje compuesto de arcanos, en el que los no iniciados difícilmente pueden penetrar. No lo señala Bieger, pero quizá la relajación o incluso el abandono en parte de este rebuscado lenguaje sea uno de los principales retos de la abogacía en nuestros días. Existen razones que explican y justifican el uso de un lenguaje técnico-jurídico, que no es ni puede ser igual al lenguaje popular, pero de ahí a los excesos que se observan en muchas demandas, sentencias y actos administrativos hay un buen trecho. A veces da la impresión que se utiliza el lenguaje rebuscado como un intento de ocultar las propias carencias técnico-jurídicas de quien lo emplea[4].

Bieger ofrece algunas estadísticas un tanto sorprendentes: por ejemplo, justifica que en Madrid hay demasiados abogados citando que el número de ellos registrado por el correspondiente colegio profesional es de 48,000, frente a solamente 16,000 taxistas. Es decir, por cada taxista hay tres abogados en la capital española (y hay que decir que en Madrid hay un montón de taxis por todas sus calles). Otro dato interesante es que no todos los abogados se enriquecen en el ejercicio de la profesión; según cifras de diciembre de 2005, el 41% de los abogados del Colegio de Abogados de Barcelona ganaban menos que el promedio de los otros trabajadores de Cataluña.

Aparte de los ensayos de Toharia y Bieger, que son los dos más generales, hay en el libro que estamos reseñando sustantivas reflexiones sobre el papel del abogado del Estado (los asesores jurídicos de los entes públicos), del fiscal (lo que en México llamamos Ministerio Público), del letrado del Consejo de Estado (instancia consultiva de máximo nivel dentro del Estado español), del letrado de las Cortes (que desempeñan, aproximadamente, la tarea que en México hacen los asesores y secretarios técnicos de las cámaras legislativas), del juez (abordado por un magnífico ensayo de quien seguramente es el mejor juez que hay en España: Perfecto Andrés Ibáñez), del catedrático, del registrador, del notario, del secretario judicial y del procurador de tribunales.

Como puede verse, se trata de una colección muy amplia de reflexiones sobre el papel de los abogados. Muchas de ellas contienen valiosos elementos para los abogados mexicanos. Sobre todo porque, en alguna medida, compartimos con España algunos de los problemas que aquejan a la profesión; además tales problemas suelen ser obviados en México y no existen estudios profundos que los analicen y propongan las soluciones correspondientes. Tenemos algunas estadísticas aisladas que son de gran utilidad para encuadrar a la profesión jurídica en México, debidas sobre todo al esfuerzo de sistematización y análisis de Héctor Fix Fierro y del núcleo de investigadores que trabajan con él[5]. Pero sin duda que haría falta hacer un ejercicio semejante al que nos ofrece en su libro Luis María Diez Picazo. Mientras ese ejercicio llega, es muy recomendable abordar la lectura del importante libro *El oficio de jurista*, la cual será de gran provecho no solamente para abogados en el ejercicio de su profesión, sino también para todos los estudiantes de derecho. T

Miguel Carbonell es investigador del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. *Autor de 21 libros y coordinador de otras 31 obras, como la* Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos comentada y concordada.

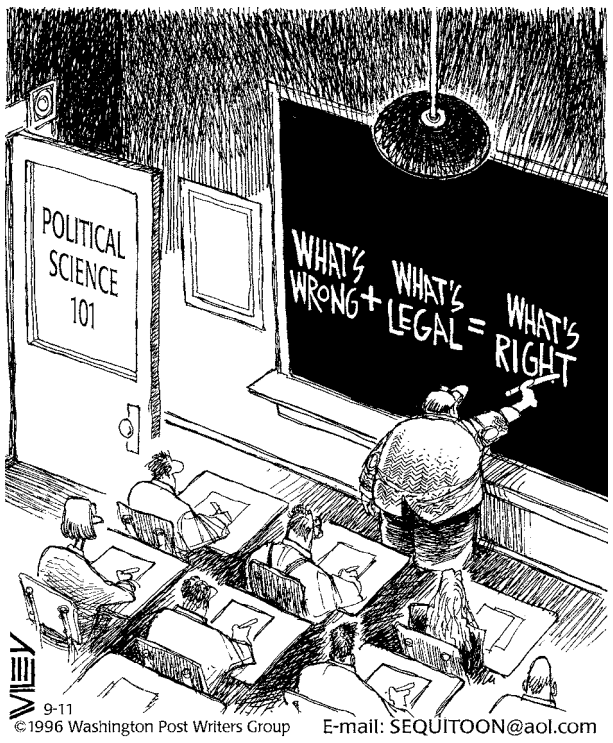
[1] No es difícil inferir las razones por las que los abogados no eran muy apreciados en los regímenes dictatoriales: la esencia de tales regímenes radica precisamente en la negación de todas las reglas jurídicas, comenzando por las constitucionales que tienen como objeto central el de controlar al poder público.

[2] Habría que insistir en este asunto: los mejores abogados suelen ser los más cultos; no existen, que yo sepa, datos empíricos que puedan acreditar esta intuición, pero en mi experiencia creo que se puede establecer aún en el caso de México una correlación entre éxito profesional en la abogacía y nivel cultural del abogado. Si esto es cierto, convendría alertar a los estudiantes, para que tuvieran claro que en el ejercicio profesional no hay atajos para llegar al éxito: se debe contar con una preparación de excelencia, la cual inicia precisamente en las aulas universitarias (aunque no termina en ellas, como es obvio).

[3] Este es un hecho constatable también en las aulas de las escuelas y facultades de Derecho de México, al menos en las universidades públicas.

[4] No sucede lo mismo en el libro que estamos reseñando, ya que los autores se esforzaron por emplear un lenguaje sumamente claro y alejado de tecnicismos, lo que hace que el texto sea abordable por cualquier persona que cuente con una mínima preparación académica

[5] Ver sobre todo Fix Fierro, Héctor (editor), *Del gobierno de los abogados al imperio de las leyes. Estudios sociojurídicos sobre educación y profesión jurídicas en el México contemporáneo,* México, IIJ-UNAM, 2006.



Elogium del Taedium Vitae

Dulce Ma. Zúñiga
Departamento de Estudios Literarios, Universidad de Guadalajara

La doctora Dulce María Zúñiga, reconocida maestra e investigadora de literatura, realiza aquí un profundo y documentado elogio del Tædium Vitæ donde describe su historia, su etimología, sus sinonimias y parentescos. Y a pesar de que Baudelaire, Gautier, Víctor Hugo, Esquilo, Pascal, Kuhn, Gide, Séneca, Lucrecio, Voltaire, Horacio y Leopardi son citados con liberalidad y atingencia, el resultado que produce es todo lo contrario al tedio. Tædium, esa denostada palabra que por fin tuvo su elogio, que resume la doctora Zúñiga con una sabia frase de Leopardi "El tedio es, en cierto modo, el más sublime de los sentimientos humanos […] el tedio me parece el mayor signo de grandeza y de nobleza que se pueda ver en la naturaleza humana." ¿Así o más claro?

Tedio, palabra terrible y justamente temida. ¿Cuántos remedios no ha inventado el ser humano para combatir ese mal insondable? Se nace con propensión al tedio o a la alegría. Junto al tedio fundamental, que aqueja a tantos seres, y que la medicina antigua llamaba hipocondría, hay diversas clases de tedio generadas por circunstancias especiales de la vida y que en consecuencia tienen una existencia pasajera: al tener una causa ocasional, desaparecen con ella. El tedio es la expresión máxima del aburrimiento, el hastío y el disgusto. Estos males secundarios —por pasajeros— toman diferentes nombres: melancolía, tristeza, nostalgia, depresión, pero es difícil clasificarlos porque las modalidades y variaciones son infinitas ya que dependen de cada individuo según su sensibilidad, edad, y cultura, entre otros muchos factores, como la éoca. No se era melancólico de la misma manera en el siglo XIX que en el XXI.

En la lengua española se registra por vez primera el vocablo "tedio" en 1739 en el Diccionario de la Real Academia Española y así se define: "Aborrecimiento, fastidio o molestia. Viene del latín *Tædium*". La definición permanece invariable hasta 1899, en que a los tres anteriores se les agrega el término "repugnancia". Así se queda hasta la edición de 1992, en que se le otorgan tres acepciones: 1. Gran pesar. 2. Fuerte rechazo o desagrado que se siente por algo. 3. Aburrimiento extremo o estado de ánimo del que soporta algo o a alguien que no le interesa. Se le atribuyen dos sinónimos: "desgana" y "hastío" y dos antónimos: "distracción" y "diversión". El tedio, tiene su equivalente lingüístico en portugués *tédio*, en francés: *ennui* y en italiano *noia*, pero en estas dos últimas lenguas, el origen no es la voz *tedium* como se observa, sino otra, también latina *in odio* o bien *in odium* con la que se componen las expresiones *anodiosus*, y *anoediosus* que significaban ser odioso, provocar disgusto. En el léxico latino se consigna que se usaba el vocablo *odium* como sinónimo de *tædium*. De ahí se explica cómo en español y portugués se tomó éste último y en francés e italiano su sinónimo *in odium* para significar el mismo concepto, el mismo estado anímico.

En los estudios literarios la voz francesa *ennui*, se ha convertido en un tema fundamental, en una referencia, debido a su importancia en la literatura francesa desde la segunda mitad del siglo XIX, al grado de que en otros idiomas se conserva el vocablo en francés como concepto fijo.[1] *Ennui*, semánticamente, implica al menos tres definiciones en la lengua francesa:

1. Sufrimiento y disgusto provocados por un sentimiento de carencia o inadecuación entre la conciencia y los objetos. Pérdida. Nostalgia.
Estas acepciones se aproximan de la etimología *inodium*. Traducen el dolor que provoca la ausencia o pérdida, y colocan al término *ennui* en un campo lexicológico cada vez más amplio. El ennui puede abarcar experiencias psicológicas muy diversas, aunque tengan en común una impresión dolorosa de vacío: consternación del cuerpo y del alma; privación del objeto amado; conciencia repentina del transcurso vacío del tiempo ("perder el tiempo", "dejar pasar el tiempo"); sentimiento de abandono que introduce el término *ennui* en el registro religioso (el ennui, en la tradición cristiana se considera pecado).

2. Lasitud moral.
Esta designación marca una primera atenuación del término ennui: indica una progresiva especialización en el dominio de lo moral, mientras que en su origen podía aplicarse también al somático. Sin embargo, esto no contradice el sentido fuerte de sufrimiento moral: cohabita con él. En el siglo XVI, el término ennui podía ser utilizado como sinónimo eufemístico de monotonía, aproximándose al *tædiosus* latín.

3. Los *ennuis*.
Esta tercera acepción –usado exclusivamente en plural– generada sin duda en el habla popular, es sinónimo de contrariedad o problema, equivalente en francés del término *embarras*.

La mínima exploración semántica que hemos realizado conduce a fijar los tipos de experiencia que en la lengua francesa moderna abarca el vocablo *ennui*. Son tres, bien definidos:
a) ennui *accidental*: se trata de una lasitud puntual provocada por un objeto fastidioso o una situación monótona circunstancial. No implica sufrimiento moral insuperable. No es un sentimiento digo de interés por parte de la literatura.
b) ennui *esencial*: es el más fecundo porque traduce un vacío del Ser, un abismo de la conciencia que puede desembocar en una experiencia trágica de la vacuidad. Está relacionado con la melancolía, el spleen, e inclusive con lo que se llamó el mal del siglo.
c*) los ennuis*: la forma plural se aleja definitivamente del terreno psicológico sus efectos son prácticos, materiales (se pueden tener, por ejemplo, *ennuis* económicos, sociales, amorosos). Esta forma en plural, no tiene por lo tanto ninguna relación con el tedio en español.

La historia del vocablo y por lo tanto del concepto *ennui* denota una búsqueda de especificidad tendente a fijar límites entre sus sinónimos, como la melancolía o el aburrimiento. Hay entre estos dos términos una interacción inevitable debido a que el tedio puede ser la fuente o causa de un temperamento melancólico. Sin embargo, se pueden distinguir los usos:

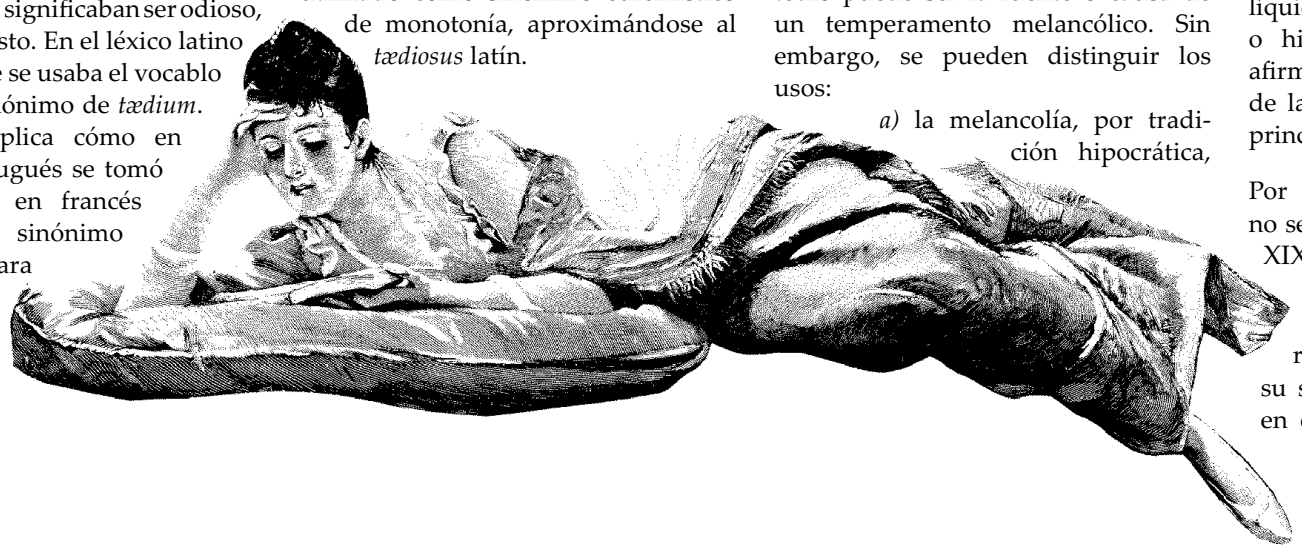
a) la melancolía, por tradición hipocrática, originalmente es un término de orden médico, mientras que el tedio nunca ha constituido una categoría de la nosografía. El tedio puede ser considerado como síntoma elocuente de un padecimiento asociado a la melancolía. En lenguaje científico actual, la melancolía se designa distemia o distimia: depresión neurótica.
b) la melancolía puede asociarse de alguna manera con la idea de placidez, de ensoñación y levedad. Es un estado anímico a veces dulce, sutil, mientras que el tedio nunca podría serlo: imposible decir, por ejemplo: "el dulce tedio" o "el tedio encantador". Hasta cierto punto, ser o estar melancólico era una signo de carácter noble, gentil, *snob*, diríamos ahora.

A esto hay que agregar la aparición del término inglés *spleen* en la literatura francesa del siglo XIX, que indica una forma de melancolía con efecto trágico.

La palabra *spleen* era ya conocida y usada en Francia desde el siglo XVIII (aunque no aparece definida en la Enciclopedia de Diderot), sin embargo, para el lector actual, está estrechamente ligada con el Romanticismo del siglo XIX y con los poetas contemporáneos de Baudelaire y Verlaine: se habla frecuentemente del *spleen baudeleriano* o del *spleen verlainiano.*

Ese monosílabo no se aclimató nunca definitivamente al idioma francés sino como anglicismo: Baudelaire mismo no lo emplea ni una sola vez en el interior de un verso, sólo en el título de cuatro poemas y del primer apartado de sus *Fleurs du Mal* "Spleen et idéal". Para un francés del siglo XIX, el término *spleen* tenía dos orígenes: uno etimológico, otro geográfico. Proviene de la palabra griega *splenikos* que en anatomía designaba el bazo y, más tarde, en el siglo XVI, en la terminología de la medicina de los humores indicaba una especie de desorden orgánico llamado *melancolia splenica*, porque se creía que en el bazo se acumulaban todos los líquidos que provocaban la melancolía, o hipocondría. Pero ¿quién podría afirmar que en Francia, los usuarios de la palabra hacia 1830 conocían su principio etimológico?

Por otra parte, el origen geográfico no se ha olvidado. A lo largo del siglo XIX y hasta nuestros días la palabra es usualmente acompañada por su adjetivo calificativo que recuerda su origen geográfico y su singularidad. En la poesía, como en el imaginario cotidiano se habla



de *spleen* inglés, envuelto en una atmósfera grisácea Como se puede leer en este poema de Théophile Gautier de *Après le bal*:

> *O Temps! Que nous voulons tuer et qui nous tues,*
> *Vieux porte-faux, pourquoi vas-tu traînant le pied*
> *D'un pas lourd et boiteux, comme vont les tortues*
> *Quand sur nos fronts blêmis le spleen anglais*
> *s'assied?*[2]

En nuestra lengua, *spleen* –hispanizado "esplín"– aparece por primera vez en el léxico español en 1843 y significa: "humor tétrico que produce tedio de la vida. Es voz tomada del inglés". En la versión del Diccionario de la Real Academia de 1970 se define más escuetamente como: "Melancolía, tedio de la vida". Y es la que se consigna aún hoy en día.

Pero los cielos grises y las brumas suscitan distracciones crueles y el *spleen* designó a la vez que un ambiente meteorológico, el aburrimiento inquietante de los ingleses: el reino nebuloso del *spleen*. En el espacio literario del siglo XIX se pasó de un auténtico *spleen* londinense a un poético *spleen* parisino.

En la novela *Les miserables* (1862) de Víctor Hugo, se utiliza varias veces la palabra –y el concepto– *spleen*. Un ejemplo lo proporciona el personaje Gantaire, quien, irritado, exclama: "Oh, j'ai le spleen, compliqué de mélancolie, avec la nostalgie, plus l'hypocondrie, et je bisque, et je rage, et je bâille, et je m'ennuie, et je m'assomme, et je m'embête!".[3]

En literatura, hay ocasiones en que lo no dicho o lo dicho en sentido figurado tiene más importancia que lo explícito. Por lo tanto, un narrador o un personaje pueden implicar una descripción de sufrimiento moral sin utilizar la palabra tedio. Por ejemplo, en el drama clásico *Agamenón*, de Esquilo, el coro profiere el dolor de Menelao a la partida de Helena, aludiendo tácitamente al tedio trágico provocado por la pérdida, sin que aparezca la fatídica palabra: "Y en sus sueños, las apariciones dolorosas no le aportan sino vanas alegrías; porque la felicidad que creemos ver, se desliza rápidamente entre los brazos, para huir a ocultarse entre los surcos del sueño. Tales son los pesares que le acosan al pie mismo de su lecho, tales y más crueles aún".

El poeta francés Alphonse de Lamartine se paseaba por los cementerios de Londres, de París o de Florencia para exaltar su melancolía a la vista de las tumbas imaginando a todos esos seres que ya no eran más que polvo. Esta forma romántica de avivar la melancolía pasó de moda junto con el Romanticismo. Este tipo de búsqueda de "inspiración" en lugares sombríos y tétricos era de origen inglés y de esencia cristiana. La crisis terminaba por lo general con la expresión de la fe en Dios y la esperanza en las futuras glorias del paraíso.

Desde el siglo XVI, Blaise Pascal desentraña en sus *Pensées* (1669) la naturaleza del *ennui* y lo vincula propiamente con el sentimiento del vacío, de la vacuidad, de la falta de curiosidad absoluta. Propone que el hombre, para huir del tedio, busca el entretenimiento, la diversión:

> *Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide.*[4]



Es por temor al vacío que implica la inactividad, que los seres humanos vamos en busca del otro, del que nos hace sentir confrontados y ocupados, afirma Pascal: "De là vient que le jeu et la conversation des femmes, la guerre, les grands emplois sont si recherchés."[5] Es decir, desde el siglo XVI, el tedio se representa como un elemento significativo en la aproximación crítica al fenómeno de la restricción de las capacidades del individuo moderno para la acción. Sin embargo, en la inclinación hacia la inactividad hay un signo diferenciador que distingue el ennui del aburrimiento entendido en términos generales, y es que el primero está dotado de un sentido de desorden metafísico del que este último carece y que, según Reinhard Kuhn, emblematiza Emma Bovary:

> *It is a generally accepted interpretation that Flaubert's Emma Bovary presents symptoms similar to those felt by the bored suburbanite. And yet to reduce her ennui to this level is to misunderstand the very complex condition of which she is the victim. The former suffers from a metaphysical malady, and the latter only feels a superficial and vague disquiet. It is the difference in dimension that makes of the one a great literary figure and the other an undistinguished and uninteresting representative of a group.*[6]

A este carácter trascendente que va más allá de la condición meramente psicológica del *ennui* se añade, en palabras de André Gide, un profundo temor casi convertido en pánico, un recurrente aislamiento de la realidad circundante transformado en exilio perpetuo del resto del mundo. Frente a la aguda conciencia del tedio, Gide establece una conformación sustancial del tedio burgués: su condición de experiencia total que afecta de igual modo al cuerpo y al espíritu. Por ello, y quizá desde una perspectiva más sutil no se puede entender el *ennui* sin considerar previamente el extrañamiento, la alienación y el sentido atemporal que lo acompaña en sus manifestaciones en el texto literario. Gide nos muestra de nuevo en su *Isabelle*, el carácter totalizador del *ennui* que compendia el orden atemporal de la experiencia, la inactividad conformada desde el encierro tanto físico como figurado o mental, y la subsiguiente angustia devastadora que se instala en el desorden pulsional creado a partir de dicha experiencia.

Ensaya Kuhn, así pues, una definición sintética del término *ennui* y del concepto que éste lleva aparejado: un vacío psicológico, una oquedad existencial, en definitiva, una nada casi sartreana:

> *By reducing these multitudinous characteristics to their essential common factor, we can tentatively define ennui as the state of emptiness that the soul feels when it is deprived of interest in action, life, and the world (be it this world or another), a condition that is the immediate consequence of the encounter with nothingness, and has an immediate effect a disaffection with reality.*[7]

Esta definición se destaca principalmente el carácter de vacío, de desinterés *desoeuvrement* en francés, de una absoluta no-curiosidad. El solo hecho de confesar el tedio es ya un acto de significativo. Confesar el propio tedio a alguien o leer la expresión del tedio en un personaje ficticio implica al menos, tres tipos de convención. La primera se establece entre el que lo padece y su interlocutor: convención de inteligibilidad. No se hace necesaria una definición o explicación: basta decir "tedio" para que de inmediato se evoque una serie de referencias comunes. Todo mundo sabe lo que significa, bien por haberlo sentido o por haberlo visto en otros. El carácter polisémico del sentimiento del tedio no proviene de su naturaleza (¿a qué grado puedo uno estar seguro de que lo que sentimos es tedio?), sino de su aceptación (¿cómo puede uno aburrirse al extremo?). Aquí interviene la segunda convención, de



orden ideológico. Que el tedio sea la expresión de una falta o carencia no significa que ésta sea la misma para todos. Entra en operación un sistema de valores subjetivos que tienden a parecerse a una serie de valores colectivos. Es decir, es necesario que la subjetividad se reconozca en la colectividad. La tercera convención es de orden cultural: los códigos culturales entre el que sufre el tedio y lo confiesa y quien lo escucha e interpreta, deben ser coincidentes, de no serlo, la significación variaría al grado de caer inclusive en la interpretación contraria.

El *ennui* resulta ser un fenómeno dual de elevación sobre lo cotidiano y de conciencia minimizada del propio destino, que reduce lo monótono a la experiencia resignada del discurrir vital. Su estudio puede ser abordado desde distintas ópticas y diferentes disciplinas: políticas, ideológicas, sociológicas, psicológicas, económicas... sin embargo, lo que más interesa en esta breve exploración es su abordaje estético: su representación en una esfera de significación estrictamente poética.

Baudelaire, en *Les fleurs du mal*, lo define como *"un monstre qui dans un bâillement avalerait le monde"* ("un monstruo que en un bostezo se tragaría al mundo »

Sea cual sea el término usado, el concepto es coincidente: la vacuidad inútil del yo, el desagrado de sí mismo (*displicentia sui*), el no soportarse a sí mismo (*impatiens sui*) y en consecuencia, el desánimo de vivir (*taedium vitae*).

Séneca fue el primero en la Antigüedad en introducir una distinción entre *taedium* (*sui* o *vitae*), y el *aegritudo* (tristeza). La tristeza o "enfermedad del alma" en su sentido general no es lo mismo que ese malestar existencial, más insidioso, pero sin llegar a convertirse en furor insano, el *taedium vitae* escapa a cualquier diagnóstico médico: califica a la parálisis esencial del afectado como una inercia misteriosa.

Lucrecio argumenta que los hombres se hunden en el *fastidium* por un terror infundado, pueril, a la muerte y por su ignorancia de una filosofía que les pueda proporcionar serenidad, por eso aconseja dedicarse a descubrir "la naturaleza de las cosas" para comprender que el ciclo vida-muerte es natural, no debe infundir temor. Por más que huya, el hombre fastidiado no encuentra remedio a su mal: donde quiera que esté todo se parece a todo: *nihil novi*, no hay nada nuevo, dice Lucrecio, él se lleva consigo su ser.

Este pesimismo resignado y fatal se encuentra también de manera muy similar en la novela *Candide*, de Voltaire, quien en el siglo XVIII (1759) describe al ser humano como un ser destinado a vivir "*dans les convulsions de l'inquiétude, ou dans la léthargie de l'ennui »*" ("Entre las convulsiones de la inquietud o el letargo del tedio")[8].

Séneca, como médico, analiza atentamente los síntomas visibles del mal, no se lanza a filosofar teóricamente sino que practica su conocimiento de la medicina del cuerpo para asomarse al alma del enfermo.

El tedio es un mal del tiempo, concluye: traduce una incapacidad del individuo para situarse en el tiempo y comprenderlo. El fastidiado se fastidia porque no comprende el curso del tiempo. ¿Por qué aborrecemos el nihil novi, la repetición de las cosas, de los gestos, de los efectos. Hay que comprender, argumenta Séneca, que el universo es así, que está formado por ciclos perpetuos que son el tiempo racional del mundo, así lo quieren los dioses, que son la razón. La displicentia sui viene de que no somos capaces de ser plenamente lo que queremos ser, lo que debemos ser. El futuro no nos pertenece, no será nunca nuestro; el pasado ya no lo es tampoco, de manera que hay que aferrarse al presente, no para gozar a cualquier precio, no por el *carpe diem quam minimum credula postero*[9] horaciano, sino para expresar la sustancia medular del momento, para "ser" plenamente en el presente, para "pertenecer" al tiempo y lograr una empatía consigo mismo, para estar contentos de nosotros.

Uno de los puntos de originalidad de Séneca, consiste en que no sólo se ocupa del miedo a la muerte, que no es sino uno de los síntomas posibles del tedio, una expresión entre otras del "mal de vivir". Si hay que "apresurarse a vivir" el día presente como si fuera el último, es para evitar la insatisfacción. El remedio contra el disgusto por la vida es llevar un tren de vida ocupado. Pero el tedio y el alma son rebeldes, no hay que alterarlos: el remedio se pone a su alcance: trabajar, como se dijo antes, para mantener viva una necesidad, una falla, un deseo que debe ser constantemente colmado.

La actividad elegida tiene relación con el género de vida que el individuo ejerce entre una variedad de posibilidades que le ofrece la civilización en que vive: entre la *gubernatio*, el *negotium* y el *otium*.



Otium tenía en principio una acepción muy positiva, ligada con la creatividad. Cuando se caía en la inactividad vacía –*iners*– entonces se consideraba negativo, era simplemente dejar pasar el tiempo. Este segundo tipo de ocio inerte es el que se convirtió en "la madre de todos los vicios", como reza el dicho latino: *Criminis est mater vitii est ignavia nutrix: otia si tollas tollitum omne malum*.

El ocio implicaba la posibilidad de ejercer con libertad el tiempo: en el ocio no hay términos marcados por la actividad urbana, sólo los que el propio "ocioso" se impone. La escritura y la lectura se consideraban prácticas pertenecientes al ocio: actos profundamente humanos, signos emblemáticos de la naturaleza humana capaz como ninguna otra de construir –y apreciar– espacios imaginarios con propósitos puramente estéticos. La finalidad de la escritura era precisa y esencial: se situaba entre la acción y la inactividad, es la sublimación esta última. Por otro lado, la vida activa (*negotium*) debía dejar un espacio para la meditación, necesaria para que el individuo no se perdiera, para que en esos momentos se dedicara a sí mismo (*sibi adplicare*).

Séneca no predicaba que algún género de viva fuera superior al otro o que el tedio no alcanzara a individuos de uno u otro estilos de vida: una vez manifestado, había que combatirlo con las armas propias y se requiere de astucia. El tedio, dice, es inconstante, variable, multiforme. Por lo tanto, recomienda alternar los estilos de vida: una sutil mezcla entre *otium* y *negotium*. Para controlar el acoso del tedio, hay que buscar el conocimiento de nosotros mismos y encontrar el justo equilibrio entre *otium* y *negotium*.

Giacomo Leopardi, poeta del siglo XIX escribió: (LXVIII *Zibaldone*)

> *El tedio es, en cierto modo, el más sublime de los sentimientos humanos. […] el tedio me parece el mayor signo de grandeza y de nobleza que se pueda ver en la naturaleza humana. Por eso el tedio es poco conocido por los hombres de escasa importancia y poquísimo o nada por los otros animales.*

Así pues, el Tedium Vitae puede, de alguna manera secreta, engendrar obras de arte, es un estado anímico refinado, el tedio, no el simple aburrimiento. Como dijo Téophile Gautier:

> *Je ne suis rien, je ne fais rien ; je ne vis pas, je végète.*
> *C'est pourquoi n'étant bon à rien je me suis mis à faire des vers.*

(No soy nada, no hago nada; no vivo, vegeto. Y es porque soy un bueno para nada que me puse a escribir versos.) T

Dulce María Zúñiga, es escritora y académica. Coordina la Cátedra Julio Cortázar, es directora del premio FIL de Literatura, *y jefa del Departamento de Estudios Literarios* (CUSH) *de la Universidad de Guadalajara.*

1 Por ejemplo, en el panorama de los estudios sobre el tema del tedio en literatura, en idiomas distintos al francés, se pueden citar, entre otros, en inglés: *The demon of Nootide. Ennui, in western literature*, de Reinhard Kuhn; en alemán, *Nihilistiche Tendenzen in der französchen Literatur des XVIIIe s., bis Benjamín Cosntant, Beobachtungen zum Problem des ennui*, de Kart Kloocke

2 Théophile Gautier, (¡Oh, tiempo! Que nosotros queremos matar / y que nos matas, / Viejo , ¿por qué vas arrastrando los pies / de un paso trunco y lerdo de las tortugas / Cuando sobre nuestras pálidas frentes el *spleen* inglés se finca")

3 Víctor Hugo, *Les misérables*, París, Folio Gallimard, 1995. ("Oh, tengo el *spleen*, complicado con melancolía, con nostalgia, además de la hipocondría, y me pongo a murmurar, y me enojo, bostezo, me aburro, dormito, y muero de fastidio!").

4 Blaise Pascal, *Pensées*, París, Gallimard, 1979, p. 47. (Nada es más insoportable para el hombre que estar en pleno reposo, sin pasiones, sin quehaceres, sin diversiones, sin aplicación. Siente entonces su nada, su abandono, su insuficiencia, su dependencia, su importancia, su vacío.)

5 Ibid. ("De ahí viene que el juego y la conversación con las mujeres, la guerra, las grandes ocupaciones sean tan buscados")

6 Reinhard Kuhn, *The Demon of Noontide. Ennui in Western Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1976, pág. 3.

7 Kuhn, op. cit. Pág. 13

8 Voltaire, *Candide ou l'optimisme*, París, Flammarion, 1992, pág. 71.

9 "Apodérate del día, nunca confíes en lo posterior", Horacio, Odas, 11.8.

Tedium Vitae

Oscar Wilde

Traducción de Humberto Saldaña

To stab my youth with desperate knives, to wear
This paltry age's gaudy livery,
To let each base hand filch my treasury,
To mesh my soul within a woman's hair,
And be mere Fortune's lackeyed groom,—I swear
I love it not! these things are less to me
Than the thin foam that frets upon the sea,
Less than the thistle-down of summer air
Which hath no seed: better to stand aloof
Far from these slanderous fools who mock my life
Knowing me not, better the lowliest roof
Fit for the meanest hind to sojourn in,
Than to go back to that hoarse cave of strife
Where my white soul first kissed the mouth of sin.

Atormentar mi juventud con hirientes puñales de desesperación,
Vestir, a esta despreciable edad, una vistosa librea.
Dejar que cualquier vulgar ratero hurgue en mi tesoro,
Mezclar mi alma a la ondulante cabellera de una dama,
Y no ser más que un mero lacayo, novio y chambelán de la Fortuna.
Juro que detesto mi situación.
Estas cosas valen menos para mí que la volátil espuma
En las crestas del mar, menos que la luz del verano
Donde flotan la flauta del cálido viento y un aire sin semillas.
Prefiero permanecer aparte, lejos de la turba escandalosa de tontos
que deforman mi vida con sus grotescos gestos, sin conocerme.
Un ruin y bajo techo de escondite le viene mejor
A la breve estancia de esos vagos malditos.
Mejor evitarlos que retroceder a la ronca caverna del conflicto
Donde mi alma inocente besó, por primera vez, la boca del pecado.

Laberinto abierto: Borges, la lectura y sus lectores[1]

Axel Gasquet

Es un lugar común referirnos al escritor argentino Jorge Luis Borges como un extraordinario lector y un fértil traductor, e incluso algunos necios han llegado a afirmar que Borges leía poco pero bien. Axel Gasquet, generoso colaborador de nuestra revista, nos muestra en esta conferencia cómo la lectura fue para Borges una actividad total, neurálgica en su creación artística, cómo la lectura le permitió apropiarse de aquellos textos que amaba, y cómo la traducción le significó el acercamiento requerido a las grandes obras literarias. Borges traducía para los otros, leía para sí, y escribía para todos, su generosidad como lector y traductor queda demostrada en el hermoso recuerdo que de su amistad hace Adolfo Bioy Casares en Borges, libro ya glosado en estas páginas y que nos muestra el día a día de una amistad literaria que también funciona como guía de lecturas.

El escritor español Ramón Gómez de la Serna, hoy injustamente olvidado, solía decir sobre las tertulias literarias en los años 1920, que *en Madrid, a las siete de la tarde, si no das una conferencia te la dan*. Para un argentino amante de las letras —tal es mi destino— es una fatalidad pronunciarse sobre la obra del inefable Borges. Dicha fatalidad es ante todo un desafío, pues es en extremo difícil decir algo innovador sobre este notable escritor. No aspiro a semejante dicha, sino modestamente pretendo insistir sobre un aspecto fundamental de su obra, a menudo desatendido.

Preferí para esta ocasión discurrir sobre *Borges y la lectura*, lo que visto en perspectiva nos conduce a un terreno más cenagoso: la lectura actual de Borges. Es conocido que Borges amaba las boutades, y entre una de sus predilectas repetía que «*a Borges lo había inventado la imaginación de Roger Caillois*». Esta conocida ocurrencia, propia de la falsa modestia practicada por Borges, ilustra simbólicamente nuestro tema y rescata asimismo un fondo de verdad. Quizá Borges no sería hoy conocido en el mundo sin la empeñosa lectura y el trabajo de divulgación emprendido por Caillois.

Resumo sintéticamente los datos elementales de esta historia conocida. Caillois, exiliado durante la segunda guerra mundial en Buenos Aires por invitación de Victoria Ocampo, tomó contacto con el círculo de escritores aglutinados en la revista SUR (que se editaba desde 1931), y tras su regreso a Francia en 1945 se dedicó a desarrollar en Gallimard la hoy mítica colección hispanoamericana "La Croix du Sud". Caillois no sólo creó y dirigió esta colección, sino que se abocó con fervor a traducir numerosos autores hispanoamericanos, entre los cuales estaban Borges y su amigo Bioy Casares. Retrospectivamente podemos afirmar que Caillois fue bastante injusto en no haber editado nunca a su generosa albacea de los años sudamericanos, su amiga Victoria Ocampo. Con las traducciones francesas de Caillois desembarca Borges en el continente europeo. Hasta entonces, el porteño sólo era conocido en el viejo mundo por un puñado de jóvenes vanguardistas españoles, entre los cuales podemos citar al célebre fundador del Ultraísmo, el sevillano Rafael Cansinos-Assens (1882-1964).

El triunfo internacional de Borges en la década del 50 está profundamente ligado a las primeras traducciones de Caillois. Siendo un profundo anglófilo, el porteño cumple con un destino que sin duda hubiera preferido evitar: entrar en las letras europeas por la puerta de París. Aunque en gran medida fuese una provocación, Borges fustigaba a la tradición literaria francesa por considerarla propiciadora de modas pasajeras, calificándola poco proclive a producir obras imperecederas.

Volvamos a lo esencial. La citada *boutade* de Borges es sintomática de la poderosa carga creadora de la lectura. Por encima de la chanza, Borges reconoce implícitamente que sin la apasionada "lectura y traducción" de Caillois su obra hubiera pasado desapercibida de cara al público internacional. Este hecho destaca el ejercicio de la capacidad crítica que encierra toda lectura, siendo quizás uno de los elementos más notables de la modernidad literaria del siglo XX, en donde todo escritor es en primer lugar un crítico. Se trata de un crítico que elabora sus propios criterios del panteón literario personal, que discurre sobre sus contemporáneos y su filiación con los antepasados. Es desde el lugar del lector que se crea la obra borgiana. Borges siempre defendió la idea de que cada escritor creaba a sus propios precursores. Esta postura que hoy parece trivial, implicó hacia los años 1920 una profunda ruptura.

Mi exposición busca *historizar* (o contextualizar) esta tesis fundacional de la lectura en Borges. Para esto intentaré explicarles en qué consistió el aporte borgiano dentro del contexto de la literatura argentina, pues estoy convencido que la obra y el pensamiento de Borges cristalizaron —retrospectivamente— una tendencia de la cultura y las letras argentinas ya claramente manifiesta desde el siglo XIX: fundar una tradición cultural propia basada en la lectura, y lo que en parte es lo mismo, en una empeñosa y voluntarista empresa de "traducción" literaria. Coincidimos con Ricardo Piglia cuando afirma que no hay una forma propia de escritura argentina, sino que dicha "originalidad" tiene que ver con una peculiar forma de lectura —y de apropiación— de la cultura universal. Toda la producción crítica y literaria desde la independencia argentina (1810) apunta en esta dirección. No los aburriré con eruditas citas de Esteban Echeverría, Juan B. Alberdi, Domingo F. Sarmiento, Eduardo Wilde o Lucio Mansilla, para mencionar sólo a los más destacados autores del XIX.

Si por lo señalado la concepción de Borges no es "primigenia", le cabe en cambio el mérito de haber teorizado en forma persuasiva esta herencia implícita en la cultura argentina.

Para analizar sus postulados les invitaré a recorrer juntos uno de los textos claves para esta elaboración conceptual borgiana: *El escritor argentino y la tradición* (1951 o 1952[1]). Esta conferencia representa por partida doble un hito al interior de la obra de Borges y es asimismo un parte-aguas para la historia de la literatura argentina. Al interior de su obra, este ensayo es la expresión aglutinante de ciertas ideas ya puestas en práctica por Borges desde sus primeros pasos poéticos, con los títulos *Fervor de Buenos Aires* (1923), *Luna de enfrente* (1925) y *Cuaderno San Martín* (1929) y sus primeros libros de ensayos, *Inquisiciones* (1925), *El tamaño de mi esperanza* (1926) y *El idioma de los argentinos* (1928), que se editaron casi en paralelo. En este ensayo Borges explicita su estrategia narrativa personal. Sabemos que durante toda su vida Borges ejerció a la par de su creación literaria una abundante producción ensayística. Esta última, en los primeros años y durante bastante tiempo, fue incluso más abundante que su obra poética o de ficción.

La importancia de este texto para la historia literaria argentina se debe a que fija los alcances de los debates previos a él sobre la existencia o no de una "tradición" literaria original en la Argentina, delimitando asimismo los debates posteriores hasta la fecha. Antes de Borges la discusión en torno a la tradición nacional había discurrido en los carriles balizados por Leopoldo Lugones (*El Payador*, 1916), Ricardo Rojas y Manuel Gálvez. Borges intenta enmendar los excesos nacionalistas de sus ilustres predecesores. Veamos en qué consisten sus esfuerzos.

Borges esboza una solución original al problema de la tradición argentina, estrategia que desde entonces estuvo llamada a dar sus frutos. Dicha solución consiste en hacer de flaqueza virtud, haciendo de la ausencia de grandes tradiciones literarias la ocasión para que la literatura argentina abrace el universo entero. Lo que hasta Borges constituía una suerte de gran complejo o tara cultural americana, plasmado en un gran sentimiento de inferioridad, será de aquí en más la virtud nacional: esta tara inaugural es transformada en fundamento y fuerza primordial de la identidad nacional. Borges teoriza y justifica en su ensayo la propensión argentina al universalismo y la metafísica idealista (puerta entreabierta primero por Macedonio Fernández). Pero la inscripción de la literatura nacional al interior de la literatura occidental, no por justificada, deja de ser problemática. La modernidad argentina —aun en su época de oro— fue siempre una modernidad periférica. Borges convierte al factor periférico en una virtud adicional: la cultura argentina no sólo abraza al conjunto de la cultura occidental y universal, sino que puede "hacerlo mejor" que las naciones centrales dada su peculiar situación periférica. Pasemos por alto el carácter tautológico y artificioso de esta explicación. Borges reclama para la literatura argentina el mismo carácter universal y marginal que la cultura judía posee dentro de Occidente, o que la cultura irlandesa tiene dentro de la tradición anglosajona. Su fórmula es «actuar dentro de la cultura occidental, sin sentirse atado por una devoción especial»[3]. Se desliza aquí la idea de que las grandes naciones europeas están, al contrario, atadas a esta "devoción especial" (el culto de la tradición nacional), dejándoles a sus escritores poco margen imaginativo al interior de sus respectivas tradiciones. La tradición actúa como un férreo corsé que impide al escritor oxigenarse. La operación de inversión borgeana culmina del siguiente modo: «creo que nuestra tradición es toda la cultura occidental, y creo también que tenemos derecho a esta tradición, mayor del que

pueden tener los habitantes de una u otra nación occidental»[4].

La "felicidad incómoda y algo forzada" de esta fórmula tuvo por consecuencia inscribir definitivamente a la literatura argentina en el atlas de la literatura mundial del siglo XX[5], dándole carta de ciudadanía. La consigna subyacente que justifica semejante inversión de las jerarquías centro/periferia es: "seamos más papistas que el Papa, más occidentales que los occidentales". Los argentinos serían más dados al cosmopolitismo en su natural vocación universal, mientras que los europeos tendrían un espíritu más provinciano en su nacionalismo miope. La periferia goza así de las ventajas que carece el centro, que debido a la estrechez de sus tradiciones peca de narcisismo nacionalista y ausencia de miras universales.

Fuera de estas genuinas consideraciones, sigue planeando sobre la estrategia de Borges una sospecha de artilugio teórico. Emile Cioran afirmó alguna vez que «el orgullo de un hombre nacido en una cultura menor está siempre herido»[6]. La inscripción de la literatura argentina dentro de la tradición occidental, no puede abolir su carácter profundamente periférico, cuyo rencor es un móvil. La fórmula de Borges —aunque promisoria— expresa más la ansiedad de pertenecer a un ámbito cultural diferente (el centro cultural) que la voluntad de reconocer una situación de hecho (su carácter periférico). Beatriz Sarlo afirma que esta estrategia de la libertad creadora de los latinoamericanos no deja de estar «construida sobre la conciencia de una falta»[7], que siempre fue sentida como una deficiencia respecto al modelo "nacional" europeo. Por más cosmopolita y europeizado que sea el intelectual argentino, encontrará una dosis variable de resistencia cuando procure penetrar los centros culturales de Occidente.

Con otras palabras, la consigna acuñada por Borges, ya señalada como tautológica, es: No tenemos nada, por lo tanto podemos poseerlo todo.

En resumen, en el ensayo de Borges subyace la siguiente hipótesis: lo específicamente propio de la tradición literaria argentina es una forma peculiar de lectura. Esta lectura es la que él mismo despliega permanentemente como soporte a sus textos críticos y de ficción: la apropiación de la cultura universal como telón de fondo a la inventiva local. Borges sostiene que el espacio de la literatura nacional más que un espacio de producción es un espacio de apropiación de las otras culturas mediante la lectura. Lo argentino, en este sentido, sería una manera de leer más que una particular forma de producir una literatura "diferenciada". Por esto Borges critica la literatura fundada en el "color local" (tal como aparece en Manuel Gálvez, por ejemplo). La literatura argentina no es la única que practica este tipo de lectura periférica —v. gr., las literaturas judía e irlandesa—. Todas ellas son tradiciones "laterales", *oblicuas*, que se apropian diagonalmente de aquello que va por el centro, es decir, *desvían* la circulación de modelos culturales impuestos por el *main stream* hegemónico.

Dos son las herramientas indispensables para construir esta tradición de la apropiación lateral en beneficio propio, y ambas herramientas son caras a Borges: la lectura crítica y la traducción. La lectura, cuando es ejercida soberanamente y con inteligencia, tiene la capacidad de traer todo hacia sí, como si el lector fuera el centro gravitacional del mundo y del universo. Cuando recorremos los ensayos borgeanos tenemos la impresión que su discurrir no va hacia los autores que trata, sino que estos vienen atraídos como por un imán hacia el enunciante, Borges mismo. Poco importa que se trate de Whitman, Coleridge, Groussac, Keats, Fitzgerald, Valery, Wells, Flaubert, los filósofos clásicos o los idealistas; el poder del lector Borges consiste en ejercer una suerte de succión, como si el punto donde se planta y desde el cual enuncia fuese un agujero negro interestelar que engulle toda la materia literaria que circula a proximidad. Esta lectura crítica arroja una lectura personalísima: es el Flaubert de Borges, o el Coleridge de Borges, etc., y nunca el Flaubert, el Coleridge o el Wells de otros (aún cuando refiere a ellos).

La segunda herramienta, la traducción, es prolongación de la primera. Conocemos de sobra la intensa labor de traductor desarrollada por Borges. Para él y otros muchos escritores argentinos traducir es una tarea complementaria al despliegue de su propia obra narrativa o ensayística. La traducción constituye una de las múltiples facetas del polígrafo. A menudo esta actividad literaria fue de la mano con la redacción de prólogos, tarea otrora secundaria que, de tanto ejercerla, Borges elevó a la categoría de auténtico género literario (cf. "Prólogo de prólogos", *Prólogos*, 1975). Traducir no es por lo tanto una distracción de su propia obra, sino un complemento ineludible. Una forma determinante de construir el legado de sus precursores (y aquí también, el autor traducido se convierte, ostensiblemente, en la traducción de Borges). Desde luego, esta visión de la construcción de la cultura a partir de una empresa de traducción, no es algo privativo de Borges, ni siquiera de sus notables correligionarios del Grupo Sur (como Victoria Ocampo, Pepe Bianco, o el memorable Juan R. Wilcock). Esta concepción del la traducción como engranaje esencial de la máquina cultural argentina arranca desde el siglo XIX, y es perceptible incluso desde la generación de la emancipación —en Echeverría, Gutiérrez y Alberdi—, que en la historia literaria argentina se conoce como la Generación de 1837.

Una pregunta legítima sobrevuela este concepto de la traducción: ¿para qué o *por qué* se empeña en traducir un escritor que, como Borges, puede acceder en versión original a las principales lenguas universales? Una respuesta posible es que de este modo el traductor, prestando su voz y su pluma, selecciona su biblioteca ideal, suerte de complemento indisociable a su propia obra. Quizá también, porque de este modo se puede situar su propia producción en un entramado que facilitará las claves esenciales de su propio universo ficcional. Esto podemos ilustrarlo, entre un sinnúmero de posibilidades (Chesterton, Schwob, etc.), con la célebre traducción que Borges realizase de *Bartleby el escribiente* de Herman Melville. No discurriré sobre la importancia que otros conocidos críticos y filósofos como Derrida han otorgado a este texto. Pero es indudable que "esa" *nouvelle* de Melville está ligada intrínsecamente a la propia ficción borgiana, convirtiéndolo en "el Bartleby" de Borges. Observamos en ello un poderoso empecinamiento: el que propicia pasar de la lengua extranjera como obstáculo a la lengua extranjera como puente entre culturas. Alberto Manguel lo expresa con exactitud: «En verdad, Borges renueva la lengua española. En parte porque sus generosos métodos de lectura le permitieron trasladar al español los afortunados hallazgos de otras lenguas: giros ingleses, o la capacidad que el alemán tiene de prolongar el misterio hasta el final de una oración. En la escritura como en la traducción, Borges empleaba libremente el buen sentido para alterar o depurar un texto»[8]. Esta práctica borgeana de la traducción nos remite a lo que Paul Ricœur denominó como "hospitalité langagière", es decir, hospitalidad en el sentido en que el placer de habitar la lengua del otro se compensa con el placer de acoger en su lengua la palabra del extranjero[9].

Este emprendimiento de la traducción como máquina cultural llegó a su cenit en la Argentina con el grupo Sur, prolongándose incluso en la producción literaria actual. Amén del conocido caso de Julio Cortázar, mencionemos como ejemplo a varios grandes escritores contemporáneos argentinos: Ricardo Piglia, César Aira, Silvia Baron Supervielle, y Alberto Manguel. Todos ellos despliegan —o han desplegado— una intensa actividad como traductores, y a menudo como traductores políglotas en el caso de los dos últimos. Las numerosas obra traducidas por Aira del inglés forman parte de su dispositivo

REVISTA DE libros



Suscríbase a Revista de Libros por dos años y recibirá en un único CD-ROM diez años de Revista de libros

Puede hacerlo:

» Por correo electrónico: **suscripciones@revistadelibros.com**

» A través de nuestra página web: **www.revistadelibros.com**

» Por correo ordinario

» Por teléfono o fax

REVISTA DE libros
DE LA FUNDACIÓN CAJA MADRID

Rafael Calvo, 42, 2.º esc. izda.
28010 Madrid
España

Teléfono: 00 34 91 319 48 33
Fax: 00 34 91 319 39 30

narrativo; otro tanto puede afirmarse de Baron Supervielle o de Manguel. Estos dos han incluso teorizado sobre esto: Silvia Baron Supervielle en *El cambio de lengua para un escritor* (1998) y Alberto Manguel en *Una historia de la lectura* (1996). Ambos autores encarnan a la perfección la tragedia del monolingüismo evocada por Derrida: escribir en una lengua materna que no es la suya.

Vale la pena detenernos un breve instante en *Una historia de la lectura* por dos motivos. Primero porque Manguel fue en su adolescencia durante dos años uno de los múltiples lectores políglotas de Borges y su obra erudita está profundamente unida a la de su maestro. Segundo, porque este libro fundamental —que no es el primero dedicado a la historia de la lectura— tiene una intrínseca cualidad borgeana: se empeña en reconstruir la historia y la cultura universal a través de la peculiar forma de lectura desplegada en Occidente. A través de una particular *mise en abîme*, el autor refracta un haz de luz personalísimo salido del lector-prisma llamado Manuel (cumpliendo así con el designio borgeano de la lectura crítica).

Volvamos nuevamente a la importancia catalizadora de la lectura en Borges y en la cultura argentina. Tras el acto de lectura subyace, implícita, una tensión crucial: la contraposición escritura/lectura. En esta confrontación se supone que quien escribe no lee y quien lee no escribe, pues no son actos simultáneos. Para un escritor, parece natural poner el acento en la producción de sentido literario, es decir, en la escritura. De esto resulta una cierta incomodidad (o desconcierto) frente a un escritor como Borges que pone el acento en la lectura antes que en la escritura. Podemos suponer en ello una suerte de desplazamiento oblicuo no exento de cierta perversidad: un escritor cuya tarea fundamental es leer y colateralmente escribir, de lo que resulta que su creación se ejerce —al menos en un primer tiempo—, a través de la lectura crítica. Pero todo escritor sabe que hay un tratamiento dialéctico entre la lectura y la escritura, que al respecto la antinomia pura es tan ficticia como la síntesis equilibrada entre ambas instancias. Comúnmente se identifica a la lectura con un gesto pasivo, de asimilación contemplativa desprovista de toda producción o creación intelectual; por oposición, y siempre según este mismo sentido común, la escritura encarnaría lo que se identifica como *la pensée en action* (el pensamiento en acción). La tensión existente entre estos dos espacios de valoración contrapuesta no es nunca equilibrada: lo propio de esta relación es el constante desequilibrio. La original estrategia escritural de Borges consiste en hacer suya, en su obra, la persistente voz del lector. Y esta quizá sea la innovación y el legado más importante que ha dejado a sus contemporáneos.

La labor del escritor se gesta en la lectura antes que en la escritura. La supremacía de la visión de un lector en un escritor, tiende a recordarnos este hecho primordial: la literatura no existe en los libros, cosificados y mudos en los anaqueles de una biblioteca, sino en el acto de lectura mismo, que es la conjunción del libro con "su" lector. Esto aparece claramente en *Pierre Menard, autor del Quijote*, donde Borges defiende la tesis de que un libro cambia según el eco que encuentre en su lector. «Después de Borges —afirma Manguel—, después de la revelación que es el lector quien da vida y título a las obras literarias, la noción de una literatura como creación exclusiva de su autor resulta imposible. Para Borges, esta "muerte del autor" no tiene nada de un hecho trágico»[10].

Regresemos por último a los postulados borgeanos de "El escritor argentino y la tradición". Borges insiste en reclamar para el escritor argentino una tradición mucho más amplia que la mera literatura de coloración local. Aduce que el nacionalismo literario es un corsé que pocas veces ha resultado promisorio. Pero al mismo tiempo Borges afirma que no se puede escribir fuera de una tradición, o como hoy dice Piglia, en diálogo crítico con las tradiciones "plurales" (*Conversación en Princeton*, 1999). En este diálogo con las tradiciones la paciente labor crítica del lector es insustituible. Ahora bien: ¿de qué tradición hablamos cuando, como en el caso argentino, ésta es inexistente o mínima? Hablamos de una tradición por inventar, no de una tradición que se sitúa en el pasado, sino de una tradición como programa para el presente y el futuro. No de una tradición que está atrás y cuyo peso nos aplasta, sino de una tradición que se reinventa día a día en el misterioso trabajo dialéctico de la lectura y la escritura, y en cuyo dispositivo la traducción (real o simbólica) juega un papel insoslayable. La tradición es la piedra de Sísifo de la que los escritores buscan librarse, para mejor anclar su palabra o su voz al interior de ella.

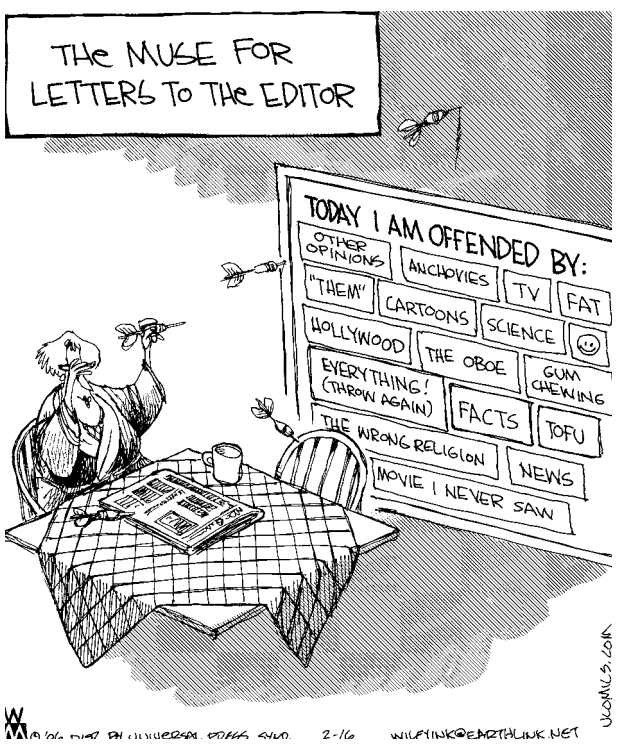
En *L'espace littéraire* Maurice Blanchot sostuvo que todo texto y toda escritura poseen un centro de gravedad. En Borges este centro de gravedad ideal está descentrado, se halla fuera del texto, en el acto de lectura que devuelve protagonismo al actor cultural y literario, es decir, al lector. Desde luego, esta visión de la obra de Borges se aparta en gran medida del análisis que durante décadas han realizado los estructuralistas, que sólo han privilegiado el estudio de la textualidad borgeana, destacando una idea distorsionada de la muerte del autor. Existe sin embargo un punto de confluencia entre la apreciación estructuralista de Borges y aquella que defiende la supremacía del actor-lector: ambas coinciden en observar —con argumentos a menudo opuestos— la disolución de la categoría de autor[11]. Cuando se empezaron a publicar los primeros relatos de Borges en Francia, Etiemble dijo que "debía matarse" a Borges porque su obra ponía en tela de juicio la noción de paternidad literaria. Si aceptamos la premisa que en Borges el centro de gravedad está definitivamente desplazado, suponemos que el autor se difumina en beneficio del lector. Esto equivale a decir que, en gran medida, los textos de Borges los escribimos y reescribimos a diario sus lectores, y que la categoría de autor refiere ahora a un autor múltiple e inacabado (pero no inexistente).

Sería injusto concluir esta exposición sin citar unas palabras de Borges que justifiquen e ilustren el propósito que he intentado argumentar hasta aquí. Escogí un pasaje del libro de conferencias *Siete noches* (1980) en donde Borges discurre sobre la poesía. Comprenderán fácilmente que el tema poético no es una restricción y que sus argumentos pueden extenderse a toda la literatura. En su exposición Borges abandona el lugar del escritor, y su discurso se enuncia —una vez más— desde el lugar de un lector hedonista.

> *La poesía es el encuentro del lector con el libro, el descubrimiento del libro. (…) Según se sabe, en latín las palabras "inventar" y "descubrir" son sinónimas. (…) He sido profesor de literatura inglesa en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y he tratado de prescindir en lo posible de la historia de la literatura. Cuando mis estudiantes me pedían bibliografía yo les decía: "no importa la bibliografía; al fin de todo, Shakespeare no supo nada de la bibliografía shakespiriana". (…) "¿Por qué no estudian directamente los textos? Si estos textos les agradan, bien; y si no les agradan, déjenlos, ya que la idea de la lectura obligatoria es una idea absurda: tanto valdría hablar de felicidad obligatoria. Creo que la poesía es algo que se siente, y si ustedes no sienten la poesía, si no tienen sentimiento de belleza, si un relato no los lleva al deseo de saber qué ocurrió después, el autor no ha escrito para ustedes. Déjenlo de lado, que la literatura es bastante rica para ofrecerles algún autor digno de su atención, o indigno hoy de su atención y que leerán mañana" (…).*
> *Hay personas que sienten escasamente la poesía; generalmente se dedican a enseñarla. Yo creo sentir la poesía y creo no haberla enseñado; no he enseñado el amor de tal texto, de tal otro: he enseñado a mis estudiantes a que quieran la literatura, a que vean en la literatura una forma de felicidad.*[12]

En conclusión, podemos decir que «hay escritores que procuran poner el mundo en un libro y hay otros pocos para quienes el mundo es un libro que reclama ser descifrado, un libro que procuran leer para sí mismos y para el prójimo. Borges perteneció a esta categoría»[13]. T

Axel Gasquet (Buenos Aires, 1966) es sociólogo y escritor radicado en Francia desde 1991. Profesor de literatura hispanoamericana en la Universidad Blaise Pascal de Clermont-Ferrand.



1 Texto de la conferencia pronunciada en la Cátedra Julio Cortázar, en Guadalajara, el 18 de enero de 2007, por amable invitación de la Dra. Dulce María Zúñiga.

2 Inicialmente publicada en una pre-edición de *Cursos y conferencias* (1953) y luego recogida en la edición ampliada de 1964 de *Discusión* [1932]. Fue pronunciada entre mediados de diciembre de 1951 y fines de marzo de 1952 en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires.

3 Jorge Luis Borges, *Discusión*, Madrid: Alianza, Biblioteca Borges, 1996, p. 200.

4 *Ibidem*, p. 200.

5 Borges no sólo postula esta fórmula, sino que es plenamente consciente de que esta estrategia literaria estaba comenzando a dar sus frutos positivos, que tarde o temprano debían ser reconocidos por el mundo. Dice que «podemos manejar todos los temas europeos, podemos manejarlos sin supersticiones, con una irreverencia que puede tener, y ya tiene, consecuencias afortunadas» (*Ibidem*, p. 201).

6 «L'orgueil d'un homme né dans une petite culture est toujours blessé» dice Emile Cioran. Citado por Pascale Casanova, «De l'inconvénient d'être né en Roumanie», in *Liber 2*6, París, 1997, p. 5.

7 Beatriz Sarlo, *Borges, un escritor en las orillas*, Buenos Aires: Ariel, 1995, p. 84.

8 Alberto Manguel, *Chez Borges*, Arles: Actes Sud, 2003, p. 44. Traducción nuestra.

9 Paul Ricœur, *Sur la traduction*, París: Bayard, 2004, p. 20.

10 Alberto Manguel, *op. cit.*, p. 66. Traducción nuestra.

11 Beatriz Sarlo afirma: «Muchos de sus cuentos presentan la idea de que la identidad del autor es irrelevante; la paráfrasis, la cita oculta, las atribuciones verdaderas y falsas fortalecen esta perspectiva sobre la propiedad y la originalidad de lo escrito que sólo responde a la situación de enunciación y de lectura». Cf. *Borges, un escritor en las orillas*, Bs. As.: Ariel, 1995, p. 158.

12 Jorge Luis Borges, *Siete noches*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 106-108.

13 Alberto Manguel, *op. cit.*, p. 75. Traducción nuestra.

Cómo Occidente perdió a Dios

Una nueva mirada a la secularización

Mary Eberstadt©

Traducción de Madú Díaz Muñoz y Moisés Silva

Publicado en la revista *Policy Review* del *Hoover Institution* de la Universidad de Stanford, edición junio/julio 2007.

¿Cómo podemos ser modernos, sofisticados y además profesar una religión? ¿Existe una relación directa entre nuestro grado educativo y nuestra pertenencia a una iglesia? ¿Somos cada vez más cultos y menos creyentes? La "teoría de la secularización" ha explicado el cómo hemos abandonado las iglesias y hemos abrazado el conocimiento, pero en los últimos tiempos diversos críticos han intentado dar otra explicación al porqué del abandono religioso. Mary Eberstadt reúne las piezas del rompecabezas y nos propone una nueva interpretación, que pone a la familia en el centro de la secularización, de la importancia que damos en Occidente a las formas "convencionales y aceptadas" de la familia, cómo ésta determina nuestras acciones y cómo conformamos nuestras relaciones familiares partiendo de preceptos religiosos. La autora nos explica, partiendo del índice de fertilidad de los países europeos, cómo el número de hijos que decidimos tener, así como el cuidado de ellos y el miedo a perderlos, incide directamente en nuestro acercamiento o no al fenómeno religioso.

Desde hace ya más de un siglo ha sido prácticamente un axioma que ciertos aspectos de la modernidad harán que la religión vaya desapareciendo entre los modernos y sofisticados occidentales.[1] Conocida en filosofía como la famosa historia de Friedrich Nietzsche del loco que a media plaza grita "Gott ist tot," (Dios está muerto), y en sociología como la "tesis de la secularización", es una idea que a muchos hombres y mujeres educados les parece tan obvia que ya ni siquiera se les ocurre cuestionarla.[2] Entre mejor educados y más prósperos seamos, afirma el argumento del secularismo, más escépticos nos sentiremos frente a las premisas de la religión y menos necesitaremos sus aparentes consuelos.[3] Así que a la larga – tal vez muy a la larga; el mismo Nietzsche predijo que tomaría "cientos y cientos de años" para que la "noticia" llegara a toda la gente – la religión, o más específicamente el cristianismo dominante durante tanto tiempo en Europa, se extinguirá.

Como todo el mundo también sabe, mucho de lo que pasa en la actualidad parecería no dejar duda al respecto, por lo menos en Europa Occidental. Ancianos monaguillos en iglesias sin niños a las que asisten sólo un puñado de jubilados, hordas de turistas en Notre Dame y otras catedrales entre bancas cada vez más vacías acordonadas para los creyentes, antiguas abadías, conventos y monasterios convertidos en hoteles de lujo y spas sibaríticos, iglesias vacías por aquí y por allá, cerradas por décadas y luego convertidas en discotecas o incluso en mezquitas. No pasa un día sin que nos llegue algún detalle por el estilo desde el frente post-cristiano europeo.[4] Si Dios estuviera muerto en el sentido nietzscheano, uno sospecha que el funeral sería algo muy parecido a esto.

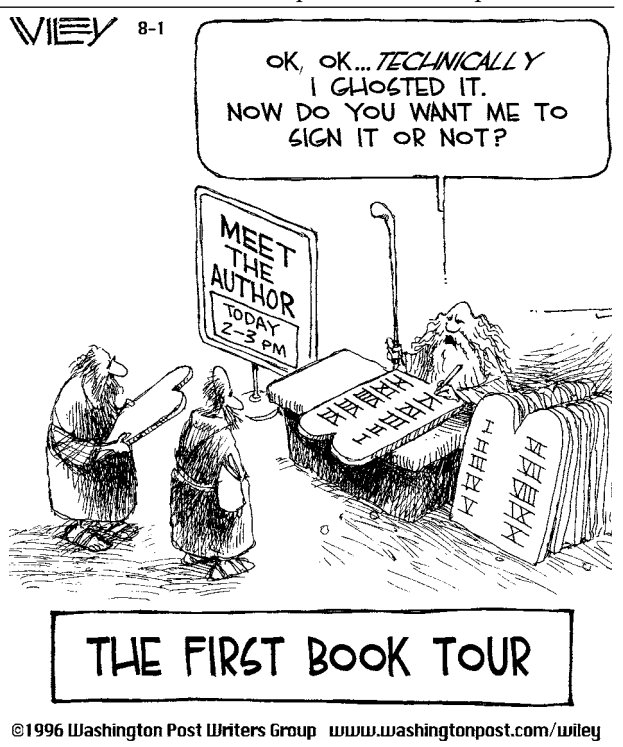
Más aún, prácticamente casi todos los titanes modernos a los que damos crédito o descrédito por haberle dado forma al mundo de las ideas tal como lo conocemos – Emile Durkheim, Max Weber, Charles Darwin, Sigmund Freud, G.W.F. Hegel, Karl Marx, Herbert Spencer, y muchos más – habrían estado de acuerdo, con ciertas minuciosas reservas, en que el simbólico loco de la plaza de Nietzsche tenía esencialmente algo de razón. Sus influyentes descendientes intelectuales también habrían estado de acuerdo; los así llamados modernos y postmodernos pueden haber propuesto modelos de pensamiento singularmente "transgresivos", pero ninguno ha sido tan transgresivo como para cuestionarse si lo que decía el loco de Nietzsche era verdad. Con todo y sus demás incertidumbres radicales, todos "saben" que lo que decía era verdad, al igual que los popularizadores del ateísmo en el pasado y en nuestros días, desde Bertrand Russell (Por Qué No Soy Cristiano) hasta la gran cantidad de escritores de manifiestos que han aparecido recientemente aquí y en Europa Occidental.[5] Todos son herederos de la teoría de la secularización y pies de página de Nietzsche aunque, como algunos dejan claro, parece que la "inevitabilidad" se está tardando mucho más de lo que cualquiera de ellos desearía.[6]

Y sin embargo... En uno de esos vuelcos que muestran que la historia es una experta en el arte de la ironía, el loco de Nietzsche parece estar hoy más lejos que nunca de tener la última palabra acerca de ese imaginario cadáver en la catedral. A pesar de una revolución tras otra en los últimos 120 años, algo sorprendente ha ocurrido: se han lanzado vigorosos contraataques contra la teoría de la secularización, especialmente en los últimos años. De hecho "la teoría de la secularización está experimentando actualmente el reto más sostenido de toda su larga historia", una observación hecha no por el Vaticano, sino por dos de los más importantes teóricos del lado opuesto.[7]

Lo que es más, están en lo cierto. Tal vez no sea muy sorprendente que gran parte del ataque reciente haya sido dirigido por intelectuales cristianos, principalmente los católicos. Juan Pablo II y ahora Benedicto XVI han considerado que la recristianización de Europa es una prioridad urgente, y la han impulsado no sólo con la retórica católica sino también con el lenguaje de la filosofía europea moderna. Otros críticos parecen igual de envalentonados y a la ofensiva. Como Robert Royal observó recientemente en *The God That Did Not Fail*, tres siglos de descrédito, escepticismo, crítica, revolución y desprecio no sólo no han podido derrotar las creencias religiosas, sino que de hecho han reforzado su autodefensa.[8] Además de las críticas hechas por creyentes declarados, la teoría de la secularización ha puesto a pensar dos veces a algunos de sus antiguos proponentes, entre los que destaca el apóstata intelectual Peter L. Berger.[9] En pocas palabras, y a pesar del status axiomático que el loco de Nietzsche ha disfrutado durante tanto tiempo, hay sangre fresca en el agua alrededor de este asunto de la teoría de la secularización, y los grupos que observan a ambos lados lo saben.

Este ensayo representa lo que podríamos llamar una amigable enmienda radical a los revisionistas. Cuestiona la teoría de la secularización y, por ende a su padre Nietzsche, no citando hechos actuales acerca de la renovación de la religión o hechos históricos sobre la influencia del cristianismo, sino más bien explorando un salto lógico en su famoso argumento que hasta ahora no ha sido examinado. Para ponernos un poco sofisticados por un momento, lo que la teoría de la secularización asume es que las creencias religiosas son ontológicamente lo primero para la gente, y que a partir de ahí determinan o dan forma a sus demás acciones – que incluyen decisiones personales tan elementales como si se casan y tienen hijos o no.[10] Lo que está implicado aquí es una sorprendente – aunque generalmente presupuesta – concepción de cómo un fenómeno social impulsa a otro: los creyentes tienen una mayor tendencia a tener familia porque las creencias religiosas de alguna manera vienen primero.

Y ahí está el verdadero defecto del argumento convencional acerca del cómo y el porqué del colapso de la religión en Europa Occidental. Porque lo que no ha sido explicado, sino más bien asumido a lo largo de esta cadena argumental, es por qué la relación causal entre la fe y la práctica debe siempre correr en esa dirección y no en la otra, al menos parte del tiempo. Es como si la historia intelectual reciente hubiera alineado correctamente todas las piezas del rompecabezas –



modernidad, creencia e incredulidad, tecnología, familias que se encogen y desaparecen – sólo para juntarlas de una manera que desde lejos se ve como un todo, pero que deja fuera un elemento crítico.

Este ensayo es un intento preliminar de proporcionar esa pieza faltante, llevando a la familia humana desde la periferia hasta el centro de este debate sobre la secularización, y no como un ejercicio teórico sino más bien porque existen fuertes evidencias empíricas que sugieren una explicación alternativa de lo que el loco de Nietzsche realmente vio en las "tumbas" (léase las iglesias y catedrales) de Europa.

En resumen, no sólo es posible sino altamente probable que muchos cristianos de Europa Occidental no hayan simplemente dejado de tener hijos y familias porque se secularizaron. Al menos algunas veces, como sugieren los registros, también se secularizaron porque dejaron de tener hijos y familias. Si esta enmienda a la explicación convencional del colapso de la fe en Europa es correcta, entonces ciertas conclusiones – algunas de ellas radicales – se derivan de ella.

¿Por qué deberíamos creer que un cambio fundamental en la formación de las familias ha sido al menos parcialmente responsable por los cambios en las creencias religiosas y no al revés, como sostiene el pensamiento convencional? Una razón muy simple es que, cronológicamente, el primero precedió a los segundos en Europa Occidental, por lo menos parte del tiempo.

Primero, las definiciones. El arquetipo del modelo doméstico de Europa Occidental, a lo largo de casi toda la cristiandad – es decir, hasta muy recientemente – se reduce a conexiones elementales basadas en lazos biológicos: madre, padre, hermana, tío, hijo, hija y el resto. Como el estudioso de las leyes Gerad Bradley, entre otros, ha descrito, otros tipos de hogares podrían "imitar" esta forma de organización, pero no reproducirla.[11] Está basada en la actividad sexual entre un hombre y una mujer unidos legalmente y de otras formas, que da como resultado hijos emparentados biológicamente y que luego son criados por esos padres (y en un contexto de familia ampliada, tal vez por otros). Bradley y otros teóricos se refieren a esta estructura como la "familia natural" por su base biológica.[12] Históricamente, alguna versión de esta "familia natural" ha sido casi omnipresente, desde las tribus analfabetas en la selva amazónica hasta las civilizaciones de Mesopotamia y los muy ridiculizados (pero claramente dentro de la mayoría humana) Ozzie y Harriet.* [13]

La vitalidad de esta forma de organización doméstica puede ser difícil de medir con exactitud, pero algunos indicadores como el matrimonio, el divorcio y los índices de cohabitación son seguramente parte de ella, como lo es también la fertilidad, el indicador más fácil de medir.[14] Y aquí es donde la secuencia de eventos en Europa Occidental empieza a ponerse interesante. ¿Qué clase de patrones demográficos podríamos esperar si la causalidad inversa que se propone



aquí se pudiera sostener, es decir, si fuera verdad que la disminución de las familias estuviera contribuyendo al declive religioso, por lo menos parte del tiempo? Curiosamente, hay algunos.

Primero, esperaríamos encontrar que la disminución de la fertilidad y la formación de familias hubiera existido en Europa Occidental por algún tiempo antes de la secularización tal y como la conocemos – la pérdida de la fe y de hábitos como ir a la iglesia – se hubieran convertido en la norma social. Y ese parece de hecho ser el caso. Viendo sólo el indicador de la fertilidad – de nuevo, porque es tal vez el más fácil de observar – lo que los demógrafos llaman la inédita y generalizada "caída sostenida" del índice de nacimientos que caracteriza a Europa Occidental en la actualidad comenzó en diferentes momentos en diferentes países, pero mucho antes de lo que se cree en casi todos. En Francia, por ejemplo, la caída comenzó en los últimos años del siglo dieciocho.[15] En Gran Bretaña, que era entonces más rica que Francia, el declive comenzó un siglo más tarde – es decir, en una época en la que la mayoría de los europeos eran todavía cristianos practicantes de alguna manera visible. Algunos países no verían esta disminución de la fertilidad sino hasta mucho más tarde. Irlanda, un dramático ejemplo comentado más adelante, no comenzó a parecerse a los otros países europeos sino hasta bien entrado el siglo veinte. Pero por muy tarde o muy temprano que se hayan unido al declive demográfico, y con o sin ocasionales destellos de baby booms, la fertilidad europea en general descendió mucho antes de la dramática extinción de la práctica religiosa que observamos hoy.

Segundo, si el declive de la familia estuviera realmente impulsando el declive de la fe – de nuevo, aunque fuera sólo parte del tiempo – uno esperaría encontrar una correspondencia general como la siguiente: los países más religiosos fueron aquellos en los que la tasa de nacimientos fue la más alta, y los menos religiosos fueron aquellos que registraron una disminución más temprana. ¿Por qué? Porque si esta teoría es correcta, la persistencia de la familia natural estaba de alguna manera manteniendo viva la religiosidad en algunos lugares, incluso cuando su disminución en otras partes estaba contribuyendo a extinguirla. Ciertamente, una mirada más cercana a dos países en extremos opuestos del espectro demográfico, Francia e Irlanda, sugiere algunas evidencias que corroboran esto.

En Francia, por ejemplo, en donde el secularismo ha sido una feroz fuerza social y política por siglos, la gente generalmente dejó de tener bebés mucho antes que en cualquier otro país del continente. Aunque muchos asumen que el control de la natalidad no comenzó a una escala significativa hasta la invención de la píldora, esta opinión común no es correcta: muchos métodos artificiales y naturales de anticoncepción han sido conocidos y utilizados masivamente en diferentes lugares y tiempos.[16] Ese fue aparentemente el caso de Francia a principios del siglo diecinueve. Para 1880, de acuerdo a la autoridad en materia demográfica Jean-Claude Chesnais, el uso extendido de los métodos anticonceptivos hizo que el índice total de natalidad (es decir, los nacimientos por mujer en su periodo de vida) cayera a 3.25 por cada mil (la misma tasa que en los Países Bajos a principios de los años sesenta del siglo veinte).[17] Un historiador de la época reportó que la disminución fue tan estrepitosa que "el término de 'familia francesa' fue desde entonces utilizado discretamente por los ingleses para referirse a los hogares con dos hijos".[18] Así, el patrón en Francia parece ser en general el que se habría predicho invirtiendo la causalidad convencional entre la fe y la práctica: los franceses dejaron de tener bebés mucho antes que en cualquier otro lugar de Europa, y su religiosidad disminuyó también antes que en otros lugares.

Consideremos ahora el ejemplo muy diferente de Irlanda, donde el cambio en la religiosidad llegó mucho más tarde que en Francia. De hecho, ha sido mucho más dramático precisamente en la generación más reciente. La disminución en la asistencia semanal a misa, por ejemplo, fue una de las más vertiginosas en Europa, según se ha reportado, del 91% de los católicos irlandeses en 1973 a 34% en el 2005. La cultura irlandesa, según afirman quienes visitan Irlanda y los mismos irlandeses, ha cambiado más en la última generación que en los cientos de años que la precedieron. Como decía el Arzobispo Sean Brady el año pasado, resumiendo el único punto en el que los que están en contra y los que están a favor de estos cambios estarían de acuerdo: " La influencia del secularismo ha golpeado a Irlanda con gran velocidad e intensidad".[19]

Se han ofrecido muchas y muy conocidas explicaciones para este veloz colapso de la religiosidad: una mayor prosperidad, menos impuestos, la urbanización, y el resto del guión del secularismo. Un reciente ensayo en el New York Times Magazine sobre el Papa Benedicto sugería también que los escándalos sexuales de los sacerdotes, mucho más extendidos en Irlanda que en cualquier otro lugar en Europa, pueden haber jugado un papel clave en ese colapso.[20] Sin duda, cada una de estas explicaciones tiene algo de verdad. Como se ha dicho ya, pocos fenómenos sociales parecen ser impulsados por una sola fuerza, y esto incluye a la secularización.

Pero lo que estas explicaciones pasan por alto es tal vez la contribución más obvia de todas. No sólo la religiosidad de los irlandeses ha sido anormal en la velocidad de su colapso; también lo ha sido su fertilidad. Esencialmente, los irlandeses dejaron de tener bebés y familias, y poco después dejaron de ir a la iglesia. El baby boom irlandés del siglo veinte llegó notoriamente tarde, en los años setenta, cuando el número de nacimientos llegó aproximadamente al doble del nivel de reemplazo. A este boom le siguió una caída tan dramática que para el 2000 la tasa total de fertilidad era de 1.89. En palabras de un analista, "la diferencia más grande (entre las tendencias demográficas de Irlanda en cuanto a la fertilidad y las del resto del continente) es que mientras que casi toda Europa experimentó esos cambios en un período de dos generaciones, Irlanda lo hizo en una." Una vez más, como en el caso de Francia, donde la cronología es igualmente clara aunque más espaciada, ¿por qué no es más fácil – es decir, más coherente con los hechos – suponer que ese dramático colapso en la fertilidad ha contribuido a impulsar el colapso de la religiosidad, y no al contrario?

El tercer y más importante hecho que sugiere que la explicación convencional necesita enmiendas es que, una vez que admitimos que el declive de la familia es al menos parcialmente responsable del declive de la religión, podemos explicar mejor las "excepciones" en la literatura que como lo hace la teoría de la secularización. Específicamente, podemos explicar el problema más grande que ha perseguido a esta teoría

a lo largo de su existencia: la diferencia entre la religiosidad europea y la estadounidense.

Como el prominente ateo Richard Dawkins ha planteado, "A menudo se ha hecho notar la paradoja de que los Estados Unidos, fundado en el secularismo, es hoy el país más religioso de la cristiandad, mientras que Inglaterra, con una iglesia establecida y encabezada por su monarca, está entre los menos religiosos. Continuamente me preguntan por qué ocurre esto, y no lo sé". Esta es precisamente la razón por la que el problema del excepcionalismo es tan serio. Después de todo, si se supone que la modernidad borra por completo la religión, ¿cómo es que los todavía mayormente cristianos Estados Unidos – que cuentan discutiblemente con la economía más moderna del planeta, e indiscutiblemente con las universidades más avanzadas – registran patrones tan diferentes en comparación con Europa en cuanto a la fe religiosa y la asistencia a la iglesia?[21] (Algunos revisionistas han contraatacado incluso poniendo de cabeza esa frase, argumentando que a la luz de los acontecimientos históricos globales Europa, y no los Estados Unidos, es la "excepción" a la regla.)[22] Tan crítico es el tema del excepcionalismo que dos críticos de la teoría de la secularización, Rodney Starke y Roger Finke, señalaron en Acts of Faith (2000) que " lo que se necesita no es una teoría simplona acerca del inevitable declive de la religión, sino una teoría que explique la variación".[23]

Este problema del "excepcionalismo" es mucho más que una disputa acerca de cómo leer las estadísticas demográficas. Es fundamental para el guión de la secularización, porque surge de la misma suposición oculta: si se afirma que las creencias religiosas vienen ontológicamente antes de la formación de la familia, "por lo tanto" lo que ha ocurrido en Estados Unidos, o bien lo que ha ocurrido en Europa, debe ser "explicado". En otras palabras, el problema del "excepcionalismo" norteamericano (o europeo) sólo existe si uno supone lo mismo que la teoría de la secularización supone acerca de la relación entre esas dos variables: que la fe viene primero, y que a partir de eso motiva el comportamiento personal.

Pero si lo contrario también puede ser correcto – si los cambios en el matrimonio, tener bebés y familias están contribuyendo a impulsar cambios en la religiosidad – entonces el "problema" del excepcionalismo norteamericano desaparece, y parece ser perfectamente "explicable" por la diferencia entre las tendencias actuales en Estados Unidos y Europa Occidental en cuanto a la formación de las familias; es decir, hay más familias que siguen el modelo tradicional en Estados Unidos que en Europa. En Estados Unidos hay considerablemente más hijos por cada mujer e índices más altos de matrimonio, dos indicadores de la fuerza relativa de la familia natural. Mientras que la fertilidad, por mencionar un ejemplo, se ha desplomado en casi todo el resto del mundo industrializado, en los Estados Unidos se mantiene igual, e incluso ha registrado un ligero aumento.[24]

Consideremos como evidencia secundaria este dato fascinante: las diferencias en los índices de fertilidad dentro de los mismos Estados Unidos también se alinean de manera general con las diferencias en la religiosidad. En los estados del noroeste, el patrón se parece mucho al de Europa Occidental, mientras que en el sur y en los estados de la frontera el índice de fertilidad es correspondientemente más alto, y también entre la población más rica y educada de la iglesia de los Santos de los Últimos Días.



En este punto, el lector puede estar tentado a decir que eso es lo que uno esperaría; después de todo, la gente religiosa tiende a tener familias más grandes, ¿cuál es el problema?[25] Pero veamos con cuidado esa formulación tan común, porque contiene la misma suposición oculta que la teoría de la secularización; es decir, asume que porque la gente es más religiosa, consecuentemente tiene familias más grandes. Pero ¿dónde está la evidencia para poner las cosas en ese orden? Es por lo menos igual de factible – de hecho, considerando las evidencias, es más factible – suponer lo opuesto: que hay algo en el hecho de tener familias más numerosas que hace que la gente sea más religiosa, por lo menos algunas veces.[26]

Por supuesto, es indudablemente cierto que algunas personas buscan tener más hijos porque se sienten religiosamente "llamados" a hacerlo. Pero como una explicación general de lo que ocurre en la relación entre estos dos factores, el axioma de que la religión está dictando el tamaño de la familia está plagado de problemas lógicos. Se asume comúnmente, por ejemplo, que los católicos más religiosos tienen familias más grandes por la prohibición del uso de los anticonceptivos. Eso puede ser cierto, de nuevo, algunas veces. Nuestro argumento aquí, hay que recordarlo, no es que la teoría de la secularización se equivoca en todo.

Pero si la prohibición de los anticonceptivos es interpretada como la única razón por la que la gente religiosa tiene familias más grandes, entonces no nos podemos explicar el hecho de que los cristianos evangélicos, que no tienen las mismas prohibiciones teológicas en cuanto al control de la natalidad, tengan una tasa de fertilidad más alta que otros grupos. Los judíos ortodoxos de los Estados Unidos tienen muchos más hijos que los judíos seculares, aunque el judaísmo ortodoxo permite también la utilización de medidas de control de la natalidad dentro del matrimonio para ciertos propósitos, y no proscribe totalmente el aborto.[27] Los mormones tienen también una tasa muy alta de formación de familias naturales, aunque el aborto tampoco está totalmente prohibido y a las parejas se les permite el uso de anticonceptivos artificiales si después de orar determinan que es lo mejor para ellos, lo que constituye una gran vía de escape. Más aún, incluso a los católicos no se les ordena que tengan todos los hijos que puedan, sino que razonen y sopesen sus responsabilidades en cuanto al tamaño de su familia.

Así, la idea de que tener familias numerosas es simplemente algo que las familias creyentes "hacen" nos obliga a plantearnos la pregunta acerca de la relación entre estas dos cosas, especialmente porque, fuera de la iglesia católica, no existe ya ninguna restricción significativa contra el control artificial de la natalidad en ninguna otra secta cristiana.

En suma, la explicación superficial de que las personas tienen familia sólo porque son religiosas es problemática porque no explica por qué aquellos que tienen "carta blanca" teológica en cuanto a la utilización del aborto y los anticonceptivos continúan sin embargo teniendo familias más grandes. Así que ésta es una evidencia más de que las cosas funcionan al revés (por lo menos algunas veces), es decir, no sólo que la gente religiosa se inclina por la familia, sino también que la familia tiene algo que inclina a la gente hacia la religiosidad. La cronología del secularismo en Europa Occidental, en la que el encogimiento sin precedentes de la familia apareció a veces antes y a veces junto con una disminución sin precedentes de la fe, sugiere por lo menos eso.[28],[29].

II

Si enmendar de esta manera el argumento convencional de la secularización tiene algún sentido, ¿por qué lo tendría? Es decir, ¿cuál es el guión alternativo según el cual algún aspecto de la experiencia familiar podría hacer que la gente se incline hacia la religión?

La cadena causal convencional funciona más o menos así: uno por uno, y gracias principalmente a la Ilustración, unos cuantos espíritus valientes en Europa reconocieron la charlatanería de la fe cristiana y judía a lo largo de la historia del continente. Así como ellos lo hicieron, quedó claro que más y más gente eventualmente compartiría este punto de vista, que tal transformación es finalmente inevitable, y que una vez que se hubiera extendido lo suficiente conduciría a una nueva y mejor era histórica. ("¡Nunca hubo un evento más importante, y gracias a él, todos los que nazcan después de nosotros pertenecen a un nivel más alto de la historia que cualquier otra historia hasta entonces!")

Para comenzar a esbozar una explicación de las creencias religiosas que sea complementaria a la anterior debemos responder una pregunta: ¿Qué podría haber en la experiencia de la familia natural que pudiera crear en el individuo una mejor disposición hacia la religión de la que tiene sin ella? Aunque este es sólo un intento preliminar por encontrar una respuesta, se pueden atisbar varias líneas de explicación.

Primero está el hecho fenomenológico del efecto de un nacimiento en muchos padres y en casi todas las madres. Ese momento – para algunos, incluso un primer vistazo al ecosonograma – es experimentado todos los días por muchas personas como un evento más trascendental que cualquier otro. Esto no quiere decir que el embarazo y el nacimiento conviertan ipso facto a sus participantes en creyentes fanáticos. Pero la serie de eventos que culmina en el nacimiento es interpretada universalmente como un momento de comunión con algo más grande que uno mismo, superior incluso a uno mismo y al bebé. Es un lazo elemental que cruza culturas posiblemente más que ningún otro – una descripción con la que casi todos los padres y madres del planeta estarían de acuerdo.

Este hecho de la conexión primordial entre padres e hijos – esta sugerencia de que puede ser éste el lazo crítico fundamental de los seres humanos – no se limita solamente a los simples mortales en el consultorio del ginecoobstetra, sino que resuena también a través de muchas de las obras maestras de la humanidad. Esta es la razón de que El Rey Lear sea reconocida casi universalmente como la más grande tragedia de Shakespeare, mientras que por ejemplo Romeo y Julieta, con todo su patetismo, no lo es, porque el hecho de que Cordelia muera antes que Lear es el símbolo perfecto de la peor tragedia que puede ocurrir en la vida, desde el punto de vista de todos los padres y las madres del mundo. Esa es la razón de que la historia de Jesús sea también tan

universal en su fuerza trágica, ya sea contada mediante una obra maestra de la escultura, la Piedad de Miguel Ángel, (cuyo foco de atención, muy sugestivamente, es María, no Jesús) o mediante la conocida historia que comienza con la huida a Egipto de José y María para salvar la vida de su hijo, una historia que ha resonado entre literatos e iliteratos desde hace dos milenios.

De manera similar, el tema de no sólo sobrevivir a nuestros hijos sino beneficiarnos simbólicamente de su muerte se presenta repetidamente como la peor trasgresión imaginable en obras que se encuentran en las cimas más altas de la literatura occidental. Pensemos en Medea devorando sin saberlo a sus hijos, como lo relató Eurípides hace casi 2,500 años, o el retrato que hace Dante de Ugolino, una de las figuras más famosas del Infierno, cuyo castigo es ver cómo sus cuatro hijos mueren y luego devorar su carne sin poder controlarse. Shakespeare explora el tema en Titus Andronicus, donde la venganza final del personaje principal es hacer que la reina de los godos, que ha destruido a su familia, se coma sin saberlo a sus propios hijos en un pastel, de la misma manera que Medea. En todos los casos el mensaje está claro a través de los siglos y de las lenguas: nada puede ser peor que perder a un hijo, a menos que se trate del tabú de aprovechar lo que nunca debería haber muerto en primer lugar.

¿Qué tendrá el tema de los hijos que mueren antes que los padres que ha capturado la imaginación de los más grandes artistas de Occidente (y no sólo de Occidente) a través de los siglos y las lenguas y las culturas? La respuesta sólo puede ser que este tema resuena más profundamente en el corazón humano – o por lo menos en el corazón unido a los hijos por los lazos familiares. Incluso Aarón, el monstruo moral de Shakespeare en Titus Andronicus, llora al ver a su hijo ilegítimo recién nacido: "Antes que todo el mundo esto prefiero; por este magro (placer) el mundo mantendré seguro / o algunos habréis de arder por él en Roma."

De esta manera comienza a emerger una antropología religiosa complementaria, basada en el hecho primordial de que el lazo que une a las madres y a los padres con sus hijos, más que ningún otro, parece empujar por lo menos a algunas personas hacia un propósito tan intenso que tal vez no habrían experimentado de ninguna otra manera. Y no es que el nacimiento sea la única experiencia familiar que tenga este efecto trascendental: también lo tienen algunos otros eventos familiares comunes que desafían la ordinaria y atomizada búsqueda humana del placer, incluyendo el cuidado desinteresado a un enfermo en la familia, los sacrificios económicos que se hacen para aquellos que quizá no veremos llegar a la edad adulta, e incluso la increíble hazaña de mantenerse unido en matrimonio por un largo tiempo. Más aún, al crear lazos entre miembros de la familia del pasado y los que están por venir, la familia está literalmente desafiando la muerte, otra característica que probablemente haga que sea más fácil para quienes viven en familias dar los saltos trascendentales de tipo religioso. En tercer lugar, las familias y especialmente los niños trasforman a las personas de otras maneras, y no sólo cortándoles las alas a los adultos, transformando al trasnochador en un hombre en pantuflas que ve el Factor O´Reilly ** a las 8 de la noche, sino también en la que puede ser la manera más profunda de todas. Todos los hombres y las mujeres tememos a la muerte; pero sólo las madres y los padres, y tal vez algunos esposos y esposas, pueden generalmente temer la muerte de otro más que la suya propia. Para ponerlo de otra manera, si el 11 de septiembre llevó semana tras semana a la iglesia a millones de norteamericanos que no se habían acercado en años a sus puertas – como efectivamente ocurrió – imagínese el impacto aún más profundo en los padres y madres de niños enfermos, o el igualmente poderoso deseo de un cónyuge devoto a punto de perder a su pareja. Así como no hay ateos en una trinchera, parece también que hay muy pocos en las salas de maternidad o de terapia intensiva, por lo menos la mayor parte del tiempo.

En suma, al tratar a la fe como una decisión atomista tomada de manera aislada por los individuos, y no como una respuesta holística a la vida familiar, el loco de Nietzsche y su descendencia, la teoría de la secularización, parecen presentar una versión incompleta de cómo una cantidad considerable de seres humanos realmente piensa y se conduce en cuestiones religiosas, no uno por uno y cada uno por su cuenta, sino más bien mediados por la conexión elemental de ser esposo, esposa, hijo, tía, bisabuelo, etc.

La antropología religiosa que he esbozado como complemento a la de Nietzsche tiene otra ventaja: ata otro cabo suelto que debería ser problemático para los secularistas, a pesar de que aparentemente no tiene nada que ver con su argumento. Se trata del hecho bien conocido – y curiosamente tampoco mencionado en la última moda del ateísmo – de que las mujeres en general son más practicantes de la fe que los hombres. Esta diferencia en la práctica no es sólo verificable a través de estudios, sino también fácilmente observable al entrar en cualquier iglesia norteamericana y de Europa.[30]

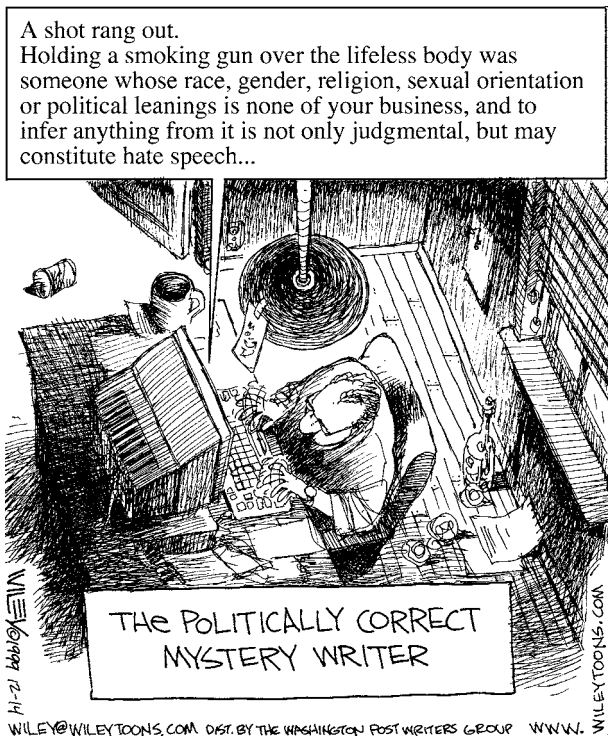
Pero ¿por qué, si la parábola de Nietzsche y la teoría de la secularización son todo lo que necesitamos saber, debería haber alguna diferencia? Si la noticia de la muerte de Dios se están extendiendo de manera lenta pero segura en la sociedad, ¿por qué es que uno de los sexos, en un país y cultura tras otro, parece estar recibiendo la noticia antes que el otro?

Ciertamente, no se puede sostener razonablemente (aunque los ateos de hoy deben sospecharlo, considerando su retórica acerca de la estupidez de las creencias religiosas) que las mujeres tienen una mayor tendencia a la fe porque son mentalmente inferiores a los hombres. Es un hecho establecido, que el cociente intelectual tiene una distribución esencialmente pareja entre los sexos.[31] ¿Son por naturaleza más dóciles y fáciles de manipular, entonces? Seguramente las legiones de mujeres profesionales de Occidente, que compiten mano a mano con los hombres y de quienes frecuentemente se afirma que (dejando a un lado la fuerza física) llevan la ventaja, mandan también al archivo muerto esa racionalización.

Parece que se requiere alguna explicación alternativa, y una teoría que argumenta que la religiosidad es motivada en parte por la formación de una familia, al menos para algunas personas, puede ser esa explicación. En la diferente devoción que los hombres y las mujeres muestran generalmente hacia la religión tenemos otro hecho que parece ajustarse a esta teoría. ¿Por qué? Tal vez las mujeres que son madres tienden a ser más religiosas porque el acto de participar en la creación, es decir, el nacimiento, es más inmediato que para los hombres. Tal vez ese hecho incline a las mujeres a ser más humildes acerca de sus limitaciones y más abiertas a la posibilidad de que exista algo más grande que ellas mismas; en breve, más sensibles a la religión. O tal vez para las que son madres y las que no lo son hay algo en el cuidado de seres más pequeños y vulnerables, que sigue siendo principalmente trabajo de mujeres – después de todo, hasta las mamás más poderosas emplean a mujeres para hacerlo – que hace más fácil creer en (o escuchar a, dependiendo de lo que uno crea) un Dios que está en una relación parecida, al cuidado de mortales relativamente indefensos de todas las edades. Tal vez las diferencias de género en cuanto a la religiosidad tengan algo que ver con explicaciones como éstas.

¿Qué explicación se lleva mejor con lo que la gente realmente hace y por qué lo hace, la de Nietzsche o ésta? La respuesta parece depender de la gente de la que estemos hablando. Según el modelo del loco, unos pocos superhombres en posesión de verdades que serían insoportables para otros transmiten la palabra lentamente – en este caso la de la muerte de Dios, lo cual llevará siglos – comenzando así un proceso que algún día llegará a una masa de hombres que la desconocen. El mecanismo de esa transferencia parece misterioso. Después de todo, no mucha gente se aleja de la Iglesia por la revolución de Copérnico o por la reivindicación de Galileo, o por otros eventos específicos que causaron que algunos en la historia de la filosofía perdieran su fe. Pero dejemos este tema de la lenta difusión del secularismo a un lado y démosle al loco de Nietzsche el beneficio de la duda por el momento. Hay gente que realmente descubre y decide, cree y deja de creer, de la manera que él describe.

Pero la mayoría de la gente, para continuar con esta antropología religiosa complementaria, no reinventa la rueda teológica de esta manera. Aprenden la religión en comunidades, empezando con la comunidad de la familia. La aprenden como Ludwig Wittgenstein observó brillantemente que se aprende el lenguaje, no como individuos atomizados que inventan sus propias lenguas, sino en una comunidad. Wittgenstein contrarrestó el dualismo de Descartes, después de todo, al observar que la pregunta filosófica que lo hizo más famoso – ¿Cómo sé que existo? – contenía en la misma estructura de la oración las semillas de su propia destrucción: sólo presuponiendo una comunidad lingüística de creyentes, argumentaba Wittgenstein, podría tener sentido esta pregunta acerca de la unicidad radical.



Tal vez así podría entenderse el caso comparativo de la religiosidad para mucha gente; no para el superhombre que imaginaba Nietzsche, sino para al menos algunos de los muchísimos seres humanos cuyas vidas han transcurrido dentro de familias naturales y que han adorado a una deidad. Al haberse roto esa conexión en la otrora cristiana Europa Occidental y en otras partes de Occidente, una gran cantidad de personas en su grupo actual de iguales se inclina por a un solo camino: el del secularismo.[32] Pero ese final, por mucho que les pese a los secularistas y ateos, no ha demostrado de una vez por todas que la religión ha quedado en el pasado. Lo que ha demostrado, más bien, es que el tipo de comunidad humana del que más parecen depender las preocupaciones religiosas – es decir, aquella en la cual la familia natural disfruta de cierta masa crítica dentro de la sociedad – se encuentra en serio declive. Tratar de tener fe sin una comunidad de creyentes es como tratar de entender un idioma sin ayuda de nadie: algo que algunos superhombres podrían intentar, pero no la mayoría de la gente.

III

¿Por qué es importante saber si la decadencia de la familia natural ha sido un factor no apreciado en la decadencia de la religión misma? Porque si el argumento de este ensayo es correcto – es decir, si la gente llega a la práctica religiosa casi todo el tiempo, o incluso sólo algunas veces, por su experiencia de la familia, y no al revés – entonces el veredicto acerca del destino de la religiosidad en el avanzado Occidente parece ser muy diferente del que ha sido escrito por el guión convencional de la secularización.

No hay nada fijo o inevitable en los bajos índices actuales de nacimientos o (teniendo en cuenta que la fertilidad es sólo una de varias medidas de la vitalidad de la familia) los bajos índices de matrimonios, o incluso las ideas acerca de qué tan deseable es la familia natural misma, en Europa o en cualquier otro lugar. Todas estas medidas de la vitalidad de la familia han fluctuado a lo largo de la historia, algunas veces de manera radical. Tanto el bajo índice de nacimientos como la disminución de los matrimonios entre los patricios romanos, por ejemplo, fueron preocupación suficiente en el período de Augusto para se impusieran las leyes Julianas que favorecían a la familia (y que dicho sea de paso fueron declaradas un fracaso total por Tácito cien años después). Durante los años de la depresión en los Estados Unidos, para tomar un ejemplo muy diferente de esta fluctuación, la tasa de nacimientos era de aproximadamente dos hijos por mujer; y en un abrir y cerrar de ojos más tarde, en los años del baby boom, era de cuatro. Más aún, incluso las naciones de Europa Occidental – donde se encuentran ahora algunos de los índices de natalidad más bajos del planeta – experimentaron un baby boom tan reciente que todavía está en la memoria de sus pobladores de edad madura hoy en día.

De igual manera, uno puede imaginar las decisiones personales que afectan los cambios en la información social y demográfica en cualquier cantidad de escenarios. Un catalizador potencial es el económico. Todos los países avanzados de Occidente enfrentan crisis fiscales y políticas en sus sistemas de seguridad social. Su falla o colapso, en alguna parte, parece inevitable y con consecuencias posiblemente catastróficas. Si y cuando esto pase – si ya no se puede contar con que la contribución del Estado para mantener a los ancianos – los y las jóvenes posiblemente tendrán que tomar decisiones radicalmente diferentes sobre de quién preferirían depender en su tercera edad, incluyendo la solución tradicional de tener más hijos. De hecho, las bases intelectuales de tal transformación parecerían haber sido colocadas ya en la más reciente contraliteratura de pensadores que han examinado la "bomba" de la población y han encontrado que es un petardo defectuoso.[33]

Hay otra razón menos tangible pero igualmente real de por qué es posible imaginar un giro tanto en los índices de matrimonios como en el tamaño de las familias.[34] El mundo no ha experimentado estos índices históricamente bajos de la familia – ni los problemas que acarrean – durante mucho. El ejemplo de las madres solteras, aunque festejado por las feministas de la generación anterior en nombre de la "liberación", es visto ahora como lo que es, una tarea inhumanamente difícil para cualquier mujer, por no mencionar a las más pobres y vulnerables, entre quienes se ha vuelto algo común. De la misma manera – aunque tenga una carga política afirmarlo en una época en la que se defienden los matrimonios gay, los matrimonios poligámicos, los vientres en alquiler y otras nuevas formas de organización familiar – una generación de científicos sociales ha establecido que a los hijos les va mejor cuando crecen con sus padres biológicos unidos en matrimonio y en casa, y que los hijos que no disfrutan esas ventajas están en mayor riesgo de tener una gran cantidad de problemas.[35] Es interesante que tanto el índice de matrimonios como el de tener hijos parecen tener actualmente un pequeño incremento entre las mujeres relativamente educadas y con una buena situación económica de los Estados Unidos, por razones que han puesto a pelear a los sociólogos. Tal vez el aprendizaje del pasado reciente, en particular de los problemas que han surgido de otros tipos de estructuras familiares, sea una de las razones de ese cambio.

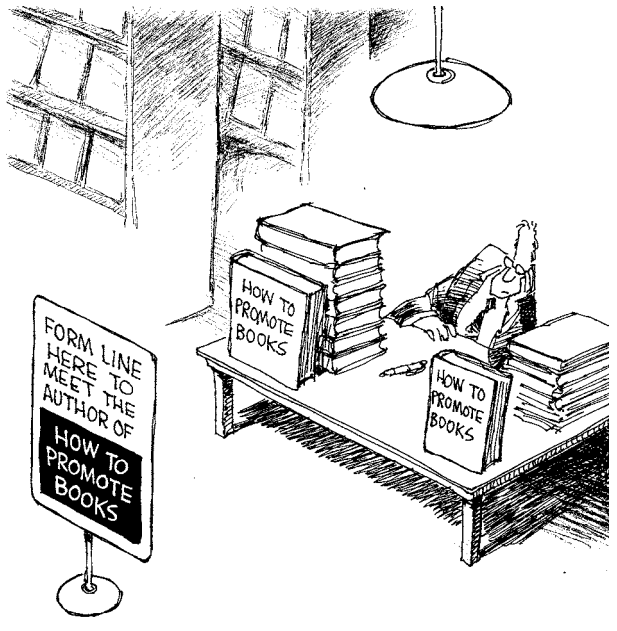
Y la gente sí aprende de esa manera, después de todo. Considérese el ejemplo del tabaco, y cuantas décadas llevó cambiar el consenso global de un fomento benevolente a una reprobación total. Ese ejemplo es una confirmación poderosa del hecho de que las normas sociales cambian de maneras inesperadas. Cualquier cantidad de cosas puede afectar la decisión de cualquier individuo sobre si se casa o no, o la de cualquier pareja sobre si sería deseable tener otro hijo o dos, desde consideraciones sublimes como qué es lo que haría más feliz a la familia extendida hasta factores prosaicos como cuántos niños pueden llevar en un auto sin ser infraccionados.

Y por supuesto, una de las consideraciones más importantes de los padres de familia, el acceso a la educación, es también susceptible a los cambios políticos. En los Estados Unidos, donde casi todas las escuelas públicas urbanas son consideradas deficientes y poco deseables, los padres de familia que viven en esas zonas frecuentemente deciden cuántos hijos tener pensando en cuánto les costará mandarlos a estudiar a escuelas en otros lugares. Cualquier cantidad de factores – la restauración de la educación pública, deducciones significativas de impuestos por colegiaturas, mejoras a las redes de la educación en casa – podría afectar esos cálculos en otra dirección.

Por esas razones, entre otras, parece posible imaginar un cambio sustancial en la manera en la que algunos contemplarán en el futuro la formación de una familia, conforme las consecuencias de algunas tendencias actuales – es decir, sus consecuencias negativas – se sigan experimentando. Ese cambio también encajaría con los hechos demográficos de la vida en los Estados Unidos y el rápido envejecimiento del resto de Occidente. Una cosa es ser una persona saludable de 40 años sin hijos, digamos que libre para disfrutar todos los viajes, la vida nocturna, el entretenimiento y todo lo demás que está fuera del alcance de la mayoría de las personas de 40 años que sí tienen hijos, y otra cosa es ser una persona enferma de 80 años en una casa para ancianos, tal vez con hijos en edad madura que viven en otra ciudad, enfrentando el dolor, la mortalidad, y las preguntas más difíciles de la vida en medio de extraños enfundados en batas de hospital. El paso de la edad madura a la vejez de la generación del baby boom parece garantizar por sí solo que este tema se mantendrá en primer plano en las próximas décadas.

Por la misma razón, es difícil entender lo que está ocurriendo en las trincheras del encogimiento de la familia sin sentir que algo muy valioso se ha perdido, ya sea en el caso de las decenas de miles de residentes en asilos de ancianos que murieron en la ola de calor en Francia hace unos años o en otras historias del frente de los experimentos de vida con pocos parientes en todo el mundo. En Japón, que está en la mismísima vanguardia demográfica de la familia reducida, el patetismo aparece de la mano de la prosperidad general: la "renta "de personas que no pertenecen a la familia para ceremonias, los relatos de pueblos vacíos en los que sólo quedan los ancianos, la popularidad de las muñecas parlantes abrazadas por ancianas que aseguran encontrar en ellas la compañía que generaciones anteriores recibían de sus nietos. La gente del futuro quizá aprecie mejor que muchos de nosotros ahora esa peculiar felicidad humana no sólo por los hijos que uno tiene, sino también por los que ellos tienen.

Hay muchas razones para ser pesimista respecto a lo que el futuro le depara a la fe religiosa, si por "pesimismo" nos referimos a un declive aún mayor. El divorcio y los hijos ilegítimos (por no mencionar los vientres en alquiler, la poligamia, la poliandria, la paternidad múltiple, y los experimentos políticos que tienen que ver con los hijos que desafían la evidencia empírica sobre lo que es mejor para ellos) junto con otras fuerzas más están golpeando a la familia natural. Entre más experimentemos con ella y más la redefinamos para ajustarla a nuestros deseos materiales, nuestras agendas



WILEY ©1998 Wiley Miller / dist. by The Washington Post Writers Group
E-mail: wiley@wileytoons.com Web Site: www.wileytoons.com 11-7

políticas y nuestras ajetreadas vidas, más parecerá que nos arriesgamos a perder aquello que hace que la gente se incline hacia la religión en primer lugar. Sin embargo, en la antropología religiosa propuesta aquí – y contraria a la de la teoría de la secularización – no hay nada de inevitable en el declive de la familia natural, y por ende en el de la religión.

Por supuesto, todo lo anterior debe entenderse sólo como una generalización acerca de grupos, no una descripción que se ajuste a un individuo en particular. Es una descripción de la manera en la que mucha gente en muchos lugares podría posiblemente inclinarse hacia la religión o ser indiferente a ella. De ahí que haya que hacer algunas especificaciones obvias pero necesarias: por supuesto, el simple hecho de tener familias e hijos no garantiza en absoluto la fe religiosa, y muchos hogares repletos han resultado ser el escenario de todos los vicios y pecados conocidos. También por supuesto, como lo muestra la historia del clero y de la vida monástica, muchas personas solteras y sin hijos parecen oír la voz de Dios sin que intervenga ningún nexo familiar propio, y por otro lado hay ateos felices con familias de más de un hijo o dos. Esta diferencia de opinión con Nietzsche no es un intento de explicar todos los casos, o algún caso individual. Es más bien un esfuerzo por preguntar qué es lo que hace a mucha gente religiosa o no en muchos de los casos.

En suma, podemos dejar abierta la posibilidad de que para algunas personas como Nietzsche, un filósofo sin hijos, la religiosidad desaparece tal como él lo describió: en un proceso de arriba hacia abajo, bajo los martillazos de un alma torturada sentada en un estudio y dejado ahí para que sus herederos intelectuales lo diseminaran. Pero parece seguro afirmar que para muchas otras personas esta antropología religiosa no describe por qué las cosas son como son, y la historia reciente de Europa Occidental, en la que el declive de la fertilidad y de la vida familiar precedieron o acompañaron a la disminución de la práctica religiosa, corrobora este punto.

IV

En este desacuerdo con Nietzsche, parece que la familia natural en su conjunto ha sido una sinfonía humana a través de la cual Dios ha sido escuchado a lo largo de la historia por mucha gente; no por los profetas, ni por los filósofos, pero sí por muchos otros. Esa es la razón por la que parece que a la historia convencional de la secularización le falta algo: porque prueba sus argumentos con y para individuos atomizados, sin hacer referencia a la totalidad de la familia y los hijos, a partir de los cuales mucha gente deriva sus más profundas opiniones e impresiones de vida, incluyendo sus opiniones e impresiones religiosas.[36]

En conclusión, y tomando en cuenta lo que sabemos ahora sobre la situación religiosa y familiar en Europa Occidental 125 años más tarde, Nietzsche tenía razón al declarar que las grandes catedrales cristianas se habían vuelto tumbas. Pero puede haber estado equivocado acerca de qué fue exactamente lo que se enterró en ellas. No fue precisamente Dios sino más bien la familia natural europea lo que se puso a descansar allí, un entierro que desde hacía tiempo estaba en proceso en algunos países, mucho antes de que su loco entrara en la plaza, y que seguramente es un momento crítico que fue pasado por alto en la historia de cómo la Europa cristiana se volvió secular. T

Mary Tedeschi Eberstadt es investigadora del Hoover Institution y asesora editorial de la revista Policy Review, sobre sociedad americana, cultura y filosofía para varios periódicos y revistas. Editora de Why I Turned Right: Leading Baby Boom Conservatives Chronicle Their Political Journeys (2007).

1 Se ha discutido mucho acerca de exactamente cuál aspecto de la modernidad tendría ese efecto, pero una lista representativa incluiría la tecnología, la educación, el progreso material, la urbanización, la ciencia, el feminismo y el racionalismo, entre otros.

2 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* [La Gaya Ciencia] (1882, 1887) §125; Walter Kaufmann, ed. (Vintage, 1974), 81-82. Para una discusión acerca de la importancia de esta declaración para todo el pensamiento de Nietzsche, veáse Peter Berkowitz, *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist* (Harvard University Press, 1995), especialmente pp. 14-21.

3 En la clásica formulación de Freud, "Entre más accesibles sean para el hombre los frutos del conocimiento, más se extenderá el declive de las creencias religiosas."

4 O sin expresiones públicas de la preocupación complementaria por el hecho de que los musulmanes europeos parecen estar incrementando su fe (y el tamaño de su familia) justo cuando los cristianos se han despedido de la suya.

5 Véase por ejemplo Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (*W.W. Norton, reimpresión, 2005) y *Letter to a Christian Nation* (Knopf 2006); Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (Penguin, reimpresión, 2007); Richard Dawkins, *The God Delusion* (Houghton Mifflin, 2006); Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (Twelve, 2007); Michel Onfray, Atheist Manifesto: The Case Against Christianity, Judaism, and Islam (New York: Arcade Publishing, 2005); Victor J. Stenger, *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist* (Prometheus Books, 2007). Para una discusión crítica de Dawkins, Dennett, y Harris, véase Michael Novak, "Lonely Atheists of the Global Village," *National Review* (Marzo 19, 2007). Véase también Heather Mac Donald, "God and Man and Human Suffering," con una respuesta de Novak, *American Spectator* (Diciembre 2006/ Enero 2007).

6 La frustración con los demás seres humanos por no haber asimilado todavía el mensaje de Nietzsche es una preocupación continua de los escritores ateos en la actualidad. Michel Onfray, por ejemplo, quizá el más importante ateo en Francia y autor del best seller *Atheist Manifesto*, busca explicar esta incapacidad proponiendo una diferencia entre elevados intelectuales y pedestres hombres de acción: "La naturaleza explosiva de su pensamiento (el de Nietzsche) representa un gran peligro para los tontos atados a la tierra que están en el poder en la vida real". Sam Harris propone una historia diferente cuando finaliza su *Letter to a Christian Nation* con una doliente nota: "Esta carta es producto del fracaso – el fracaso de los muchos brillantes ataques a la religión que la precedieron, el fracaso de nuestras escuelas en anunciar la muerte de Dios de una manera que cada generación pueda entender, el fracaso de los medios de comunicación en criticar las despreciables certezas religiosas de nuestras figuras públicas – fracasos grandes y pequeños que han mantenido a casi todas las sociedades en esta tierra haciéndonos líos acerca de Dios y odiando a aquellos que se hacen líos de una manera diferente." Lisa y llanamente, a pesar del amplio acuerdo entre ellos mismos acerca de los peligros de la fe religiosa, los ateos de hoy no han elaborado una idea común acerca de qué es exactamente lo que ha mantenido a muchos creyendo a pesar de todo.

7 Pippa Norris y Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge University Press, 2006), 3. Para contraataques a la teoría de la secularización véase George Weigel, *The Cube and the Cathedral: Europe, America, and Politics Without God* (Basic Books, 2005), y Michael Novak, "The End of the Secular Age," conferencia sobre la Religión y el Futuro Americano, American Enterprise Institute (Octubre 26–27, 2006). Véase también Eric Kaufmann, "God Returns to Europe: The Slow Death of Secularism," *Prospect* (Noviembre 2006).

8 Robert Royal, *The God That Did Not Fail: How Religion Built and Sustains the West* (Encounter Books, 2006), xxiii

9 Véase por ejemplo el prefacio de Berger a *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Ethics and Public Policy Center and Wm. B. Eerdmans, 1999).

10 Como Norris e Inglehart, por ejemplo, recientemente formularon ese punto específico sobre la relación entre la religión y el tener bebés: "La secularización y el desarrollo humano tienen un poderoso impacto negativo sobre en los índices de fertilidad humana. Prácticamente todos los países en los cuales la secularización está más avanzada muestran índices de fertilidad muy por debajo del nivel de reemplazo, en tanto que las sociedades con orientaciones religiosas tradicionales tienen índices de fertilidad equivalentes a dos o tres veces los niveles de reemplazo" Nótese el claro vector causal, que es usual en casi toda la literatura.

11 Gerard V. Bradley, "Stand and Fight," *National Review* (Julio 28, 2003).

12 No hay nada intrínsecamente peyorativo en esta descripción. Sólo una mujer puede ser la madre biológica, por ejemplo, de un determinado hijo, aunque otras mujeres puedan ser "como una" madre. Nuestros lazos biológicos con nuestros parientes son intrínsecamente limitados e inalterables, mientras que nuestras relaciones figurativas y similares a las de la familia no lo son.

* Las Aventuras de Ozzie y Harriet, comedia de la ABC de los sesentas. Trataba las aventuras de un matrimonio de clase media norteamericana que veía a sus dos hijos crecer (N. del T.)

13 La institución del matrimonio, que en efecto sella la familia natural en una forma de organización tan duradera como sea posible en términos humanos — es decir, hasta que la muerte los separe — es también casi universal. Para un vistazo antropológico, véase David Blankenhorn, *The Future of Marriage* (Encounter Books, 2007), especialmente los capítulos 1–5.

14 Gracias al demógrafo Nicholas Eberstadt por iluminar algunos de los puntos en esta sección del ensayo.

15 Para una visión general, véase,por ejemplo John Caldwell, "Paths to Lower Fertility — Education and Debate — Statistical Data Included," *British Medical Journal* (Octubre 9, 1999).

16 Véase por ejemplo Malcolm Potts y Martha Campbell, "History of Contraception," vol. 6, cap. 8, *Ginecology and Obstetrics* (2002): "Para el inicio del siglo diecinueve, todos los avances importantes en el desarrollo de anticonceptivos ya se habían hecho."

17 Jean-Claude Chesnais, "Below-Replacement Fertility in the European Union (eu-15): Facts and Policies, 1960–1997," *Review of Population and Social Policy 7* (1998). Véase especialmente la Tabla 7.

18 Angus McLaren, *Reproductive Rituals: The Perception of Fertility in England from the Sixteenth to the Nineteenth Century* (Methuen, 1984), 178–79.

19 Comunicado de Prensa, Oficina Católica de Comunicación, Conferencia de Obispos Irlandeses (Octubre 28, 2006).

20 Russell Shorto, "Keeping the Faith," *New York Times Magazine* (Abril 8, 2007).

21 Para una discusión detallada véase Nicholas Eberstadt, "Demographic Exceptionalism in the United States: Tendencies and Implications," *American Enterprise Institute* (Enero 2007).

22 Como Peter Berger ha observado, por ejemplo, "Los fuertes sentimientos religiosos siempre han existido; lo que necesitamos explicar es su ausencia, no su presencia." Véase también Grace Davie, "Europe: ¿The Exception That Proves the Rule?" en Berger, *Desecularization of the World*, 65–83.

23 *Acts of Faith* (University of California Press, 2000), 33.

24 Para una discusión de ese incremento y del papel que juegan otros factores tales como la inmigración, véase Nicholas Eberstadt, "Demographic Exceptionalism".

25 Philip Longman reporta que en Europa, la diferencia de fertilidad entre los creyentes y no creyentes está entre 10 y 15 por ciento. Véase "Fertility, Faith, & the Future of the West: A Conversation with Phillip Longman," entrevista por W. Bradford Wilcox, *Books & Culture: A Christian Review* (Mayo/Junio 2007).

26 Que existe una conexión entre la religiosidad y la vida familiar no está en disputa. El sociólogo W. Bradford Wilcox, por ejemplo, recientemente resumió así la información sobre la asistencia a la iglesia y la secularización en los Estados Unidos: "La reciente historia de la religión en los Estados Unidos ilumina lo que equivale a una ley sociológica: la suerte de la religión en Norteamérica aumenta con la suerte de la familia intacta, casada." W. Bradford Wilcox, "As The Family Goes," *First Things* 173 (Mayo 2007). Wilcox sugiere también tres razones por las cuales la asistencia a la iglesia está tan ligada con estar casado y con hijos": porque encuentran en la iglesia a otras parejas como ellos, que tienen familia; porque los hijos "llevan a los padres a la iglesia en el sentido de que los estimulan a transmitirles una brújula moral/religiosa, y porque los hombres son mucho más propensos que las mujeres a dejar de ir a la iglesia si están solos"

27 O sea aquellos en los que el embarazo o el nacimiento puedan causar daño a la madre, para limitar el número de hijos en la familia por el beneficio de la familia, o para retrasar o espaciar los hijos que se tienen.

28 Por "encogimiento" de la familia no me refiero sólo a la disminución del tamaño de la familia per se, sino también y de manera más importante a la cada vez menor fuerza del matrimonio, el tener hijos y la familia natural misma como normas sociales; es decir, utilizo "encogimiento" tanto literal como figurativamente.

** El Factor O'Reilly, programa de entrevistas del Canal Fox dirigido por Bill O´Reilly, quien discute temas políticos y sociales. Conocido por su polémico estilo de entrevistar a sus personajes invitados. (N. del T.)

29 Por supuesto, durante el mismo intervalo Europa vivió dos guerras mundiales y la muerte de millones de sus habitantes, eventos que posiblemente tuvieron un efecto catastrófico tanto sobre la familia como sobre la religiosidad. Pero tal vez sorprendentemente, parece que esas guerras no fueron el motor principal del colapso de la familia y la fe. La gran mayoría de sus ciudadanos hoy en día ya no tienen ningún recuerdo de aquellos tiempos, ni experiencias generalizadas de otras catástrofes (aparte del terrorismo islámico, de los separatistas vascos y del ejército republicano irlandés) y viven relativamente en una gran prosperidad. Sin embargo, muchos de ellos aún no tienen hijos, ni practican la religión.

30 La brecha de género en lo que respecta a la religión es también tema de un vigoroso debate. Véase por ejemplo Leon J. Podles, *The Church Impotent: The Feminization of Christianity* (Spence Publishing, 1999), y David Murrow, *Why Men Hate Going to Church* (Thomas Nelson, 2004).

31 Lo que se estipula es que los varones son ligeramente más propensos a ser representados en uno de los extremos de la curva; es decir, es ligeramente más probable que sean genios en un extremo o severamente retrasados en el otro. Véase Charles Murray y Richard Herrnstein, *The Bell Curve* (Free Press, 1996), 275.

32 Para continuar la analogía con el lenguaje, es fascinante que los hijos son aparentemente más influenciados en su adquisición del idioma por sus compañeros que por sus padres. Véase la discusión de Judith Rich Harris en *The Nurture Assumption: Why Children Turn Out the Way They Do* (Bloomsbury, 2000), 287.

33 Véase por ejemplo Philip Longman, *The Empty Cradle: How Falling Birthrates Threaten World Prosperity and What to Do About It* (Basic Books, 2004), y Ben Wattenberg, *Fewer: How the New Demography of Depopulation Will Reshape Our Future* (Ivan R. Dee, 2005).

34 Para una discusión más detallada de estos temas y una panorámica de la literatura revisionista de la demografía actual, véase Stanley Kurtz, "Demographics and the Culture War," *Policy Review* 129, (Febrero/Marzo) 2005.

35 Sólo por mencionar algunos libros, véase por ejemplo James Q. Wilson, *The Marriage Problem: How Our Culture Has Weakened Families* (Harper Paperbacks, reimpresión, 2003); Kay S. Hymowitz, *Marriage and Caste in America: Separate and Unequal Families in a Post-Marital Age* (Ivan R. Dee, 2006); David Blankenhorn, *The Future of Marriage* (Encounter Books, 2007); Mary Eberstadt, *Home-Alone America* (Penguin/Sentinel, 2004).

36 Para una interesante visión del tono estridente de ese género, ver Anthony Gottlieb, "Atheists with Attitude: Why Do They Hate Him?" *The New Yorker* (Mayo 21, 2007).

Una visión de Richard Rorty (1931-2007)

Carlin Romano©

Traducción de Moisés Silva

Publicado originalmente en The Chronicle Review, edición 29 junio 2007.

El pasado 8 de junio del 2007 falleció el controversial filósofo norteamericano Richard Rorty. Atacado por la derecha por relativista, nihilista e irresponsable, por la izquierda porque su filosofía moral no hacía espacio a la justicia social, por los científicos por su rechazo a la idea de Verdad y de que la ciencia puede representar al mundo. Un provocador incorregible que convocó la reacción de Habermas, Putnam, Davidson... Aquí presentamos un breve ensayo de Carlin Romano sobre su vida y obra.

El día en que Richard Rorty cumplió 75 años, en octubre del año pasado, no hubo ningún simposio, conferencia o *Festschriften*[1] para celebrar la ocasión. Para ese tipo de reconocimiento académico se necesitan discípulos fieles. La filosofía como disciplina académica los engendra como truchas, profesores de edad madura con alma de eternos auxiliares docentes, pero los grandes originales como Rorty no los atraen. Para el filósofo estadounidense de más alto impacto de los últimos treinta años, el silencio al cumplir los 75 confirmó una vieja verdad: se puede amar a la filosofía, pero nunca será un amor correspondido, especialmente si uno hace enojar a los filósofos profesionales, o peor, si los pone en peligro. Incluso su muerte a causa de un cáncer del páncreas en junio de este año atrajo más atención fuera del gremio que dentro.

El gran enfriamiento empezó en los años setenta, cuando se convirtió en un apóstata de la filosofía analítica positivista. Los que por esa época nos graduamos de filosofía en Princeton y empezábamos a explorar el terreno vimos cuando ocurrió. El departamento, ufano con su ranking número uno entre los filósofos analíticos, orgulloso de su Saul Kripke, Donald Davidson y otros, estaba ligeramente avergonzado del estudioso de Nietzche Walter Kaufmann y de Rorty, un rebelde impredecible de áspero ingenio que había editado recientemente una de las antologías más utilizadas de la filosofía analítica, El giro lingüístico (The Linguistic Turn; University of Chicago Press, 1967). Para muchos de nosotros, Rorty asumió la función de relator de la verdad, un papel irónico para un pensador que llegaría a ser conocido como un "ironista" escéptico de la verdad.

A los profesores y estudiantes de posgrado de Princeton de entonces les gustaba hacer como si cualquier trabajo que no hubiera sido mimeografiado en los últimos tres años (y circulado exclusivamente al interior del departamento) estuviese probablemente demasiado pasado de moda para merecer su estudio. Rorty, al contrario, nos exhortaba a leer lo más ampliamente posible, tanto de filosofía histórica como de filosofía analítica, y a no hablar mal de un pensador antes de haberlo leído. Como su asistente de investigación y estudio a mediados de los setenta, noté algo en común en muchos volúmenes en su oficina en el McCosh Hall. No tenían las páginas prístinas de los libros nuevos que luego se volverían familiares en mi trabajo de crítica que recibe cientos de ellos cada semana. Años después Hilary Putnam, la filósofa de Harvard, me dijo: "No conozco a nadie que lea tanto como Dick."

La actitud abarcadora de Rorty lo diferenciaba de muchos de sus colegas. En Princeton, el contraste más marcado era con un profesor que enseñaba filosofía del lenguaje. Un día, en una de sus clases, después de hacer una afirmación supuestamente universalista acerca de las oraciones, ese profesor, con la media sonrisa despectiva que lo caracterizaba, añadió: "Creo que esto es verdad en francés. ¿Alguien de aquí sabe francés? Y creo que también es verdad en alemán, pero no estoy seguro." Sus estudiantes sintieron pena ajena, pero él ni se dio cuenta.

El alejamiento más crucial entre Rorty y sus colegas se dio con La filosofía y el espejo de la naturaleza (Philosophy and the Mirror of Nature; Princeton University Press, 1979). En el cada vez más pequeño compartimiento de la filosofía académica –cuyo territorio ha sido truncado por la psicología, invadido por la literatura, y desde hace mucho reducido por las ciencias naturales– Rorty desafió la teoría del conocimiento, la última cosecha que los profesores de filosofía podían ofrecer a sus señores decanos y rectores, y la declaró prácticamente carcinogénica.

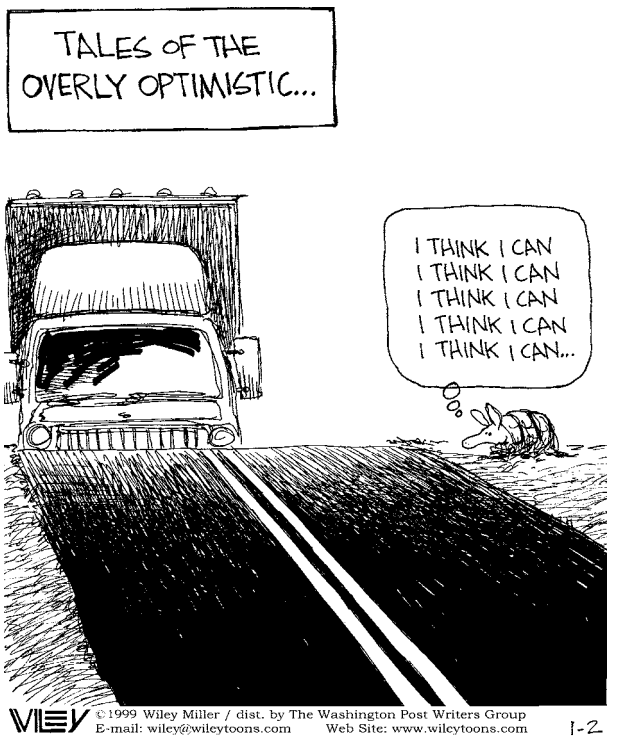
La filosofía y el espejo de la naturaleza, seguido por Consecuencias del pragmatismo (Consequences of Pragmatism; University of Minnesota Press, 1982), marcó la ruptura de Rorty con su pasado de filósofo cuasi-científico que creía que "la filosofía hace avances". Como si saliera de una cabina telefónica, emergió como un Nietzche rojo, blanco y azul, haciendo filosofía con un marro que buscaba echar abajo una tradición esencialista y ahistórica de 2,500 años de filosofía occidental consistente en diseccionar abstracciones con mayúscula como "Verdad", "Conocimiento" y "Significado". Una sola explicación no podía aplicarse a todas las culturas, todas las épocas y todas las lenguas, argumentaba Rorty, y las esperanzas de la filosofía positivista del siglo veinte de ser la buena sirvienta de las ciencias habían resultado ser una ilusión.

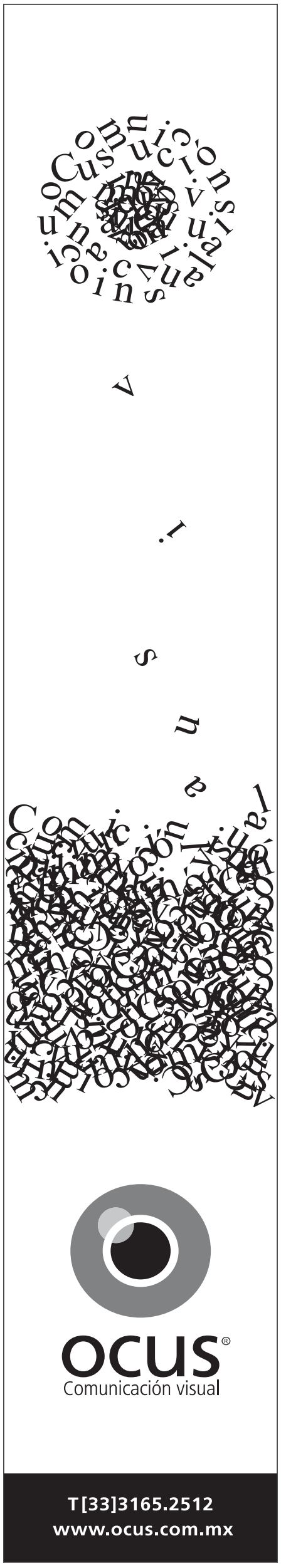
Por el contrario, Rorty celebraba y revivía el pragmatismo democrático y de espíritu público de William James y John Dewey como "la mayor gloria de la tradición intelectual de nuestro país". Ahora compartía sus ideas de que los conceptos filosóficos no operaban como verdades permanentes sino como marcadores de distinciones que, siguiendo el famoso edicto de Charles Peirce, tenían que hacer una diferencia en la práctica, y lamentaba que los filósofos profesionales se hubieran "aislado del resto de la cultura".

Rorty enfureció aún más al establishment de la filosofía académica al apoyarse en el trabajo de sus figuras más prestigiosas y veneradas, como W. V. O. Quine, Wilfred Sellars y Donald Davidson, para construir un relato de la filosofía moderna cuyo objetivo era parar en seco a la epistemología. Como un último grano de sal en la herida, Rorty, fiel a sus ambiciones sincréticas, sugirió que figuras todavía controvertidas de la filosofía moderna como Ludwig Wittgenstein y Martin Heidegger, el notoriamente opaco filósofo alemán al que a los analistas les encantaba odiar, podrían poseer una sabiduría filosófica que necesitaba ser escuchada.

Las nuevas opiniones de Rorty no eran muy convencionales, y lo fueron cada vez menos con el transcurso de los años ochenta y noventa. Rorty insistía en que la teoría del conocimiento como una representación similar a un espejo del mundo en el lenguaje se había derrumbado desde adentro, que el método científico en filosofía no era más que un mito, que deberíamos ver a la filosofía y a la ciencia como formas de literatura, que se podía evitar el realismo sin adoptar el relativismo, y que la filosofía podía entenderse mejor como una conversación, no un tribunal para juzgar otros tipos de conocimiento. El resultado fue el comienzo de su lento distanciamiento de los filósofos profesionales. Dejó el departamento de filosofía de Princeton en 1982 para ocupar el puesto de profesor de humanidades en la Universidad de Virginia, y en 1998 pasó al departamento de literatura comparada de Stanford, donde pasó sus últimos años.

Pero el intento de la disciplina por marginarlo no funcionó, o cuando mucho funcionó en sus precintos más herméticos. Impulsado por sus ideas y por su prosa combativa y periodística, se ganó lectores en todo el todo el mundo intelectual. Para fines del siglo veinte, filósofos en ciudades tan diversas como Helsinki, París, Oxford, Seúl, São Paulo y Roma se enfrentaban en sus opiniones acerca de la obra de Rorty. Los reconocimientos intelectuales se fueron amontonando: una MacArthur fellowship, la Cátedra





Northcliffe en Londres, la Cátedra, la Cátedra Clark de Trinity College, en Cambridge, innumerables citas en índices, un volumen acerca de Rorty y sus Críticos y una ola de obras derivadas de la suya. Había alcanzado la estatura, como Habermas en Alemania y Derrida en Francia, de uno de los principales filósofos de su país, si no es que el principal.

La muerte de Rorty da inicio al proceso de plantear preguntas cruciales acerca de su legado. ¿Paró en seco a la epistemología? Por supuesto que no. ¿Ha logrado la Ilustración evitar que individuos que en otras circunstancias serían racionales sigan creyendo los disparates más evidentes de la religión organizada? No. ¿Observar cómo los planes norteamericanos en Irak se destruyen solos detiene nuestras políticas? No. ¿Sirve el conocimiento de que el cinturón de seguridad salva vidas y evita lesiones graves para que un tipo inteligente como Jon Corzine, gobernador de New Jersey, se lo ponga? No.

Poner las cosas en claro y hacer que la gente, por su propio interés, actúe en consecuencia, son dos cosas distintas. Frente al devastador desenmascaramiento que hizo Rorty del acercamiento ahistórico y coleccionista de ejemplos de la filosofía positivista al conocimiento, los profesores de filosofía en su mayoría siguieron apegándose a sus programas por la misma razón por la que los afganos siguen cultivando amapola: o es eso o nos quedamos sin negocio.

Un esfuerzo por deslegitimar la obra de Rorty se apoya en la afirmación de que entendió a todos los pensadores cruciales para su obra –Dewey, Heidegger, Wittgenstein– mal. Pero los académicos especializados en estas figuras usualmente confunden sus agendas –tratar de reflejar y representar el corpus de sus estudiados– con la de Rorty. Podría parecer que un pensador que hizo énfasis en lo contingente del vocabulario, pero que se la pasaba adoptando nuevas etiquetas para su postura –"neohegeliano", "quietista", "politeísta"– tenía una tendencia a la autocontradicción. Verlo así sería entender mal el desinterés de Rorty por un vocabulario que "se ajuste al mundo". Pragmatista hasta el fin, Rorty veía la adopción de nuevos términos como un médico ve diferentes formas de terapia: un conjunto de opciones, una de las cuales podría resolver el "problema", que no era representar al mundo sino lograr nuestros propósitos.

Como pragmatista, Rorty no se concentró en lo que los filósofos pensaban que su obra significaba, sino en una comprensión de esa obra que se ajustara a la visión filosófica más amplia en la que él creía. El filósofo Crispin Sartwell, de Dickinson College, cuenta la historia de un seminario en la Universidad de Virginia acerca del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer, quien asistió al seminario invitado por Rorty. Después de que Rorty terminó de resumir las ideas de Gadamer, éste protestó en un inglés con fuerte acento alemán: "Dick, me malinterpretaste por completo". Rorty, recuerda Sartwell, sonrió, se encogió de hombros y replicó: "Sí, Hans, pero eso es lo que deberías haber dicho."

Pero con todo y esa confianza en sí mismo, Rorty evolucionó conforme fue madurando. Poco a poco fue dejando atrás la idea, imbuida por su formación como filósofo analítico, de que debía mantener sus opiniones políticas separadas de su filosofía. Al dirigirse al Onceavo Congreso Interamericano de Filosofía en Guadalajara en 1985, declaró que "no debemos suponer que nuestra tarea como profesores de filosofía es ser la vanguardia de movimientos políticos." Pero para 1998 ya había publicado su primera obra abiertamente política, Forjar nuestra nación (Achieving Our Country; Harvard University Press), que lo reveló como el "liberal estilo Irving Howe" que alguna vez dijo que quería ser. Para entonces, viviendo bajo la sentencia de muerte del cáncer, cancelando apariencias y apresurándose para terminar sus dos últimos proyectos, había llegado a entender que las consecuencias naturales de su propia visión del mundo requerían que se involucrara en la "filosofía como política cultural", el título que eligió para el cuarto y último volumen de sus trabajos publicados por Cambridge University Press.

Siempre intelectualmente generoso, empezó en esas páginas a ungir a su sucesor filosófico Robert Brandom, de la Universidad de Pittsburgh, un antiguo alumno suyo que rechaza también el enfoque "representacionalista" del conocimiento. El último volumen de Rorty despliega también todas esas jugadas rortyanas típicas que siguen estando expuestas a la crítica. Su constante petición de que simplemente dejemos de hacer ciertas preguntas (¿Es real el mundo espacio-temporal?) y de discutir ciertas cosas (como la existencia de Dios) no contenía ningún consejo acerca de qué hacer cuando el mundo no acepta esa petición. Incluso en esto, su deseo de que nos alejemos de "cualquiera que intente decirnos cómo son realmente las cosas" y dirijamos nuestra atención a la política cultural ignora una realidad clave: que decirle a la gente como son realmente las cosas es parte crucial de la política cultural que se practica hoy en día.

Al final, el "ironista" que popularizó ese término en la crítica humanística contemporánea y que se preocupaba tanto por reconocer las ideas de otros pensadores que su prosa de ametralladora sufría un solo defecto semántico –oraciones epónimas interminables que empezaban con: "Desde una perspectiva sellarsiana, davidsoniana, brandomiana o hegeliana…"– resultó ser más original y único que cualquiera de los pensadores a los que mostraba su respeto. A diferencia de su antiguo colega de Princeton, Thomas Nagel, cuya obra La vista desde ninguna parte (The View From Nowhere; Oxford University Press, 1986) buscaba mantener viva la objetividad filosófica y la "ambición de trascender," Rorty articuló a través de los años una convincente e imaginativa "vista desde alguna parte," abogando por una narración intelectual creativa y un vocabulario inventivo que asuma el contexto, la tradición y el material lingüístico.

En La filosofía y la esperanza social (Philosophy and Social Hope; Penguin Books, 1999), Rorty escribió que había llegado a entender el término "filósofo" como "la descripción más apropiada de alguien que traza de nuevo el mapa de la cultura, que propone una manera nueva y prometedora de pensar la relación entre grandes áreas de la actividad humana." Bertrand Russell se adelantó a identificar ese peculiar avance cartográfico de Rorty: "Enseñar a vivir sin certezas," escribió Russell, "pero sin dejarse paralizar por la indecisión, es quizá lo más importante que la filosofía de nuestro tiempo puede todavía hacer por quienes la estudian."

Eso fue lo que Rorty hizo, magnífica y magistralmente. T

Carlin Romano, crítico en The Chronicle *y crítico literario en* Philadelphia Inquirer, *es profesor de filosofía y teoría de los medios en la* Universidad de Pennsylvania.

[1] Publicaciones académicas con artículos que rinden homenaje a un autor o discuten sus ideas.

Tergiversando a Jesús

Bart D. Ehrman

Traducción de Moisés Silva

Reproducido con la autorización de Harper Collins Publishers©

Este texto es el prólogo del controversial libro *Misquoting Jesus, The Story Behind Who Changed The Bible and Why*, de la editorial Harper Collins, 2005.
Hay traducción al español: *Jesús no dijo eso, Los errores y falsificaciones de la Biblia*, editorial Crítica, 2006.

El connotado crítico textual del Nuevo Testamento Bart D. Erhman nos describe la ida y vuelta de su personal 'camino de Damasco', desde su 'renacimiento en Cristo' en la adolescencia hasta su actual posición crítica de la mano de la exégesis de los textos griegos de la 'Buena nueva'. Este texto autobiográfico ha causado un verdadero revuelo en los círculos cristianos y no cristianos, populares y académicos, de nuestro vecino país del norte: "Uno de los más insólitos bestsellers del año", lo llamó The Washington Post. ¿La razón? Es un libro de un erudito cristiano con una conclusión explosiva: la Biblia, lo que conocemos como tal, es el resultado de copias de copias de copias de otras copias, con miles de diferencias entre sí, con palabras interpoladas, citas "corregidas" por el copista, doctrinas deslizadas por interés o por error, episodios enteros concebidos por el hombre, no por el Espíritu Santo... Así de fácil. Averigüe el lector las razones biográficas y, sobre todo, críticas del autor y se llevará una sorpresa.

Introducción

Más que casi cualquier otro de los temas sobre los que he escrito, el de este libro ha estado en mi mente desde hace más de treinta años, desde el final de mi adolescencia, cuando empecé a estudiar el Nuevo Testamento. Ya que me ha acompañado durante tanto tiempo, creo que debería empezar explicando por qué estos textos han sido y siguen siendo tan importantes para mí.

Este libro es acerca de manuscritos antiguos del Nuevo Testamento y de las diferencias encontradas en ellos, acerca de los escribas que copiaron las Escrituras y a veces las cambiaron. Puede no parecer muy prometedor como clave de una autobiografía personal, pero así es. Sobre cosas así uno no tiene mucho control.

Antes de explicar cómo y por qué los manuscritos del Nuevo Testamento han sido tan importantes para mí emocional e intelectualmente, para comprenderme a mí mismo, al mundo en el que vivo, mi visión de Dios, y la Biblia, debo mencionar algunos antecedentes personales.

Nací y crecí en un lugar y una época conservadores: la zona central de los Estados Unidos a mediados de los años cincuenta. Mi educación no tuvo nada de especial. Éramos una familia típica de cinco, que iba a la iglesia pero no era particularmente religiosa. Cuando estaba en quinto grado de primaria nos involucramos más en la iglesia episcopal de Lawrence, Kansas, cuyo afable y sabio rector era también nuestro vecino y su hijo uno de mis amigos (con el que compartí travesuras en la secundaria, algo relacionado con unos habanos). Como muchas iglesias episcopales, ésta era socialmente respetable y responsable. Se tomaba en serio la liturgia de la Iglesia y las Escrituras eran parte de esa liturgia, pero no se hacía demasiado énfasis en la Biblia, a la que se veía como una de las guías de la fe y de la práctica, junto con la tradición de la iglesia y el sentido común. De hecho, no hablábamos mucho de la Biblia ni la leíamos mucho, ni siquiera en las clases dominicales, que giraban en torno a cuestiones más prácticas y sociales, y acerca de cómo vivir en el mundo.

En mi casa la Biblia sí era vista con reverencia, especialmente por mi mamá, que de vez en cuando nos leía algún pasaje y se aseguraba de que entendiéramos sus historias y sus enseñanzas éticas (no tanto sus "doctrinas"). Hasta mis años de preparatoria, supongo que yo veía a la Biblia como un libro misterioso de alguna importancia para la religión, pero ciertamente no era algo que había que aprender y conocer a fondo. Daba la impresión de que era algo muy antiguo, y estaba de alguna manera inseparablemente unida con Dios y la iglesia y el culto, pero no veía ninguna razón para seguirla leyendo por mi cuenta o para estudiarla.

Las cosas cambiaron drásticamente cuando iba en segundo año de preparatoria. Fue entonces cuando tuve una experiencia de "volver a nacer" en un escenario muy diferente del de la iglesia de mi infancia. Yo era el típico chico "marginal": buen estudiante, interesado y activo en los deportes pero sin destacar en ninguno, interesado y activo en la vida social, pero no en el nivel más alto de la elite de chicos populares en la escuela. Sentía una especie de vacío interior que nada parecía llenar: ni andar con mis amigos (que ya estaban bebiendo en serio en las fiestas), ni las citas (empezaba a entrar en el *mysterium tremendum* del mundo del sexo), ni la escuela (era aplicado, pero no una superestrella), ni el trabajo (hacía ventas de puerta en puerta para una compañía de productos para ciegos), ni la iglesia (era acólito, y bastante devoto: uno tenía que serlo los domingos en la mañana, después de lo que pasaba los sábados en la noche). Había una especie de soledad asociada con la adolescencia temprana, pero por supuesto no me daba cuenta de que eso era parte de ser un adolescente. Pensaba que tal vez algo me hacía falta.

Fue entonces cuando empecé a asistir a las reuniones del club Juventud por Cristo en el campus, que tenían lugar en casas de los chicos. La primera a la que asistí fue en la casa de un chico que era bastante popular, lo que me hizo pensar que el grupo debía ser bueno. Bruce, el líder del grupo, tenía veintitantos años y había hecho de esto su trabajo: organizaba clubes de Juventud por Cristo en la localidad, trataba de convertir a chicos de preparatoria para que "volvieran a nacer en Cristo" y se involucraran en estudios serios de la Biblia, reuniones de oración y cosas por el estilo. Bruce tenía una personalidad atractiva – más joven que nuestros padres, pero mayor y con más experiencia que nosotros – y un poderoso mensaje: que el vacío que sentíamos por dentro (¡éramos *adolescentes*; claro que sentíamos un vacío!) era porque no teníamos a Jesús en nuestro corazón. Si tan sólo se lo pidiéramos, Cristo entraría en nosotros y nos llenaría con la alegría y la felicidad que sólo los que han sido "salvados" podían conocer.

Bruce podía citar la Biblia a voluntad, y lo hacía de manera asombrosa. Dada mi reverencia por, y mi ignorancia de, la Biblia, todo sonaba completamente convincente y muy diferente de lo que recibía en la iglesia: un viejo y establecido ritual que parecía más dirigido hacia adultos viejos y establecidos que hacia chicos que buscaban diversión y aventuras, pero que se sentían vacíos por dentro.

Para hacer la historia aún más corta, eventualmente conocí a Bruce, acepté su mensaje de salvación, le pedí a Jesús que entrara en mi corazón, y tuve una auténtica experiencia de volver a nacer. Había nacido en el mundo hacía sólo quince años, pero esta era una experiencia nueva y emocionante que me inició en una travesía de toda la vida a través de la fe que ha tenido enormes giros y vueltas, terminando en un callejón sin salida que resultó ser en realidad un nuevo sendero que he tomado ahora, más de treinta años después.

Los que tuvimos esas experiencias de "volver a nacer" nos considerábamos "verdaderos" cristianos, a diferencia de aquellos que simplemente iban a la iglesia por costumbre, que no tenían realmente a Cristo en sus corazones y que simplemente seguían un ritual que no tenía nada de real. Una de las maneras en que nos diferenciábamos de ellos era en nuestro compromiso con el estudio de la Biblia y la oración; especialmente en el estudio de la Biblia. El mismo Bruce era un estudiante de la Biblia. Había estudiado en el Instituto Bíblico Moody de Chicago, y podía citar una respuesta de la Biblia para cualquier pregunta que se nos pudiera ocurrir (y para muchas que nunca se nos habrían ocurrido). Pronto sentí envidia de su capacidad para citar las Escrituras y me dediqué a estudiar la Biblia, aprendiendo algunos textos, comprendiendo su relevancia, e incluso memorizando los versículos clave.

Bruce me convenció de que debería considerar convertirme en un cristiano "serio" y dedicarme por completo a la fe cristiana. Esto significaba estudiar las Escrituras a tiempo completo en el Instituto Bíblico Moody, lo que entre otras cosas traía consigo un cambio drástico en mi manera de vivir. En Moody había un "código" de ética que los estudiantes tenían que aceptar de manera definitiva: no beber, no fumar, no bailar, no jugar cartas, no ir al cine. Y mucha Biblia. Como decíamos: "el Instituto Bíblico Moody, donde Bíblico es nuestro segundo nombre". Supongo que lo veía como un campo de entrenamiento para cristianos. En todo caso, decidí dejarme de medias tintas con mi fe: solicité ser admitido en Moody, me aceptaron, y entré en el otoño de 1973.

La experiencia en Moody fue intensa. Decidí graduarme en teología de la Biblia, lo que significaba tomar muchos cursos de estudio bíblico y teología sistemática. En estos cursos sólo se enseñaba una perspectiva, suscrita por todos los profesores (tenían que firmar una declaración) y por todos los estudiantes (nosotros también): la Biblia es la palabra inequívoca de Dios. No contiene ningún error. Ha sido inspirada completamente y en

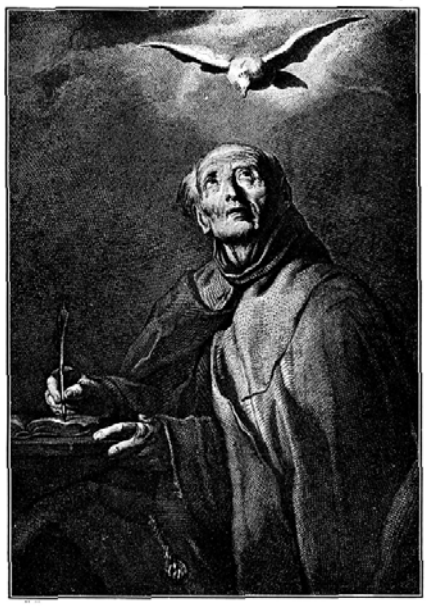
sus mismísimas palabras: "inspiración verbal, plena". Todos los cursos que tomé presuponían y enseñaban esta perspectiva, y se veía a cualquier otra como desorientada o incluso herética. Algunos, supongo, llamarían a esto lavado de cerebro. Para mí era un enorme "paso hacia arriba" en comparación con la tibia visión de la Biblia que había tenido como miembro social de la iglesia episcopal en mis primeros años. Era una cristiandad profunda, para los que estaban totalmente comprometidos.

Había sin embargo un problema obvio con la afirmación de que la Biblia había sido inspirada verbalmente, incluso en sus mismas palabras. Como aprendimos en Moody, en uno de los primeros cursos del currículum, no tenemos en realidad los escritos originales del Nuevo Testamento. Lo que tenemos son copias de esos escritos, hechas años después, y en la mayoría de los casos muchos años después. Más aún, ninguna de estas copias es completamente exacta, ya que los escribas que las hicieron cambiaron inadvertida o intencionalmente algunas partes. Todos los escribas lo hacían. Así que en vez de tener realmente las palabras inspiradas de los autógrafos (es decir, los originales) de la Biblia, lo que tenemos son copias plagadas de errores de los autógrafos. Una de las tareas más urgentes, por lo tanto, era dejar claro qué era lo que los *originales* de la Biblia decían, dadas las circunstancias de que (1) habían sido inspirados y (2) no los tenemos.

Debo decir que muchos de mis amigos de Moody no pensaban que esta tarea fuera tan significativa o interesante. Estaban contentos con apoyarse en la afirmación de que los autógrafos habían sido inspirados y encogerse de hombros, más o menos, respecto al problema de que los manuscritos no han sobrevivido. Para mí, sin embargo, este era un problema irresistible. Eran las palabras mismas de la Escritura las que Dios había inspirado. Seguramente teníamos que conocer cuáles fueron esas palabras si queríamos conocer cómo se había comunicado con nosotros, ya que las palabras mismas fueron sus palabras, y tener otras palabras (creadas inadvertida o intencionalmente por los escribas) no ayudaba gran cosa si queríamos conocer Sus palabras.

Esto fue lo que hizo que me interesara en los manuscritos del Nuevo Testamento desde los dieciocho años. En Moody aprendí las bases del área conocida como crítica textual, el término técnico que designa la ciencia de restaurar las palabras "originales" de un texto a partir de los manuscritos que las han alterado. Pero todavía no estaba bien equipado para abordar este estudio: primero tenía que aprender griego, la lengua original de Nuevo Testamento, y posiblemente otras lenguas antiguas como el hebreo (la lengua del Antiguo Testamento cristiano) y el latín, por no mencionar lenguas europeas modernas como el alemán y el francés, para ver lo que otros estudiosos habían dicho de esas cuestiones. Tenía un largo camino por delante.

Al finalizar mis tres años de diplomado en Moody había obtenido buenos resultados en mis cursos y estaba más seguro que nunca de que quería ser un estudioso del cristianismo. Tenía la idea entonces de que había muchos



estudiosos altamente capacitados entre los cristianos evangélicos, pero no muchos evangélicos entre los estudiosos (seculares) altamente capacitados, así que quería convertirme en una "voz" de los evangélicos en los círculos seculares, estudiando grados académicos que me permitieran dar clases en ambientes seculares, reteniendo al mismo tiempo mis compromisos evangélicos. Primero necesitaba completar mi licenciatura, y decidí hacerlo en una universidad evangélica de alto nivel: Wheaton College, situada en un suburbio de Chicago.

En Moody me habían advertido que podría resultarme difícil encontrar verdaderos cristianos en Wheaton, lo que muestra lo fundamentalista que era Moody: Wheaton es sólo para cristianos evangélicos, y es el alma máter de Billy Graham, por ejemplo. Al principio sí la encontré un poco liberal para mi gusto. Los estudiantes hablaban de literatura, historia y filosofía, en vez de la inspiración verbal de las Escrituras. Lo hacían desde una perspectiva cristiana, pero aún así: ¿no se daban cuenta de lo que *realmente* importaba?

Decidí graduarme en literatura inglesa porque la lectura había sido una de mis pasiones desde hacía mucho tiempo, y porque sabía que para incursionar en los círculos académicos tendría que estar bien preparado en otra área de estudio aparte de la Biblia. Decidí también comprometerme a estudiar el griego. Fue durante mi primer semestre en Wheaton que conocí al doctor Gerald Hawthorne, mi profesor de griego, que se convirtió en una gran influencia en mi vida como estudioso, maestro, y eventualmente un amigo. Como la mayoría de mis profesores en Wheaton, Hawthorne era un cristiano evangélico comprometido. Pero no tenía miedo de plantearle preguntas a su fe. En ese momento lo tomé como una debilidad (de hecho, creía tener casi todas las respuestas a las preguntas que él hacía), pero con el tiempo lo vi como un verdadero compromiso con la verdad, y una disposición a estar abierto a la posibilidad de tener que hacer una revisión de sus opiniones a la luz de nuevos conocimientos y experiencias de vida.

Aprender el griego fue una experiencia emocionante. Resulté ser bastante bueno para aprender las bases del lenguaje, y siempre estaba deseoso de aprender más. En un nivel más profundo, sin embargo, la experiencia de aprender griego se volvió un poco conflictiva para mí y para mi visión de las Escrituras. Pronto me di cuenta de que la totalidad del significado y las sutilezas del texto griego del Nuevo Testamento se pueden aprehender sólo al leerlo en la lengua original (y lo mismo se aplica al Antiguo Testamento, como descubrí después al aprender hebreo). Mayor razón, pensé, para aprender la lengua en detalle. Al mismo tiempo, esto me hizo empezar a cuestionarme mi comprensión de las Escrituras como la palabra verbalmente inspirada de Dios. Si el significado completo de las palabras de las Escrituras sólo se puede comprender al estudiarlas en griego (y hebreo), ¿no significa esto que la mayoría de los cristianos, que no leen lenguas antiguas, no tendrán nunca acceso a lo que Dios quiere que sepan? ¿Y no hace esto que la doctrina de la inspiración sea sólo para una elite de estudiosos, que tienen las destrezas intelectuales y el tiempo libre para aprender las lenguas y estudiar los textos leyéndolos en el original? ¿De qué sirve decir las palabras en traducciones más o menos torpes a una lengua como el inglés, que no tiene nada que ver con las palabras originales?[1]

Mis cuestionamientos se complicaron aún más cuando empecé a pensar más en los manuscritos que transmitieron las palabras. Conforme avanzaba mi estudio del griego me fui interesando más en los manuscritos que han preservado el Nuevo Testamento y en la ciencia de la crítica textual, que supuestamente puede ayudarnos a reconstruir las palabras originales del Nuevo Testamento. Una y otra vez volvía a mi pregunta básica: ¿en qué nos ayuda decir que la Biblia es la palabra inequívoca de Dios si no tenemos realmente las palabras que Dios inequívocamente inspiró, sino sólo las palabras copiadas por los escribas, a veces correctamente y a veces (¡muchas veces!) incorrectamente? ¿De qué sirve decir que los autógrafos (es decir, los originales) fueron inspirados? ¡No *tenemos* los originales! Tenemos sólo copias plagadas de errores, y la gran mayoría de ellas están separadas por siglos de los originales y difieren de ellas, evidentemente, de mil maneras. Estas dudas me acosaban y me llevaron a excavar más a fondo para comprender lo que la Biblia realmente era. Me gradué de Wheaton en dos años y decidí, bajo la guía del profesor Hawthorne, dedicarme a la crítica textual del Nuevo Testamento, para lo cual fui con el mayor experto en el área, un estudioso llamado Bruce M. Metzger, que daba clases en el Princeton Theological Seminary.

Una vez más, mis amigos evangélicos me aconsejaron no ir al Seminario Princeton porque, como ellos decían, me iba a ser difícil encontrar "verdaderos" cristianos ahí; era, después de todo, un seminario presbiteriano, no exactamente tierra fértil para cristianos renacidos. Pero mis estudios de literatura inglesa, filosofía, e historia –por no mencionar el griego– habían ensanchado mis horizontes de manera significativa, y mi pasión era ahora por el conocimiento, conocimiento de todo tipo, sacro y secular. Si descubrir la "verdad" significaba que ya no me podría identificar con los cristianos renacidos que conocí en la preparatoria, pues ni modo. Lo que me importaba era seguir mi búsqueda de la verdad hasta donde me pudiera llevar, confiando en que cualquier verdad que descubriera no sería menos verdadera por inesperada o difícil de clasificar en alguno de los casilleros que me proporcionaba mi educación evangélica.

Al llegar al Princeton Theological Seminary me inscribí inmediatamente en las clases de primer año de exégesis (interpretación) del hebreo y del griego, y cargué mi horario todo lo que pude con ese tipo de cursos. Descubrí que eran un reto tanto académico como personal. El reto académico era completamente bienvenido, pero los retos personales que enfrenté eran bastante difíciles emocionalmente. Como he mencionado, ya desde Wheaton había empezado a cuestionarme algunos de los aspectos fundamentales de mi compromiso con la Biblia como la palabra inequívoca de Dios. Ese compromiso se vio seriamente atacado en mis estudios más detallados en Princeton. Me resistí a cualquier tentación de cambiar mis puntos de vista, y encontré a varios amigos que, como yo, venían de escuelas evangélicas, y que estaban tratando de "mantener la fe" (una manera divertida de decirlo, pienso ahora, ya que después de todo estábamos en un programa acerca de la divinidad cristiana). Pero lo que estudiaba empezó a tener sus efectos.

El cambio de rumbo llegó en el segundo semestre, en un curso que estaba tomando con un profesor muy reverenciado y muy piadoso, Cullen Story. El curso era acerca de la exégesis del Evangelio según Marcos, entonces (y todavía) mi evangelio favorito. Para este curso necesitábamos ser capaces de leer el Evangelio según Marcos completamente en griego (memoricé

todo el vocabulario griego del evangelio una semana antes de que comenzara el semestre), teníamos que llevar un cuaderno de exégesis con nuestras reflexiones sobre la interpretación de pasajes clave, discutíamos problemas acerca de la interpretación del texto, y teníamos que escribir un trabajo final acerca de un punto difícil de interpretar, elegido por cada uno. Yo elegí un pasaje de Marcos 2 en el que los fariseos confrontan a Jesús porque sus discípulos habían estado caminando por un campo de cultivo, comiendo el grano en el Sabbath. Jesús quiere mostrarle a los fariseos que "el Sabbath fue hecho para los humanos, no los humanos para el Sabbath", y les recuerda lo que el gran rey David había hecho cuando él y sus hombres estaban hambrientos, cómo entraron al templo "cuando Abiathar era Sumo Sacerdote" y comieron el pan presentado, que sólo podían comer los sacerdotes. Uno de los problemas bien conocidos de este pasaje es que cuando uno mira el pasaje del Antiguo Testamento que Jesús está citando (Samuel I, 21:1-6) resulta que David no hizo esto cuando Abiathar era Sumo Sacerdote, sino de hecho cuando el Sumo Sacerdote era Ahimelech, padre de Abiathar. En otras palabras, este es uno de los pasajes que han sido señalados para mostrar que la Biblia no es inequívoca en absoluto, sino que contiene errores.

En mi trabajo para el profesor Story desarrollé un argumento largo y complicado diciendo que, aunque Marcos indica que esto ocurrió "cuando Abiathar era Sumo Sacerdote", no significa en realidad que Abiathar era el Sumo Sacerdote, sino que el evento tuvo lugar en la parte del texto de las Escrituras en la que Abiathar es uno de los personajes principales. Mi argumento se basaba en el significado de las palabras griegas, y era un poco enredado. Estaba bastante seguro de que el profesor Story apreciaría el argumento, ya que sabía que él era un buen estudioso cristiano que obviamente (como yo) nunca pensaría que podría haber algo parecido a un auténtico error en la Biblia. Pero al final de mi trabajo el profesor puso un comentario de una sola línea que por alguna razón me dejó estupefacto. Escribió "Tal vez Marcos simplemente se equivocó". Empecé a pensar en ello, considerando todo el esfuerzo que le había dedicado a mi trabajo y dándome cuenta de que había tenido que hacer toda una complicada danza exegética para darle la vuelta al problema y que mi solución era de hecho algo aventurada. Finalmente concluí: "Hmm... tal vez Marcos *sí* se equivocó".

Una vez que admití eso se abrieron las compuertas. Porque si podía haber un pequeño y trivial error en Marcos 2, tal vez podía haber errores en otras partes también. Quizás, cuando Jesús dice más adelante en Marcos 4 que la semilla de mostaza es "la más pequeña de todas las semillas de la Tierra", no es necesario elaborar una explicación compleja de cómo es que la semilla de mostaza es la más pequeña de las semillas, cuando sé muy bien que no lo es. Y tal vez estos "errores" se aplican a cuestiones mayores. Tal vez cuando Marcos dice que Jesús fue crucificado el día después de la cena de Pascua (Marcos 14:12; 15:25), y Juan dice que Jesús murió el día *antes* de la cena de Pascua (Juan 19:14), esa es una auténtica diferencia. O cuando Lucas indica en su descripción del nacimiento de Jesús que José y María regresaron a Nazaret apenas un mes después de haber ido a Belén (y de haber realizado los ritos de purificación; Lucas 2:39), mientras que Mateo indica que huyeron a Egipto (Mateo 2:19-22), quizás esa es una diferencia. O cuando Pablo dice que después de su conversión en el camino a Damasco *no fue* a Jerusalén a ver a los que fueron apóstoles antes que él (Gálatas 1:16-17), mientras que el libro de los Hechos de los Apóstoles dice que eso fue lo primero que hizo después de salir de Damasco (Hechos 9:26), tal vez se trata de una diferencia.

Este tipo de descubrimiento coincidió con los problemas que estaba encontrando entre más de cerca estudiaba los manuscritos en griego del Nuevo Testamento que han sobrevivido. Una cosa es decir que los originales fueron inspirados, pero la realidad es que no tenemos los originales, así que decir que los originales fueron inspirados no ayuda mucho a menos que podamos reconstruirlos. Más aún, la vasta mayoría de los cristianos, durante toda la historia de la iglesia, no han tenido acceso a los originales, lo que hace que su inspiración hasta cierto punto no venga al caso. No sólo no tenemos los originales, sino que no tenemos ni las primeras copias de los originales. No tenemos ni siquiera copias de las copias de los originales, o copias de las copias de las copias de los originales. Lo que tenemos son copias hechas después, mucho después. En la mayoría de los casos son copias hechas muchos *siglos* después. Y todas estas copias difieren entre sí, en miles y miles de detalles. Como veremos más adelante en este libro, estas copias difieren entre sí en tantos detalles que ni siquiera sabemos cuántas diferencias hay. Posiblemente sea más fácil ponerlo en términos comparativos: hay más diferencias entre nuestros manuscritos que palabras en el Nuevo Testamento.

La mayoría de estas diferencias son por completo inmateriales e insignificantes. Buena parte de ellas simplemente muestran que los escribas en la antigüedad no tenían mejor ortografía que la de la mayoría de la gente hoy en día (ni siquiera tenían diccionarios, mucho menos un corrector automático de ortografía). Aún así ¿qué se puede pensar de todas estas diferencias? Si uno quiere insistir en que Dios inspiró las palabras mismas de las escrituras, ¿qué caso tendría si no *tenemos* las palabras mismas de las Escrituras? En algunas partes, como veremos, simplemente no podemos estar seguros de que hemos reconstruido el texto original de manera exacta. Es un poco difícil saber lo que las palabras de la Biblia significan si ni siquiera sabemos cuáles eran esas palabras.

Esto se convirtió en un problema para mi concepto de la inspiración, porque me di cuenta de que para Dios no habría sido más difícil preservar las palabras de las Escrituras de lo que habría sido inspirarlas en un principio. Si quería que su pueblo tuviera sus palabras, seguramente se las habría dado (y posiblemente incluso les habría dado esas palabras en una lengua que pudieran comprender, no griego o hebreo). El hecho de que no tengamos las palabras seguramente debe demostrar, razoné, que no las preservó para nosotros. Y si no hizo ese milagro, no había razón para pensar que hizo el milagro anterior de inspirar esas palabras.

En suma, mi estudio del Nuevo Testamento en griego y mis investigaciones acerca de los manuscritos que lo contienen me llevaron a un replanteamiento radical. Fue un cambio sísmico. Antes –empezando por mi experiencia de volver a nacer en la preparatoria, pasando por mi período fundamentalista en Moody y mi período evangélico en Wheaton– mi fe se había basado por completo en una cierta visión de la Biblia como la palabra totalmente inspirada e inequívoca de Dios. Ahora ya no veía a la Biblia de la misma manera. La Biblia me empezó a parecer un libro muy humano. Así como escribas humanos



habían copiado, y cambiado, los textos de las Escrituras, así autores *humanos* habían escrito originalmente los textos de las escrituras. Era un libro humano de principio a fin, escrito por autores humanos en diferentes momentos y diferentes lugares, para enfrentar diferentes necesidades. Muchos de estos autores sin duda se sintieron inspirados por Dios para decir lo que dijeron, pero tenían sus propias perspectivas, sus propias creencias, sus propios puntos de vista, sus propias necesidades, sus propios deseos, sus propias comprensiones y sus propias teologías, y estas perspectivas, creencias, puntos de vista, necesidades, deseos y comprensiones impregnaron todo lo que dijeron. De todas estas maneras difirieron unos de otros. Entre otras cosas, esto significaba que Marcos no dijo lo mismo que Lucas porque su intención no era decir lo mismo que Lucas. Juan es diferente de Mateo, no igual. Pablo es diferente de Hechos. Y Jacob es diferente de Pablo. Cada autor es un autor humano y necesita ser leído por lo que *él* (suponiendo que todos fueron varones) tiene que decir, no suponiendo que lo que dice es lo mismo, o asimilable a, o consistente con, lo que todos los demás autores tienen que decir. La Biblia, al final del día, es un libro muy humano.

Esta era una perspectiva nueva para mí, y obviamente no la que tenía cuando era un cristiano evangélico, ni la que tienen la mayoría de los evangélicos hoy en día. Permítanme darles un ejemplo de la diferencia que mi nueva perspectiva podía representar para mi comprensión de la Biblia. Cuando estaba en el Moody Bible Institute, uno de los libros más populares en el campus era *The Late Great Planet Earth*, la visión apocalíptica del futuro de Hal Lindsey. Y no era popular sólo en Moody: era, de hecho, la más vendida de las obras no literarias (aparte de la Biblia, y usando lo de "no literarias" de una manera muy general) en la lengua inglesa en los años setenta. Lindsey, como la mayoría de nosotros en Moody, creía que la Biblia era absolutamente inequívoca en sus palabras mismas, al grado de que podías leer el Nuevo Testamento y saber no sólo cómo Dios quería que vivieras y lo que quería que creyeras, sino también lo que Dios mismo planeaba para el futuro y cómo lo iba a hacer. El mundo se dirigía hacia una crisis apocalíptica de proporciones catastróficas, y era posible leer en las palabras inequívocas de las Escrituras qué, cómo y cuándo iba a suceder.

Me impresionó especialmente el "cuándo". Lindsey señalaba la parábola de Jesús de la higuera como una indicación de cuándo podíamos esperar el Armagedón futuro. Los discípulos de Jesús quieren saber cuándo llegará el "final", y Jesús responde:

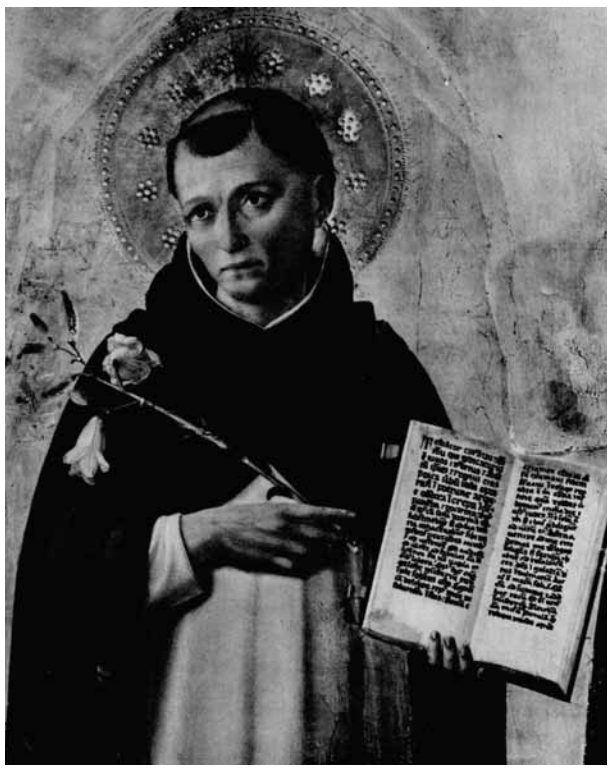
> *De la higuera aprendan esta parábola. Cuando su rama reverdece y empieza a echar hojas saben que el verano se acerca. Así también ustedes, cuando ven todas estas cosas saben que él [el Hijo del Hombre] está cerca, a las*

mismas puertas. En verdad les digo, esta generación no ha de desaparecer antes de que todas estas cosas tengan lugar (Mateo 24:32-34)

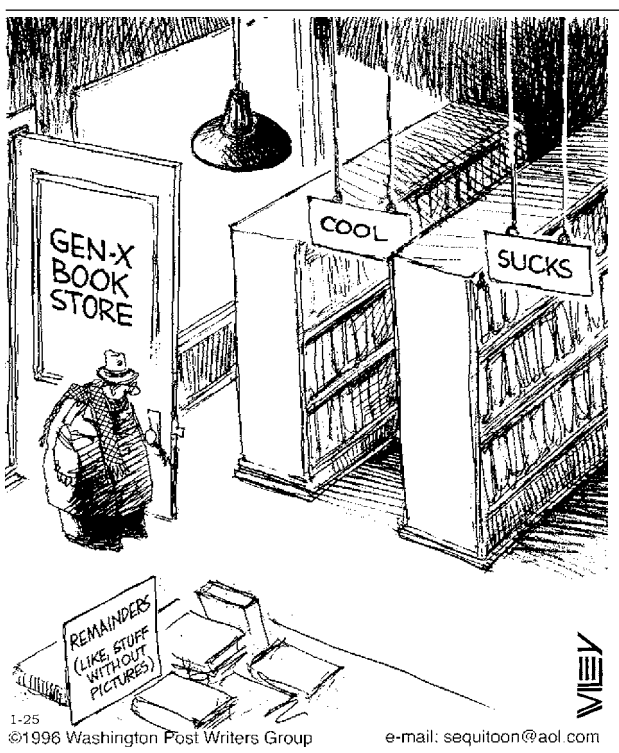
¿Qué significa esta parábola? Lindsey, pensando que es la palabra inequívoca de Dios mismo, analiza su mensaje señalando que en la Biblia la "higuera" es frecuentemente usada como una imagen de la nación de Israel. ¿Qué significaría que echara hojas? Significaría que la nación, después de permanecer dormida un tiempo (el invierno), volvería a la vida. ¿Y cuándo volvió Israel a la vida? En 1948, cuando volvió a ser una nación soberana. Jesús indica que el final llegará dentro de la misma generación en la que esto haya de ocurrir. ¿Y cuánto tiempo es una generación en la Biblia? Cuarenta años. De ahí la enseñanza inspirada por la divinidad, directamente de los labios de Jesús: el final llegará en algún momento antes de 1988, cuarenta años después de la re-emergencia de Israel.

Este mensaje resultó absolutamente irresistible para nosotros. Puede parecer extraño ahora, tomando en cuenta que 1988 llegó y pasó sin ningún Armagedón, pero por otra parte hay millones de cristianos que *todavía* creen que la Biblia puede ser leída literalmente como completamente inspirada en sus predicciones de lo que pronto va a pasar para llevar a la historia como la conocemos a su fin. Un ejemplo de ello es la gran popularidad de la serie *Left Behind* de Tim LaHaye y Jerry Jenkins, otra visión apocalíptica del futuro basada en una lectura literal de la Biblia, que ha vendido más de sesenta millones de ejemplares en nuestros días.

Un giro radical en la lectura de la Biblia como un mapa inequívoco de nuestra fe, nuestra vida y nuestro futuro, es verla como un libro muy humano, con puntos de vista muy humanos, muchos de los cuales difieren entre sí, y ninguno de los cuales proporciona la guía inequívoca de cómo deberíamos



vivir. Este es el giro en mi propio pensamiento que yo terminé haciendo, y con el cual estoy ahora totalmente comprometido. Muchos cristianos, por supuesto, nunca han tenido desde el principio esta visión literal de la Biblia, y para ellos una visión así podría ser completamente unilateral y poco clara (por no decir absurda y no relacionada con los asuntos de la fe). Existen sin embargo muchos que siguen viendo la Biblia de esta manera. De vez en cuando me encuentro una calcomanía que dice: "Dios lo dijo, yo lo creo, y eso es todo". Mi respuesta es siempre: ¿Qué tal si Dios *no* lo dijo? ¿Qué tal si el libro que tú crees que te da las palabras de Dios contiene en su lugar palabras humanas?



¿Qué tal si la Biblia no proporciona una respuesta a prueba de tontos a las preguntas de la época moderna: el aborto, los derechos de las mujeres, los derechos de los homosexuales, la supremacía religiosa, la democracia al estilo occidental, etcétera? ¿Qué tal si tenemos que decidir cómo vivir y en qué creer por nuestra cuenta, sin colocar a la Biblia como un falso ídolo, o un oráculo que nos proporciona una línea directa de comunicación con el Todopoderoso? Existen razones claras para pensar que en realidad la Biblia no es este tipo de guía inequívoca de nuestras vidas. Entre otras cosas, como lo he señalado, en muchos pasajes ni siquiera sabemos (como estudiosos, o como lectores comunes y corrientes) cuáles fueron realmente las palabras originales de la Biblia.

Mi teología personal cambió radicalmente con este descubrimiento, llevándome por caminos muy diferentes de los que había transitado de los dieciocho a los veinticinco años. Sigo apreciando la Biblia y los muchos y muy variados mensajes que contiene tanto como he llegado a apreciar otros escritos de los primeros cristianos de esa época, escritos de figuras menos conocidas como Ignacio de Antioquia, Clemente de Roma y Barnabás de Alejandría, y de la misma manera he llegado a apreciar los escritos de gente de otras creencias en esa misma época como Josefo, Luciano de Samosata y Plutarco. Todos estos autores están tratando de entender el mundo y su lugar en él, y todos tienen cosas valiosas que enseñarnos. Es importante saber cuáles fueron las palabras de estos autores para que podamos ver lo que tenían que decir, y juzgar entonces por nosotros mismos qué pensar y cómo vivir a la luz de esas palabras.

Esto me trae de nuevo a mi interés por los manuscritos del Nuevo Testamento y el estudio de esos manuscritos en el área conocida como crítica textual. Estoy convencido de que la crítica textual es un área de estudio atractiva y fascinante, realmente importante no sólo para los estudiosos sino para cualquiera que se interese en la Biblia (ya sea literalista, literalista en recuperación, que-nunca-en-la-vida-sería-un-literalista, o incluso cualquiera que tenga el más remoto interés en la Biblia como fenómeno histórico y cultural). Lo que es impresionante, sin embargo, es que la mayoría de los lectores –incluso los interesados en la cristiandad, en la Biblia, en los estudios bíblicos, tanto los que creen que la Biblia es inequívoca como los que no– no saben casi nada acerca de la crítica textual. Y no es difícil entender porqué. Pese al hecho de que ha sido un tópico de estudio continuo durante más de trescientos años, no se ha escrito casi ningún libro para el público lego, es decir, para quienes no saben nada acerca de él, que no conocen el griego u otras lenguas necesarias para un estudio a fondo, que no se dan cuenta siquiera de que hay un "problema" con el texto, pero a los que les interesaría conocer cuáles son los problemas y cómo los estudiosos han emprendido su estudio.[2]

Este libro es ese tipo de libro, y que yo sepa es el primero de su tipo. Está escrito para quienes no saben nada acerca de la crítica textual, pero que tal vez les gustaría saber algo acerca de cómo los escribas cambiaron las Escrituras y cómo se puede reconocer dónde lo hicieron. Está escrito basado en mis treinta años de pensamiento acerca del tema, y desde la perspectiva que tengo ahora, después de pasar por una transformación tan radical de mis propios puntos de vista acerca de la Biblia. Está escrito para cualquiera que pueda estar interesado en saber cómo llegó a nosotros el Nuevo Testamento, en saber cómo en algunos casos no sabemos ni siquiera cuáles fueron las palabras de los escritores originales, en saber las maneras interesantes en las que esas palabras ocasionalmente fueron cambiadas, y en saber cómo podríamos, aplicando métodos rigurosos de análisis, reconstruir esas palabras originales. De muchas maneras, pues, este es un libro muy personal para mí, el resultado final de una gran travesía. Para otros, tal vez, puede ser parte de su propia travesía. T

Bart D. Ehrman es profesor en el Departamento de estudios religiosos de la Universidad de Carolina del Norte, y ha escrito diversos libros sobre el tema, como: Lost Christianities: Battles for Scripture and the Faiths We Never Know

1 Mi amigo Jeff Siker dice que leer el Nuevo Testamento en griego es como verlo en color, en tanto que leerlo en una traducción es como verlo en blanco y negro: se entiende la idea, pero se pierde mucho detalle.

2 El libro que más se acerca es The Living Text of the Gospels, de David Parker (Cambridge: The University Press, 1997).

El villano favorito: el Banco Mundial

Por qué es una necesidad vital, pese a sus fallas

Terence Halliday©

Traducción de Moisés Silva

Publicado originalmente en *Books and Culture, A Christian Review*, edición julio/agosto 2007.

Libros reseñados:

Imperial Nature, The World Bank and Struggles for Social Justice in the Age of Globalization
Michael Goldman
Yale University Press, ed. rev., 2006, 384 pp.

The World's Banker, A Story of Failed States, Financial Crises, and the Wealth and Poverty of Nations
Sebastian Mallaby
Penguin Press, 2004, 496 pp.

Aborrecido y ensalzado a la vez, el Banco Mundial se ve a sí mismo como un agente de justicia social (para lograr "un futuro sin pobreza, enfermedad ni analfabetismo"), pero sus críticos como el gran dictador de ideologías económicas en el orbe. En esta reseña el reconocido experto en el tema, Terence Halliday, aborda sendos libros de Michael Goldman *y* Sebastian Mallaby, *y pasa lista a las virtudes y defectos del Banco, a su burocracia, a sus nobles intenciones y resultados, al conflicto de intereses entre las instituciones financieras globales, los contratistas, los gobiernos, las ONGs y los marginados que busca beneficiar. Una reseña esclarecedora y ajena a la histeria que en nuestros países se produce apenas se escuchan las palabras "Banco Mundial".*

Pocas organizaciones globales generan mayor controversia que el Banco Mundial. Durante varias semanas en abril y mayo de este año era imposible abrir alguno de los periódicos más leídos del mundo sin encontrarse encabezados y editoriales acerca de la lucha de Paul Wolfowitz por permanecer al timón del Banco. ¿Qué necesidad tenían el *China Daily* o el *Daily Nation* de Kenya de incluir artículos sobre intrigas palaciegas en la H Street de Washington? ¿Qué justifica el intenso jaloneo político de los ministros de finanzas de África o la Europa Continental, o las advertencias veladas de jefes de estado acerca de las consecuencias si Wolfowitz se aferraba al cargo? ¿Por qué tanta alegría en rincones remotos del plantea cuando Wolfowitz se rindió frente al clamor por su despido?

El Banco Mundial es importante para los países ricos porque ellos financian de manera desproporcionada sus programas. El Banco está en el centro de la atención de los gobernantes de los países en desarrollo porque sus intervenciones son a veces odiadas y a veces amadas por su intromisión en la política interna y las prioridades de sus políticas. Ubicado a unas calles de la Casa Blanca, el Banco Mundial otorgó entre 2004 y 2005 créditos por más de 22 mil millones de dólares a más de 100 países pobres. Sus inversiones en el sector privado en países en desarrollo excedieron otros 5 mil millones.

La controversia acerca de Wolfowitz personificó el debate sobre una institución global con un enorme peso específico en el mundo en desarrollo. Los críticos de Wolfowitz veían en él mucho de lo que aborrecen acerca de la institución misma. El arquitecto de la guerra en Irak era aparentemente el ejemplo del estilo agresivo de una organización internacional de la que muchos resienten su mano pesada. El hombre que hizo del combate a la corrupción su lema para justificar medidas draconianas resultó posiblemente corruptible. El líder que buscaba exportar la democracia al Medio Oriente no escuchó las opiniones de sus propios y experimentados expertos.

Wolfowitz se convirtió así en el pararrayos de temas más importantes. A los gobernantes en todo el mundo que criticaban los miles de millones gastados en una mal planeada invasión a Irak les resultó difícil aceptar las credenciales de Wolfowitz como emisario de paz. Los europeos vieron su vulnerabilidad a la crítica como una oportunidad para debilitar el control de los Estados Unidos sobre el liderazgo del Banco Mundial. Las naciones en desarrollo se quejaron más abiertamente de la falta de transparencia y democracia en las decisiones del Banco, especialmente en el nombramiento de su dirigente.

Todo esto contrasta marcadamente con la lectura que el Banco hace de sí mismo. Según el Banco, sus miles de millones fluyen todos hacia la misma causa: trabajar por un mundo en el que cientos de millones de personas puedan aspirar a "un futuro sin pobreza, enfermedad ni analfabetismo." El Banco se ve a sí mismo como un instrumento de esperanza en un mundo acosado por la tragedia, la desigualdad y los desastres. "Cada año," según su Reporte Anual 2005, "10,000 mujeres mueren al dar a luz en los países en desarrollo, y 200,000 niños de menos de cinco años mueren por enfermedades. Más de 8,000 personas mueren cada día por enfermedades relacionadas con el SIDA, y dos millones de niños van a morir de SIDA este año sólo en África. Cerca de 115 millones de niños en los países en desarrollo no asisten a la escuela."

Para detener y revertir estas tremendas injusticias, el Banco se compromete con los Objetivos de Desarrollo del Milenio de "erradicar la pobreza extrema y el hambre, y lograr la educación primaria universal," promoviendo la igualdad de género y dándole un mayor poder a las mujeres. Busca reducir la mortalidad infantil en menores de cinco años en dos terceras partes para el 2015. Además de reducir drásticamente las tasas de mortandad en el parto, el Banco apoya el combate de enfermedades como la malaria y el VIH/SIDA y el incremento sustancial del acceso de millones de personas a un agua potable segura, y afirma el Objetivo del Milenio de una reforma en el sistema de comercio global, especialmente en su impacto en los países más pobres.

Un vistazo rápido a los reportes del Banco y sus programas revela una variedad extraordinariamente ecléctica de actividades en todos los rincones del globo: el acceso de las niñas a la escuela en Egipto y de los niños pobres en la República de Kirguistán, el combate de la tuberculosis en África y la malaria en Eritrea, la administración de los bosques en el Sureste de Asia y de la pesca en la costa rural, los equipos de emergencia enviados a Indonesia, las Maldivas y Sri Lanka después del tsunami de 2004, la reconstrucción después de la guerra civil en África Central, la eliminación de las plagas agrícolas en África Central y el desarrollo de la industria del vestido en Camboya, la presión para una reforma en el sistema legal de Filipinas y la construcción de la red eléctrica en República Dominicana, la reforma de la vivienda en México y la construcción de carreteras en Polonia.

Por si fuera poco, el Banco combate ahora el lavado de dinero que podría financiar al terrorismo, exige transparencia en los gobiernos y ofrece transparencia en el Banco. Se dedican millones de dólares a reducir la corrupción gubernamental y a construir grupos de la sociedad civil. El Instituto del Banco Mundial capacita a trabajadores de ayuda, y se asocia no sólo con los gobiernos sino también con el World Wildlife Fund y con el Movimiento Scout para niños, con *Conservation International* y con el Programa de las Naciones Unidas contra el VIH/SIDA.

¿Cómo puede leerse esta cornucopia de buenas obras como cualquier otra cosa que no sea un compromiso con la justicia o una panacea para las enfermedades, el desastre y la desesperanza? *Imperial Nature* de Michael Goldman y *The World's Banker* de Sebastian Mallaby presentan lecturas alternativas. Ninguna de ellas concuerda con el autorretrato del Banco, pero en ambas resuenan los tonos de la controversia Wolfowitz.

El que disiente más de la visión del Banco acerca de sí mismo es el sociólogo Goldman, que subtitula su libro "El Banco Mundial y las luchas por la justicia social en la era de la globalización", pero que rápidamente afirma que la justicia, si puede ser alcanzada, no lo será por el Banco. Durante décadas, los grandes proyectos de infraestructura eran el centro de los programas del Banco. Presas, redes eléctricas, puertos y carreteras tienen un carácter tangible que resulta atractivo para los banqueros de Wall Street, los líderes nacionales y los economistas del Banco. El manejo del agua es especialmente atractivo. Si se le puede contener y manipular, ese "desperdicio" de la naturaleza puede ser encauzado para que los agricultores puedan irrigar sus campos, los fabricantes puedan obtener electricidad, los habitantes de la ciudad disfruten de agua limpia, y los residentes de las orillas de los ríos puedan estar protegidos de inundaciones. Inversión, producción agrícola, control ambiental, beneficios a la salud: los proyectos del agua prometen todo.

Goldman tenía algunas razones para dudar de estas promesas antes de empezar su principal estudio de caso, el Proyecto de la Presa Nam Theun 2 en el río Mekong en Laos. En el desierto de Thar, en el noroeste de la India, el Banco Mundial había invertido en un enorme sistema de canales de irrigación para llevar las aguas del Himalaya a un entorno árido y hostil. Los terratenientes ricos convirtieron las tierras a lo largo del canal en granjas exportadoras. Pero a lo largo de las arterias menores el agua desapareció. El robo sistemático de cemento dejó los canales demasiado porosos para conducir el agua. En otros lugares los canales se atascaron con arena, y la tierra adyacente se estancó y salinizó. Obligados a endeudarse, los agricultores pobres se vieron

empujados fuera de sus tierras y hacia trabajos de medio tiempo, servidumbre o trabajo en parcelas rentadas.

Más al sur, en 1990, miles de aldeanos emprendieron una "larga marcha" para protestar contra su reubicación forzosa para la construcción de una presa en el Valle de Narmada, lo



que no impresionó a las autoridades locales pero sí al Banco, que enfrentó una desconcertante publicidad internacional acerca de la negativa de sus funcionarios a escuchar los reportes de hidrólogos e ingenieros de que el agua potable no llegaría a donde se había prometido, de que áreas de pesca enteras se perderían y de que los planes de irrigación fracasarían. Como resultado, el Banco retiró su apoyo. Poco después de asumir el cargo de presidente del Banco en 1995, James Wolfensohn canceló otro gran proyecto de represa en Nepal, temeroso de que las crecientes protestas provocaran otro "efecto Narmada."

Haciendo caso a estos fracasos, el Banco aprendió una lección: se deben exigir estudios de impacto ambiental antes de comprometerse con un nuevo proyecto de infraestructura. Los enormes proyectos del río Mekong se convirtieron así en la prueba de ácido de la respuesta del Banco a sus críticos. Ubicado en un tributario del Mekong en Laos, el proyecto de la represa Nam Theun 2 era mucho más prometedor. La represa generaría al mismo tiempo energía eléctrica muy necesaria para Tailandia y divisas fuertes para Laos. Alrededor de ella el Banco planeó proyectos conjuntos: granjas experimentales, explotación sustentable de los árboles, ecoturismo, aprovechamiento de los bosques y protección de la fauna silvestre. A otros niveles, el proyecto Nam Theun y sus demás iniciativas "verdes" requerirían "nuevos esquemas de leyes, reglamentos y administración," la reestructuración de las instituciones gubernamentales y el reajuste del presupuesto nacional, todo ello hecho posible por el Banco como principal fuente de crédito.



No menos de tres oleadas de estudios ambientales le siguieron. La primera, de la firma australiana de consultores Snowy Mountains Engineering, presentó una evaluación positiva, pero las ONGs que criticaban el proyecto señalaron fallas graves en el reporte y un conflicto de intereses entre la firma y los contratistas de la represa. Una segunda evaluación, hecha por una firma tailandesa con una larga historia de nexos con el Banco, tuvo un destino similar cuando activistas internacionales se movilizaron para cuestionar sus hallazgos y a quienes los auspiciaron. En 1995 el Banco lo volvió a intentar, esta vez con dos firmas consultoras, una alemana y otra estadounidense, pero también, de manera inusual, con dos ONGs internacionales, la World Conservation Union y CARE International. Los consultores se internaron en la selva para entrevistar a tribus en lugares remotos, los ictiólogos estudiaron el impacto sobre las áreas de pesca en el Mekong, y los antropólogos evaluaron el impacto de la reubicación de los grupos étnicos.

Viéndolas más de cerca, Goldman descubre que las ilusiones de una evaluación neutral dan una falsa impresión de la realidad. La calidad de las evaluaciones estuvo muy por debajo de los estándares científicos. A los consultores se les dieron fechas límite imposibles para obtener información compleja acerca del impacto sobre las tribus de la Meseta de Nakai o sobre las áreas de pesca río debajo de la represa. Los términos de referencia dejaron fuera cuestiones relevantes. Datos inconvenientes acerca de la reubicación fueron suprimidos por la World Conservation Union, y los consultores demasiado independientes fueron despedidos. Más significativamente, los consultores cedieron continuamente a las presiones del gobierno de Laos, de las firmas de contratistas y del Banco para que les dieran los resultados que cada uno de ellos quería. Mientras los reportes se iban acumulando, los bosques fueron talados para hacer lugar a la presa, se implementó el financiamiento, y las instituciones gubernamentales hicieron la reorganización necesaria para la reubicación y la construcción.

En los mercados de la construcción y la transformación del medio ambiente, el Banco se ha convertido posiblemente en el más potente agente de reconstrucción en el mundo. En Laos, según Goldman, el "reverdecimiento de Laos" requirió la construcción de un "Estado ambientalista." Los diferentes ministerios prosperaron si participaban en los gigantescos proyectos de infraestructura, y se encogieron si se ocupaban sólo de la salud, la educación o el bienestar social. El Banco le dio al gobierno de Pathet Lao una coartada estupenda para continuar sus "políticas genocidas de 'Laoización'," gracias a las cuales cerca de 900,000 personas que no hablaban Lao serían reubicadas y "Laoizadas." Al menos cincuenta organizaciones, gobiernos y bancos extranjeros bilaterales y multilaterales observan cada decisión del gobierno, influenciando sus leyes, inversiones y políticas. El estado laosiano, implica Goldman, responde más al "capital transnacional" y a los expertos globales que a sus propios ciudadanos.

Los proyectos del Mekong tienen un significado mucho mayor que el de la profunda intromisión del Banco en los asuntos de un país. Según Goldman, lo más importante tiene que ver no con el capital financiero del Banco, ya de por sí enorme, sino con su capital intelectual. El poder fundamental del Banco no está en su bolsillo sino en su pluma. Con sus expertos profesionales de primer nivel, la mayor parte de los cuales son economistas, y su capacidad parecida a la de una hidra de absorber consultores y expertos de todo el mundo, el Banco ha creado una ideología que no sólo controla la visión mundial prevaleciente del desarrollo sino que limita las preguntas que legítimamente se pueden plantear. En el área del medio ambiente el Banco ha creado un "neoliberalismo verde" que fusiona el neoliberalismo financiero de la privatización, reduciendo el tamaño del Estado, y la libre empresa, con una "agenda de sociedad liberal de justicia social y una justicia social ambientalmente sustentable." Esta fusión produce "una actitud mental, una dinámica cultural, un tipo de personalidad empresarial y un régimen legal" de los que es prácticamente imposible escapar. El poder de la pluma controla mentes, elimina opciones, excluye cuestionamientos y predispone las respuestas. En el neoliberalismo verde, el "neoliberalismo" eclipsa lo "verde."

En cuanto al argumento de que la sociedad civil internacional presenta un contrapeso al Banco, Goldman nos advierte que lo observemos con cuidado. Respecto al muy discutido tema de la privatización del agua, en el que los Estados Unidos habían exhortado, incluso presionado, a los gobiernos a ceder la responsabilidad cotidiana del abastecimiento de agua a las empresas privadas, muy pronto surgió un consenso mundial. Las investigaciones revelan que el consenso no surgió desde abajo, de ciudadanos preocupados y grupos ambientalistas, sino de una combinación de intervenciones desde arriba del Banco, y predominantemente de grupos del sector privado íntimamente alineados con las compañías que ofrecen estos servicios. No fue ninguna sorpresa que su diagnóstico fuera que el sector público había fracasado, que la

privatización era la única respuesta, y que el Banco y el FMI podían asegurarse de ello haciendo de la privatización una condición para otorgar créditos a los países más pobres. ¿Los resultados? Cuando los pobres no recibieron los mejores servicios que se les habían prometido, o los costos se elevaron más allá de su capacidad de pago, una reacción en contra estalló en muchos países. Las protestas públicas han llevado eventualmente a la reelaboración de los contratos, y en algunos casos a la retirada de las firmas privadas.

A fin de cuentas, afirma Goldman, es ingenuo esperar que el Banco sea ambientalmente responsable, y mucho menos un agente de justicia social. El Banco responde a las instituciones de finanzas globales, a los intereses de pequeñas firmas consultoras, los grandes contratistas, las élites políticas hambrientas de dinero, los banqueros internacionales, Wall Street y sus mayores accionistas, las naciones más ricas del mundo. No busquemos en el Banco simpatía o comprensión por los pobres, los que no tienen voz, los excluidos y marginados. Veamos a través de la retórica del Banco, y observemos sus acciones. Sopesémoslas contra sus acciones predatorias, y eso constituirá la medida del compromiso del Banco con la pobreza, la justicia social y la democracia.

Según Sebastian Mallaby, esta lectura a través del lente de las políticas del agua es demasiado monocromática. *The World's Banker* no está en desacuerdo con que el Banco ha fallado en cualquier cantidad de criterios, entre ellos en el objetivo de su director anterior Robert McNamara de acabar con la pobreza en el mundo para el final del siglo veinte. Las políticas de ajuste estructural del Banco, debido a las cuales exigió rigurosos apretones del cinturón financiero en países ya de por sí empobrecidos, han desencadenado enfrentamientos en África y América Latina, provocando un odio casi universal. La negativa anterior del Banco a considerar una disminución de la deuda para países desesperadamente pobres significó que mucho más de la mitad de su presupuesto nacional fuera gastado en el pago de créditos en vez de servicios sociales. Oxfam señaló a Wolfensohn que a mediados de los noventa Uganda gastó en salud 2.50 dólares por ciudadano al año, comparado con los 30 dólares por ciudadano para el pago de la deuda. Como muchas otras organizaciones multilaterales, el Banco fue dolorosamente lento en reconocer y combatir los efectos catastróficos de la pandemia del SIDA.

A menudo los mismos funcionarios del Banco son los que tienen la culpa de la publicidad negativa. La soberbia nacida del poder de cambiar los destinos de las naciones genera arrogancia. Las recetas de éxito del Banco se sucedieron unas a otras: en un período la infraestructura, en otro la inversión en la gente, y luego otra vez la infraestructura. Las teorías del desarrollo parecían una moda pasajera tras otra: el capital físico en los años cuarenta y cincuenta, el capital humano en los años sesenta, el capital social en los años noventa. En un momento dado la prioridad era la pobreza, y enseguida el ajuste estructural macroeconómico. Con mucha frecuencia las acusaciones de sus críticos han sido correctas: el Banco forjó alianzas entre sus propios burócratas y autócratas de varias naciones.

Las políticas del Banco y su toma de decisiones estuvieron dominadas por las naciones que pagaron la mayor parte del capital, sus inversionistas más ricos. Su visión de las prioridades globales –e intereses nacionales– fue impuesta a los desafortunados países en la periferia. Los procesos de aprobación de los proyectos fueron con demasiada frecuencia demasiado lentos o rápidos, y demasiado dispuestos a ignorar reportes que no coincidieran con las prioridades del Banco. La evaluación fue en el mejor de los casos difícil y en el peor controversial. Los planes mejor elaborados salieron mal. "Se construyeron las clínicas, pero no había medicinas qué poner en ellas. Se construyeron caminos, pero luego no se les dio mantenimiento." La corrupción se llevó el 10, el 20 y hasta el 30 por ciento del dinero de los créditos, como se afirma en Indonesia. No es de sorprender que las ONGs se hayan manifestado afuera de la reunión anual del Banco en 1994, gritando que "¡Cincuenta años es suficiente!" La "arrogante confianza en sí mismos" de estos mandarines globales sólo fue igualada por su "manifiesta incompetencia."

A pesar de todo esto, Mallaby no se conforma con juicios simplistas o moralistas. De hecho, el Banco podría señalar algunos logros notables. Cuando un especialista en Indonesia acusó que entre 20 y 30 por ciento de los dineros del Banco se estaban extraviando en Indonesia, el Banco pudo replicar que gracias a sus intervenciones las tasas de pobreza habían disminuido de un 60 por ciento en 1966 al 11 por ciento a mediados de los años noventa. Cuando un hostil Secretario del Tesoro de Bush afirmó que el Banco no había tenido ningún impacto sobre la pobreza en el mundo, el Banco contraatacó con fuerza: a partir de 1960, la expectativa de vida en los países pobres había subido de 45 a 64 años; a partir de 1970 el analfabetismo en el mundo cayó del 47 por ciento al 25 por ciento; a partir de 1980 la población del mundo se había incrementado en 1,600 millones, pero quienes viven en la pobreza son menos de 200 millones. Por todos estos avances el Banco podía razonablemente reclamar cierto crédito, aunque la medida exacta de su contribución siempre estará en discusión.

Es cierto que el Banco –y en esto no fue el único de las instituciones o los países– se tomó un largo tiempo para responder a la pandemia del SIDA. Pero cuando despertó, alrededor de 1999, su influencia fue decisiva en varios lugares, como en la India, donde un pacto con el gobierno salvó millones de vidas. Antes de la presidencia de



Wolfensohn, el Banco se resistió a los pedidos de aliviar la paralizante deuda de los países más empobrecidos. Pero una vez que Wolfensohn escuchó e hizo caso de ese reclamo, la fuerza del liderazgo del Banco impulsó a las instituciones financieras internacionales y al G7 a una y luego otra serie de perdones de la deuda, aunque algunos funcionarios del IFI cuestionaron si los programas fueron bien concebidos o ejecutados.

Para los críticos no es difícil encontrar casos en cualquier lugar de África en que los créditos del Banco han desaparecido en un agujero de desperdicio, corrupción y construcción de monumentos. Pero observemos la historia de Uganda. Arrasada por la brutal dictadura de Idi Amin en los años setenta, y luego por el gobierno de un solo partido de Obote, Uganda cayó al fondo de la liga de los países más pobres del mundo. En 1986 un golpe de estado llevó al poder a Yoweri Museveni, que uniendo fuerzas con el Banco para estimular el desarrollo económico logró incrementar el ingreso promedio en un 40 por ciento en una década. Entre 1992 y 2000 la pobreza disminuyó del 56 por ciento de la población al 35 por ciento. Gracias en gran parte al sofisticado ministro de finanzas de Museveni, Uganda elaboró un plan de acción para la erradicación de la pobreza a lo largo de un amplio frente de políticas económicas, educativas y de salud. En una campaña contra la corrupción, el Banco presionó al gobierno para que racionalizara un presupuesto transparente al público, permitiendo incluso que grupos de la sociedad civil monitorearan los gastos en servicios sociales. Un crédito del Banco por 155 millones de dólares para la educación primaria gratuita hizo que se duplicara el número de alumnos en las escuelas.

El Banco también podía ser un pacificador. La disposición del Banco a actuar de manera rápida y efectiva para reconstruir Bosnia ayudó a concluir un acuerdo de paz en una atmósfera de recriminaciones y sospechas. En las negociaciones de Dayton, el Banco mostró a serbios, croatas y bosnios que las concesiones hechas por cada uno de ellos captarían la imaginación de un mundo dispuesto a impulsar la reconstrucción. Como institución multinacional, el Banco pudo coordinar a las naciones donantes y a las organizaciones internacionales para reconstruir el sistema financiero, redactar una nueva constitución y reconstruir escuelas y clínicas, por mencionar algunos ejemplos. El Banco pudo actuar como mediador "neutral" que no estaba de manera evidente del lado de ninguno de los adversarios.

Se pueden escuchar relatos similares en otras esferas. Sí, muchos proyectos de infraestructura –caminos, presas, redes eléctricas– habían proporcionado mucho menos de lo que prometieron. Pero el Banco podía aprender. El reforzamiento de las riberas de los ríos en las zonas de inundación de Bangladesh protegió a los habitantes de las aldeas, la construcción de carreteras acercó a los mercados, y el oleoducto de Chad ofreció un asomo de esperanza de ingresos para el estado. El combate a la pobreza, afirmó Wolfensohn después del 11 de septiembre del 2001, combate el terrorismo.

En cualquier proyecto y en cualquier momento, el Banco se puede encontrar atrapado entre expectativas contradictorias. Compárense tres sectores que a menudo chocan entre sí. Los accionistas, sobre todo las naciones ricas del norte, impulsan sus propias agendas, que cambian y vuelven a cambiar cada que hay un cambio de administración (*cf.* las prioridades de la administración de Clinton en la educación y el escepticismo inicial de la administración de Bush) y de acuerdo a los dictados de la *realpolitik*. El 11 de septiembre del 2001 redireccionó una cantidad significativa de nuevos recursos al combate al terrorismo, a través de campañas contra el lavado de dinero.

Sus clientes, los países en desarrollo, con frecuencia presentan opciones nada fáciles al Banco. El precio de la marcada reducción de la pobreza en Indonesia pareció ser la tolerancia de una corrupción rampante, y el desvío de fondos del Banco Mundial a bolsillos privados sin fondo. Detrás de la historia de éxito de Uganda se encuentra un gobernante autoritario, Museveni, que toleró unas elecciones en 2006 arrojando a su principal oponente a prisión. ¿Y quiénes son los son los verdaderos clientes del Banco? ¿Los funcionarios gubernamentales y sus séquitos de consultores, los administradores regionales que "cobran su impuesto" a los fondos del Banco Mundial para llenar sus bolsillos, o la gente pobre de las áreas rurales y los habitantes de los barrios pobres, que luchan por una comida al

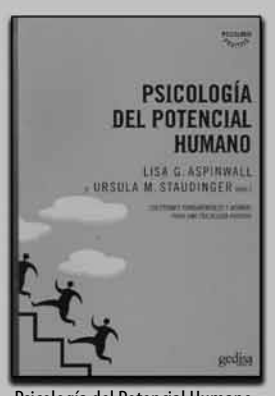
gedisa editorial



Magos, gurús y sabios
Henri Broch



Alternativas a la Televisión Actual



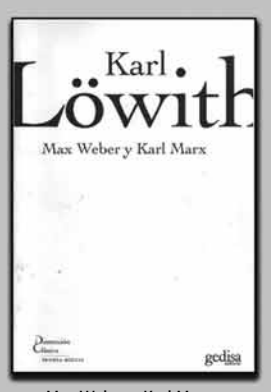
Psicología del Potencial Humano
Lisa G. Aspinwall y Ursula M. Staudinger



El largo verano
Brian Fagan



Crítica de Stammler
Max Weber



Max Weber y Karl Marx
Karl Löwith



Introducción clínica al psicoanálisis lacaniano
Bruce Fink



Terapia Cognitiva para la Superación de Retos
Judith S. Beck



Llévame al trabajo
Tory Johnson y Robyn Freedman S.

Encuéntralos en librerías

30 aniversario 1977 - 2007

www.gedisa.com

día y un mínimo de dignidad? ¿Y si son estos últimos, cómo saber qué es lo que realmente necesitan? ¿Y una vez identificadas esas necesidades, cómo hacer que el dinero llegue a las manos de aquellos que lo necesitan más?

Y luego están los activistas. En esto Goldman y Mallaby están de acuerdo. Existe la opinión ingenua de que las ONGs son las representantes de la virtud frente al vicio del Banco y sus donantes. Goldman sostiene que algunos de los grupos ambientalistas con mejor reputación –la Wildlife Conservation Society y el Worldwide Fund for Nature, por ejemplo– fueron cooptados por el Banco en los proyectos del delta del Mekong. Mallaby extiende sus alcances, aplaudiendo por un lado a Wolfensohn por acercarse a las ONGs, pero reprochando por otro lado al "Stankoist" que rompió ventanas y quemó vehículos en la reunión anual de Seattle del Banco y el Fondo. La historia del Banco está repleta de episodios en los que se ha tomado más en cuenta a grupos pequeños, que representan a un número desconocido de personas, que a gobiernos enteros, y episodios en los que las ONGs reaccionaron con una oposición instintiva a los proyectos del Banco sin haberlos estudiado. Goldman muestra que ONGs con nombres inocuos son a menudo prestanombres de industrias que persiguen sus propios intereses económicos y pelean por los lucrativos contratos del Banco. Escuchar a la población civil es una buena práctica del Banco, pero sin una comprensión prudente de a quienes representan las ONGs y qué tanto se les debe tomar en cuenta, los que toman las decisiones en el Banco hacen bien en ser precavidos. Poner a las ONGs antes de los intereses de los ciudadanos de los países que reciben los créditos requiere precauciones especiales.

Y si esta presión por tres lados no fuera suficiente, el Banco mismo es una sociedad tribal en la que quienes trabajan en sus oficinas centrales chocan con los que trabajan en el campo, donde los tecnócratas de largo plazo resienten a los políticos transitorios que llegan a dirigirlos, y donde la ideología dominante de cierta economía choca con los antropólogos y otros científicos sociales. Los directores administrativos de los inversionistas del Banco observan por encima del hombro de los administradores, y los funcionarios bien pagados que vuelan en primera clase, se hospedan en hoteles de cinco estrellas, y obtienen beneficios que raras veces existen en sus países de origen, pelean ferozmente por permanecer en sus oficinas y proteger sus pequeños feudos.

Añádase a esta masa de contradicciones la imposibilidad de su mandato, cuando los políticos y las ONGs le arrojan al Banco todo problema complejo, que aparentemente el mundo no sabe cómo –o le falta decisión para– resolver. Podemos afirmar con el presidente de Banco Mundial Robert McNamara que "los extremos del privilegio y las privaciones [en nuestro mundo] son ya simplemente inaceptables." ¿Quién estaría en desacuerdo con el reciente presidente del Banco Mundial Wolfensohn en que "la disminución de la pobreza es el problema más importante" del mundo? Pero como vimos en la audaz visión de Lyndon Johnson de eliminar la pobreza en las ciudades de los Estados Unidos, una visión noble y una voluntad política no son ninguna garantía de que el dinero y la experiencia puedan proporcionar resultados.

Todo tiene que resolverse al mismo tiempo, porque todo es interdependiente. Pero los planes amplios se parecen mucho a la falta de enfoque. Demasiado enfoque y los programas mueren por falta de contexto; demasiado amplios y sus energías y recursos se disipan. En breve, la complejidad de la misión del Banco exige que tanto sus críticos como sus defensores sean lo suficientemente modestos para admitir que las teorías económicas o del desarrollo –o cualquier teoría de las ciencias sociales– son inadecuadas en el momento presente para proporcionar programas definitivos. Y la adopción inadvertida de ideologías dominantes definitivamente no es la respuesta.

En el caso del Banco, Goldman y Mallaby aducen suficientes evidencias para recordarnos que las instituciones, como los individuos, pueden ser corrompidas por los grandes poderes que usan a la institución para beneficiar a su país, por líderes políticos locales que las usan para mantenerse en el poder, por ONGs que hacen ruidosos reclamos para ser escuchadas en medio del clamor de otras ONGs, por burócratas más preocupados por sus ambiciones personales que por lograr la misión de la institución, por imperativos institucionales de que el Banco "muestre resultados" por defectuosos que estos sean, y por estudiosos que buscan mantener su prestigio académico.

La respuesta no es la desesperanza. Desmantelar el Banco no suena nada sensato, aunque preguntar constantemente cómo se está gastando su dinero parece inteligente, por lo menos para mantenerlo transparente frente a los ciudadanos y ante nuestros gobernantes. La presidencia de Wolfensohn muestra que es posible hacerlo cambiar, aunque esto no sea fácil. Aún así, es necesario que sometamos constantemente a esta institución enormemente poderosa precisamente al tipo de crítica profunda que ofrecen Goldman y Mallaby, que escuchemos las voces discordantes y que confrontemos directamente las visiones contrastantes esbozadas por Mallaby: un Banco Mundial que se asocia primordialmente con gobiernos y ONGs del norte frente a un Banco que mantiene su visión enfocada en "los menores de éstos," los países pobres que es su misión ayudar. Dejemos que el Banco siga con su experimentación, pero exijamos que escuche las alternativas, ejerza la autocrítica y, sobre todo, muestre pruebas de que realmente está creando un mundo "libre de pobreza." Haríamos bien en recordar las todavía estremecedoras palabras del presidente del Banco Mundial George D. Woods (1963-1968): "el sufrimiento de los pueblos pobres, dos terceras partes de la humanidad que están tratando de cruzar el umbral de la modernidad, es *el* drama central de nuestro tiempo." T

Terence Halliday es co-director del Centro de Derecho y Globalización *de la* Fundación de la Barra de Abogados de los Estados Unidos *y la* Escuela de Derecho de la Universidad de Illinois. *Actualmente trabaja en varias obras sobre las conexiones entre la globalización, el derecho, los mercados y la libertad política. Ha sido consultor del* Banco Mundial *en China.*

Clasificación científica de las drogas de acuerdo al daño que producen

David Nutt, Leslie A. King, William Saulsbury, Colin Blakemore©

Traducción de Moisés Silva
Reprinted with permission from Elsevier (The Lancet, 2007; 369:1047-53)

¿Por qué unas drogas, como el alcohol y el tabaco son permitidas, y otras como la marihuana y el éxtasis prohibidas? No hay –afirman los autores de esta investigación publicada este año en la prestigiosa revista The Lancet– *fundamento científico para darles un tratamiento distinto. Proponen una clasificación científica de las drogas en función del daño físico y social, así como riesgo de dependencia que producen. El lector se sorprenderá de los resultados.*

El uso indebido y abuso de drogas son problemas importantes de salud. Las drogas dañinas son reguladas mediante sistemas de clasificación que supuestamente se relacionan con los daños y riesgos de cada droga. Sin embargo, la metodología y los procesos en los que se basan los sistemas de clasificación generalmente no son ni especificados ni transparentes, lo que reduce la confianza en su exactitud y en los mensajes de educación en salud. Hemos desarrollado y explorado la factibilidad del uso de una matriz de daño de nueve categorías, con un proceso délfico experto, para evaluar los daños de varias drogas ilícitas con base en evidencias. Hemos incluido también cinco drogas legales (alcohol, khat, solventes, alquilonitritos y tabaco) y una que ha sido clasificada recientemente (ketamina) como referencia. El proceso demostró ser practicable y proporcionó calificaciones y rankings aproximadamente similares cuando fue utilizado por dos grupos distintos de expertos. El ranking de las drogas producido por nuestra evaluación del daño fue diferente de los usados por los sistemas actuales de regulación. Nuestra metodología ofrece un marco y un proceso sistemáticos que podrían ser utilizados por los organismos reguladores nacionales e internacionales para evaluar el daño de las drogas de las que se puede abusar actualmente y en el futuro.

Introducción

El uso indebido de drogas es uno de los principales retos legales, sociales y de salud pública del mundo moderno. En el Reino Unido, la carga total por el uso indebido de drogas en términos de costos de salud, sociales y penales ha sido estimada entre 10 y 16 mil millones de libras al año,[1] y la carga global es proporcionalmente enorme.[2,3]

Los enfoques actuales para combatir el uso indebido de drogas –la intercepción de la distribución (mediante el control policial y aduanal), la educación y el tratamiento– exigen claridad en cuanto a los riesgos y daños relativos causados por las drogas. Las actitudes actuales en el Reino Unido acerca del control policial y los castigos por posesión y distribución de drogas se guían por la clasificación de la Ley del Uso Indebido de Drogas (*Misuse of Drugs Act*) de 1971,[4] mientras que la educación y la atención a la salud se adecuan en teoría a los efectos y daños conocidos de drogas específicas. Casi todos los demás países y organismos internacionales como la onu y la oms tienen sistemas de clasificación de drogas supuestamente estructurados de acuerdo a los riesgos y peligros relativos de las drogas ilícitas. Sin embargo, el proceso mediante el cual se determinan los daños muchas veces no es difundido, y cuando se hace público puede estar mal definido, opaco, o ser aparentemente arbitrario. Esta falta de claridad se debe en parte a la gran variedad y complejidad de los factores que deben ser tomados en cuenta al estimar el daño, y al hecho de que las evidencias científicas no sólo son limitadas en muchas de las áreas relevantes, sino que evolucionan de manera progresiva e impredecible.

Estas reservas se aplican a la base de evidencias de la Ley del Uso Indebido de Drogas actual, en la que se divide a las drogas en tres clases –A, B y C– para indicar los peligros de cada droga: las drogas de clase A son las más dañinas, y las de la clase C las menos. La clasificación de una droga tiene varias consecuencias, en particular las legales al determinar las penas por importación, distribución y posesión, así como el grado de esfuerzo policial dedicado a restringir su uso. El sistema de clasificación actual ha evolucionado de manera asistemática, a partir de fundamentos relativamente arbitrarios, y con aparentemente pocas bases científicas.

En el presente artículo sugerimos un nuevo sistema para evaluar los daños potenciales de drogas específicas sobre la base de los hechos y el conocimiento científico. Este sistema puede responder a la evolución de las evidencias acerca del daño potencial de las drogas actuales, y calificar la amenaza presentada por cualquier nueva droga en las calles.

Categorías de daño

Hay tres factores principales que en conjunto determinan el daño asociado con cualquier droga de la que potencialmente se pueda abusar: el daño físico causado al individuo por la droga, la tendencia de la droga a causar dependencia, y los efectos del uso de la droga en las familias, las comunidades y la sociedad.[5-8]

Daño físico

La evaluación de la propensión de la droga a causar daño físico –es decir, daños a órganos o sistemas– requiere una estimación sistemática del margen de seguridad de la droga en términos de su toxicidad aguda, así como las probabilidades de que produzca problemas de salud en el largo plazo. Los efectos de una droga sobre las funciones fisiológicas –como las respiratorias y las cardíacas– es uno de los principales determinantes del daño físico. La vía de administración también es relevante para la evaluación del daño. Las drogas de administración intravenosa como la heroína acarrean un alto riesgo de muerte súbita por depresión respiratoria, y por lo tanto tienen una calificación alta en cualquier medición de daño agudo. El tabaco y el alcohol tienen una alta propensión a causar enfermedades y muerte como resultado de un uso crónico. Evidencias publicadas recientemente muestran que a largo plazo fumar cigarrillos reduce las expectativas de vida en 10 años,[9] en promedio. El tabaco y el alcohol causan entre los dos el 90% de todas las muertes relacionadas con drogas en el Reino Unido.

Parámetro		
Daño físico	Uno	Agudo
	Dos	Crónico
	Tres	Daño intravenoso
Dependencia	Cuatro	Intensidad del placer
	Cinco	Dependencia psicológica
	Seis	Dependencia física
Daños sociales	Siete	Intoxicación
	Ocho	Otros daños sociales
	Nueve	Costos de atención a salud

Tabla 1: Parámetros de evaluación

La Autoridad Reguladora de Medicinas y Atención a la Salud del Reino Unido (*UK Medicines and Healthcare Regulatory Authority*), al igual que otros organismos similares en Europa, los Estados Unidos y otros países, tiene métodos bien establecidos para evaluar qué tan seguras son las drogas medicinales que pueden ser usadas como base para este elemento de la valoración del riesgo. De hecho, varias drogas de las que se abusa están indicadas legalmente para su uso medicinal y por lo tanto han sido valoradas, aunque en la mayoría de los casos hace ya muchos años.

Se pueden identificar tres facetas distintas del daño físico. La primera es el daño físico agudo, los efectos inmediatos como la depresión respiratoria con los opiáceos, las crisis cardíacas agudas con la cocaína y las intoxicaciones fatales. La toxicidad aguda de las drogas frecuentemente se mide evaluando la proporción entre la dosis letal y la dosis usual o terapéutica. Esos datos se conocen para muchas de las drogas evaluadas en este artículo.[5-7] En segundo lugar está el daño físico crónico, las consecuencias para la salud de su uso repetido como la psicosis con estimulantes y el posible daño a los pulmones con la marihuana. Y finalmente están los problemas específicos asociados con el uso de drogas intravenosas.

La vía de administración es relevante no sólo para la toxicidad aguda sino también para los llamados daños secundarios. Por ejemplo, la administración de drogas por vía intravenosa puede llevar al contagio de virus de transmisión sanguínea como los de las hepatitis y el vih, que tienen enormes implicaciones de salud para el individuo y la sociedad. El potencial de uso intravenoso es tomado en cuenta actualmente en la clasificación de la Ley del Uso Indebido de Drogas, y fue tratado como un parámetro separado en nuestro estudio.

Dependencia

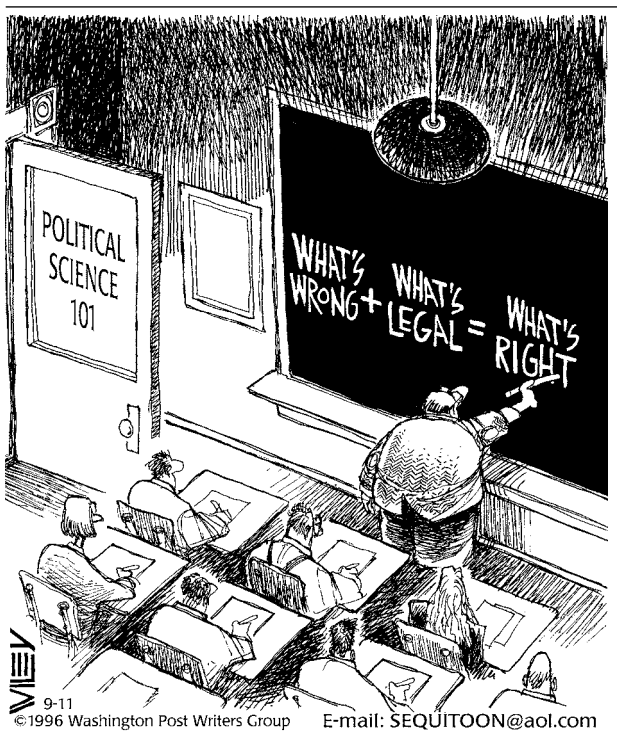
Esta dimensión del daño involucra dos elementos interdependientes: los efectos placenteros de la droga y su propensión a producir una conducta dependiente. Las drogas altamente placenteras como los opiáceos y la cocaína son de las que más comúnmente se abusa, y el precio en la calle de las drogas está generalmente determinado por su potencial de placer. El placer inducido por las drogas tiene dos componentes: el efecto rápido inicial (conocido coloquialmente en inglés

	Clasificación en la Ley del Uso Indebido de Drogas	Comentarios
Éxtasis	A	Esencialmente 3,4 metil-enedioxi-N-metilanfetamina (MDMA)
4-MTA	A	4-metiltioanfetamina
LSD	A	Dietilamida de ácido lisérgico
Cocaína	A	Incluye la cocaína crack
Heroína	A	Diamorfina cruda
Metadona	A	Metadona de prescripción vendida en la calle
Anfetaminas	B	-
Metifenidato	B	P. ej. Ritalin (metifenidato)
Barbitúricos	B	-
Buprenorfina	C	P. ej. Temgesic, Subutex
Benzodiacepinas	C	P. ej. Valium (diazepam), Librium (clordiacepóxido)
GHB	C	Ácido gamma 4-hidroxibutírico
Esteroides anabólicos	C	-
Marihuana	C	-
Alcohol	-	No controlado para mayores de 18 años en el Reino Unido
Alquilonitritos	-	No controlado
Ketamina	-	No controlado en el momento de la evaluación, controlado como clase C desde enero de 2007
Khat	-	No controlado
Solventes	-	No controlado pero de venta restringida
Tabaco	-	No controlado para mayores de 16 años en el Reino Unido

Tabla 2: Las 20 sustancias evaluadas y su clasificación actual por la Ley del Uso Indebido de Drogas

como *rush*) y la euforia que le sigue, que con frecuencia se extiende durante varias horas (el *high*). Entre más rápido entra la droga al cerebro más fuerte será el *rush*, y esta es la razón por la que hay una tendencia a formular las drogas callejeras en presentaciones que permitan fumarlas o inyectarlas. En ambos casos, los efectos en el cerebro pueden ocurrir en 30 segundos. La heroína, la cocaína *crack*, el tabaco (nicotina) y la marihuana (tetrahidrocanabinol) son usadas por estas vías rápidas. La absorción a través de la mucosa nasal, como la de la cocaína en polvo, también es sorprendentemente rápida. El uso de las mismas drogas por vía oral, de manera que sean absorbidas lentamente por el cuerpo, tiene generalmente un efecto menos placentero, aunque puede ser más duradero.

Una característica esencial de las drogas de las que se abusa es que propician el uso repetido. Esta tendencia es impulsada por varios factores y mecanismos, y la naturaleza especial de las experiencias con drogas tiene ciertamente un papel. De hecho, en el caso de los alucinógenos (como la dietilamida de ácido lisérgico o LSD, la mescalina, etc.), puede ser el único factor que impulse su uso regular, y tales drogas son generalmente usadas con poca frecuencia. En el otro extremo se encuentran drogas como la cocaína *crack* y la nicotina, que en la mayoría de los usuarios inducen una poderosa dependencia. La dependencia física o adicción incluye una creciente tolerancia (se necesitan dosis cada vez mayores de droga para producir el mismo efecto), intenso deseo de consumirlas y reacciones de privación –temblores, diarrea, sudoración, y falta de sueño– cuando se deja de usar la droga. Estos efectos indican que ocurren cambios adaptativos como resultado del uso de las drogas. Las drogas adictivas son generalmente usadas repetida y frecuentemente, en parte por la fuerza del deseo y en parte para evitar las reacciones de privación.



La dependencia psicológica está también caracterizada por el uso repetido de una droga, pero sin tolerancia ni síntomas físicos directamente relacionados con la privación de la droga. Algunas drogas pueden llevar a un uso habitual que parece depender más del deseo que de los síntomas físicos de la privación. Por ejemplo, la marihuana puede conducir a síntomas de privación que se pueden medir sólo varios días después de detener su uso prolongado. Algunas drogas, como las benzodiacepinas, pueden inducir una dependencia psicológica sin tolerancia, y los síntomas físicos de privación pueden ocurrir por miedo a dejar de usarlas. Esta forma de dependencia está menos estudiada y comprendida que la adicción, pero es una experiencia auténtica en el sentido de que se pueden inducir síntomas de privación simplemente persuadiendo al usuario de que la dosis de la droga se está reduciendo, aunque en realidad se le está manteniendo al mismo nivel.[10]

Las características de las drogas que conducen a la dependencia y a los síntomas de privación han sido relativamente bien caracterizados. La vida media de la droga tiene un efecto: las drogas que se eliminan rápidamente del cuerpo tienden a provocar reacciones más extremas. La eficacia farmacodinámica de la droga también juega un papel importante: entre más eficaz es la droga, mayor es la dependencia que causa. Finalmente, el grado de tolerancia que se desarrolla con el uso repetido es también un factor: entre mayor sea la tolerancia, mayor será la dependencia y los síntomas de privación.

Para muchas drogas hay una buena correlación entre los eventos que ocurren en los seres humanos y los que han sido observados en animales. Asimismo, las drogas que tienen la misma especificidad molecular (es decir, que se unen o interactúan con el mismo tipo de moléculas en el cerebro) tienden a tener efectos farmacológicos similares, por lo que se pueden hacer algunas predicciones razonables acerca de nuevos compuestos antes de que sean utilizados por seres humanos. Los estudios experimentales acerca del potencial de dependencia de drogas conocidas o nuevas sólo se pueden realizar en individuos que ya están usando drogas, así que se han desarrollado estimaciones de adictividad (es decir, la tasa de captura) más basadas en la población para las drogas más comúnmente usadas.[11] Estas estimaciones sugieren que el tabaco en cigarrillos es la droga de uso común más adictiva, en tanto que la heroína y el alcohol lo son un poco menos, y las drogas psicodélicas tienen una baja propensión a la adicción.

Daños sociales

Las drogas dañan a la sociedad de diversas maneras; por ejemplo, a través de los diferentes efectos de la intoxicación, a través del daño a la vida social y familiar, y a través de los costos para los sistemas de atención a la salud, trabajo social y policial. Las drogas que llevan a una intoxicación intensa se asocian con costos enormes en términos del daño accidental al usuario, a terceros, y a la propiedad. La alcoholización, para tomar un ejemplo, conduce con frecuencia a conductas violentas y es una causa común de accidentes automotrices y de otro tipo. Muchas drogas causan daños mayores a la familia, ya sea por los efectos de la alcoholización o porque distorsionan las motivaciones de los usuarios, alejándolos de sus familias y llevándolos a actividades relacionadas con esa droga, incluyendo conductas delictivas.

El daño social también ocurre a través de los inmensos costos sociales de algunas drogas. Se estima que el tabaco causa cerca del 40 por ciento de las enfermedades que requieren hospitalización y 60 por ciento de las muertes relacionadas con drogas. El alcohol es la causa de más de la mitad de las admisiones a las áreas hospitalarias de emergencias, ortopedia y traumatología.[12] Sin embargo, estas dos drogas también generan ingresos por impuestos que pueden contrarrestar hasta cierto punto sus costos en salud. La administración intravenosa de drogas acarrea problemas especiales en términos de infecciones virales, especialmente del VIH y la hepatitis, provocando la infección de las parejas sexuales o de quienes comparten una aguja. En cuanto a las drogas que se han popularizado más recientemente –por ejemplo, la 3,4-metil-enedioxi-N-metanfetamina, mejor conocida como éxtasis o MDMA– las consecuencias de salud y sociales a largo plazo sólo pueden ser estimadas a partir de la toxicología en animales. Por supuesto, el uso generalizado de una droga tiene una importancia significativa sobre el grado de daño social.

Evaluación del daño

La Tabla 1 muestra la matriz de evaluación que hemos diseñado, incluyendo los nueve parámetros de riesgo creados al dividir cada una de las tres categorías principales de daño en tres subgrupos como se describió anteriormente. Se les pidió a los participantes que calificaran cada sustancia para cada uno de estos parámetros usando una escala de cuatro puntos, en la que 0 es ningún riesgo, 1 un poco, 2 moderado y 3 riesgo extremo. Para algunos análisis, las calificaciones de los tres parámetros en cada categoría se promediaron para obtener una calificación media para esa categoría. Con fines de discusión se obtuvo una calificación general de daño sacando la media de las nueve calificaciones.

Se hizo un estudio piloto del procedimiento de calificación con los miembros de la Investigación Independiente (*Independent Inquiry*) sobre la Ley del Uso Indebido de Drogas.[13] Después de refinarlo mediante este estudio piloto, se utilizó un cuestionario de evaluación basado en la Tabla 1, con notas-guía adicionales. Se pidió a dos grupos de expertos hacer las calificaciones. El primero fue un grupo nacional de psiquiatras consultores registrados como especialistas en adicciones en el Colegio Real de Psiquiatras (*Royal College of Psychiatrists*). Se recibieron y analizaron respuestas de 29 de los 77 doctores registrados, a quienes se les pidió evaluar 14 compuestos: heroína, cocaína, alcohol, barbitúricos, anfetaminas, metadona, benzodiacepinas, solventes, buprenorfina, tabaco, éxtasis, marihuana, LSD y esteroides. El tabaco y el alcohol fueron incluidos porque su uso extendido ha proporcionado datos confiables sobre sus riesgos y daños, proporcionando referencias conocidas para juzgar los daños absolutos de otras drogas. Sin embargo, la comparación directa de las calificaciones del tabaco y el alcohol con las de otras drogas no es posible porque el hecho de que sean legales podría afectar sus daños de varias maneras, especialmente porque son más fáciles de conseguir.

Habiendo establecido que esta matriz de nueve parámetros funcionaba bien, programamos reuniones con el segundo grupo de expertos con una mayor variedad de experiencia en una de las muchas áreas que tienen que ver con las adicciones, desde la química, la farmacología y la medicina forense hasta la psiquiatría y otras especialidades médicas, incluyendo la epidemiología y los servicios legales y policiales. El segundo grupo de evaluaciones se realizó en una serie de reuniones conducidas siguiendo los principios délficos, un nuevo enfoque que está siendo utilizado ampliamente para optimizar el conocimiento en áreas en las que los temas y los efectos son muy amplios y no se prestan a mediciones precisas o pruebas experimentales,[14] y que se está convirtiendo en el método estándar para llegar a consensos en cuestiones médicas. Como el análisis délfico incorpora los mejores conocimientos de expertos en disciplinas diversas, es ideal para aplicarlo a una variable compleja como el uso indebido de drogas y la adicción. La calificación inicial fue realizada por cada participante individualmente, y las calificaciones de cada participante fueron luego presentadas al grupo para su discusión, haciendo especial énfasis en descubrir el razonamiento detrás de cada calificación que se alejara de las otras. Luego se invitó a los participantes a revisar sus calificaciones para cualquiera de sus parámetros a la luz de esta discusión, si así lo deseaban, después de lo cual se calculó una calificación media final. La complejidad del proceso hizo que sólo se pudieran evaluar unas cuantas drogas en cada reunión, y fueron necesarias cuatro reuniones para completar el proceso. El número de miembros que tomó parte en cada calificación varió de ocho a dieciséis, pero la variedad de áreas de experiencia se mantuvo en cada evaluación.

Esta segunda serie de calificaciones cubrió las 14 sustancias consideradas por los psiquiatras más otros seis compuestos (khat, 4-metiltioanfetamina [4-MTA], ácido gamma 4-hidroxibutírico [GHB], ketamina, metifenidato y alquilonitritos), algunos de los cuales no son ilegales pero para todos de los cuales ha habido reportes de abuso (Tabla 2). A los participantes se les informó por anticipado cuáles drogas serían evaluadas en cada reunión para permitir que actualizaran sus conocimientos y consideraran su opinión, y se les proporcionaron artículos y reseñas recientes.[5,6,7,15-18]

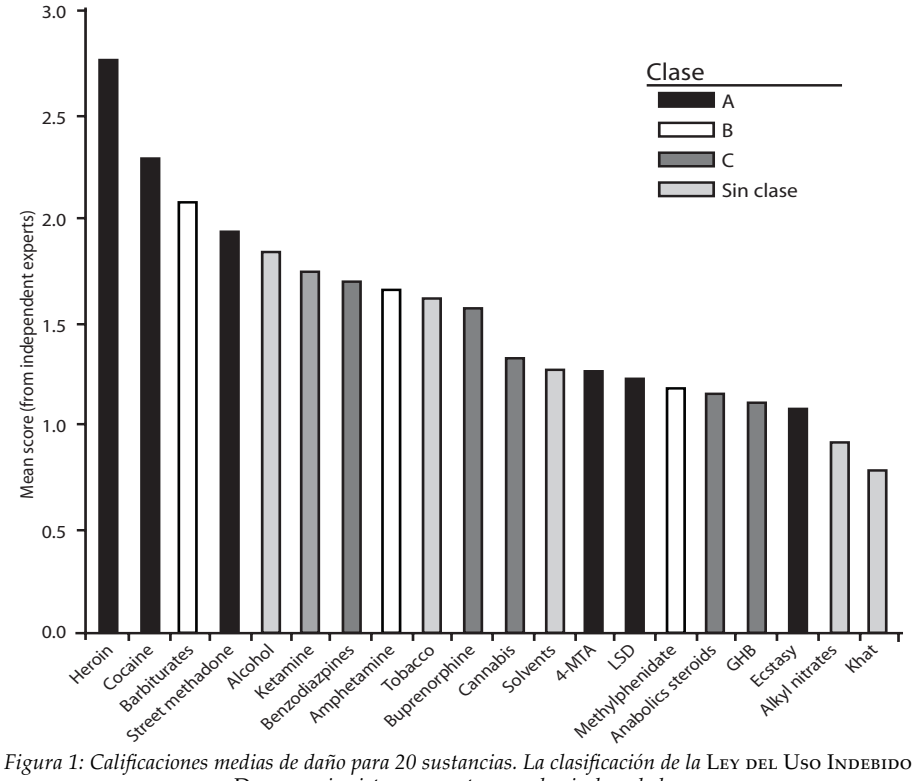


Figura 1: Calificaciones medias de daño para 20 sustancias. La clasificación de la Ley del Uso Indebido de Drogas, *si existe, se muestra por el gris de cada barra.*

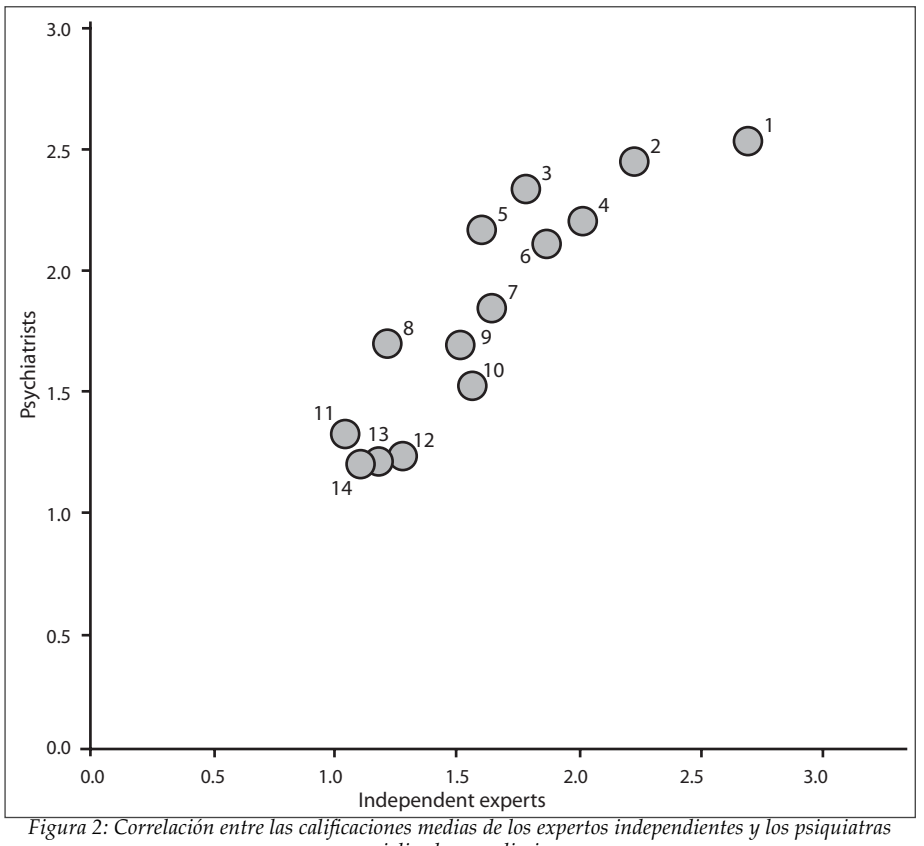


Figura 2: Correlación entre las calificaciones medias de los expertos independientes y los psiquiatras especializados en adicciones.

1 = heroína, 2 = cocaína, 3 = alcohol, 4 = barbitúricos, 5 = anfetaminas, 6 = metadona, 7 = benzodiacepinas, 8 = solventes, 9 = buprenorfina, 10 = tabaco, 11 = éxtasis, 12 = marihuana, 13 = LSD y 14 = esteroides.

Ocasionalmente algunos expertos no pudieron proporcionar una calificación para un parámetro en particular de alguna droga, y esos valores faltantes fueron ignorados en el análisis; es decir, no se les dio un valor cero ni un valor intermedio. Los datos fueron analizados con las funciones estadísticas de Microsoft Excel y S-Plus.

Resultados

La utilización de este sistema de evaluación resultó ser sencilla y practicable, tanto en cuestionario como en discusión délfica abierta. La Figura 1 muestra las calificaciones medias generales del grupo de expertos independientes, promediando todos los calificadores, colocando los promedios de las 20 sustancias en orden de mayor a menor y mostrando también su clasificación de acuerdo a la Ley del Uso Indebido de Drogas. Aunque las dos sustancias con las calificaciones de daño más altas (la heroína y la cocaína) son drogas de clase A, por lo general hubo sorprendentemente poca correlación entre la clasificación de una droga de acuerdo a la Ley del Uso Indebido de Drogas y su calificación de daño. De las ocho sustancias que tuvieron las calificaciones más altas y las ocho que tuvieron las calificaciones más bajas, tres eran de la clasificación A y dos no estaban clasificadas. El alcohol, la ketamina, el tabaco y los solventes (no clasificados a la fecha de la evaluación) fueron calificados como más dañinos que el LSD, el éxtasis y su variante 4-MTA (con clasificación A las tres). De hecho, la correlación entre la clasificación de la Ley del Uso Indebido de Drogas y la calificación de daño no fue significativa (Correlación de rango de Kendall – 0 18; p = 0 · 25; correlación de rango de Spearman – 0 · 26; p = 0 · 26). De las drogas no clasificadas, el alcohol y la ketamina recibieron calificaciones especialmente altas. Curiosamente, una recomendación muy reciente del Consejo Asesor sobre Uso Indebido de Drogas de añadir la ketamina a la Ley del Uso Indebido de Drogas acaba de ser aceptada.[19]

Comparamos las calificaciones medias generales (promediadas para los nueve parámetros) de los psiquiatras con las del grupo independiente para las 14 sustancias calificadas por ambos grupos (Figura 2). La Figura 2 sugiere que las calificaciones tienen cierta validez y que el proceso es robusto, pues generó resultados similares al ser utilizada por dos grupos de expertos bastante diferentes.

La Tabla 3 muestra los resultados del grupo independiente para cada una de las tres subcategorías de daño. Las calificaciones de cada categoría fueron promediadas en todos los calificadores y las sustancias se muestran en orden de daño, de mayor a menor, con base en su calificación general. Muchas de las drogas fueron consistentes en su ranking en las tres categorías. La heroína, la cocaína, los barbitúricos y la metadona callejera quedaron en los cinco primeros lugares para todas las categorías de daño, en tanto que el khat, los alquilonitritos y el éxtasis quedaron en los cinco lugares más bajos. Algunas sustancias difirieron significativamente en sus calificaciones de riesgo en las tres categorías. Por ejemplo, la marihuana quedó abajo en daño físico, pero algo más arriba en dependencia y daño a la familia y la comunidad. Los esteroides anabólicos quedaron arriba en daño físico, pero abajo en dependencia. El tabaco quedó arriba en dependencia pero marcadamente abajo en daños sociales porque tuvo una calificación baja en intoxicación. La calificación media del tabaco para daño físico también

fue modesta, porque las calificaciones para daño agudo y potencial de uso intravenoso fueron bajos, aunque el valor para daño crónico fue, como era de esperarse, alto.

Las drogas que pueden ser administradas por vía intravenosa tuvieron por lo general un ranking alto, y no sólo porque se les asignaron calificaciones excepcionalmente altas para los parámetros tres (propensión para uso intravenoso) y nueve (costos de atención a la salud). Incluso si se excluyen del análisis las calificaciones para estos dos parámetros, los altos rankings de esas drogas persisten; las drogas que pueden ser administradas por vía intravenosa fueron consideradas como muy dañinas en muchos otros aspectos.

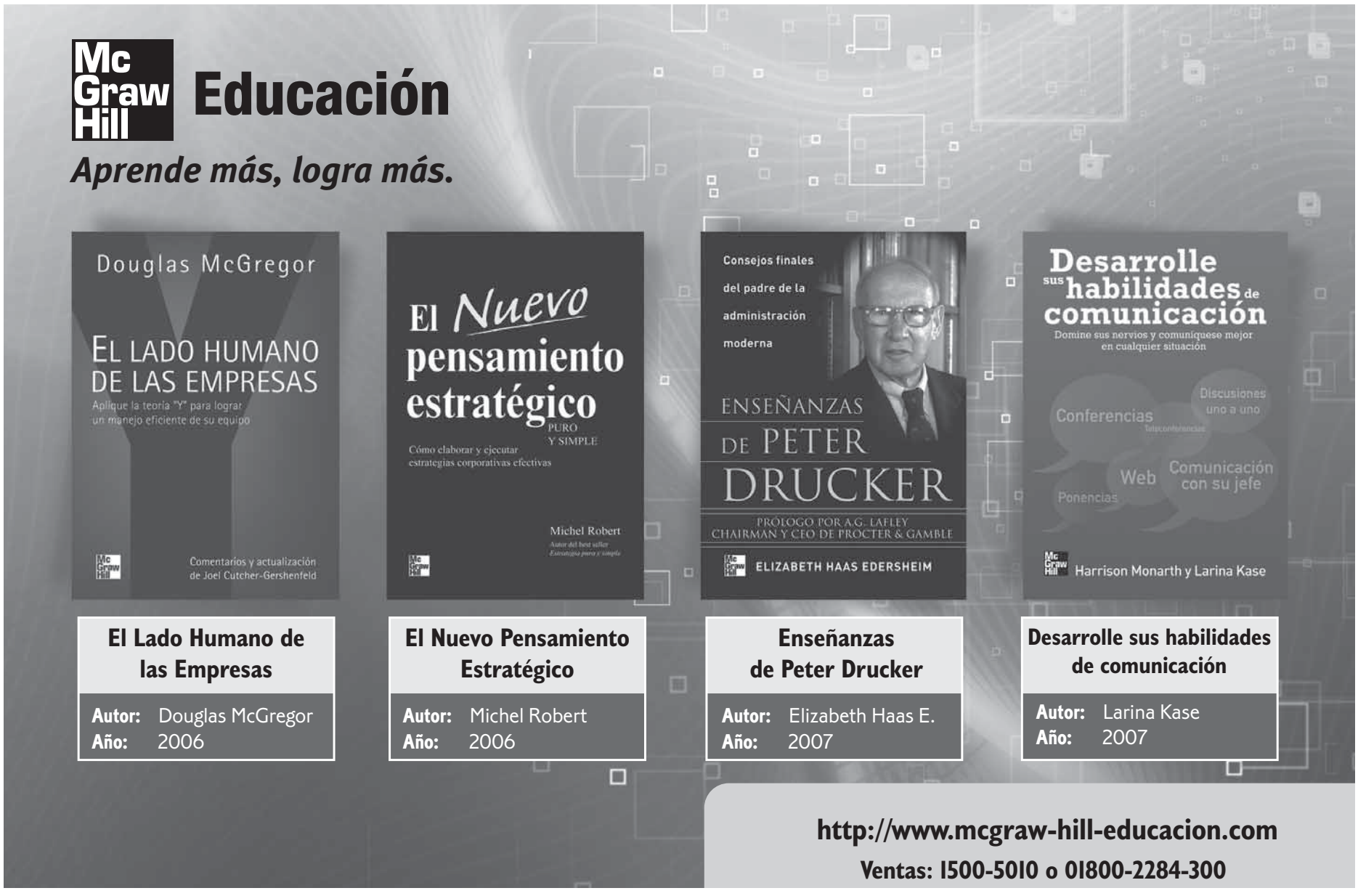
Discusión

Los resultados de este estudio no proporcionan justificación para las divisiones tajantes A, B y C de la clasificación actual de la Ley del Uso Indebido de Drogas. Por supuesto, una caracterización clara es conveniente para establecer prioridades para el control policial, la educación y el apoyo social, así como para determinar las sentencias por posesión o venta de drogas. Pero ni el ranking de las drogas ni su clasificación en los grupos de la Ley del Uso Indebido de Drogas se apoya en una evaluación más completa del daño como la que se describe en este artículo. Las categorías definidas claramente en cualquier sistema de ranking son esencialmente arbitrarias a menos que haya discontinuidades evidentes en todo el conjunto de calificaciones. La Figura 1 muestra apenas un atisbo de esa transición en el espectro de daño, en el pequeño salto a la mitad de la distribución entre la buprenorfina y la marihuana. Curiosamente, tanto el alcohol como el tabaco están entre los diez más altos en el grupo de mayor daño. Hay una aceleración rápida en el valor de daño del alcohol hacia arriba. Por lo tanto, si se mantiene la clasificación de tres categorías, una interpretación posible de nuestros hallazgos es que las drogas con calificaciones de daño iguales a las del alcohol o superiores podrían estar en la clase A, la marihuana y las que están por debajo podrían estar en la clase C, y las drogas que están en medio podrían estar en la clase B. En ese caso, es saludable ver que el alcohol y el tabaco –las sustancias no clasificadas más ampliamente utilizadas– tendrían calificaciones de daño comparables con las drogas ilegales de clase A y B, respectivamente.

Se les pidió a los participantes que evaluaran el daño de las drogas administradas en la forma en la que son usadas normalmente. En algunos casos, los daños causados por una droga específica no pudieron ser aislados por completo de otros factores que interfieren y que están asociados con el estilo de uso. Por ejemplo, la marihuana a menudo se fuma mezclada con tabaco, lo que podría haber aumentado sus calificaciones de daño físico y dependencia, entre otros factores. Hay otro nivel de incertidumbre derivado del uso de varias drogas a la vez, especialmente en el grupo de drogas "recreacionales" que incluye la GHB, la ketamina, el éxtasis y el alcohol, para el cual los efectos adversos se podrían atribuir principalmente a uno de los componentes de las mezclas comúnmente usadas. La cocaína *crack* es generalmente considerada como más peligrosa que la cocaína en polvo, pero no se les separó en este estudio. De manera similar, las calificaciones de las benzodiacepinas pueden haber estado sesgadas en dirección a las drogas de las que más se abusa, especialmente el temazepam. Una calificación individual para cada una de las benzodiacepinas y para las diferentes formas en las que se usan otras drogas sería más apropiada si se quiere utilizar este o cualquier otro sistema de clasificación de daño de manera formal.

En vista de los números reducidos de calificaciones independientes, no pensamos que la estimación de las correlaciones entre los nueve parámetros fue legítima. Es bastante probable que haya cierta redundancia; es decir, los nueve parámetros pueden no representar nueve medidas independientes de riesgo. De la misma manera, los principales componentes de los parámetros no se extrajeron, en parte porque pensamos que no había suficientes datos y en parte porque la reducción del número de parámetros a un grupo básico podría no ser apropiada, al menos hasta que otros paneles de evaluación hayan validado independientemente todo el sistema.

Nuestro análisis le dio el mismo peso a cada parámetro de daño, y las calificaciones individuales fueron simplemente promediadas. Este procedimiento no proporcionaría una indicación válida de daño para una droga con una toxicidad extremadamente aguda como el contaminante de las drogas de diseño MPTP (1-metil 4-fenil 1,2,3,6 tetrahidroxipiridina), una sola dosis del cual puede dañar la *substantia nigra* del ganglio basal tan gravemente que induce una forma extrema del mal de Parkinson. De hecho, este método simple de integrar calificaciones puede no tratar adecuadamente cualquier sustancia que sea extremadamente dañina en un solo aspecto, como el tabaco. Fumar tabaco después de los 30 años reduce hasta en diez años la expectativa de vida y es la causa más común de muertes relacionadas con drogas, lo que representa una carga enorme para los servicios de salud. Sin embargo, las consecuencias y los efectos sociales a corto plazo del tabaco no son excepcionales. Por supuesto, el peso específico de cada uno de los parámetros se puede variar para hacer énfasis en una u otra faceta de riesgo, dependiendo de la importancia



	Daño físico				Dependencia				Daño social			
	Media	Agudo	Crónico	Intoxicación	Media	Placer	Psicológica	Física	Media	Intoxicación	Daño social	Costos de
Heroína	2.78	2.8	2.5	3.0	3.00	3.0	3.0	3.0	2.54	1.6	3.0	3.0
Cocaína	2.33	2.0	2.0	3.0	2.39	3.0	2.8	1.3	2.17	1.8	2.5	2.3
Barbitúricos	2.23	2.3	1.9	2.5	2.01	2.0	2.2	1.8	2.00	2.4	1.9	1.7
Metadona	1.86	2.5	1.7	1.4	2.08	1.8	2.3	2.3	1.87	1.6	1.9	2.0
Alcohol	1.40	1.9	2.4	NA	1.93	2.3	1.9	1.6	2.21	2.2	2.4	2.1
Ketamina	2.00	2.1	1.7	2.1	1.54	1.9	1.7	1.0	1.69	2.0	1.5	1.5
Benzodiacepinas	1.63	1.5	1.7	1.8	1.83	1.7	2.1	1.8	1.65	2.0	1.5	1.5
Anfetaminas	1.81	1.3	1.8	2.4	1.67	2.0	1.9	1.1	1.50	1.4	1.5	1.6
Tabaco	1.24	0.9	2.9	0	2.21	2.3	2.6	1.8	1.42	0.8	1.1	2.4
Buprenorfina	1.60	1.2	1.3	2.3	1.64	2.0	1.5	1.5	1.49	1.6	1.5	1.4
Marihuana	0.99	0.9	2.1	0	1.51	1.9	1.7	0.8	1.50	1.7	1.3	1.5
Solventes	1.28	2.1	1.7	0	1.01	1.7	1.2	0.1	1.52	1.9	1.5	1.2
4-MTA	1.44	2.2	2.1	0	1.30	1.0	1.7	0.8	1.06	1.2	1.0	1.0
LSD	1.13	1.7	1.4	0.3	1.23	2.2	1.1	0.3	1.32	1.6	1.3	1.1
Metifenidato	1.32	1.2	1.3	1.6	1.25	1.4	1.3	1.0	0.97	1.1	0.8	1.1
Esteroides anabólicos	1.45	0.8	2.0	1.7	0.88	1.1	0.8	0.8	1.13	1.3	0.8	1.3
GHB	0.86	1.4	1.2	0	1.19	1.4	1.1	1.1	1.30	1.4	1.3	1.2
Éxtasis	1.05	1.6	1.6	0	1.13	1.5	1.2	0.7	1.09	1.2	1.0	1.1
Alquilonitritos	0.93	1.6	0.9	0.3	0.87	1.6	0.7	0.3	0.97	0.8	0.7	1.4
Khat	0.50	0.3	1.2	0	1.04	1.6	1.2	0.3	0.85	0.2	1.1	0.8

Tabla 3: Calificaciones medias del grupo independiente en las tres categorías de daño de 20 sustancias, ordenadas por su calificación total y calificaciones medias para cada una de las tres sub-escalas

que se le atribuya a cada una. Otros mecanismos de procedimiento, como los del análisis de decisión por criterios múltiples,[20] pueden ser utilizados para tomar en cuenta la variación del ranking a través de diferentes parámetros de daño. A pesar de todas estas reservas acerca de la interpretación de las calificaciones integradas, y de la necesidad de considerar en más detalle el peso específico de los parámetros de daño, nos resulta muy estimulante la consistencia general de las calificaciones en diferentes evaluadores y parámetros de daño para la mayoría de las drogas.

Nuestros hallazgos plantean cuestionamientos acerca de la validez de la clasificación actual de la Ley del Uso Indebido de Drogas, pese al hecho de que se supone que está basada en una valoración del riesgo para los usuarios y la sociedad. Las discrepancias entre nuestros hallazgos y las clasificaciones actuales son especialmente notorias en relación con las drogas de tipo psicodélico. Nuestros resultados hacen notar también que la exclusión del alcohol y el tabaco de la Ley de Uso Indebido de Drogas es –desde un punto de vista científico– arbitraria. No encontramos una distinción clara entre las sustancias socialmente aceptables y las ilícitas. El hecho de que las dos drogas legales más ampliamente usadas se encuentren en la parte superior del ranking de daño es un dato definitivamente importante que debería ser tomado en cuenta en el debate público acerca del uso de drogas ilegales. La discusión basada en una valoración formal del daño, y no en prejuicios, podría ayudar a que la sociedad pueda debatir de una manera más racional los riesgos y daños relativos de las drogas.

Creemos que un sistema de clasificación como este, basado en la calificación de los daños por expertos sobre la base de evidencias científicas, tiene muchas ventajas. Nuestro enfoque proporciona un proceso completo y transparente para la evaluación del daño de las drogas y se apoya en las aproximaciones a este tema desarrolladas en publicaciones anteriores,[5-8,11,12,21,22] pero cubre más parámetros de daño y más drogas, además de utilizar el enfoque délfico con una variedad de expertos. El sistema es riguroso y transparente, y requiere una valoración formal y cuantitativa de varios aspectos de daño. Puede ser reaplicado con facilidad conforme avance el conocimiento. MacDonald y colegas[23] han descrito también un sistema numérico para evaluar el daño en la población del uso de drogas, un enfoque complementario al esquema descrito en este artículo, pero que hasta la fecha no ha sido aplicado a drogas específicas. Otras organizaciones (como el Centro Europeo para Drogas y Drogadicción[24] y el Comité cam del gobierno holandés[25]) están explorando actualmente otros sistemas de evaluación de riesgos, algunos de los cuales tienen también bases numéricas. Otros sistemas utilizan una metodología délfica, aunque ninguno usa un conjunto tan amplio de parámetros de riesgo ni ha reportado acerca de una variedad tan grande de drogas como nuestro método. Creemos que nuestro sistema podría ser desarrollado para ayudar en la toma de decisiones por parte de organismos reguladores como el Consejo Asesor sobre el Uso Indebido de Drogas del Reino Unido o la Agencia Europea de Evaluación de Medicinas, para proporcionar un acercamiento basado en evidencias a la clasificación de las drogas.

Reconocimientos

Algunas de las ideas desarrolladas en este artículo surgieron de discusiones en talleres organizados por la Beckley Foundation, a la que expresamos nuestro agradecimiento. Agradecemos a David Spiegelhalter, de la MRC Biostatistics Unit, por su asesoría en estadística. Una versión anterior de este trabajo fue solicitada por el House of Commons Select Committee on Science and Technology, para auxiliarlos en su revisión de la base de evidencias de la legislación acerca de las drogas, y apareció sin reconocimientos como el Apéndice 10 de su reporte.[26] T

David Nutt, Leslie A. King, William Saulsbury, Colin Blakemore.

1 Foresight, Brain science, addiction and drugs, 2005. http://www.foresight.gov.uk/Brain_Science_Addiction_and_Drugs/index.html (acceso el 11 de marzo de 2007).

2 López AD, Murray CJL. The global burden of disease. *Nat Med* 1998; 6: 1241-43.

3 Ezzati M, López AD, Rodgers A, Vander Hoorn S, Murray CJ. The Comparative Risk Assessment Collaborating Group. Selected major risk factors and global and regional burden of disease. *Lancet* 2002; 360: 1347-60.

4 UK Home Office. Misuse of Drugs Act. http://www.drugs.gov.uk/drugs-laws/misuse-of-drugs-act/ (acceso el 11 de marzo de 2007).

5 King LA, Moffat AC. A possible index of fatal drug toxicity in humans. *Med Sci Law* 1983; 23: 193-97.

6 Gable RS. Toward a comparative overview of dependence potential and acute toxicity of psychoactive substances used nonmedically. *Am J Drug Alcohol Abuse* 1993; 19: 263-81.

7 Gable RS. Comparison of acute lethal toxicity of commonly abused psychoactive substances. *Addiction* 2004; 99: 686-96.

8 Goldstein A, Kalant H. Drug policy: striking the right balance. *Science* 1990; 249: 1513-21.

9 Doll R, Peto R, Boreham J, Sutherland I. Mortality in relation to smoking: 50 years' observation on male British doctors. *BMJ* 2004; 328: 1519-28.

10 Tyrer P, Owen R, Dawling S. Gradual withdrawal of diazepam after long-term therapy. *Lancet* 1983; 1: 1402-06.

11 Anthony JC, Warner L, Kessler R. Comparative epidemiology of dependence on tobacco, alcohol, controlled substances and inhalants: basic findings from the National Comorbidity Survey. *Exp Clin Psychopharmacol* 1994; 2: 244-68.

12 Academy of Medical Sciences. Calling time: the nation's drinking as a major health issue. Londres: Academy of Medical Sciences, 2004.

13 Drugs and the Law. Report of the Independent Inquiry into the Misuse of Drugs Act 1971. Londres: The Police Foundation, 2000.

14 Turoff M. The design of a police delphi. *Technological Forecasting and Social Change* 1970; 2: 149-71.

15 Corkery JM. Drug seizures and offender statistics. UK 2000. Londres: Home Office Statistical Bulletin, 2002.

16 Griffiths C, Brock A, Mickleburg M. Deaths relating to drug poisoning: results for England and Wales 1993-2000. *Health Statistics Quarterly* 2002; 13: 76-82.

17 Nutt DJ, Nash J. Cannabis-an update. Londres, Home Office, 2002.

18 González A, Nutt DJ, Gammahydroxybutyrate abuse and dependency. *J Psychopharm* 2005; 19: 195-204.

19 UK Home Office. Proposed changes to Misuse of Drugs legislation. http://www.homeoffice.gov.uk/documents/2005-cons-ketamine/?version=1 (acceso el 28 de febrero de 2007).

20 Figuera J, Greco S, Ehrgott M. Multiple criteria decision analysis: state of the art. Boston, Dordrecht, Londres: Springer Verlag, 2005.

21 Hall W, Room R, Bondy S. Comparing the health and psychological risks of alcohol, cannabis, nicotine and opiate use. En Kalant H, Corrigal W, Hall W, Smart R, eds. The health effects of cannabis. Toronto: Addiction Research Foundation, 1999.

22 MacCoun R, Reuter P. Drug war heresies: learning from other vices, times and places. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

23 MacDonald Z, Tinsley L, Collingwood J, Jamieson P, Pudney S. Measuring the harm from illegal drugs using the Drug Harm Index. http://www.homeoffice.gov.uk/rds/notes/rdsolr2405.html (acceso el 28 de febrero de 2007).

24 EMCDDA. Guidelines for the risk assessment of new synthetic drugs. Luxemburgo: EMCDDA. Office for Official Publications of the European Communities, 1999.

25 van Amsterdam JDC, Best W, Opperhuizen A, de Wolff FA. Evaluation of a procedure to assess the adverse effects of illicit drugs. *Regul Pharmacol Toxicol* 2004; 39: 1-4.

26 House of Commons Science and Technology Committee. Drug classification: making a hash of it? Fifth Report of Session 2005-06. 2006. http://www.publications.parliament.uk/pa/cm200506/cmselect/cmstech/1031/103102.htm (acceso el 28 de febrero de 2007).



Hayek y los intelectuales

Roger Kimball©

Traducción de Moisés Silva

Publicado en la revista The New Criterion

El fantasma de Friedrich A. Hayek sigue recorriendo el mundo y provocando con sus ideas a ciertos intelectuales socialistas e "inevitablemente sentimentalistas". Roger Kimball, en este texto publicado originalmente en The New Criterion, toma como pretexto una nueva edición de Camino de servidumbre para sugerir una nueva lectura de este clásico de la economía de mercado y de la política liberal.

"Una regla que, al concebirla, puede parecer de lo más benéfica para la sociedad, puede luego resultar absolutamente perniciosa y destructiva al ponerla en práctica".
David Hume

"Uno de los espectáculos más descorazonadores de nuestro tiempo es ver hasta qué punto algunas de las cosas más valiosas que Inglaterra… ha dado al mundo son vistas ahora con desprecio en la misma Inglaterra".
Friedrich A. Hayek

"Fuimos los primeros en afirmar que, entre más complicadas sean las formas que adopta la civilización, más restringida deberá ser la libertad del individuo".
Benito Mussolini

En realidad, Benito, ustedes no fueron los primeros. Las palmas por haber promulgado primero ese principio en todo su horror le corresponden a V. I. Lenin, que en 1917 alardeaba de que cuando terminara de construir su paraíso de los trabajadores "toda la sociedad se convertirá en una sola oficina y una sola fábrica, con igualdad de empleo e igualdad de salarios." Lo que Lenin no sabía acerca de la restricción de la libertad del individuo, no valía la pena saberlo. Claro, las cosas no resultaron exactamente como Lenin esperaba – o decía que esperaba – porque conforme la Unión Soviética avanzó pesadamente hacia delante hubo menos y menos trabajo, y salarios por lo general sin valor (¿Te gustaría cambiar algunos de esos dólares por rublos, camarada?). En realidad, la única igualdad que Lenin y sus herederos lograron fue una igualdad de miseria y empobrecimiento para todos, fuera de una fracción cambiante de la *nomenklatura*. Trotsky dio en el clavo en la parte práctica del asunto al observar que cuando el estado es el único patrón el viejo adagio de que "el que no trabaja no come" se ve reemplazado por "el que no obedece no come". Sin embargo, una larga línea de intelectuales en Occidente vinieron, vieron, y fueron conquistados. Cuántos escritores, periodistas, artistas y comentaristas *bien pensant* se deshicieron en alabanzas como las de Lincoln Steffens: "He visto el futuro," dijo después de su visita a la URSS en 1921, "y sí funciona."

Por supuesto, no se puede hacer una tortilla sin romper algunos huevos. Pero es sorprendente la cantidad de cascarones que se han acumulado en el último siglo (y también está la embarazosa pregunta de Orwell: "¿Dónde está la tortilla?"). No recuerdo qué sabio dijo que la esperanza es el último de los males en la caja de Pandora. Tal vez sea algo injusto para la esperanza, pero no es del todo inaplicable a esa adamantina "fe en un mundo mejor" que siempre ha estado en el corazón del socialismo. Y vaya que es una planta resistente. El experimento socialista *nunca* ha funcionado como se le ha anunciado, pero sigue volviendo a retoñar en el corazón humano, o por lo menos en la parte colonizada por los intelectuales, esa tribu palpitante que Julián Brenda memorablemente llamó "*clercs*", como en "*trahison de*." Pero, ¿por qué? ¿Qué tienen los intelectuales que los hace tan extravagantemente susceptibles al intoxicante aroma del socialismo?



En su último libro, *La Fatal Arrogancia: los errores del socialismo* (1988) Friedrich Hayek subrayó secamente esta peculiaridad:

La búsqueda en vano de los intelectuales de una comunidad verdaderamente socialista, que resulta en la idealización de, y luego la desilusión por, una línea aparentemente interminable de "utopías" – la Unión Soviética y luego Cuba, China, Yugoslavia, Vietnam, Tanzania, Nicaragua – debería sugerir que podría haber algo en el socialismo que no se ajusta a ciertos hechos.

Debería sugerirlo, pero no lo ha hecho. Y la razón, propone Hayek, se encuentra en el peculiar racionalismo al que cierta especie de intelectuales son adictos. La "fatal arrogancia" reside en creer que, al ejercitar su razón, la humanidad podría rehacer la sociedad de una manera que fuera al mismo tiempo igualitaria y próspera, ordenada y propicia para la libertad política.

Hayek siguió la pista de esta ambición hasta Rousseau y Descartes. Si el hombre nace libre pero en todos lados está encadenado, según Rousseau ¿por qué simplemente no se sacude las cadenas, empezando por el inconveniente bagaje de las restricciones sociales tradicionales? Tal vez sea discutible si Descartes merece esa paternidad, pero veo lo que Hayek quiere decir. Hubo sólo un pequeño paso del sueño de Descartes de hacer del hombre el "amo y poseedor de la naturaleza" mediante la ciencia y la tecnología a hacerlo amo y poseedor de su *segunda* naturaleza, la sociedad. ¡Cuántos elementos recalcitrantes de la experiencia humana y del mundo tuvieron repentinamente que ser negociables para empezar siquiera ese camino! Todo lo que se resume en palabras como "modales", "moral", "costumbre", "tradición", "tabú" y "sagrado" quedó de pronto en el aire. Pero fue parte de la naturaleza intoxicante de la fatal arrogancia – de nuevo, para aquellos susceptibles a sus encantos – que ninguna barrera pareciera lo suficientemente fuerte para resistir los embates de la ingeniosa manipulación de la humanidad. "Todo lo sólido", dijo Marx, "se desvanece."

John Maynard Keynes – otra víctima notoria de la fatal arrogancia – resumió su metabolismo psicológico en su descripción de Bertrand Russell y sus amigos de Bloomsbury:

Bertie en particular sostenía simultáneamente dos opiniones ridículamente incompatibles. Afirmaba que en realidad las acciones humanas eran llevadas a cabo de la manera más irracional, pero que el remedio era bastante simple y fácil, pues todo lo que teníamos que hacer era llevarlas a cabo racionalmente.

¡Cuántos prodigiosos trucos de magia existencial se compactan en esa frase, "todo lo que teníamos que hacer"! F. Scott Fitzgerald dijo una vez que la prueba de una "inteligencia de primer nivel" era "la capacidad de mantener dos ideas opuestas en la mente al mismo tiempo" y seguir funcionando. De hecho, esa capacidad es tan común como la mugre. Mire a su alrededor.

Friedrich Hayek (se quitó el "von" de su apellido) comprendió de manera suprema la anatomía de esta especie de necedad intelectual o intelectualista. Nacido en una familia próspera de Viena en 1899, Hayek ya se había hecho de una modesta reputación como economista cuando partió hacia Inglaterra e ingresó a la London School of Economics en 1931. Durante la siguiente década publicó media docena de obras técnicas sobre economía (como *La teoría monetaria y el ciclo económico*), pero su vida cambió en 1944, cuando *Camino de servidumbre*, publicado primero en Inglaterra y unos meses después en los Estados Unidos, lo catapultó a la fama.

La nueva edición de este libro de la Universidad de Chicago[1] – el segundo de una serie de veinte volúmenes de sus "obras completas" – ofrece una buena ocasión para recordar tanto el poder de la crítica de Hayek como la terca persistencia de las actitudes que criticó. Se necesita valor, o algo por el estilo, para declarar que se está presentando "La Edición Definitiva". "Definitiva" es un trofeo cambiante y elusivo en estas cuestiones, pero no tengo la menor duda en describirla como una excelente edición. Las líneas más largas hacen que la tipografía sea un poco menos fácil de leer que la elegante edición de del Cincuentenario, pero la nueva edición corrige una buena cantidad de errores tipográficos y agrega material suplementario muy útil, incluyendo notas que identifican las figuras citadas por Hayek.

La historia de esta pequeña pero extraordinaria obra, menos un tratado de economía que un *cri de coeur* existencial, es bien conocida. Tres editores la rechazaron en Estados Unidos – un lector declaró que era "inapropiada para que la publicara una editorial respetable" – antes de que la Universidad de Chicago, no sin algunas dudas, la aceptara. Uno de los lectores de Chicago, aunque recomendó su publicación, advirtió que era poco probable que el libro "tuviera un mercado muy amplio en este país" o "cambiara el punto de vista de muchos lectores". Al final, la editorial tuvo problemas para satisfacer la demanda. En unos pocos meses se habían impreso 50,000 ejemplares. El *Reader's Digest* publicó una versión condensada que llevó el libro a aproximadamente otros 60,000 lectores, y la versión ilustrada de *Look* unos años después extendió aún más su alcance.

Traducido a más de veinte lenguas, *Camino de servidumbre* transformó a Hayek de un académico solitario en una celebridad internacional. En los años siguientes su influencia subió y bajó, pero cuando Hayek murió seis semanas antes de cumplir 93 años, en 1992, se había convertido por fin en el favorito de los académicos. Había sido profesor en la London School of Economics, en la Universidad de Chicago y en la de Friburgo, y había recibido numerosos grados honorarios. En 1974 recibió el Premio Nobel de Economía – la primera vez que este premio fue otorgado a un economista del libre mercado – y sus teorías contribuyeron a establecer las bases intelectuales para las revitalizaciones económicas que Margaret Thatcher y Ronald Reagan emprendieron en los años ochenta.

En un sentido más profundo, sin embargo, Hayek siguió siendo un rebelde, y se mantuvo fuera de las mayorías intelectuales, o por lo menos académicas. El mensaje de *Camino de servidumbre* demuestra por qué. La obra tenía dos propósitos: por un lado, era una oda a la libertad individual, y por el otro era un apasionado ataque a la planeación económica centralizada y la disminución de la libertad individual que tal planeación requiere.

Podría parecer extraño, después de las revoluciones de Reagan y Thatcher, describir un ataque a la planeación centralizada o una defensa de la libertad individual como "rebelde". Pero de hecho, aunque las teoría de Hayek ganaron algunas escaramuzas importantes "sobre el terreno", en el mundo de la opinión intelectual de las élites sus ideas son tan controvertidas en la actualidad como lo fueron en los años cuarenta. Aún en nuestros días existe una resistencia generalizada a la idea que guía el pensamiento de Hayek de que el socialismo es el ambiente propicio para el crecimiento de las políticas totalitarias. Con el ejemplo de la Alemania nazi enfrente, Hayek observó con qué naturalidad el socialismo, al desangrar más y más la iniciativa del individuo para investirla en el Estado, se iba transformando en un régimen totalitario. Uno de los temas principales del libro es que el surgimiento del fascismo no fue una reacción *contra* las tendencias socialistas de los años veinte, como a



menudo se argumenta, sino que fue por el contrario un *resultado* natural de esas tendencias. Lo que empezó como una convicción de que para que la planeación fuese "eficiente" había que "sacarla de la política" y ponerla en manos de los expertos terminó con el fracaso de los políticos y la aceptación entusiasta de la tiranía. "Hitler no tuvo que destruir la democracia", anotó Hayek; "simplemente se aprovechó de su decadencia, y en el momento crítico obtuvo el apoyo de muchos que, aunque lo detestaban a él, les parecía sin embargo que era el único lo suficientemente fuerte para asegurar que las cosas se hicieran."

Gran Bretaña, advirtió Hayek, ya había avanzado bastante en el camino de la abdicación socialista. "Las imprevistas pero inevitables consecuencias de la planeación socialista," escribió, "crean un estado de cosas en el que… las fuerzas totalitarias van a tomar el control". Hayek cita a muchos e influyentes comentaristas que alegremente defienden no sólo la planeación económica generalizada sino el rechazo descarnado de la libertad. En 1932, el influyente teórico político Harold Laski argumentaba que no se debería permitir que "la derrota en las urnas" descarrilara el glorioso avance del socialismo. Votar está bien y es bueno, siempre y cuando la gente vote bien, es decir, por la izquierda. En 1942, el historiador E. H. Carr afirmó alegremente que "El resultado que deseamos sólo se puede obtener mediante una reorganización deliberada de la vida en Europa, tal como la que ha emprendido Hitler." El eminente biólogo y comentarista C. H. Waddington también propuso poner a la sociedad en manos de los expertos, afirmando que la libertad "es un concepto muy complicado para el científico, en parte porque no está convencido de que, en el análisis final, [la libertad] realmente exista." Sir Richard Ackland, arquitecto del "movimiento de la Commonwealth", escribió con campechana confianza que la comunidad le dice al individuo "no te preocupes por buscar tu propio sustento." La "comunidad" en su conjunto se hará cargo de ello, y determinará cómo, dónde y de qué manera cada individuo será empleado. También, añadió, establecerá campos para los que evadan su responsabilidad, pero no hay que preocuparse, porque "la comunidad" insistirá en que tengan "condiciones muy tolerables". Como Carr, Ackland encontró mucho que admirar en Hitler, quien según él había "tropezado con… una pequeña parte de, o tal vez deberíamos decir un aspecto particular de, lo que le será finalmente requerido de la humanidad." Esto, dicho sea de paso, fue escrito en 1941, en un momento en el que el mundo descubría que seguir a Hitler requería realmente de muchísima humanidad.

Las dos grandes influencias que presiden *Camino de servidumbre* fueron Alexis de Tocqueville y Adam Smith. De Tocqueville Hayek tomó tanto el título de su obra como su sensibilidad a lo que Tocqueville, en una famosa sección de *La democracia en América*, llamó "despotismo democrático." Hayek, como Tocqueville, observó que en las sociedades burocráticas modernas las amenazas a la libertad frecuentemente vienen disfrazadas de beneficios humanitarios. Si el despotismo a la antigua tiraniza, el despotismo democrático infantiliza. "Se parecería," escribe Tocqueville, al poder de los padres si, como éste, tuviera como objetivo preparar a los hombres para la edad adulta; pero, por el contrario, sólo busca mantenerlos detenidos irrevocablemente en la infancia. Quiere que los ciudadanos se diviertan, siempre y cuando piensen sólo en divertirse… Trabaja intencionalmente para su felicidad, pero quiere ser el único agente y árbitro de ella. Se encarga de su seguridad, previene y asegura sus necesidades, facilita sus placeres, se hace cargo de sus principales asuntos, dirige su industria, regula sus propiedades, divide sus herencias; ¿no puede quitarles por completo la carga de pensar y el dolor de vivir?... [Este poder] extiende sus brazos sobre la sociedad en su conjunto, cubriendo su superficie con una red de pequeñas, complicadas, arduas y uniformes reglas a través de las cuales ni las mentes más originales ni los espíritus más vigorosos pueden abrirse camino para sobrepasar a la multitud… no tiraniza: obstaculiza, limita, enerva, extingue, confunde y finalmente reduce a cada nación a nada más que una manada de animales industriosos de los que el gobierno es el pastor.

Haciéndose eco de Tocqueville y yendo más lejos, Hayek argumentó que uno de los efectos más importantes del control extendido del gobierno era psicológico, "una alteración del carácter de la gente." Somos tanto criaturas como creadores de las instituciones que habitamos. "Lo importante," concluyó, "es que los ideales políticos de la gente y su actitud hacia la autoridad son tanto el efecto como la causa de las instituciones políticas bajo las que vive."

Gran parte de *Camino de servidumbre* es negativa o crítica. Su tarea es exponer, describir y analizar la amenaza socialista a la libertad. Pero el argumento de Hayek también tiene su lado positivo. El camino para alejarse de la servidumbre se encontraría en la adopción de lo que Hayek llamó "el orden extendido de la cooperación", también conocido como capitalismo. En *La riqueza de las naciones*, Adam Smith hizo notar la paradoja, o aparente paradoja, del capitalismo: que entre más se dejaba a los individuos en libertad para perseguir sus propios fines, más sus actividades eran "guiadas por una mano invisible a promover" fines que ayudaban al bien común. Las búsquedas privadas conducían a bienes comunes: esa es la benéfica alquimia del capitalismo. La reflexión fundamental de Hayek que extiende el pensamiento de Smith es que el orden espontáneo creado y mantenido por las fuerzas competitivas del mercado lleva a una mayor prosperidad que una economía planeada.

El sentimentalista no puede comprender con su mente, ni con su corazón, ese dato. No puede entender porqué no deberíamos preferir la "cooperación" (un arreglo que suena bonito) a la "competencia" (que suena mucho más duro), porque en toda competencia hay perdedores, lo cual es malo, y ganadores, que puede ser aún peor. El socialismo es una versión del sentimentalismo, al que incluso un

observador tan realista como George Orwell fue susceptible. En *El camino a Wigan Pier* (1937), Orwell argumentó que como el mundo "potencialmente al menos, es inmensamente rico," si lo desarrolláramos "como podría ser desarrollado… todos podríamos vivir como príncipes, suponiendo que quisiéramos hacerlo." No importa que una parte de lo que significa ser un



príncipe sea que los demás, la mayoría de los demás, *no* sean de la realeza.

El socialista, el sentimentalista, no puede entender porqué, si la gente ha sido capaz de "generar algún sistema de reglas que coordinan sus esfuerzos," no pueden también conscientemente "diseñar un sistema aún mejor y más gratificante." Un punto central de las enseñanzas de Hayek es el hecho inamovible de que el ingenio humano es limitado, que la elasticidad de la libertad requiere la acción de fuerzas que están más allá de nuestro control y que, finalmente, las ambiciones del socialismo son una expresión de la arrogancia racionalista. Un orden espontáneo generado por las fuerzas del mercado puede ser tan benéfico para la humanidad como se quiera: puede haber extendido enormemente la vida y producido una riqueza tan impresionante que, hace algunas generaciones, era inimaginable. Pero no es perfecto. Los pobres todavía están allí. No todos los problemas sociales han sido resueltos. Al final, sin embargo, lo realmente mortificante del orden espontáneo producido por los mercados libres no es su perfección sino su espontaneidad, el hecho de que no son creación nuestra. Es algo que trasciende la dirección consciente de la voluntad humana y es por lo tanto una afrenta al orgullo humano.

La vehemencia con la que Hayek condena al socialismo está en función de la importancia de lo que está en juego. Como afirma en *La Fatal Arrogancia*, la "disputa entre el orden del mercado y el del socialismo es nada menos que una cuestión de supervivencia" porque "seguir la moralidad socialista destruiría a gran parte de la humanidad actual y empobrecería a gran parte del resto." Tenemos una muestra de lo que Hayek quiere decir cada vez que las fuerzas del socialismo triunfan. Lo que le sigue, como la noche sigue al día, es un incremento de la pobreza y una disminución de la libertad individual.

Lo curioso es que este hecho haya tenido tan poco efecto en las actitudes de los intelectuales. Ningún evento puramente empírico, aparentemente – aunque se repita innumerables veces – puede estropear los placeres del sentimentalismo socialista. Este desapego de los asuntos terrenales va unido a otro rasgo común de los intelectuales: su desprecio por el dinero y el mundo del comercio. El intelectual socialista desprecia el "motivo de lucro" y recomienda un mayor control gubernamental de la economía. Siente, según Hayek, que "emplear a cien personas es… explotación, pero que mandar sobre el mismo número de personas [es] honorable." Y no es que a los intelectuales, como clase, no les guste tener dinero tanto como al resto de nosotros, pero ellos ven a la maquinaria del comercio como algo separado de, algo indescriptiblemente menos digno que, el deseo más íntimo de su corazón. Por supuesto, hay un sentido en el que eso es cierto. Pero muchos intelectuales no toman en cuenta dos cosas: primero, el grado en el que el dinero, como dice Hayek, es "uno de los mayores instrumentos de libertad jamás inventados," que abre "un sorprendente rango de elección al hombre pobre, un rango mayor que el que no hace muchas generaciones se abría para los ricos." En segundo lugar, los intelectuales tienden a ignorar que la organización del comercio afecta la organización de nuestras aspiraciones. Como explica Hilaire Belloc en *El Estado Servil*, "El control de la producción de la riqueza es el control de la vida humana misma." La pregunta realmente atemorizante que plantea la planeación económica generalizada no es si somos libres de perseguir nuestros fines más importantes, sino quién determina cuáles han de ser esos "fines más importantes." "Quien sea," afirma Hayek "que tenga el control único de los medios debe determinar también cuáles fines deben ser atendidos, qué valores deben tener más importancia y cuáles menos; en breve, lo que los hombres deben creer y esforzarse por conseguir." Es así que, aunque "puede sonar muy noble decir '¡Al diablo con la economía [la ciencia], construyamos un mundo mejor!'… en realidad es simplemente irresponsable."

A fin de cuentas, el atractivo del socialismo es emocional. Y como uno de los principales vehículos de nuestras emociones es el lenguaje, las perversiones del socialismo se ven complementadas por una perversión del lenguaje. "Aunque muchas veces la sabiduría se encuentra oculta en el significado de las palabras," afirma Hayek, "también lo está el error." Por lo tanto, la tarea de recuperar la libertad incluye la tarea de recuperar el lenguaje. A lo largo de su obra, Hayek dedica gran parte de su atención a "nuestro envenenado lenguaje," mostrando cómo el sentimentalismo socialista ha distorsionado casi hasta el punto de hacer irreconocibles términos básicos como "libertad" e "igualdad". Muy aparte de cualquier significado definido que puedan transmitir, esas palabras son *enaltecedoras*: solicitan de manera automática que creamos en ellas a pesar de que han sido obligadas a designar realidades diferentes o incluso opuestas a lo que originalmente nombraban. Como Hayek hace notar, la "técnica más eficiente" para lograr la transformación semántica requerida es "usar las viejas palabras, pero cambiar su significado." La frase "República Popular" es el epítome de ese proceso, pero veamos lo que les ha pasado a palabras como "liberal", "justicia" y "social". En *La Fatal Arrogancia*, Hayek elaboró una lista de 160 sustantivos a los que se les había añadido la palabra "social", desde "administración", "conciencia", "contabilidad", "desperdicio", "era" e "ideas", hasta "pensador", "trabajo" y "utilidad". Se decía que una comadreja era capaz de vaciar un huevo sin dejar huellas, y "social" es en este sentido una "palabra comadreja": un cascarón fonético con apenas el eco de un significado. Es, como escribe Hayek, "convertida cada vez más en una exhortación, una especie de palabra-guía para una moral racionalista que busca desplazar la moral tradicional, y que ahora suplanta cada vez más a la palabra 'bien' para designar lo moralmente correcto." Piénsese sólo en la odiosa frase "justicia social." Lo que significa en la práctica es una injusticia *de facto*, ya que opera enlistando la maquinaria legal de la justicia para apoyar ciertos fines predeterminados. Los partisanos de la "justicia social" hacen a un lado la justicia "meramente formal", y al hacerlo reemplazan el imperio de la ley – que era representado tradicionalmente como ciega porque "no respetaba persona" – con el imperio de lo (seudo) "justo".

No es de sorprender que Hayek sea frecuentemente descrito como "conservador". Pero en realidad tenía razón al insistir en que su posición podría describirse mejor como "liberal", entendiendo el término no en su deformación contemporánea (es decir, izquierdista, estatista) sino en el sentido de la Inglaterra del siglo diecinueve en que Burke, por ejemplo, era un liberal. Hay un sentido importante en el que los auténticos liberales son (en palabras de Russell Kirk) conservadores precisamente *porque* son liberales: entienden que la mejor posibilidad de preservar la libertad es preservando las instituciones y las prácticas tradicionales que han, por decirlo así, albergado la libertad. Aunque precavido cuando se trataba de innovaciones políticas, Hayek pensaba que el conservadurismo tradicional de los Torys estaba demasiado casado con el *status quo*. En este sentido, su liberalismo era un liberalismo activista o experimental. Este fue un rasgo del pensamiento de Hayek que el filósofo Michael Oakeshoot discernió fríamente al observar que lo "más significativo" de *Camino de servidumbre* no era lo convincente de la doctrina de Hayek sino "el hecho de que sea una doctrina." "Un plan para resistirse a toda planeación puede ser mejor que lo contrario," continúa Oakeshoot, "pero es parte del mismo tipo de política." Tal vez ese sea el caso. Pero el valor inestimable de Hayek reside en haber dramatizado lo sutilmente insidioso del socialismo. "Rara vez ocurre que cualquier tipo de libertad se pierda súbitamente": esa frase de Hume es el epígrafe de *Camino de servidumbre*, y es tan pertinente hoy como cuando Hayek la citó en 1944. T

Roger Kimball es crítico de arte y analista de temas sociales. Es co-editor de la revista The New Criterion y editor de Encounter Books.

[1] *The Collected Works of F. A. Hayek, Volume II. The Road to Serfdom: Texts and Documents – The Definitive Edition*, editado por Bruce Caldwell; University of Chicago Press, 283 pp.

El obispo de Guadalajara que no estuvo allí

Mario Puglisi

Paulo III erigió el primer obispado de la Nueva Galicia en nombre del emperador, pero extrañamente la silla episcopal se quedó en Compostela y no en Guadalajara. Inmediatamente se designó para ocupar el obispado a Fray Antonio de Ciudad Rodrigo, pero éste no aceptó tal responsabilidad y se tuvo que presentar en su lugar a Don Juan de Barrios, quien murió antes de llegar a la provincia. Finalmente el episcopado quedó en manos del presbítero Pedro Gómez de Maraver. La Audiencia de la Nueva Galicia se impuso por orden del Papa en la ciudad de Compostela, pero el padre Maraver se opuso por tener esta ciudad en un lugar indigno y peligroso y emprendió la empresa de cambiar el obispado a Guadalajara. Esto no se logró sino hasta el primero de Marzo de 1560, hecho que a la larga propiciaría el traslado de la capital de la Nueva Galicia a Guadalajara. Lo extraño es que el cambio de episcopado significaría que quien ocupa su silla se vuelve el obispo de tal ciudad. Aún así no hay registros de que el padre Maraver haya vivido en esta ciudad, pues la silla episcopal se mudó de la ciudad de Compostela muchos años después.

Pitaya radiofónica

Alfredo Sánchez

En 1993 aparecían, a la una de la tarde en Radio Universidad de Guadalajara, tres personajes que provocaron una verdadera conmoción en el cuadrante. Trinidad Camacho –mejor conocido como Trino-, Luis Usabiaga y Octavio Limón iniciaron un programa radiofónico irreverente en el que no dejaban títere con cabeza. La Pitaya Ye Ye, nombre de la emisión, convocaba lunes, miércoles y viernes, a una nutrida legión de radioescuchas atentos a sus ocurrencias. El programa era una continuación lógica de una emisión nocturna que tiempo atrás se transmitía en la misma emisora: El Festín de los Marranos, donde participaban Julio Haro, el propio Trino, Paco Navarrete, el Ché Bañuelos y otros. En la efímera Pitaya… se burlaban de todo y de todos: de la conservadora moral tapatía, de los funcionarios gubernamentales del momento, de las mismísimas autoridades universitarias. Todo ello a través de hilarantes scketches, entre otros: El Matacursis, Provocando a la Censura o Los Cuentos del Tío Guayabito. Aunque parezca paradójico, el fin del programa no fue provocado por la censura, sino por los desacuerdos y conflictos internos entre los tres conductores del programa. A pesar de lo fugaz de La Pitaya…, años después muchísimos radioescuchas seguían recordando al desquiciado trío de conductores.

Cuando los árboles llegaron a los Colomos

Juan Carlos Núñez

Los manantiales de los Colomos son famosos desde la época de la Colonia, pero el bosque que los circunda fue formado apenas a principios del Siglo XX cuando los tapatíos comenzaron a plantar pinos y eucaliptos en los alrededores de los ojos de agua. Las fotografías de la época muestran un paisaje de lomas sin árboles. En la cima de una de ellas aparece el Castillo, construcción edificada entre 1898 y 1902, que fungió como la Casa de Administración del Agua. Poco a poco el polvoriento paisaje se tornó en un bosque. Pero la historia de Colomos comenzó mucho antes, cuando la sedienta Guadalajara colonial veía en los entonces lejanos manantiales una atractiva fuente. Desde 1600 hubo intentos por llevar esa agua a la ciudad. En 1883, Francisco Frejes escribió: "Sobre mil proyectos que formaron para traer el agua de los Colomos y del Aguacero, prevaleció el dictamen del lego (Pedro Buzeta)". En 1947, Colomos era la principal fuente de abastecimiento de agua para Guadalajara con 202 litros por segundo. Para 2003, representaba tan solo 1.37 por ciento del total.

Tumba de tiro en Casa Vallarta

Angélica Íñiguez

Cuentan que abajo de la Casa Vallarta de la Universidad de Guadalajara había decenas de esqueletos humanos. La poca gente que lo sabía vivía aterrorizada. Y es que los enterados eran arqueólogos y antropólogos que conocían las condiciones deplorables en que la valiosa colección osteológica permanecía guardada: un sótano húmedo a veces con goteras e insuficiente en diámetro. Cuando la arqueología en México no estaba legislada aún, allá por la década de los cuarenta, el ingeniero Federico Solórzano Barreto encontró en sus excavaciones cráneos y esqueletos pertenecientes a antiguas civilizaciones del occidente del país y formó una enorme colección. Hoy tiene dos mil esqueletos completos con todo y sus cráneos, hallados en diversos entierros en espera de que el INAH proporcione recursos para su estudio y mantenimiento, y sobretodo, en espera de que no sean trasladados al D.F. Pocos conocen la colección, pues nunca se ha exhibido. Los esqueletos guardan valiosa información: su estudio permitirá conocer cómo vivían, qué comían, cómo estaba conformada su sociedad. Por ahora los huesos descansan en el Museo de Paleontología municipal 'Federico Solórzano' en el parque Agua Azul y si asustan a los arqueólogos, no es por gusto.

La modernidad carcelaria

Nuria Blanchart

En lo que hoy es el parque Revolución, desde Pedro Moreno hasta Lopez Cotilla y Federalismo, abarcando los jardines de la Universidad de Guadalajara y parte de Tolsa, hoy Enrique Díaz de León (en total ocho manzanas), Antonio Escobedo, gobernador de Jalisco, impulsó en 1843 la construcción de una prisión moderna donde se diera rehabilitación a los internos comenzando a funcionar en 1867 y concluyendo en 1875. Por primera vez en esta prisión existió un reglamento interno como inicio de lo que sigue predominando, y duró 70 años en servicio. En 1937, después de haber sido orgullo de los jaliscienses y temor de los delincuentes, la prisión de Escobedo se convirtió en un monstruo bizarro, no totalmente tradicional, ni lo suficientemente moderno y sin recursos económicos, sino que provocaba grandes tensiones entre la población carcelaria y fue destruida para enviar a los presos a la nueva cárcel de Oblatos construida para albergar 800 presos y que en su decadencia tenía 3,500. Ahí se generó un motín en 1977 en el que murieron 30 internos y muchos se dieron a la fuga, el incidente motivó la construcción de la prisión de Puente Grande

El mercado más grande

Juan Carlos Núñez

San Juan de Dios es mucho más que un mercado. Desde los orígenes de Guadalajara se convirtió en uno de los corazones donde palpita la ciudad y por donde transitan más de diez mil personas cada día. En el mercado, llamado oficialmente Libertad, se puede comprar lo mismo: una cabeza de puerco o una yerba medicinal, que el último programa de cómputo o un perfume fabricado en París. El tianguis que reunía a los agricultores y artesanos de la región tomó forma de edificio en 1888. En 1925 se construyó el nuevo local. Para 1957, el arquitecto Alejandro Zohn construyó el nuevo inmueble que tiene 70 puertas, 2975 locales y 70 bodegas que se extienden sobre una superficie de 44,570 metros cuadrados, lo que lo convierte en el mercado más grande de América Latina. Los especialistas lo consideran un emblema de la arquitectura regional por el uso de materiales de la zona, la habilitación de patios interiores y el uso del concreto aparente que se despliega en los techos que simulan las lonas del antiguo tianguis. En el diseño original había espacio para guardería, escuela y gimnasio. El exceso de puestos instalados en lugares inadecuados ha propiciado graves daños en la estructura del edificio.

Los cines en Guadalajara y su clasificación rigurosa

Cecilia López

En la década de los años cuarenta y principios de los cincuenta, en la época de oro del cine mexicano, asistir al cinema era una diversión obligada para los tapatíos que abarrotaban sus taquillas a la función de las cuatro.

Los cines de primera vestían unas salas muy lujosas, algunos eran teatros, donde se proyectaban dos estrenos, a diferencia de los cines de segunda que sólo proyectaban cintas viejas. El Teatro Alameda, cuyo techo simulaba un cielo estrellado con nubes desgarradas y el cine Avenida, ambos en la Calzada Independencia, eran de primera. Su decoración consistía en réplicas a escala de iglesias, fuentes y casas de cantera estilo barroco. También los cines: Colón, Variedades, Rex y Reforma eran prestigiados. De segunda estaban: Juárez, Obregón, Park, Orfeón, Lux, Edén, Cuauhtémoc y Jalisco.

La tabla impuesta por la liga de la decencia impedía que los ojos ansiosos del público transitaran por todas las cintas, pues tenían que apegarse a la que les correspondía:

A.-Para todo el público

B1.- Para niños y adultos

B2.- Para niños mayores de 12 años

B3.- Para adolescentes y adultos

C1.- Para mayores de edad

C2.- Para mayores con ciertas reservas

D.- Fuera de clasificación por indecentes.

De Betini a Roberto

Alfredo Sánchez

En la Guadalajara de los ochenta surgió un movimiento de moneros que llegó a trascender las fronteras locales. Nombres como Jis, Trino o Falcón se hicieron famosos por su humor gráfico irreverente. En ese grupo estaba también otro monero que fue derivando hacia intereses artísticos de mayores pretensiones y que firmaba como Betini. Quería ser pintor y estaba seguro de que para aprender más del oficio debía viajar a Europa. Así pues hizo una exposición en la galería de Alejandro Gallo, vendió todas las obras y con el dinero se fue a Italia donde vivió, trabajó y aprendió durante varios años. Al regresar, no a Guadalajara sino a la ciudad de México, abandonó su apodo original y adoptó su verdadero nombre: Roberto Rébora, con el cual ha ganado justa fama como pintor y grabador. En el D.F. también creó una interesante editorial de libros artesanales de poesía

llamada Ditoria que más adelante trajo a Guadalajara, ciudad a la que regresó en la primera mitad del nuevo siglo. Por cierto, un cuadro suyo ilustró la portada del anterior número de esta revista.

Llega el primer tren

Adolfo Ochoa

El 15 de mayo de 1888, llegó el primer tren a Guadalajara procedente de la ciudad de México. No había estación, ni bodegas, ni cosa que se le pareciera, para atender a los pasajeros y despachar la carga. En enero de 1891, la Gaceta Mercantil, denunciaba que "después de dos años y medio de ferrocarril, no tenemos una miserable estación con bodega". A este reclamo, la empresa Ferrocarril Central respondió con un proyecto de estación en el área de lo que hoy en día es 16 de Septiembre y Libertad. La Cámara de Comercio censuró abiertamente la actitud poco previsora del Ayuntamiento de 1888 que señaló o permitió a la empresa fijar el sitio para su estación, en pleno centro de la ciudad a sabiendas de que más temprano que tarde, sería un grave problema urbano. Contra viento y marea, el proyecto siguió adelante, no sin roces entre comercio, Ayuntamiento y empresa transportista. Lo inadecuado del lugar para la estación no sacó de su terquedad a la empresa y el Ayuntamiento. Todavía más, como queriendo demostrar quién tenía el poder al Ferrocarril Central, construyó la estación cuando le vino en gana varios años después; un día abría una zanja, otro, levantaba una pared; luego, abandonaba las obras. Total, para corajes no ganaban los tapatíos.

La tele

Álvaro González

No podía haber sido de otra forma y antes de que la tierra se aplanara gracias a la globalización. Incluso hoyendía la fórmula sigue funcionando si bien con menos rigor: el 'progreso' primero se sirve en la Mesa Central y luego salpica al resto del país. Diez años tomó cubrir una distancia que en línea recta no llega a 500 km; enorme la brecha entre Chapultepec 18 y Alemania esquina con Tolsa. 'Telesistema Mexicano' se llamaba entonces, y Guadalajara al filo de los años sesentas ya estaba enterada de ese prodigio tecnológico llamado 'televisión' y cuyo telesistema no alcanzaba al valle de Atemajac. Falsas expectativas, el 'ya mero' y dizque videntes tapatíos pescando ondas lejanas generadas incluso en Cuba con aparatos repletos de bulbos. Nada; no llegaban imágenes directamente. Pero al filo de 1960 empezó a ser levantado con toda discreción un mástil, antena, en la frontera de la Colonia Moderna y sin previo anuncio comenzaron las transmisiones de prueba. Un llamado 'patrón de ajuste' aparecía en negro y blanco (¿por qué se dice siempre 'blanco y negro'?) y estacionario durante horas con música de fondo. Después aquella extraña figura –una cruz con ribetes y tonos de grises- fue sustituída por series de vaqueros dobladas al español. No hubo inauguración formal, pero el bocaboca urbano notificó el hecho: la televisión apareció en la ciudad. Bienvenido el chicle para el cerebro.

Teatro en el Anglo

Alfredo Sánchez

En la calle de Tomás V. Gómez se encontraba el más famoso instituto de enseñanza del inglés en Guadalajara de la clase media-alta: el Anglo, como se le conocía popularmente. Por ahí circulaba una inquieta directora de teatro, norteamericana ella, llamada Paty Ballinger, quien con frecuencia montaba obras en las que participaban los maestros del Instituto (gringos, casi todos). Uno de sus montajes más célebres fue Godspell, una obra musical pop basada en los evangelios, para la cual echó mano de algunos mexicanos que cantaban, actuaban y hablaban inglés, como Jaime Dipp, quien hizo el papel de Jesucristo. La dirección musical de esa obra estuvo a cargo de Susan Garza, talentosa pianista norteamericana que pasó fugazmente por la ciudad y que se acompañaba de muy jóvenes músicos mexicanos: Gustavo Orozco, Juan Carlos Ramírez y Alfredo Sánchez. Las obras se presentaban en el pequeño teatro con el que contaba el Anglo y que cumplía satisfactoriamente las modestas necesidades de los montajes. Aunque hay que decir que quizás lo más famoso del Anglo no eran sus clases ni sus obras de teatro, sino los mangos verdes "ahogados" en chile que se vendían en la esquina y que eran saboreados diariamente por los alumnos.

Trifulca en Catedral

Juan Carlos Núñez

Entre las diez y las once de la noche del 14 de junio de 1692 comenzó el pleito afuera de la Catedral de Guadalajara. El expediente legal asienta: "Habiendo salido algunas personas a victorear (SIC) a don Gerónimo de Soria por haber leído de oposición a la Canongía doctoral de esta Santa Iglesia; en odio de dicho victor, de hecho y caso pensado, estaba prevenida una cuadrilla de distintos sujetos para embarazar dicho victor, la cual salió por las calles de esta ciudad con atambores y chirimías haciendo con violencia a todos los que se encontraban victoreasen a don Francisco Sarmiento, uno de los opositores a dicha canongía". Durante la trifulca llovieron palos y piedras, "y hubo muchos heridos". Don Joseph Osorio Espinosa, Oidor de la Real Audiencia, salió con la intención de detener el pleito en nombre del Rey, pero en respuesta recibió una pedrada. Al día siguiente el escribano Marcos de Tapia visitó a don Joseph y asentó en el expediente uno de los más antiguos registros de la medicina legal en Guadalajara: "Le vide la boca muy hinchada y los labios de arriba y abajo, a un lado de la nariz, por el lado derecho, abiertos y lastimados por la parte de adentro; y por afuera en el mesmo lado, debajo de la ventana izquierda de dicha nariz, un rasguño pequeño… parece que del golpe se partieron dichos labios contra los dientes, y así mesmos dos de ellos algo metidos para adentro de los de abajo y uno despostillado un poco".

¡Los valientes no asesinan!

Adolfo Ochoa

Perseguido desde la Ciudad de México por el Partido Conservador, Juárez se refugió en el Palacio de Gobierno de Guadalajara. Un grupo de rebeldes armados llegó a la Ciudad, solazándose en cazar gentes pacíficas que se aventuraban por las calles y aún dentro de sus casas. De esta manera irrumpieron los rebeldes a Palacio, hasta donde estaba Juárez y sus ministros, haciéndolos prisioneros y encerrándolos en una habitación. El 14 de marzo de 1858, el coronel Cruz Ahedo decidió liberar al Presidente, mediante una atrevida y arriesgada incursión en Palacio, pero fue repelido. Durante el tiroteo, los enemigos de Juárez se creían perdidos, por lo que decidieron acabar, de una vez, con el prisionero. Filomeno Bravo, con veinte soldados dispuestos a matar, se dirigieron hasta donde estaba Juárez, dando la órden de preparar y apuntar las armas contra él. Al escucharse el estruendo de las llaves de los fusiles; de un salto, el Ministro de Hacienda, Guillermo Prieto, cubrió con su cuerpo a Juárez, interponiéndose con los brazos tendidos contra los fusiles, y dijo: ¡Los valientes no asesinan. Somos sus prisioneros, somos sus hermanos, respeten nuestras vidas! Filomeno Bravo, sorprendido, conmovido o admirado, por tan rara energía; dudó matarlos, o dejarlos con vida. Se detuvo, y no dió a sus soldados la voz de fuego.

Acto circense en la rotonda.

Mario Puglisi

A los gobernadores José de Jesús González Gallo y Agustín Yáñez, les tocó realizar los trabajos de demolición y desmantelamiento del antiguo edificio de Correos, el Templo de la Soledad y el jardín de la Soledad, o jardín Porfirio Díaz y levantar en su lugar la rotonda de los jaliscienses ilustres, que hoy abarca toda esa manzana. El jardín Porfirio Díaz cubría hacia los finales de la década de los 80`s y toda la de los 90`s del siglo XIX, poco más de media manzana; en su centro llevó un hermoso kiosco de madera y acero donde se construyó uno de los primeros Mercados de las Flores en la plaza pública al centro de la ciudad. Tal kiosco y mercado fueron construidos por el señor de Anda, quien por su cercanía en el Gobierno logró que éste fuera uno de los jardines más cuidados por las autoridades. Un evento llamativo que se celebró en este lugar fue el circo que la Compañía de Orrín presentó el 1º de Abril de 1888, y que por los altos precios estuvo poco concurrido, pues hasta las familias ricas ocuparon graderías. Fue un circo bastante innovador porque estaba constituido casi por puras mujeres.

Dícese molesto pero imprescindible

Angélica Íñiguez

El crítico literario Emmanuel Carballo se dejó consentir por el entonces rector de la Universidad de Guadalajara, Trinidad Padilla López y el rector del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Juan Manuel Durán, quienes dijeron algunas palabras acerca de él la tarde en que recibió su nombramiento como maestro emérito de esa casa de estudios. Como es costumbre en estos homenajes, la Dirección de Producción Audiovisual (DIPA) preparó un retrato documental, donde Carballo dijo lo que calló durante la ceremonia: "soy una figura molesta, pero soy también una figura imprescindible". En ese mismo juego Padilla López apuntó: "mi querido amigo Emmanuel: hemos hablado aquí a tu favor, valga esta apología para que nos dispenses tu crítica". Después de dicho acto se editó un librito para la ocasión llamado En pocas palabras, en el que se incluyeron textos de escritores diversos, pero también una autobiografía del homenajeado.

Las calles de Guadalajara…ayer y hoy

Hugo Torres

A través del tiempo y respondiendo más bien a la situación política que dominaba en el Gobierno de Jalisco, las calles fueron presa de esos vaivenes de tal manera que algunos nombres fueron cambiados. A principios del siglo XX, Guadalajara presentaba algunas avenidas, calles y callejones con nombres tan diversos que muchos de ellos parecían ingenuos o tomados de hechos curiosos ocurridos en la vida de la ciudad. Los nombres de las calles se registraban en placas de ladrillo elaboradas en San Pedro Tlaquepaque y se podía leer: la Acequia, el Oso, la Joya, los Gachupines, Polvorilla, Rastrillo, Chocolate, Olas Altas, el Encanto, etcétera. Por los barrios de Mexicaltzingo, Analco, el Santuario y la Capilla de Jesús en el transitorio se encontraban callejones cuyos nombres podían ser: el Cuerno, Agua Escondida, la Compañía, la Mala Hora, el Molino, los Pericos, la Nalgada, Salsipuedes, las Ventanitas, etcétera. Después del triunfo de la revolución maderista de 1910 se procedió a cambiar los nombres para dar un reconocimiento a personajes o hechos de la historia nacional. Así la calle de San Francisco fue luego Avenida 16 de Septiembre; la del Santuario, avenida Pedro Loza; la del Carmen, Avenida Juárez; la del Palacio, Avenida Corona; la de Santa Teresa, calle Morelos; el Paseo Porfirio Díaz, Calzada Independencia; las Capuchinas, Contreras Medellín; la Borrasca, Dionisio Rodríguez; la del Tequesquite, Avenida Libertad; etcétera. Esta costumbre aún no se olvida y en nuestros días hemos presenciado el mismo fenómeno, otras calles han visto borrar su identidad y adquirir nueva personalidad con los nombres de los hombres ilustres o hechos trascendentales para la comuna tapatía.

Tres poemas de Claudia Emerson

Sergio Ortiz

Qué difícil valerse de la poesía para compartir las cosas más personales, las más privadas. Los riesgos son evidentes y van desde la confesión anecdótica hasta el sentimentalismo melodramático. Y es que –en palabras de Luis García Montero– "la poesía no es confesión biográfica, ni documento notarial, ni ejercicio de blanda cursilería. Escribir poemas de amor estando enamorado supone una disciplina muy difícil... necesita el corazón frío y la inteligencia vigilante".

La producción poética norteamericana está plagada de este tipo de poesía confesional, y la mayoría -cabe decirlo- posee escaso contenido poético. Abundan los poetas que utilizan versos libres para "vaciar su subjetividad" y dar parte de detalles privados que resultan tan irrelevantes como indiscretos. La poesía –lo sabemos– es algo más que un simple registro de testimonios privados. Por otro lado, el temor a caer precisamente en este tipo de poesía "tan personal" provoca que algunos poetas hayan decidido concentrar su contenido poético en la fuerza del lenguaje y en su misteriosa habilidad para "socavar nuestras certidumbres y articular las zonas más ambiguas de nuestra conciencia" (Paul Auster refiriéndose a John Ashbery). Este es el caso de los denominados *Language Poets* (poetas del lenguaje) que, sin duda, han escrito obras importantes tales como *Autorretrato en un espejo convexo* (del mismo John Ashbery) pero que han logrado que la poesía exiga –de igual manera- un tipo de lectura convexa: "un lenguaje dentro de un lenguaje" (la frase es de Valery).

La tradición de la poesía confesional arranca en la década de los cincuenta en los Estados Unidos y ha tenido un gran impacto en las generaciones posteriores, la que continúa hasta nuestros días. Allen Ginsberg, John Berryman, Robert Lowell, Theodore Roethke y la célebre Sylvia Plath han sido más de alguna vez etiquetados como poetas confesionales y son todos ellos poetas que cuentan con un enorme prestigio. Claudia Emerson, a quien presentamos en este número de Tedium Vitae, podría al igual insertarse en esta línea y es parte de ese amplio grupo de poetas norteamericanos que pueden combinar la enseñanza universitaria (es actualmente maestra de literatura en la Universidad de Mary Washington) con la práctica de la poesía y que tienen además la suerte de poder publicar su trabajo. Los poemas que aquí incluimos forman parte de su tercer y último libro, *Late Wife*, que le valió el prestigiado Premio Pulitzer en el año 2006.

Claudia Emerson nació en 1957 en el estado de Virginia y es deudora de una cultura sureña, cuya tradición literaria cuenta con gente de la talla de William Faulkner –a quien reconoce como influencia poderosa– y que parece ser experta en adentrarse en los laberintos y complejidades del corazón humano. La poesía de Emerson en *Late Wife* continúa esta tradición y nos refiere a temas universales como la pérdida y el dolor, la muerte y la renovación, el amor y la memoria, revelándonos las distintas formas en que nuestro mundo emocional se hace presente en el mundo físico. Sus poemas son intensos y misteriosos y nos obligan a meditar acerca de lo que no vemos pero que está ahí; de esa correspondencia secreta e invisible que se da entre los objetos que nos rodean y nuestros sentimientos. Se trata de una revelación íntima que se transmite con oficio y sutileza pero, sobre todo, con elegancia; y es precisamente esta elegancia la que hace la diferencia. Así, sus imágenes –siempre exactas – nos acompañan en una continua e íntima meditación.

Los 33 poemas que conforman *Late Wife* constituyen una especie de epistolario; una colección de cartas dirigidas a su primer esposo, a su nuevo esposo o a ella misma. En estas cartas-poemas, Claudia nos habla de su pasado, de su vida en pareja y los inesperados giros que ésta tomó; del divorcio de su primer marido y de su nuevo matrimonio con Kent, un viudo que había estado felizmente casado y que pierde a su esposa tras una larga batalla contra el cáncer. Los poemas "Artifact" (Artefacto) o "Frame" (Marco), por ejemplo, nos hacen caer en cuenta en la forma en que ciertos objetos ordinarios, como una colcha o un espejo, se convierten en objetos extraordinarios –cargados ahora de un nuevo significado– cuando la persona que los posee, experimenta junto a ellos el dolor, la pérdida o la muerte de un ser querido. Esa colcha o ese espejo son ahora objetos completamente distintos. T

Sergio Ortiz es arquitecto, profesor en la escuela de arquitectura de la Universidad ITESO y editor de poesía de Tedium Vitae.

Surface Hunting

You always washed artifacts
at the kitchen sink, your back
to the room, to me, to the mud

you'd tracked in from whatever
neighbor's field had just been plowed.
Spearpoints, birdpoints, awls and leaf-

shaped blades surfaced from the turned earth
as though from beneath some thicker
water you tried to see into.

You never tired, you told me, of the tangible
past you could admire, turn over
and over in your hand—the first

to touch it since the dead one that had
worked the stone. You lined bookshelves
and end tables with them; obsidian,

quartz, flint, they measured the hours you'd spent
with your head down, searching for others,
and also the prized hours of my own

solitude—collected, prized,
saved alongside those artifacts
that had been for so long lost.

Cacería de superficies

Siempre lavaste tus artefactos
en la cocina, dando la espalda
al cuarto, a mí, al lodo

que trajiste de cualquier
campo vecino recién arado.
Puntas de flecha, picos de pájaro, agujas y

navajas con forma de hojas surgidas de la tierra
como del fondo de un agua más densa
en la que intentaste observar.

Nunca te cansabas, me dijiste, del pasado tangible
que admirabas, vuelto una y otra vez
en tu mano –la primera

en tocarlos desde la muerte de aquel
que trabajó la piedra. Cepillaste libreros
con ellos y les diste acabado; obsidiana,

cuarzo, sílex, midieron las horas que pasaste
ahí postrado, buscando a los otros,
y también las preciadas horas

de mi soledad, recogidas, atesoradas,
salvadas junto a esos objetos
por tanto tiempo perdidos.

Artifact

For three years you lived in your house
just as it was before she died: your wedding
portrait on the mantel, her clothes hanging
in the closet, her hair still in the brush.
You have told me you gave it all away
then, sold the house, keeping only the confirmation
cross she wore, her name in cursive chased
on the gold underside, your ring in the same

box, those photographs you still avoid,
and the quilt you spread on your borrowed bed-
small things. Months after we met, you told me she had
made it, after we had slept already beneath its loft
and thinning, raveled pattern, as though beneath
her shadow, moving with us, that dark, that soft.

Artefacto

Durante tres años viviste en su casa
los mismos que antes que ella muriera: tu retrato
de bodas sobre el mantel, sus ropas colgadas
en el clóset, su pelo en el cepillo todavía.
Me dijiste que todo lo regalaste y que luego
vendiste la casa, conservando solo la cruz
de confirmación que llevaba, su nombre en cursiva
grabado al reverso en dorado, tu anillo en la misma

caja, esas fotos que aún evades,
y la colcha con que cubres tu cama prestada-
pequeñas cosas. Meses después me dijiste
que ella la hizo, habíamos dormido bajo su delicado
y sutil, imbricado diseño, como si hubiera estado
su sombra, entre nosotros, tan oscura, tan suave.

Frame

Most of the things you made for me–armless
rocker, blanket chest, lap desk–I gave away
to friends who could use them and not be reminded
of the hours lost there, the tedious finishes.
But I did keep the mirror, perhaps because
like all mirrors, most of these years it has been
invisible, part of the wall, or defined
by reflection–safe–because reflection,
after all, does change. I hung it here
in the front, dark hallway of this house you will
never see, so that it might magnify
the meager light, become a lesser, backward
window. No one pauses long before it.
This morning, though, as I put on my coat,
straightened my hair, I saw outside my face
its frame you made for me, admiring for the first
time the way the cherry you cut and planed
yourself had darkened, just as you said it would.

Marco

Casi todas las cosas que fabricaste para mí
–la mesita de cama, la mecedora, la manta-
se las di a los amigos para que las usaran
para que no me recordaran
las horas que perdiste haciéndolas, los eternos acabados.
Pero conservé el espejo, quizá porque, como todos los espejos,
la mayor parte del tiempo son invisibles, parte de un muro o aparecen
por reflejos –inofensivos- porque los reflejos
después de todo, cambian. Ahí lo colgué
al frente, en el corredor oscuro de esta casa
que ya nunca verás; de modo que aumentará
la débil luz convirtiéndose en una
pequeña ventana al revés. Nadie se para
ante él. Esta mañana, sin embargo, al ponerme
el abrigo y alisarme el pelo, vi sobre mi cara
su marco, admirando por primera vez
la forma como el cerezo que cortaste y puliste tú mismo
había oscurecido, justo como dijiste.

Traducciones de Salvador Mayorga

Lecturas de nuestros lectores

Carlos Enrique Orozco (edición)

En Tedium Vitae *queremos construir una comunidad de interesados en la lectura y el libro. Para ello nos dimos a la tarea de solicitar al consejo editorial y a algunos lectores — a quienes sabemos que leen y les gusta comentar sus lecturas - que recomienden el libro que más les haya gustado en el 2007. Podía ser de cualquier género, idioma y fecha de publicación. Las reglas eran básicas: que les haya gustado, que lo quieran recomendar y que lo hubieran leído en este año. Les pedimos textos breves con el tono informal pero auténtico de una sugerencia personal de lectura a un amigo.*

Como era de esperarse las recomendaciones abarcaron diversos autores y géneros. En la literatura de ficción, la lista va desde autores reconocidos como Bulgakov, Roth, DeDillo y Jorge Ibargüengoitia, hasta creadores jóvenes con sus primeras novelas como Ildefonso Falcones, Gerardo Cham o Mónica Zagal. En las obras llamadas no fiction por los anglosajones, destacan los temas del cine, la ciencia y la reflexión sobre las ideas.

Éstas fueron las lecturas recomendadas por nuestros lectores, organizadas por el azar alfabético de sus apellidos.

Libra

Don DeLillo / Seix Barral, 2005.

Diseñada como una novela trabada entre la investigación periodística, la ficción narrativa y la imaginación literaria, *Libra* reconstruye la vida de Lee Harvey Oswald, el célebre asesino de John F. Kennedy. Situada entre los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, la novela recrea la niñez y el contexto social y familiar de Oswald, sus frustraciones y fantasías, sus obsesiones, sus limitaciones y talentos. Crecido en la atmósfera ideológica y política de la guerra fría, la vida del magnicida de Dallas se muestra como la hechura de las ingobernables fuerzas del azar, pero también como el producto de decisiones personales tomadas al filo del abismo de la desesperación, la ingenuidad y el vacío. Bajo la pericia y el oficio de un escritor consumado como DeLillo, la vida y muerte de Oswald aparecen en el centro del gran lienzo americano de los años sesenta, en el que el espionaje gubernamental, intereses de mafias locales, la revolución cubana, el comunismo soviético y un grupo de paramilitares anticastristas, se revelan como las fuerzas que atrapan y conducen la vida de un personaje opaco, tal vez triste, maniatado por acontecimientos y actores que no comprende.

La novela aspira a que el lector disponga de un relato de lo que pudo ser la trama de situaciones, lugares y actores que culminaron con el asesinato de Kennedy. Como señala el propio DeLillo, "esta novela no pretende aludir a la verdad literal: como sólo es lo que es, separada y completa, es posible que los lectores encuentren refugio en ella: un modo de pensar en el asesinato sin las limitaciones de las verdades a medias y sin dejarse abrumar por las posibilidades ni por la marea de especulaciones que con el paso de los años se acrecienta". La novela como refugio y como fantasía, como verdad absoluta y confesión de parte, cumple con creces el propósito.

Adrián Acosta Silva
Profesor de la Universidad de Guadalajara

La Venganza de Sor Juana

Mónica Zagal / Editorial Planeta, 2007.

La Venganza de Sor Juana nos cuenta de la necedad de apagar la inteligencia. Me despertó interés por conocer más de la vida y obra de esta poetisa. Quisiera leer la *Carta Atenagórica* de Sor Juana contra el padre Vieyra, mencionada en varios capítulos. Mónica Zagal, conocedora del periodo histórico en el que transcurrió la vida de Juana de Asbaje, reconstruye con maestría la insidiosa labor de la Inquisición para excluir a esta mujer del mundo del pensamiento y los libros, reservado a los varones.

Sor Juana realizó su venganza con inteligencia, por medio de sus múltiples talentos, verdaderas armas con las que se pertrechó en su vida conventual para sobrevivir. La cocina fue una de ellas, al elaborar platillos tanto para defensores como detractores. En la página 123 se define a Juana de Asbaje por medio de una cita del filósofo Epicuro: "Los seres humanos somos hojas que indefectiblemente caemos al suelo. Nuestra única libertad consiste en desviarnos unos metros en la trayectoria. Los sabios no se oponen a la necesaria y fatal caída, sino que la asumen e intentan maniobrar sobre ella". Sí, Sor Juana, en su legítimo afán por sacar el mejor partido de sus circunstancias, fue una hoja hábilmente maniobrada. ¿Es justo recriminárselo?

Como lector de recetarios de cocina, objeto el último capítulo, "La Muerte Dulce"; con las recetas de la madre Juana Inés de la Cruz interpretadas y adaptadas por Víctor Hugo Zagal quien descuidó algunos procedimientos y dio los ingredientes en diferentes sistemas de medición.

Gabriel Canales
Lector y artista

Cisnes Salvajes

Jung Chang / Circe Bolsillo, 1994.

Jung Chang, autora y narradora de *Cisnes Salvajes*, recrea la historia de China, de 1909 (año en que nace su abuela) a 1978, cuando la autora abandona China "hacia el otro extremo del globo". Sólo después de que el pasado había dejado de ser 'suficientemente doloroso', Chang se decide a escribir la historia de su abuela, de su madre y la suya propia para hablar de su país natal, China. La autora nos lleva por un recorrido por la China feudal, la China de los 'señores de la guerra' con derecho a esposa y concubinas; por la China revolucionaria marcada por la imposición del comunismo; por la China de la Revolución Cultural de Mao. Nos cuenta sobre los pies vendados, deformes y doloridos de su abuela quien fuera concubina de un señor de la guerra; nos relata que mientras su padre va en jeep acompañado de guardaespaldas, su madre hace el mismo recorrido a pie soportando dolores de abdomen enloquecedores que termina finalmente en un aborto. Nos habla cómo Mao había formado parte de su vida desde que era niña; cómo se resistía a dejar de considerarlo 'el ídolo, el dios, la inspiración' de su vida y de su China amada.

El recorrido histórico de más de 60 años que Chang ofrece en *Cisnes Salvajes* nos adentra en el complejo mundo de la regulación de las formas de amar, de vivir en matrimonio, de la lealtad al régimen por encima de la relación amorosa-conyugal, de las formas de aprender a vivir la sexualidad, del valor de la profesión. Un apasionante y desgarrador relato de tres mujeres que luchan por ser y vivir en un país envuelto en guerras y revoluciones.

María Martha Collignon
Lectora

Abbas Kiarostami. Una poética de lo real

Malba, Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires, 2006.

Libro sobre la retrospectiva de la obra fílmica de Abbas Kiarostami (Teherán, Irán, 1940.) en el Museo Malba de Buenos Aires en Junio del 2006 y que incluye también parte de su obra poética y fotográfica. Este respetado cineasta (del que Jean-Luc Godard dijo que el cine empieza con D. W. Griffith y termina con Kiarostami) ha realizado películas como *Tickets* (2004) film colectivo, *Ten* (2002), *El Viento Nos Llevará* (1999), *El Sabor De La Cereza* (1997) Premio *Palm d´Or* y *La Vida Continúa*, premio *Un Certain Regard* en Cannes 1992. Kiarostami llegó al oficio un poco al azar. Cuenta él, que había reprobado el examen de ingreso a la facultad de Artes en la Universidad de Teherán y trabajaba en el Departamento de Tránsito. Un día un amigo le dice que lo acompañe al puente de Tajrish. Kiarostami se niega, pues traía sandalias, entonces su amigo le dice que calce sus zapatos nuevos, él acepta y se van. Caminando se encuentran a Mohaqhek, quien daba los cursos de pintura y aconseja que Kiarostami se inscriba, finalmente consigue pasar el examen de ingreso. Se convirtió en Director ¡gracias a los zapatos de su amigo!

Kiarostami cree y practica la mesura de la imagen en el cine. Como él mismo dice: "Es preciso anticipar un cine "in-finito" e incompleto de modo que el espectador pueda intervenir para llenar los huecos….un cine "que no haga ver".

Esto también se ve en su obra fotográfica, que muchas veces ha sido de un sólo elemento. Paisajes que transmiten quietud y eternidad y que reflejan su cercanía con la naturaleza, La belleza de lo básico. Paisajes que no han sido tocados, estética impoluta.

Su poesía también refleja esta economía de las palabras. Sus líneas son momentos mínimos.

Tarde de otoño:
Una hoja de sicómoro
Cae suavemente
Y descansa
sobre su propia sombra.

Qué suerte que le hayan prestado esos zapatos. Un espléndido libro.

Madú Díaz Muñoz.
Consejera editorial de Tedium Vitae

El Conde Belisario

Robert Graves / Edhasa, 2003.

Hecho de *petites histoires* y escrito con intimidad y casi verbalmente, el estilo de Robert Graves logra siempre las dos primeras tareas del narrador: pasar inadvertido y cautivar al lector. Lo hace sacrificando las frases vistosas y memorables que tanto halagan la vanidad del escritor inmaduro que cree con inocencia que el lector existe para admirarlo. A Graves le interesa su narración y logra transmitir esa emoción al lector. En este caso es el personaje Eugenio, esclavo de Antonina —esposa de Belisario—, quien narra como testigo la historia del general romano al servicio de Justiniano: batallas, romance, valor, intriga, traición, perdón, ingratitud... Merecedor para algunos de la fama de Alejandro de Macedonia o Tlacaélel (forjador del imperio azteca), Belisario aparece retratado como la quintaesencia de la lealtad, el coraje, la severa virtù romana y la humildad. Robert Graves fue uno de los autores más admirados por Borges.

Alberto García Ruvalcaba
Director de Tedium Vitae

Los verdaderos pensadores de nuestro tiempo

Guy Sorman / Editorial Seix Barral, 1991.

Guy Sorman, periodista francés de *Le Figaro* —y de otras publicaciones como el *Wall Street Journal* y el *Asahi Shimbun*— realizó, en 1989, un libro con los que llamó "la biblioteca viviente". Entrevistas a los más renombrados pensadores vivos. Desde el ideólogo de la *glasnost* Yuri Afanassiev hasta el *harvardiano* creador de la sociobiología, Edward O.Wilson.

Sorman llamó verdaderos pensadores a "aquellos tras los cuales ya no es posible pensar como antes, en su disciplina" sin importar su ideología o filiación política. Y así presentan, interpretados por Sorman, una síntesis de sus ideas desde tótems como Karl Popper, Friedrich Hayek, Claude Levi-Strauss y Ernst Gombrich —quienes cambiaron los paradigmas de, respectivamente, la filosofía, la economía, la antropología y la estética del siglo xx— hasta iconoclastas revolucionarios como James Lovelock (la hipótesis Gaia), Kenji Nakagami (la tragedia Burakumin), Ilya Prigogine (Nobel del 77 de química quien propuso el 'orden del caos' y el 'efecto mariposa'), Thomas Szasz (la antipsiquiatría) y sorprendentemente incluido también el 'libertariano' Murray Rothbard que quiere privatizar la atmósfera, ahí nomás.

Muchas respetadas voces se hacen texto: Sir Isaiah Berlin, el psicólogo Bruno Bettelheim, Noam Chomsky, el disidente Milovan Djilas, el teólogo René Girard, el naturalista Stephen Jay Gould, el biólogo Motoo Kimura, el profeta de la inteligencia-artificial Marvin Minsky, el psicosociólogo Ashis Nandy, el historiador Ernst Nolte, Octavio Paz, Carl Sagan, el co-padre de la Revolución Verde M.S. Swaminathan, el físico atómico Edgard Teller, el matemático René Thom, el teólogo de la Sorbona Claude Tresmontant y el intelectual Zhao Fusan.

Sólo dos se negaron a ser entrevistados: el filósofo Jürgen Habermas —"por no compartir puntos de vista políticos"— y el "teólogo de la liberación" (definido así por Sorman) Ivan Ilich —"mis ideas son demasiado fundamentales para ser divulgadas"—, así le respondieron según el entrevistador. Leer las opiniones vertidas es asomarse brevemente al diálogo de muchas voces inteligentes, ilustres y respetadas que intentan 'interpretar' a la sociedad humana contemporánea y algunos hasta al universo entero.

René González.
Consejero Editorial de Tedium Vitae

La catedral del mar

Ildefonso Falcones / Editiorial Grijalbo, 2006.

Es un *thriller*, en definitivo no es la obra literaria de estos tiempos, pero sí es un buen libro con una bien lograda estructura en su trama, que bueno, te secuestra por lo interesante que está y pese a ser un sopapo de 670 páginas, te lo devoras a la de tres. El desarrollo de la historia, en una Barcelona medieval, me parece innovador puesto que el tema de los *bastaixos* que construyeron estos edificios religiosos es una figura que había permanecido en la sombra de otros personajes más ruidosos o sofisticados como los gladiadores romanos o qué sé yo, cuando éstos son ¡verdaderos mártires¡

Este señor Falcones, que me han contado vino a la FIL de 2004 sintiéndose bordado a mano por Christian Dior, sí tiene con qué creérselo. Es un libro por demás recomendable.

Ana Guerrerosantos
Periodista de El Informador

Luis Buñuel: Prohibido asomarse al interior

José de la Colina y Tomás Pérez Turrent / Editorial Joaquín Mortiz/Planeta, 1986.

Es bien sabido que Luis Buñuel, el mito cineasta aragonés, era bastante reacio a conceder entrevistas. Cansado de los abundantes "periodistas" que se acercaban a él para, literalmente, solicitarle que explicara pasajes oscuros de sus películas, y fastidiado, además, por la pérdida del oído, cada vez le resultaba más difícil comunicarse con los demás (sin contar la animadversión al micrófono por su forma fálica). Entre otras razones, por eso es tan valioso el libro *Luis Buñuel: Prohibido asomarse al interior*, que reúne las pláticas que sostuvieron Tomás Pérez Turrent y José de la Colina con el cineasta. Valioso porque los entrevistadores conocieron de cerca a Buñuel, como realizador y como persona, y porque ambos eran especialistas en temas de cine (ejercieron la crítica o la escritura de guiones).

El objetivo de Pérez Turrent y de la Colina es concebir un "retrato" de cuerpo entero; por ello dedican algunos capítulos a asuntos biográficos. Sin embargo, en cantidad y calidad lo más sustancioso está en la conversación sobre la obra: destinan un apartado completo a cada uno de sus películas, en el que se ventilan asuntos como el origen del proyecto, las vicisitudes para hacerlo película, la relación con el equipo, la recepción, etcétera.

Cierto es que el "silencioso" cineasta no explica su obra (las películas deben explicarse solas, diría Buñuel; o si no, para eso está el crítico o el analista, diría algún crítico o analista), pero en la charla surge su ácido sentido del humor, su aguda percepción sobre el mundo y el cine, además de el paisaje del cine mexicano sin el oropel ni el "estigma" de la "época de oro". "Prohibido…" junto con el autobiográfico *Mi último suspiro*,, que escribió con la colaboración de Jean-Claude Carrière, son obras fundamentales para entender a Buñuel. Sin dejar fuera, por supuesto, sus películas…

Hugo Hernández Valdivia
Crítico de cine en Mural

No será la tierra

Jorge Volpi / Editorial Alfaguara, 2006.

La segunda mitad del siglo XX: Chernobyl, los *hippies*, un muro cae. La biotecnología y el mercado bursátil. Colapso del comunismo y la guerra fría. El tenso equilibrio se desvanece. Estertores de un planeta. Volpi lo retoma desde lo más oscuro de la naturaleza humana. Su cruda visión se centra en la voracidad humana. Son lobas y lobos los que rondan sus páginas. El lector es llevado de una realidad socioeconómica a la más contrastante, del hambre de poder al hastío de existir. El FMI es un monstruo que domina la escena casi sin afectarla. Al final *Zaire seguía siendo un pudridero; América Latina, una cueva de ladrones; Rusia, un cementerio,* se lamenta *Jennifer* en el texto.

La escritura volpiana resulta visual y ágil. Un *thriller* de acción. Se ha hablado mucho de la erudición del autor, pues con su arsenal de conocimientos profundiza en los más variados tópicos. Su novela secreta fluidez y gozo creador. Estructura, sintaxis, dominio del idioma y del lenguaje. Un aire de sorna en los epítetos con que regala a las ciudades y designa algunos personajes. Es desconcertante su forma de inmiscuirnos en esta realidad compartida. Personas públicas, vivas, de carne y hueso, se codean con personajes de quienes jamás hemos oído hablar, pero quienes más allá de la ficción pudieran existir y ocupar los puestos en que el autor los sitúa. ¿Tal personaje existirá o no? Un ejemplo es *Allison,* la globalifóbica. Muchos vimos en cierto video de internet una mujer que cae aplastada bajo un tanque de guerra israelí. Leerlo aquí nos horroriza. Esta característica volpiana se repite en su producción. Confunde y atrae con una curiosidad que raya en el morbo.

El tema también engancha. No es una saga del siglo XV ni una epopeya troyana. Esta conmoción de fin de milenio la vivió cada lector. Nosotros *encarnamos* esta generación. *¿Por qué los humanos no podemos reconocer el bienestar en el momento justo y anhelamos siempre más? ¿Por qué somos a un tiempo codiciosos e insaciables?* Se lo pregunta Chernishevski, el torturado narrador. Y con él, todos.

Renee Hubard Vignau
Lectora

El Maestro y Margarita

Mijail Bulgakov / Ed. Debolsillo, 2003.

El Maestro y Margarita es una novela en la que se contienen tres diferentes historias entretejidas. En la primera, Satán desciende sobre Moscú en 1930 bajo la forma de un profesor extranjero llamado Wolan y se dedica a enloquecer a sus habitantes auxiliado por sus asistentes, entre ellos, un gato negro que habla y un enano deforme. La segunda historia trata del Maestro, escritor deprimido y encerrado en una institución de salud mental debido al acoso y continuo rechazo que sufre de la sociedad literaria moscovita y Margarita, su amante devota, quien acepta ayudar a Satán a organizar una gran fiesta a cambio de recuperar al Maestro, su gran amor. Poncio Pilato es el personaje de la tercera historia en la que presenta a Jerusalén sitiada por la policía y políticamente amenazado por Yehosua. Esta parte es presentada a lo largo de la novela desde diferentes puntos de vista: como una narración que Margarita lee de un manuscrito del Maestro; como un sueño del Maestro en el psiquiátrico e incluso como una narración de Wolan (Satán). Esta es una novela impresionante llena de realismo simbólico. Mijail Bulgakov escribió *El Maestro y Margarita* entre 1928 y 1940, año en que murió, pero esta novela se publicó hasta 1966 en Moscú.

Gustavo Huerta
Consejero editorial de Tedium Vitae

Homenaje a Gaia: La vida de un científico independiente

James Lovelock / Océano, México, 2005.

Las noticias sobre el cambio climático son avasalladoras, ya nadie duda que el aumento de los niveles de CO_2 y otros gases invernadero por mano del hombre, son la causa del derretimiento de los polos, bueno, excepto un hombre, James Lovelock.

Entusiasta de la ciencia en solitario, Lovelock afirma que esta

costumbre alienada es agradable y productiva. Ha desarrollado durante su vida, la visión de un científico poco convencional tan disperso como sus intereses, que van desde la astronomía hasta la zoología. Después de un principio de vida institucional, decidió trabajar de manera independiente. Se compara el mismo con los verdaderos artistas que no podrían producir su obra bajo la influencia de algún director moralista. Su visión de la Tierra tiene que ver con una *anomalía del sistema solar muy bella*: muy diferente de a la de sus hermanos Marte y Venus, yermos y muertos.

La Tierra es mucho más que una esfera de roca humedecida por los océanos o una nave espacial celestial, colocada ahí para uso exclusivo de la humanidad. Desde sus orígenes, nuestro planeta se ha mantenido como un hogar apropiado para la vida, surgida en ella por homeostasis, con la sabiduría de un cuerpo, de la misma manera nosotros los seres humanos, conservamos nuestra propia temperatura.

El punto crítico de esta visión, es que la vida no siguió una evolución darwiniana solamente, sino asociada con la propia Tierra en evolución. Se trata de *un baile muy agarrado* entre la vida y el planeta donde se desarrolla. Y de este baile surge la entidad que denominó, por consejo de su amigo el literato William Golding, *Gaia,* la diosa Tierra de los griegos. Lo anterior sin embargo, no implica que haya tenido una relación cómoda con los grupos ecologistas a quienes crítica por su poca objetividad.

Alfonso Islas Rodríguez
Lector y comunicador público de la ciencia

MENU DE OTOÑO

Antipasto (Andante)

El espejo del intelecto

Titus Burckhardt / Editorial Sophia Perennis, José J. de Olañeta, Editor, 2000.

Esta es una colección de ensayos sobre simbolismo y arte tradicional, escritos por uno de los más eminentes representantes de la *philosophia perennis* en nuestros días.

Piato fortissimo (Maestoso)

Aproximación al origen

Salvador Paniker / Editorial Kairos, 1982.

Inventario crítico de los signos de la época y esclarecimiento de los nuevos paradigmas ante el gran síndrome de la irrealidad.

Dolci (Cantabile)

La sinagoga de los iconoclastas

J. Rodolfo Wilcox / Editorial Anagrama, 1999.

Singular galería de retratos de utopistas, sabios e inventores, habitantes del absurdo cuyas vidas monstruosas llegan al límite de la intuición.

Jaime Lubín
Diseñador, semiólogo y chef

¿Olvida usted su equipaje?

Jorge Ibargüengoitia / Editorial Joaquín Mortíz, 1977.

Lo que Jorge Ibargüengoitia narra en estos textos breves le puede suceder a cualquier viajero, pero no cualquiera puede narrar estos sucesos cotidianos en la forma que él lo hace. La monótona vida diaria llevada al encanto de la crónica periodística. *¿Olvida usted su equipaje?* es una de las siete compilaciones de los artículos periodísticos que Ibargüengoitia publicó en el diario *Excelsior* entre 1968 y 1976. La idea central de esta compilación es contar las peripecias de los viajeros contemporáneos. Los textos están contados desde la aguda observación del viajero que fue Ibargüengoitia, pero tienen la peculiaridad de que quien lo lea puede sentirse relacionado con las experiencias que le van pasando al narrador.

El aeropuerto como escenario de la vida cotidiana y las acciones comunes de un viajero: la revisión de aduana, el extravío de una maleta o vuelo, o el pago de impuestos. No deja de ser paradójicamente profético que este autor que narró con tanto detalle e ironía lo que sucede alrededor de los viajes aéreos, falleciera en un accidente de aviación unos minutos después de haber despegado del aeropuerto de Barajas en Madrid. *¿Olvida usted su equipaje?* como casi todos los textos periodísticos de este autor guanajuatense, permite al lector reflexionar, con una buena dosis de humor, sobre los instantes anodinos de la existencia cotidiana.

Paola Mendoza González
Asistente editorial de Tedium Vitae

La sombra del viento

Carlos Ruiz Zafón / Editorial Planeta, 2003.

En una mañana de 1945 Daniel Sempere, hijo de un librero catalán, encuentra en "el Cementerio de los Libros Olvidados", en la Barcelona de la posguerra, un libro que cambiará su vida para siempre. Novela de misterio, historia y costumbres. La trama te envuelve y atrapa durante toda la lectura. La prosa es perfecta.

Gabriela Morales
Lectora

A más cómo, menos por qué

Jorge Wagensberg / Tusquets Editores, 2006

Con este libro de aforismos, Jorge Wagensberg reivindica una de las funciones primordiales de la ciencia: educar nuestra capacidad de asombro, fomentando la conversación reflexiva y estimulando la placentera sensación de entender. En un ambiente editorial inundado por lecturas superficiales, complacientes y redundantes, para lectores cada vez más apáticos, libros como éste representan un acto de rebeldía contra la ininteligibilidad.

A más cómo, menos por qué, además del título, es también un sugerente adelanto de lo que encontraremos páginas adentro: aforismos que buscan provocar para pensar el mundo. Se trata de 747 reflexiones presentadas en dos grandes apartados; *La intención es comprender* formado exclusivamente por aforismos, aquellas sentencias breves que el propio Wagensberg define –en una sola oración, cómo no- de la siguientes maneras: *un aforismo es el mínimo de algún máximo y El aforismo es el más científico de los géneros literarios*. La segunda parte se llama *La intención es conocer* y se compone de pequeños ensayos y relatos anecdóticos donde los aforismos de la primera parte crecen y se desarrollan. Las ideas de ambas secciones son las mismas y se corresponden: *la verdad, el gozo, la simetría, el cambio, la palabra , el número, lo humano, el museo y lo singular*, en ese afán por *comprender lo fundamental, lo natural y lo cultural* de este autor que se vale de la seducción característica del lenguaje preciso, y que no se conforma con aquellas palabras atribuidas a William Shakespeare: "la brevedad es el alma del ingenio", sino que va más allá desconfiando de toda idea que no sepa sobrevivir en una expresión menor a las veinte palabras.

Apasionado *recomendador* de lecturas, Wagensberg creó hace más de dos décadas una colección de libros de ciencia para compartir sus lecturas preferidas con una cantidad mayor de personas. *A más cómo, menos por qué* también es una lanzadera hacia otros libros y otras lecturas. Por su aparente sencillez, que en realidad disfraza una particular complejidad, la creación de aforismos ha sido recurrente en escritores de abolengo y largo aliento, imprescindibles, entre los que sobresalen Wittgenstein, Descartes, Bacon, Kafka, Nietzsche y San Agustín o incluso Pitágoras, Hipócrates y Platón.

Los aforismos de Jorge Wagensberg huyen de convertirse en frases fácilmente citables o en epígrafes automáticos, tan de moda en esta sociedad enferma de *citomanía*, más bien imponen un ritmo de lectura lento, obligan a retirar la mirada del libro de vez en cuando e incluso cerrarlo en varias ocasiones para conversar mejor. Mi ejemplar tiene garabateada una dedicatoria con tinta negra que sugiere: *…para beber "a sorbos"*…. y tal vez de eso se trata este libro, de pequeñas y caleidoscópicas ventanas para asomarse al mundo, para beberlo con la infinita mirada del asombro.

Juan Nepote
Divulgador de la ciencia en el Trompo Mágico

La Mano de la Buena Fortuna

Goran Petrovic / Editorial Sexto Piso, 2006.

La mano de la buena fortuna es un libro para vivirse, una historia de amor escrita con preciosidad que trascurre en las páginas de un libro. El lector, principal protagonista, se recrea cuando se habla de unos labios morados a causa de lápices indelebles, de la vida entre dos amores, de la similitud entre la hendidura femenina y los libros, y de la manera caballerosa de hojear las páginas.

No puede dejar de reflexionar cuando este joven autor serbio nos cuenta de una alegría vana, de las rúbricas de la vida, de la manera en que todo fue invadido por la pérfida realidad y del modo de engañar a tu propia sombra.

Un fantástico universo de amor y libros en el que también se habla de una desamparada planta de nochebuena, de una pérgola con rosas tardías, de un secreter de madera de rosa y de limonero, de unas cuerdas tan sensibles que una corriente de aire, un cambio de temperatura o de humor, pueden desafinarlas, no les cuento mas, nos vemos ahí, en sus páginas.

Laura Niembro
Lectora

Confesiones de un burgués

Sándor Márai / Editorial Salamandra, 2006.

Márai (Sándor Károly Henrik Grosschmid de Mára) es el primer escritor húngaro (no economista) que he conocido; nació el 11 de abril de 1900, en Kassa, Austro-Hungría (ahora este lugar se llama Kosice y forma parte de Eslovaquia) y murió en San Diego, California, el 22 de febrero de 1989. *Confesiones de un burgués* fue publicada en 1934-1935; esta fecha está tomada de Albert Tezla, *Hungarian authors. A bibliographical handbook*, Cambridge, Mass., The Belknap Press, 1970 (www.kfki.hu.hu-/~tezla/tezlahtm/).

En *Confesiones de un burgués*, "biografía novelada", Márai afirma: "La vida pasa en una especie de penumbra, entre palabras que quedan sin pronunciar, gestos abortados a medias, silencios y temores: así es la vida, en realidad" (p. 81). Márai tenía entonces 34 años.

Como otros novelistas, Márai ejerció el periodismo; a esta profesión destinó algunas páginas del cuarto capítulo de la segunda parte, donde concluye: "Un día dejé de creer que debía acabar con la maldad, la mezquindad y el mal gusto que había en el mundo; ya no creía que la palabra escrita pudiera volar alto y rápido, que pudiera cambiar algo en el mundo. Tuve una sensación de inseguridad y de mareo, como el albañil que mira hacia abajo desde un andamio. Y empecé a cuidar toda palabra escrita, a trabajar menos y a recibir cada día más de la escritura" (p. 456).

Francisco J. Núñez de la Peña
Consejero Editorial de Tedium Vitae

Everyman

Philip Roth / Vintage International, 2006 (Traducido al castellano como *Elegía* y publicado por Mondadori)

Philip Roth en su libro *Everyman* con escasas 180 paginas, cubre un tema poco tocado por los novelistas actuales, pero siempre presente en nuestras vidas: el decaimiento físico, el envejecimiento, de su protagonista; un alter- ego de Roth que combina experiencias únicas con la inevitable confrontación con la muerte, primero en otros y luego en él mismo. Pero. *Everyman* no es una meditación sobre la muerte, sino con el pasado donde se combina una historia de estoicismo, pérdidas y arrepentimientos. La prosa fluye con soltura y no deja hilos sueltos. Maestro de la narrativa contemporánea Roth pone todo su oficio en esta narración donde el pasado es tan importante como el cuerpo humano, esa experiencia común de todos que quisiéramos ignorar pero siempre está presente. Ahí está la virtud del libro; si bien no compartimos la vida de Manhattan, y muchas veces nuestra experiencia de ella es más cinematográfica, turística y anecdótica, todos sabemos del decaimiento del cuerpo y su consecuencia final. Roth muestra nuevamente su magistral calidad de escritor interesado en la experiencia humana.

Luis A. Orozco
Físico en la Universidad de Maryland

The Canon. A Whirligig Tour of the Beautiful Basics of Science

Natalie Angier / Houghton Mifflin Company, 2007.

Si pensamos en los grandes temas de nuestro tiempo como el calentamiento global, la biotecnología, el acceso a la información, la desnutrición y los desórdenes alimenticios, la crisis energética, la clonación, el terrorismo y muchos más, vemos que todos tienen un componente científico. Es necesario entender cómo funciona la ciencia para tener una opinión fundamentada y participar en las decisiones sociales y éticas implicadas en estos temas. Sin embargo, la mayor parte de la población en el mundo es analfabeta funcional en temas científicos. La formación en ciencias que recibimos en la escuela y la universidad no nos resuelve el problema; en el mejor de los casos es obsoleta.

Para remontar nuestra ignorancia hay muchos libros de divulgación sobre temas científicos. Desde los clásicos de Carl Sagan o Stephen Jay Gould hasta el reciente y complejo *I Am a Strange Loop* de Douglas Hofstadter. En este universo de papel científico, el libro de Natalie Angier *The Canon. A Whirligig Tour of the Beautiful Basics of Science* destaca por su buena escritura y claridad. Las narraciones pueden ser divertidas, pero no les falta rigor.

El canon científico de Angier consta de 292 páginas, divididas en una introducción, nueve capítulos, un listado de referencias y un siempre útil índice de nombres y conceptos. Los tres primeros capítulos tratan temas generales: el razonamiento científico, análisis cuantitativo y el rigor de las mediciones. Los otros seis tratan de disciplinas particulares: la física que lo abarca todo; la química de los elementos de la vida; la biología en sus dos vertientes; la evolucionista y la molecular; la terrenal geología y la celestial astronomía. Parodiando al judío no errante de Manhattan podríamos subtitular este libro como "Todo lo que usted quería saber sobre ciencia y no se atrevía a preguntar.".

Carlos Enrique Orozco
Consejero Editorial de Tedium Vitae

Eisner / Miller. A one-on-one interview conducted by Charles Brownstein

Dark Horse Books, 2005.

Para quienes consideran al *comic* un género artístico menor; un medio basado en una serie de garabatos sin sentido ni función y donde un adulto anda brincando de edificio en edificio con los calzones arriba de los pantalones este libro le puede ayudar a entender por qué es tan importante al grado que instituciones como *The Smithsonian* lo han reconocido como una forma de arte y a entender lo que hay detrás de una historia grafica de 22 paginas.

Este libro está basado en el diálogo entre dos grandes creadores del mundo de los comics, Will Eisner y Frank Miller. Will Eisner es considerado como el padre del comic, creador en los 40s de *The Spirit* y Frank Miller, considerado uno de los grandes del mundo de los comics y creador de *Batman: The Dark Knight Returns* y la serie *Sin City*, entre otras novelas graficas.

El formato es de entrevista, dirigidas por Charles Brownstein. Están divididas en el libro en 30 capítulos que hablan de los conceptos básicos del formato del *comic* y las técnicas, los problemas creativos en la generación de obras y conceptos, el trabajo y profesionalismo entre los artistas, el lado positivo y negativo de las editoriales y la industria, cerrando con la visión del futuro de este género tan popular. Como es de esperarse de un libro sobre este tema, hay muchos ejemplos de gráficos, imágenes de comics de varias épocas y artistas. Muy disfrutable en términos visuales.

Carlos Riggen
Consejero Editorial de Tedium Vitae

Bajo la Niebla de París

Gerardo Cham / Ediciones Arlequín, 2005.

Gerardo Cham es investigador de la Universidad de Guadalajara pero eso no impide que de rienda suelta a sus capacidades como autor de ficción. *Bajo la Niebla de París*, su segunda novela –la primera es *Viaje a los Olivos* fechada en el 2001- es una prueba de ello. Un profesor universitario de nombre Samuel Vacuitis lleva, como sugiere su apellido, una existencia vacía en un momento -¿presente, pasado futuro?- y un lugar –un oscuro París- donde el gobierno ejerce un férreo control sobre los ciudadanos, especialmente en lo referente a los contactos físicos. Sin proponérselo se ve envuelto en acontecimientos que trastocan su tediosa cotidianidad. Es una novela sugerente que remite de alguna manera a *Un Mundo Feliz* de Aldous Huxley, pero también al cinematográfico *Brasil* de Terry Gilliam.

Por otra parte, La editorial Arlequín es una de las empresas independientes de Guadalajara cuyas apuestas van a contrapelo de las seguridades del mercado: novelistas poco conocidos, escritores de poesía, cuentistas jóvenes; a pesar de lo cual han consolidado su propuesta durante más de diez años.

Alfredo Sánchez Gutiérrez
Músico y periodista.

Una nueva mentalidad. De la era de la Información a la era conceptual

Daniel H. Pink / Editorial: Riverhead Books, 2005.

Este libro es un excelente referente para una mejor comprensión de nuestro tiempo. El autor describe bre-vemente las épocas que han acompañado y marcado la evolución de la humanidad en los últimos 150 años; desde la era de la agricultura, posteriormente la era industrial hasta los finales de la llamada era de la información, basada en empleadores del conocimiento, el desarrollo de la tecnología, disponibilidad y procesamiento de toda clase de datos y algoritmos que han impactado a la sociedad con un modelo económico que ha generado una sobre oferta o abundancia en los bienes, productos y servicios. Este desarrollo ha estado marcado por las habilidades de análisis, cálculo, lógica relacionada que son capacidades asociadas con el hemisferio izquierdo del hombre.

El nuevo futuro es la "era conceptual", definido por otro tipo de talentos, los diseñadores, escritores, artistas, historiadores e inventores, todos ellos con capacidades creativas y empáticos con las habilidades del hemisferio derecho, que no pueden ser tan fácilmente reproducidas por alguna computadora o subcontratación por carecer de rutinas o la no factibilidad de ser analizada por pasos. Las aptitudes y capacidades más importantes para el desarrollo de esta nueva era son el diseño, el relato, la sinfonía, la empatía, el juego y el sentido. Estas habilidades conceptuales nos permiten crear servicios y productos artísticos y emocionalmente satisfactorios, detectar patrones y oportunidades inesperadas, crear narrativas y combinar ideas sin aparente relación, generando con esto permanente diferenciación.

Durante el desarrollo del libro de forma simple, ágil y divertida el autor sugiere distintos caminos y ejercicios que ayudan a conectar las capacidades del hemisferio izquierdo (racional) para observar y descubrir a través de los sentidos artísticos del hemisferio derecho (intuitivo). Es un libro que resulta de interés para lectores de cualquier disciplina.

Sergio Sandoval
Consejero Editorial de Tedium Vitae

Muerte de un murciano en La Habana

Teresa Dovalpage / Editorial Anagrama, 2006

Ésta es la historia de cuatro tragedias que se suceden en la Cuba actual, es decir, la del decrépito Fidel Castro y su dictadura, la de la escasez y el racionamiento, la de la miseria y el hambre de la inmensa mayoría de la población. Teresa Dovalpage narra a cuatro voces y en colorido dialecto isleño las tristes peripecias de la frágil y hermosa Maricari y su abusiva progenitora, a quien llama la Mandonísima. Buena para nada, así lo cree su madre y así lo cree ella misma, la rubia Maricari sobrevive apenas vendiendo muñecas de trapo en las calles de La Habana cuando conoce a un español sesentón que se empeña en sacar adelante una empresa hispanocubana corroída por la desidia y la corrupta burocracia. La previsible trama se desarrolla como lo quiere la ambiciosa madre: exige a Maricari que se entregue al español para que éste las saque de la pobreza y las lleve a vivir a Madrid. Pero Maricari no está enamorada del murciano, sino, sorpresivamente, de un fornido travesti que lee la fortuna y que siente renacer de nuevo su virilidad al conocer a la muchacha. El sueño dorado se desvanece. En un terrible y sangriento episodio provocado por los dioses del santoral afrocubano el español pierde la vida y las dos mujeres toda esperanza de llegar a vivir sin privaciones.

Rogelio Villarreal
Editor de la revista Replicante

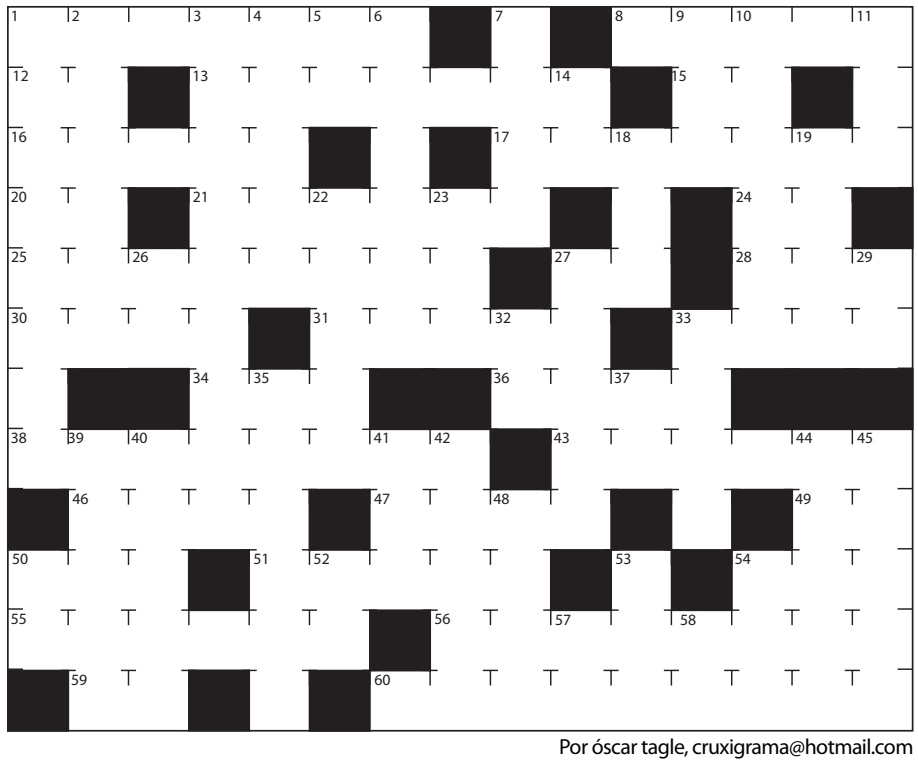
Crucigrama

Horizontales

1. Aventurero alter ego de Álvaro Mutis.
8. Relato de Juan José Arreola publicado en *Palindroma*: "El _____ en México".
12. Contracción.
13. El más sufrido de los aficionados al futbol.
15. Nota musical.
16. "039, 039, se la llevó".
17. El que conduce un auto usando el celular o le suena en el cine.
20. Un gramo.
21. Los integrantes del Cisen.
24. Terminación verbal.
25. Los son Seix Barral, Era, Siglo XXI, Joaquín Mortiz.
27. Mil diez romano.
28. Chucho.
30. _____, *mentiras y video,* filme de Steven Soderbergh con James Spader (1989).
31. Prefijo griego de memoria.
33. Genial pianista estadounidense de jazz: *Blues five spot* (1958), *Criss Cross* (1962).
34. Repetida es rola de Juanga.
36. "_____ y ve, te está esperando, _____ y ve", (José José).
38. El empresario consentido en el foxiato de Sahagún.
43. Brazo ultraderecho del inquilino de Casa Jalisco.
46. Equipo de la liga holandesa.
47. Hoja de acuerdos.
49. Pronombre posesivo.
50. Terminación diminutiva.
51. Mexicano deporte verbal.
54. Las flores baudelaireanas del _____.
55. Durante el mundial México 70, además del fútbol, en Guadalajara se practicaba el _____.
56. Personaje autobiográfico de Fernando del Paso en su novela del mismo nombre.
59. Xenón.
60. Figura española de los ruedos; oriundo de Galapagar.

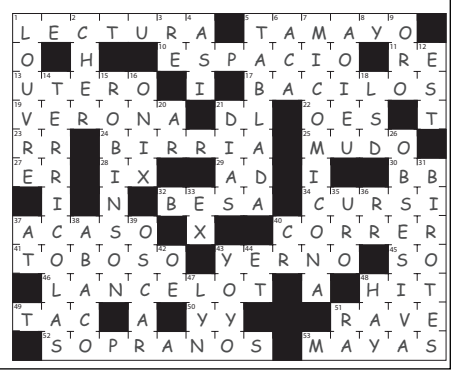
Verticales

1. Leyenda de la crónica taurina, oriundo de La Merced.
2. Jactancia, ostentación.
3. Exótica mujer de sepia en el cómic mexicano.
4. San Mariano de los amparos.
5. Dos iguales.
6. Escucha en Seattle.
7. Prefijo de hinchazón.
9. Descabezado organismo que no fue bueno para dar certeza, equidad tampoco, en las elecciones de 2006 (siglas).
10. Género de monos de estatura mediana o rítmica banda catalana.
11. Negación coloquial.
14. Antes meridiano.
18. El deporte de las orejas de coliflor.
19. Su presidente atómico es Mahmud Ahmadineyad.
22. Libro de J. Cortázar: *Modelo para* _____.
23. Pronombre demostrativo.
26. Nueve romano.
27. Sin importancia, asunto de poca _____.
29. El final de drink.
32. Mamá a medias.
33. Cabeza del cártel de Juárez: Ismael "_____" Zambada.
35. Tierra de Francisco Toledo.
37. Otorga.
39. Es materia prima de productos inflables y protectores.
40. Tronadora legumbre.
41. Tres entre diablo.
42. Necesito, en tapatío.
44. Atreverá.
45. Célebres fueron los de Shirley Temple.
48. Después de, detrás de.
50. Letra griega de cabeza.
52. Nota musical.
53. Rola de éxito comercial.
54. Según el marketing, bolita mágica.
57. Forma de pronombre.
58. Negación.



Por óscar tagle, cruxigrama@hotmail.com

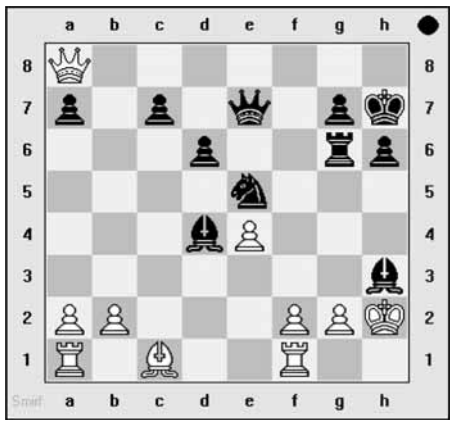
Solución del crucigrama de Tedium Vitae núm. 05



Retos de ajedrez

Por A. Fiorentino

En el año de 1855, Morphy con negras dio mate a las blancas en cuatro jugadas.



A Meek vs Morphy, New Orleans,

Actualice su Raiting:

Genios del ajedrez - menos de 1min.
Expertos - 4min.
Primera fuerza - 8 min.
Intermedios - 15 min.
Principiantes - de 30 min a 1 hora.

Manda tu solución a nuestro correo:

afiore7777@yahoo.com.mx

En el próximo número de Tedium Vitae se publicará el nombre de nuestros lectores que mandaron la respuesta correcta.

La solución del problema anterior es:
El tema es: negras darán mate en la casilla 2AR blanca,
Negras 1.-……..; C6D!!,
2.-TxT jaq.; TxT,
3.-AxP jaq.; R1T,
4.-C4R ; TxC,
5.-T2R ; C6R! jaq,
6.- TxC ; D7A mate.
Si el blanco juega otras jugadas recibe mate antes de 6 jugadas.

Los grilletes de óscar tagle

/ Periodismo de supermercado en *The Walmart Street Journal*
/ En el cibermundo: mucho blof y poco blog
/ Que los rumanos leen el Cioran
/ De *La región más transparente* a la legión más pederasta
/ Un premio estatal de antiperiodismo estaría más disputado
/ Despacio que voy sin prisa
/ Libros de autoengaño
/ Perdidos en el despacho
/ Pena sobar y que te cachen
/ De la fridomanía a la salmanelosis
/ Desheredada, *Arde París* Hilton
/ La sopa de letras con sangre entra
/ Una Porrúa a la editorial
/ Mal del veneno negro: cocacolitis
/ Era una mujer de desarmadores tomar
/ ¿Cuándo se entregará un doctorátl en paisajismo?
/ De cada diez discos que se venden, seis son piratas y nueve son piteros
/ El mariachi laico
/ La jerga del lenguaje en Ciudad Argótica
/ Ese lugar que tienes, cielito lindo, junto al ombligo
/ Los ojos rojos son el espejo del alma mota
/ De qué manera te obligo
/ Alcoholicia en el país de las briaguerías

Predicciones 2008

Por Splendini

♈ Acuario

No te obsesiones en buscar a tu media naranja porque en el año 2008 los astros no van a preocuparse mucho por el amor respecto a tu signo. Pasarás una época de dos a once meses sin pareja ni relaciones esporádicas, por lo tanto es un buen momento para dejar el gimnasio y recaer en esos pequeños vicios que tan bien contribuyen a la evasión. Buen periodo para jugar al solitario.

♓ Piscis

El otoño ha sido tu época más fructífera del año en lo relacionado al trabajo, pero es probable que no te hayas dado cuenta porque estabas de vacaciones. Esos negocios pendientes que tanto te quitaban el sueño se pudieron haber realizado exitosamente durante ese tiempo, de no haber sido por el descanso que te tomaste para liberar el estrés. No tomes ni un día de vacaciones el siguiente año por si las dudas.

♈ Aries

Alguien interesado en tu pareja tratará de arrebatártela, podría ser un familiar cercano o un amigo de confianza. Es mejor dudar de todos. Si no tienes pareja, el 2008 puede ser un excelente año para el amor y podrías llegar a encontrar a ese alguien especial que más adelante te podrá ser arrebatado.

♉ Tauro

En la temporada que viene podrías tomar una decisión muy acertada (o no) sobre algún asunto en general que podría tener interés sobre algún otro asunto en particular. Podría ser tu año de la suerte en caso de consolidarse dicha decisión. No dejes nada al azar.

♊ Géminis

En el 2008 harás lo que quieras (siempre y cuando puedas y te dejen). Deseas dar un gran salto en tu vida y lo lograrás porque eres capaz de seguir tus corazonadas, a pesar de tu mala condición física y cardiaca. Únicamente será un mal año si perteneces a aquellos que han nacido bajo la influencia del signo que ha estado haciendo locuras en estos días. (Léase Cáncer)

♋ Cáncer

Has estado haciendo locuras en estos días. Dos personas que no conoces se van a ver enzarzadas en una fuerte discusión por culpa de un comentario que ibas a hacer y al final no hiciste. Aprovecha en el siguiente año las oportunidades que se te presenten para decir absolutamente todo lo que piensas y sólo así evitarás en el futuro enfrentamientos entre desconocidos.

♌ Leo

No hay predicciones para tu signo el siguiente año (vas solo por tu cuenta), ya que tu planeta regente se encuentra desaparecido en el cosmos, posiblemente escondido detrás de otro planeta mejor situado o ensombrecido por Júpiter, el astro que representa a Virgo y que gozará de mucha popularidad opacando con su intensa luz a los demás astros. (Únicamente a ti)

♍ Virgo

Estás transitando por tu mejor momento, todos se rinden ante tu encanto y disfrutas de una gran atención por parte de quienes te rodean. Una sola precaución, cuídate de los nacidos bajo el signo de Leo, ya que es probable que más de uno se sienta celoso de ti y te traicione, acelerando de esta manera la decadencia de tu esplendor para la siguiente temporada.

♎ Libra

Si no sabes nadar no es un buen año para navegar, practicar algún deporte acuático como el rafting, el wakeboard, o el piragüismo, ni es recomendable tampoco acercarse a alguna superficie cerca del agua. Por lo tanto te sugerimos no pasear por algún muelle, cubierta flotante o cualquier sitio que te pueda poner en una situación de peligro adentro del agua. Si sabes nadar, no pasa nada.

♏ Escorpión

Tu buena suerte se acabará justo en el momento en el que dejes de tenerla. Te acercas a una encrucijada en tu vida, asegúrate de tomar el camino correcto sin considerar segundas opciones. Te encontrarás en un año crucial de tu existencia susceptible a grandes equivocaciones.

♐ Sagitario

"Dichoso el que no espera nada de la vida, ya que nunca será defraudado". Ése es tu lema y sin duda es el más acertado, ya que es un reflejo nítido de los riesgos que asumes con valor, tu riqueza moral y las muchas satisfacciones que cosecharás sin sembrar en el 2008. Te aplaudo por tu espíritu luchador que no se sentirá decepcionado.

♑ Capricornio

Este año tendrá prioridad en tu vida lo relativo al hogar, el trabajo, la familia, los amigos, la pareja, tu jefe, los vecinos, y las mascotas. Si te ocupas de toda tu gente pocos te lo agradecerán, pero habrás demostrado que hasta una persona como tú tiene sus límites y sabe priorizar en la vida. Mereces lo mejor pero eso no significa que este año lo consigas.

Astro comodín

Si no te gustaron las predicciones que corresponden a tu signo, puedes cambiarlo por el que quieras o mejor aún: puedes construir una predicción personalizada con un buen mix de las predicciones. Si no te acuerdas bajo cuál naciste, también puedes usar el astro comodín. Te garantizamos la misma probabilidad de ocurrencia.

