

ciclo Al Amanecer el 2000 2a. Parte
filosofía
derechos humanos

ciclo El nombre de la Rosa 5a. Parte
ideales controvertidos

Chiapas
guerra de resistencia

Sociedad
Dolor, ironía, Heine

INDICE

Instrumentos de Tortura 107

CICLO AL AMANECER EL 2000

**El Amor a la Sabiduría en los
tiempos de cólera** Dr. Alfonso Ibáñez 110

Instancia Postmoderna José Rosario Marroquín, SJ
y Guillermo Valencia, SJ

**Los Derechos Humanos,
una luz civilizadora** Lic. Ma. Guadalupe Morfín O. 133

Instancia Postmoderna Carlos Adán Avalos

EL NOMBRE DE LA ROSA, 5ª. PARTE

CICLO VERDAD, EROS Y MASCARAS

Ideales controvertidos por descifrar Dr. Oscar Villalobos, OFM 151

CHIAPAS

La guerra de resistencia Dr. David Velasco, SJ 191

SOCIEDAD

**Dolor e ironía.
Heine y el Romanticismo** Omar David Gutiérrez, SJ 206

RECENSIONES

5 Libros Profra. Eneyda Suñer 214



INSTRUMENTOS DE TORTURA

Dentro de un ciclo sobre la violencia, la Dirección de Educación y Cultura del Ayuntamiento de Tlaquepaque, en nuestra zona metropolitana, montó la exposición, que ha recorrido el mundo, de instrumentos de tortura utilizados en la Edad Media. También aquí ha causado estupor, un estupor digno de la atención de los psicólogos. Una crítica obvia es que la Inquisición, eclesiástica, los haya usado. Es verdad que puede decirse que la Inquisición no torturaba; que sólo daba el veredicto de culpable a ciertos seres humanos, por determinados delitos, y *los entregaba al brazo secular*; de manera que eran las autoridades civiles quienes torturaban y ejecutaban la sentencia, que podría ser la hoguera. Que tal procedimiento no es una excusa válida queda implícito en la petición de perdón que Juan Pablo II ha hecho al mundo.

Se suscitan varias preguntas. 1ª si grandes personalidades de hoy día no tienen la misma mentalidad, de pedir al brazo secular que penalice ciertos crímenes, claro, con los medios utilizados hoy, que, eventualmente, puede ser la pena de muerte. 2ª si uno puede hacer escándalo por los mencionados instrumentos, y mantenerse frío ante las torturas actuales, más refinadas y terribles, como las usadas por Pinochet y otros dictadores. 3ª si el gesto del Papa pidiendo perdón, de parte de la Iglesia, no era también una suave sugerencia para que *otros* pidieran igualmente perdón, como las autoridades civiles, como el mismo Pinochet, y los que mueven estos alfiles.

Me tomo la licencia de aludir al célebre pasaje del alma bella y del alma buena en la FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU de Hegel, que respectivamente pasan a ser el alma juez y el alma pecadora; ésta confiesa sus pecados y pide perdón al alma juez, quien recibe la confesión, pero su propio corazón se endurece, y no se abre a la otra.

Por aquí fracasa la dialéctica en la historia del mundo. Pero se presenta otra dialéctica, cuando el corazón lapídeo del alma juez se convierte en corazón de carne, y ella a su vez confiesa sus pecados –los hizo al menos de juicio, por no hablar de los de omisión- y pide perdón al alma pecadora. Es una comunión completa. Entonces, “Dios está ahí, en medio de ellas”. Después de varios largos capítulos, es la primera vez que la palabra Dios aparece en el libro. Hegel había antes, varias veces, aludido a El, pero con nombres como el Absoluto, la Esencia, el Inmutable; pero escribe la palabra Dios sólo en este momento de la dialéctica suprema, en la mutua confesión y la petición de perdón. El Papa, la Iglesia, se ha presentado como el alma pecadora y se ha confesado. Falta la otra parte, para que realmente Dios esté presente en nuestra sociedad.



Con este motivo
Xipe Totek hace memoria de
Giordano Bruno,
quemado en la hoguera, 1600.



al amanecer el 2000

EL AMOR A LA SABIDURÍA EN TIEMPOS DE CÓLERA*

*Dr. Alfonso Ibáñez ***

“La filosofía es, para cada uno y para todos, un llamado a comprenderse y a realizarse como libertad razonable en el presente de la historia: situándose en su lugar y en su tiempo, aprendiendo a orientarse en el seno de un mundo complejo, en devenir y sin modelo”.

Francis Guibal

AL AMANECER EL 2000, según el título de este ciclo de conferencias, cabe resaltar que no han faltado los analistas sociales que han señalado que después de la caída del muro de Berlín y la finalización de la *guerra fría*, ya estaríamos viviendo en los albores del siglo XXI y en el tercer milenio. Motivo por el cual me atrevo a retomar ahora unas consideraciones que hice en 1992, estando todavía en el Perú, orientadas a profundizar en la cuestión de la filosofía y la realidad nacional. Y que, por extensión, me parecen que pueden ser válidas en el contexto de la *patria grande* de nuestra América. En aquél entonces se me pidió un título para mi reflexión, y señalé casi espontáneamente el consabido. La paráfrasis de una de las novelas de Gabriel García Márquez creo que no

** Conferencia sostenida el 20 de octubre de 1999 en Casa Loyola, durante el ciclo de conferencias AL AMANECER EL 2000, en Guadalajara, Jalisco.*

*** Dr. en Filosofía por la Universidad de París. Actualmente, participa como Decano de Sociología en el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, A.C.*

está de más porque alude a dos *amores que matan*, o por lo menos que nos hacen sufrir: la filosofía y nuestra realidad nacional muy concreta que, como lo ha enfatizado el historiador Alberto Flores Galindo, experimenta “tiempos de plagas”¹. Ahora bien, ¿estos dos amores se pueden conjugar, pueden ir juntos o es que son incompatibles?

FILOSOFÍA

Como en general toda actividad intelectual, para mí la filosofía es un *acto segundo*, pues según la antigua sentencia *primero hay que vivir para luego filosofar*. La filosofía sería entonces un amor al saber, pero que no puede desligarse completamente de la vida cotidiana. Constituiría más bien un saber afirmativo de la vida, que persigue otorgarle un sentido, aunque sin ninguna garantía a priori de encontrarlo. Por eso procede como un gran signo de interrogación, una reflexión siempre abierta a la integridad de nuestra experiencia humana. Una experiencia que está condicionada por múltiples determinaciones: biológicas, psicológicas, sociohistóricas y culturales. Motivo por el cual se halla con frecuencia atravesada de conflictos, de oscuridades abismales, pero también de deseos incontenibles.

Si bien existen diversas formas de concebir y de practicar la filosofía, recuerdo que ya desde mis tiempos de estudiante recogí una formulación que me gustó mucho. Aquella que se refiere a la

1 A. Flores Galindo, TIEMPO DE PLAGAS, El Caballo Rojo, Lima, 1988. Por su lado, Jaques Derrida se remite a las diez plagas del “nuevo orden mundial”: el paro, la exclusión masiva de ciudadanos de toda participación en la vida democrática de los Estados, la guerra económica sin cuartel entre los países, la incapacidad para dominar las contradicciones del mercado liberal, la agravación de la deuda externa que conduce a una gran parte de la humanidad, la industria y el comercio de armamentos, la “diseminación” del armamento atómico, las guerras interétnicas que se multiplican, el poder creciente de la mafia y el consorcio de la droga, y el derecho internacional y sus instituciones que sigue estando ampliamente dominado por Estados-naciones particulares. ESPECTROS DE MARX. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional, Trotta, Madrid, 1995, pp.94-98.

filosofía como “el lugar crítico de las ciencias y de la experiencia humana integral, en donde además se hace la pregunta radical por la verdad radical”². Reflexión crítica, entonces, cuestionamiento de las evidencias y búsqueda insaciable de la verdad. Pero que a veces también la encuentra. Luego la filosofía puede elaborar concepciones del hombre, *visiones del mundo y de la vida* más o menos coherentes, más o menos sistemáticas. Además, este amor a la sabiduría no es un asunto exclusivamente teórico, sino que tiene mucho que ver con la práctica, con la vida cotidiana de las gentes. Razón por la cual puede significar un *saber de la vida*, proporcionando pautas de comportamiento o proponiendo nuevas formas de vida. Sobre el particular dice Agnes Heller que la filosofía “puede dar una norma al mundo y pretender que los hombres quieran darle un mundo a la norma”³.

Lógicamente, estas tres dimensiones se articulan de manera diferente según los proyectos filosóficos. En todo caso, opino que la filosofía viene a ser la expresión conceptual de la realidad en la cual se inscribe. Así, pues, no es algo exterior a ella misma. Es “hija de su tiempo”, como decía Hegel, quien la veía como “el tiempo aprehendido en el pensamiento”⁴. Por tanto, entiendo al quehacer filosófico estrechamente vinculado a la realidad histórica presente. Una realidad histórica que demanda una apropiación crítica con miras a la realización lo más plena posible de los seres humanos, mujeres y hombres, y que por eso mismo exige su apertura al futuro. La filosofía sería entonces como el buho de Minerva que levanta su vuelo al atardecer, pero también como la calandria que eleva su canto al amanecer. Espíritu crepuscular, pero sobre todo “alma matinal”.

2 Cf. A. Ibañez, MARIÁTEGUI: REVOLUCIÓN Y UTOPIA, Tarea, Lima, 1978, p.15.

3 A. Heller, POR UNA FILOSOFÍA RADICAL, El viejo topo, Barcelona, 1980, p.148. Para profundizar en esta pensadora ver mi libro AGNES HELLER: LA SATISFACCIÓN DE LAS NECESIDADES RADICALES, IAA-SUR, Lima, 1989. O mi artículo “Necesidades, utopía y revolución en Agnes Heller”, en LA VENTANA N° 5, Guadalajara, 1997.

CRISIS

No significa ninguna novedad afirmar que nuestra realidad histórica es crítica. No faltan tampoco quienes observan que estamos pasando por la peor crisis de nuestra historia nacional. Las estructuras, las instituciones, las formas de pensar, los valores e ideales, están profundamente conmovidos. “Tiempo de plagas”, como la del cólera, que configura a su vez un tiempo de profundos desencuentros y de hondos desconciertos. Por eso quizás una de las cuestiones que se colocan en el primer plano de la hora presente es la búsqueda de la propia identidad: ¿Quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos, qué podemos ser? Aunque los más pesimistas se preguntan más bien con un personaje de Vargas Llosa: “¿Cuándo o en qué momento se jodió el Perú?”, como si fuera una fatalidad insuperable.

En el interrogante sobre la identidad colectiva, que por supuesto se formula desde diversas entradas, me parece que la filosofía podría pronunciar una voz pertinente, ya que en el laberinto en que nos hallamos existen recodos para el encuentro, encrucijadas donde se cruzan los caminos y los caminantes. “Perú: problema y posibilidad”, sostenía el historiador Jorge Basadre en los años 20. Tal vez hoy se nos ocurra más como problema que como posibilidad. De cualquier modo, ahí está el reto. Pues como también lo entendía Hegel, la filosofía nace de la “escisión”, de los desgarramientos personales, pero sobre todo de las fracturas históricas y epocales ⁵.

¿Es posible hacer del Perú (o de México) un problema filosófico? A mí me parece que sí, siempre y cuando se conceptúe sus reales condiciones de existencia en el concierto de las naciones. Esto es, ubicando la crisis peruana (o mexicana) dentro del contexto mundial, en la escena contemporánea. Precisamente porque hoy, como pocas veces, se toma conciencia de una muy profunda crisis histórica, de un tránsito epocal. Estaríamos ante el ocaso del mundo

4 G.F. Hegel, Prefacio a la FILOSOFÍA DEL DERECHO.

5 Sobre este punto remito a J. Habermas en EL DISCURSO FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD. Taurus, Buenos Aires, 1989, p.34.

moderno, que acarrea la caducidad de los paradigmas de la modernidad. De ahí que no falten los teóricos que hablan ya de la condición postmoderna. Es más, el pensamiento postmoderno se presenta como la antítesis de la razón que sustenta la modernidad y de la historia en que pretende realizarse. En palabras de Baudrillard, estaríamos ante una “agonía de la realidad” que justificaría la negación de la historia, del progreso y, sobre todo, de la espera de un acontecimiento que cambie la historia. Profundo nihilismo, pues, que en su momento Nietzsche había vaticinado para el siglo venidero, esto es el nuestro que, como indicaba al inicio, ya habría finalizado.

Ahora bien, según la propuesta de Habermas, tendríamos que “autocerciorarnos” de nuestra propia situación para saber a qué atenemos⁶. Pero es lógico que nosotros recibamos el impacto de esta crisis epocal de la modernidad desde nuestra especificidad subcontinental y nacional. Como diría Gustavo Gutiérrez, “desde el reverso de la historia”, de esa historia que muchas veces la padecemos más que hacemos. Por ello conviene no olvidar nunca que la modernidad ha mostrado sus rostros más perversos entre nosotros... En cualquier caso, la reflexión crítica de la filosofía debería contribuir a mejorar los diagnósticos de nuestra situación, ubicando y esclareciendo la problemática nacional, ensanchando las perspectivas en el horizonte histórico, ahondando en los asuntos, así como afinando los marcos categoriales de análisis. Más allá de los resultados, perfectamente discutibles, quisiera evocar el gesto filosófico de Augusto Salazar Bondy en los años 60. Confrontándose con los teóricos de la dependencia de aquel entonces, él intentó tematizar la alienación y dominación cultural que nos caracterizarían⁷. Sin tomar en cuenta sus desacuerdos, lo mismo cabe señalar de la obra de Leopoldo Zea, aquí en México, en tanto que ha elaborado un

6 Un avance se puede encontrar en el libro colectivo MODERNIDAD EN LOS ANDES, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, Cusco, 1991. Se puede leer con mucho provecho el trabajo de Samuel Arriarán FILOSOFÍA DE LA POSMODERNIDAD. Crítica a la modernidad desde América Latina, UNAM, México D.F., 1997.

7 Ver, por ejemplo, su ensayo sobre “filosofía y alienación ideológica”, en el volumen compuesto por varios autores PERÚ:HOY, Siglo XXI, México, 1971.

discurso filosófico “desde la marginación y la barbarie” que se dirige a todos, especialmente a los que viven en el supuesto *centro civilizatorio*. En este sentido se podría considerar que el pensamiento auténtico busca desentrañar lo propio, pero integrándolo a su tiempo y realidad, dándole universalidad.

UTOPIÍA

Por otro lado, asumiendo la perspectiva de Marx, que para muchos hoy en día no es más que un exponente de ese universo moribundo de la modernidad, me parece que no basta con proporcionar una *interpretación* más de nuestro mundo, sino que hay que apuntar a su *transformación*, a la creación de un mundo nuevo. Justamente por ello él pudo ser un crítico agudo de la modernidad, que no es ajena a la civilización industrial capitalista con su mercado mundial, la dominación técnica de la naturaleza y la explotación del hombre por el hombre. Motivo por el cual el amor a la sabiduría debería esforzarse en abrir pistas de salida, buscando alternativas para nuestros males. Pues la filosofía se enraiza en el espíritu de las utopías, en la contraposición de lo que *es* con lo que *debe ser*. Y si Heidegger alude al filósofo en tanto que *pastor del ser*, yo me permitiría decir que puede ser visto más bien como el *pastor de las posibilidades* aún no realizadas, de lo que todavía no es pero puede ser. Ya que, como escribe Adolfo Sánchez Vázquez, “un mundo sin utopías, es decir, sin metas, sin ideales, sería un mundo sin historia, congelado en el presente”⁸.

Inmenso desafío, entonces, porque supone una crítica radical y despiadada de lo existente, pero para abrirse a los nuevos posibles, e incluso a lo que aparentemente resulta imposible. José Carlos Mariátegui dijo alguna vez, en una bella expresión que se refería a la falta de unidad nacional y la exclusión de los indígenas, que “el Perú es un concepto por crear”, a lo cual podríamos añadir: “una realidad por plasmar”. Y ello implica, al menos de momento, revertir el proceso acelerado de desarticulación y disgregación en

8 A. Sánchez Vázquez, “La utopía del fin de la utopía”, en *DIALÉCTICA* No. 29/30, México, 1997, p.25.

que nos hallamos... ¿Algo semejante se podría expresar aquí en México? Ahora bien, la reflexión filosófica entre nosotros debería asumir críticamente la tradición occidental, pero de igual manera nuestra propia tradición nacional. Teniendo muy en cuenta la crisis de la visión eurocéntrica del mundo y de la racionalidad occidental. La razón instrumental y dominadora de los vencedores se topa hoy con sus propias patologías y límites autodestructivos. El horizonte se torna sombrío ante la amenaza del exterminio de la vida sobre el planeta. Y por eso se da un pronunciado vaciamiento del sentido de la existencia humana.

En la conmemoración del V Centenario del descubrimiento de América que, como acota Leopoldo Zea, significó más su “encubrimiento”, me pregunto si no es un momento propicio para revalorar lo nuestro y escuchar la voz de los vencidos de la historia. Porque en ese choque de culturas que implicó la conquista española, lo autóctono fue aplastado y se impuso una razón colonial que todavía mantiene su hegemonía. No obstante, aún pervive la peligrosa memoria de nuestros pueblos, que es un patrimonio cultural que nos pertenece. Entonces, ¿por qué no rescatar para el quehacer filosófico ese manantial de sabiduría de nuestras antiguas culturas? ¿La racionalidad más afectiva y vivencial, más mítica y simbólica de nuestros pueblos, no contribuiría a superar el “logocentrismo” de la razón de Occidente? ¿Acaso la “visión mágica” del mundo no conlleva otra relación entre el hombre y su entorno, no precisamente de dominación ilimitada? ¿No existirán ahí aportes sugerentes ante la experiencia de la deshumanización que ha supuesto la industrialización y la tecnociencia comandadas por el *mito del progreso*?

Estas son cuestiones abiertas para las cuales no tengo aún una respuesta adecuada. Recuerdo, sin embargo, a Castoriadis cuando refería que los países *subdesarrollados* pueden dar una contribución original a la necesaria transformación de la sociedad mundial. Cedo frente a la tentación de citarlo en extenso: “Hablando esquemáticamente, se puede decir que en la mayor parte de esos países las formas tradicionales de cultura no estaban, y no lo están aún hoy día, completamente disueltas, ni el tipo tradicional de ser humano completamente destruído. Esas formas tradicionales... preservaban

algo que ha sido roto por y dentro del desarrollo capitalista en Occidente: cierto tipo de sociabilidad y de socialización, cierto tipo de ser humano. Pienso desde hace tiempo que la solución a los problemas actuales de la humanidad deberá pasar por la conjunción de este elemento con lo que Occidente puede aportar: una transformación de la técnica y del saber occidental de suerte que puedan ponerse al servicio del mantenimiento y desarrollo de las formas auténticas de sociabilidad que subsisten en los países *subdesarrollados*; y, recíprocamente, la posibilidad para los pueblos occidentales de aprender algo que han olvidado, de inspirarse para dar una existencia nueva a formas de vida verdaderamente comunitarias”⁹.

Como lo sostiene Gianni Vattimo, asistimos hoy a la crisis de hegemonía sistémica del modo europeo de humanidad y a la explosión de las diferencias. Se produce por ello una compleja y conflictiva interrelación de formaciones culturales, de modos de vida, de valores y de intereses colectivos. Y el experimentar este pluralismo cultural o este *politeísmo de los valores*, nos puede hacer más libres¹⁰. Motivo por el cual tengo especialmente presente a José María Arguedas con su esperanza de que en el Perú era posible el encuentro de “todas las sangres”, de todas las culturas, y que aspiraba a vivir, feliz, “todas las patrias”. Pienso también en un García Márquez quien, al recibir el Premio Nobel de Literatura en 1982, evocó las ventajas de nuestro atraso con respecto a los patrones de desarrollo de los países occidentales. En ese foro internacional, donde recordó la violencia y el dolor desmesurados de la historia latinoamericana, defendió nuestro derecho a soñar y a creer que todavía no es demasiado tarde para emprender la creación de la utopía: “Una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra”¹¹.

9 C. Castoriadis, *DOMAINES DE L'HOMME*, Les carrefours du labrynthé II, Seuil, 1986, p.173-174.

10 G. Vattimo, *LA SOCIETÀ TRASPARENTE*, Garzanti, Milano, 1989.

CULTURA

Comentando el importante libro de David Sobrevilla, *REPENSANDO LA TRADICIÓN NACIONAL*, José Ignacio López Soria anotaba que no habría que confundir la forma occidental de hacer filosofía con la filosofía sin más. Por tanto, deberíamos poseer una noción de filosofía más amplia que permitiese acoger otras formas, no rígidamente académicas, de elaboración teórica de la realidad ¹². Por lo demás, los filósofos siempre han buscado nuevas formas de pensar y concebir la realidad circundante. Sin menosprecio de la herencia filosófica universal, ¿en nuestro caso esto no supondrá un intenso diálogo con nuestras tradiciones culturales más fecundas, como la andina, la negra o la amazónica, y con la filosofía del sentido común que también contiene su dosis de “buen sentido”? Ya que nuestro pueblo mísero, atacado por el cólera y por la cólera, también piensa y filosofa a su modo.

De ahí lo sugestivo que resulta la manera de entender a la filosofía de la praxis por parte de Antonio Gramsci, en tanto que *reforma intelectual y moral* de los grupos subalternos de la sociedad, lo cual implica entrar en una dinámica de intercambio recíproco con la cultura popular ¹³. Por ello considero que el proyecto histórico alternativo, la utopía de emancipación que necesitamos construir, se

-
- 11 G. García Márquez, *LA SOLEDAD DE AMÉRICA LATINA*, Tarea, Lima, 1990, p.12. Según Aníbal Quijano, “en América Latina la lucha contra la dominación de clase, contra la discriminación del color, contra la dominación cultural, pasa también por el camino de devolver la honra a todo lo que esa cultura de la dominación deshonra; de otorgar libertad a lo que nos obligan a esconder en los laberintos de la subjetividad; de dejar de ser lo que nunca hemos sido, que no seremos y que no tenemos que ser. Por asumir, en suma, el proceso de re-originalización de la cultura y trabajar con ella los materiales que devuelvan a la fiesta su espacio privilegiado en la existencia”. “Estética de la utopía”, en *HUESO HÚMERO N° 26*, Lima, 1990, p.41.
- 12 J.I. López Soria, “Primun vivere... o de la actualidad de la filosofía”, en *HUESO HÚMERO N° 26*, Lima, 1990.
- 13 Para una discusión de la posición gramsciana ver de José Nun “Elementos para una teoría de la democracia: Gramsci y el sentido común”, en *LA REBELIÓN DEL CORO*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1989.

puede beneficiar de la actividad filosófica. A condición de que ésta no se encierre en sí misma detrás de sus muros académicos y sepa romper con su tradición aristocrática y elitista. Después de todo, la práctica filosófica reclama un ambiente de libertad y democracia, que puede ser muy conveniente para entablar un diálogo intercultural¹⁴. Tal vez lo importante sea que el amor a la sabiduría se gane un lugar en el espacio público, contribuyendo a ensancharlo y hacerlo más plural. Eso de por sí ya sería un significativo aporte para combatir las intolerancias y la cultura autoritaria que pareciera predominar en nuestro país.

Pero por añadidura, en la fuente de la crisis histórica por la que atravesamos, a nivel nacional e internacional, se puede encontrar una grave crisis de valores e ideales. Y en mi opinión, la filosofía está llamada a sostener que no todo da lo mismo, que no *todo vale* igual, incluso que hay formas de vida y sistemas sociopolíticos profundamente cuestionables¹⁵. Es más, la filosofía debería poner el hombro a la fundación racional de un nuevo proyecto de sociedad basado en la justicia, la libertad y la solidaridad humanas. Un modelo de sociedad y de cultura fundado en otros valores que los que ahora campean en el mundo con su desprecio a la vida humana, como el neoliberalismo y su endiosamiento del mercado capitalista. Y en esta búsqueda de una vida plena para cada uno y para todos, la democra-

14 Raúl Fornet-Betancourt advierte que “la polifonía de las voces y la pluralidad de las luces nos hacen ver que nuestra filosofía *blanca* no es la única portadora de la palabra ni la única capaz de hacer brillar la luz en el mundo. Por el contrario, ahora vemos las luces de los pueblos amerindios y afroamericanos lucir desde sí mismas y alumbrar su historia y su presente con el *logos* que les es propio”. HACIA UNA FILOSOFÍA INTERCULTURAL LATINOAMERICANA, DEI, San José, 1994, p.59.

15 Benjamin Arditi expresa que “toda vez que se caiga en el error de pensar la idea nietzscheana del ocaso de los ídolos como final castrófico de todo valor en vez de como recomposición de valores en clave no platónica, ni hegeliana y no trascendental, surge el problema del descreimiento en la pertinencia de una obligación supra-personal o en la efectividad de una accionar colectivo. Se trataría de una relativización en exceso, que termina negando toda alternativa social colectiva”. “Microfísica, poder, totalidad social”, en CRÍTICA CULTURAL, Año I, N° 2, Santiago, 1990, p.38.

cia sería un valor primordial, porque ella exige una participación consciente y racional en la toma de decisiones que afectan a la comunidad, y esta participación es una exigencia de libertad. En tanto que la realización consecuente de este valor requiere superar los límites y trabas de los diversos sistemas sociopolíticos actuales, la democracia se vuelve un valor altamente subversivo, especialmente entre nosotros ¹⁶.

De otro lado, habrá que prestar mucha atención a la nueva escala de valores que dolorosamente la realidad va configurando, a través de las necesidades y aspiraciones que ponen de manifiesto los diferentes sujetos y movimientos sociales contestatarios. Los filósofos no podemos permanecer impasibles y ajenos a esas luchas y reelaboraciones de la realidad histórica. En este sentido, deberíamos hacernos los intérpretes de los deseos y de los sueños, a veces muy oscuros, de los individuos y colectividades. Sin embargo, para ello los filósofos deberemos estar dispuestos a sumergirnos de algún modo en los acontecimientos, desbordando la clásica división del trabajo, emprendiendo investigaciones interdisciplinarias y apoyando críticamente a los distintos movimientos sociales y políticos que anhelan construir una utopía de emancipación para nuestros países ¹⁷. En fin, asumir un problema, pero también una esperanza, un compromiso.

16 Ver de Alberto Rocha "La reinención de la democracia, unidad e igualdad en las diferencias", en *TRAVESÍA*, Año I, N° 2, Lima, 1991, así como la propuesta que hace Luis Villoro de una "democracia comunitaria", en *EL PODER Y EL VALOR. Fundamentos de una ética política*, FCE, México, 1997.

17 Como subraya Francis Guibal, la filosofía es voluntad de razón teórica y práctica: "Es en el seno del mundo actual, sin evadirse en nada de sus contradicciones y luchas del presente, que ella se esfuerza en escuchar y dejar pasar el llamado de un futuro más razonable, inscribiéndolo en las tareas cotidianas y limitadas que incumben a toda práctica política efectiva". *L'HOMME DE DÉSIR. Sur les traces de George Morel*, CERF-CERIT, 1990, p.32.

POLÍTICA

A este punto quisiera ponerle un toque más confidencial y testimonial. Pertenezco a la llamada “generación del 68”. Una generación muy marcada por sucesos como la revolución cubana, el mayo de los estudiantes franceses, la revolución cultural china, la guerra de Vietnam, el gobierno reformista de Velasco o la aparición de la teología de la liberación. Una generación radicalizada políticamente, cuyos miembros muchas veces dejaron los claustros universitarios sin acabar la carrera profesional para insertarse en la barriada, en la fábrica, en la comunidad campesina, y que pretendieron fundar la *nueva izquierda*¹⁸. Por mi parte yo pasé varios años enclavado en uno de los cerros de El Agustino, haciendo la experiencia de la pobreza pero también tratando de estudiar griego y filosofía... En ese clima de *opción de clase*, como se decía entonces, resulta bastante lógica mi adhesión a la tradición filosófica marxista. Claro está que buscando asimilarla a través de sus representantes más lúcidos, como Mariátegui en nuestro medio. Desde ese universo intelectual, y formando parte de diversos proyectos de educación popular, he intentado dar mis aportes.

Hoy la revolución y el socialismo ya no los podemos ver a la vuelta de la esquina. Muchos de mis coetáneos, de buena o mala gana, se han ido acomodando al sistema. Otros emprenden ahora el camino de regreso, cansados o desencantados de la revolución social. Y en medio de todas las crisis que he evocado, ocurre a su vez el espectacular derrumbe de los *socialismos reales* con su consiguiente puesta en cuestión del marxismo como tal. Felizmente, diría yo, porque eso despeja el panorama haciendo estallar los dogmas doctrinales y los modelos preestablecidos. Sin embargo, ello no me lleva a desconocer las importantes contribuciones de Marx y el marxismo, ni a renunciar completamente a la aventura colectiva de concebir y realizar el socialismo en el Perú, así como en el conjunto de América Latina.

18 Se puede ver el debate suscitado por la reflexión de A. Flores Galindo sobre la “Generación del 68: ilusión y realidad”, en MARGENES N° 1, Lima, 1987.

No cabe duda de que habrá que ahondar en la crítica de esas experiencias históricas, de esos abortos tecnoburocráticos. Igualmente, será necesario pasar revista a nuestra propia trayectoria, a las derrotas de la izquierda peruana (y/o mexicana), detectando los marcos categoriales desfasados y los estilos políticos funestos. Existe, en particular, el requerimiento de establecer una mayor coherencia entre ética y política, entre fines y medios. Habrá que tener en cuenta, a su vez, los cambios ocurridos en el mundo entero: el reordenamiento geopolítico de los bloques de poder, así como el neoliberalismo del *mercado total* tan en boga. Pero justamente por ello estimo que no estamos aún en “el fin de la historia”, como quisiera Fukuyama, el filósofo imperial del momento. Aceptar su planteamiento equivaldría a resignarse a la realidad tal cual es o se presenta para nosotros. Pero como escribe mi amigo Oscar Ugarteche, “el fin de la historia no ha llegado a América Latina, ni siquiera ha comenzado. El capitalismo salvaje y la resistencia al Estado de bienestar keynesiano, muestran el bajo grado de desarrollo en el proceso de la historia, en términos de Fukuyama”¹⁹.

De ahí la pertinencia, entonces, de buscar otra alternativa socialista, ejerciendo la imaginación creadora y el pensamiento crítico. No ignoro que los teóricos postmodernos echan por la borda la categoría misma de fundamento, con lo cual se arruina cualquier ensayo de legitimar un proyecto emancipatorio. Sin embargo, en una sociedad tan injusta como la peruana (otro tanto habría que decir de la mexicana), plagada de diversos tipos de cólera, cada vez más excluida y desconectada del resto del planeta, ¿se puede renunciar al proyecto de transformarla y a fundamentar ese proyecto? Opino que no, que surge el desafío, filosófico también, de volver a pensar y

19 O. Ugarteche, “Europa del Este: una aproximación. La crisis de la hegemonía y de los paradigmas”, en MÁRGENES N° 7, Lima, 1991, p.37. A. Quijano observa que “aunque la polvareda que la caída de los muros levanta no lo deja ver y el estrépido de la fanfarria capitalista no deje oírlo, ahora ingresa un nuevo momento de una lucha todo el tiempo inconclusa y de una esperanza que no cesa de desafiar a la muerte: el reemplazo de la autoridad por la libertad y de la moral del interés por la moral de la solidaridad”. “Estética de la utopía”, OP. CIT., p.39.

resignificar la utopía socialista para nuestros países, aspirando a institucionalizar relaciones sociales verdaderamente libres y solidarias. Sin olvidar que, como lo ha resaltado Agnes Heller, “es el socialismo el que existe para el mundo, no el mundo el que existe para el socialismo”. Pues de lo que se trata, en definitiva, es de luchar contra todas las formas de violencia en la historia, haciendo más razonable, armónica y sensata nuestra existencia individual y colectiva.

MUNDIALIZACIÓN

Después de residir más de un lustro en Guadalajara, quisiera terminar esta reflexión agregando algo sobre la tan mentada *globalización* de la economía y las comunicaciones. Se trata de un fenómeno que viene de lejos, inherente al despliegue de la modernidad capitalista desde la conquista de América. Pero que nos impele a releer nuestra situación, nuestra manera de “estar en el mundo”, con una conciencia más planetaria. Ya que la disyuntiva que planteaba Mariátegui en su tiempo parece ser más cierta que nunca: “El problema de hoy es mundial. Ningún pueblo puede hallar su salud separándose de los otros. O salvarse juntos o desaparecer juntos”²⁰. En este siglo XXI que comenzamos, la aventura humana con todas sus incertidumbres y perplejidades, se juega en lo sucesivo a escala mundial. De ahí la pertinencia de suscitar y fomentar, en todos y cada uno de nosotros, junto con las ciudadanía étnicas, nacionales o regionales, una ciudadanía mundial o planetaria.

En efecto, los procesos de globalización e integración de la *economía-mundo* no son ajenos a las dinámicas de exclusión y desintegración que ocurren simultáneamente. Motivo por el cual se ponen de manifiesto nuevas contradicciones y oposiciones en lo económico, como en lo político y cultural. La brecha entre el Norte y el Sur se hace aún más abismal, y el enriquecimiento de una pequeña élite ligada al poder eco-tecno-científico, conlleva el empobrecimiento acrecentado de la mayor parte de la población

20 J.C. Mariátegui, *LA ESCENA CONTEMPORÁNEA*, Amauta, Lima, 1970, p.201.

mundial ²¹. Por otro lado, la agresiva globalización neoliberal con sus políticas homogeneizantes, provoca la fragmentación de las identidades culturales y el repliegue defensivo en los nacionalismos e integrismos políticos o religiosos. Se abre así un panorama altamente conflictivo que habrá que afrontar, al mismo tiempo, en lo local y en lo global, pensando y actuando articuladamente en lo micro y lo macrosocial. Para ello habrá que encontrar la forma de superar tanto los universalismos abstractos, que con frecuencia se muestran como la imposición de una cultura específica, como los particularismos estrechos y etnocéntricos.

El modo de vida de la modernidad occidental con su afán de dominio racional ilimitado, no es universalizable, porque ello llevaría de inmediato a cruzar los umbrales ecológicos sostenibles de la Tierra. Pero además, no es deseable por el vaciamiento del sentido que implica el consumismo hedonista y por atentar contra la diversidad cultural de los seres humanos. Frente a la *crisis civilizatoria* que experimentamos hoy día, habría que asumir el desafío de imaginar, pensar y realizar una *utopía de la diversidad*, que signifique otra modernidad donde se respeten y propicien las alteridades sociales, étnicas y culturales. Esto no supone aceptar el “tribalismo” de algunas posturas comunitaristas extremas, sino encontrar una nueva manera de vivir-bien-juntos en el planeta Tierra, compartiendo la finitud de nuestra existencia humana, fomentando los encuentros fecundos, los mestizajes y hasta las hibridaciones étnico-culturales. Para ello se hace indispensable forjar una racionalidad ética-política planetaria que reoriente a la razón instrumental y posibilite una vida feliz para todos los pueblos e individuos. Una mundialización diferente que no aliente el productivismo exacerbado del *pancapitalismo*, sino el florecimiento democrático, justo y solidario, de las distintas formas de vida en la búsqueda de la

21 “Hay que decirlo a gritos -exclama Derrida-, en el momento en que algunos se atreven a neoevangelizar en nombre del ideal de una democracia liberal que, por fin, ha culminado en sí misma como en el ideal de la historia humana: jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica han afectado a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad”. ESPECTROS DE MARX, OP. CIT., p.99.

felicidad ²². La tarea es inmensa y entraña una gran responsabilidad a nivel personal y global. Pero para ello habrá que detener la demencial lógica del “nuevo (des)orden mundial”, haciéndonos eco de esos encolerizados, aunque a su vez sonrientes, neozapatistas de Chiapas que, con su “¡ya basta!” de indignación, reclaman un mundo que abarque muchos mundos y donde sea posible que todos quepamos. En este horizonte y en este esfuerzo por crear un orden social de *post-escasez*, compartido por todos, los pueblos ricos tendrán mucho que aprender también de los pueblos pobres, como advierte Anthony Guiddens, así como los *civilizados* de los *bárbaros* ²³. Y a todos, cada uno desde el lugar donde nos toque estar y actuar, nos corresponde practicar una autonomía abierta a los otros, ensayando e inventando la comunicación intercultural, la conjugación del pasado y el futuro, de lo tradicional y lo moderno, de lo local con lo mundial, del conocimiento tecnocientífico con los valores éticos más universalizables. Así podremos encontrar motivos renovados para la esperanza humana en el nuevo milenio.

El fin de la filosofía, tan anunciado en el clima escéptico del postmodernismo actual, tal vez tenga una oportunidad de renacimiento en este cambio de siglo con sus desilusiones y expectativas. En un sentido integral, no academista ni especializado, “todos los hombres somos filósofos”, como le gustaba decir a Gramsci.

22 Como indica Francis Guibal, “queda entonces por buscar y por trazar la vía alternativa del *uno* que (se) relaciona y asocia sin confundirse, que se pone en contacto -sin absorberse- con los otros; o sea el camino de una política cultural concretamente cosmopolita, que dejaría circular el sentido (común) a través de las diversas herencias históricas como a través de las singularidades existenciales nómadas, favoreciendo en la medida de lo posible ‘mestizajes étnicos y culturales’”. VIGENCIA DE MARIÁTEGUI, Amauta, Lima, 1995, p.225.

23 Véase A. Guiddens, *MÁS ALLÁ DE LA IZQUIERDA Y LA DERECHA*. El futuro de las políticas radicales, Cátedra, Madrid, 1996.

Y podemos ejercer nuestro filosofar como un estilo de vida o una manera de responder a los desafíos de las situaciones y acontecimientos del presente histórico, “aprendiendo a orientarse en el seno de un mundo complejo, en devenir y sin modelo”, en palabras de Francis Guibal²⁴. No obstante, para ello sospecho que el amor a la sabiduría, surgido de los desgarramientos y frustraciones, deberá acoger y cultivar, ahora como siempre, una sabiduría del amor.



Diálogo con el Público

1. Instancia postmoderna, a cargo de José Rosario Marroquín, sj. *Gracias por la conferencia. Ahora llama la atención que la generación del 68 viera la aparición del socialismo a la vuelta de la esquina. Algunos de la actual generación equis –yo soy de otra– ni siquiera conocen los acontecimientos importantes ocurridos; y ya no esperan el socialismo a la vuelta de la esquina, pero lo traen de alguna manera. A nosotros no nos tocó cargar la piedra de Sísifo; pero nos da cierta inseguridad el ver que otros sí la han cargado; lo que se nos ha hecho un poco trágico. En ese sentido lo que nos interesa no es que la piedra llegue al lugar correcto, sino empezar a cargarla; hay que moverla, para no aburrirnos. Sabemos que hay un problema actual que tratamos de solucionar: no se puede crear si se tiene hambre. El buscar los diferentes tipos de sabiduría, el buscar la sabiduría de otras culturas, es otra manera de ir empujando la piedra, aunque también muchas veces se nos vaya a caer. Quizá jugamos con la piedra al platicar, al dialogar. En ese sentido la filosofía de la época es algo también testimonial, algo narrativo. Y quizás algún día cantemos victoria.*

2. Instancia Postmoderna, a cargo de Guillermo Valencia, sj. *Es sugerente el título mismo de tu conferencia. La sabiduría, el saber cómo vivir, el amor a un modo bueno, o ético, o más humano de vivir.*

24 F. Guibal, AUTONOMIE ET ALTERITÉ, CERF-CERIT, Paris, 1993, p.100.

Hay dificultades: el desencanto, la aparente inmovilidad en el crear, en el no acceder realmente a un actuar que nos lleve a ser más humanos, la tentación de quedarnos como impávidos, sin nada que decir desde este aparente fin de la historia. La contraparte sería nuestra capacidad de ir creando nuevos órdenes, nuevas posibilidades, de ir replanteando qué es la justicia; y la manera misma de hacer política, de hacer justicia, de hacer literatura. Me llama la atención la doble propuesta de Nietzsche, la destrucción de valores y la del crear gozoso. En el tiempo un poco oscuro, difícil, y vacío en lo político, en lo filosófico, en lo económico, nos sentimos invitados, en lenguaje de Nietzsche a jugar y a danzar. Si todo es crítica y duda hasta de nuestras maneras culturales y de vivir, hasta de nuestra parte mágica, ¿desde dónde estamos empezando a crear? Todos somos filósofos, pero no se puede ser filósofo sin haber comido, teniendo hambre.

® Al escucharlos veo lo que cuenta ser de una generación u otra. Me sorprende lo rápido que está cambiando el mundo, cómo la percepción y las experiencias pueden ser tan diversas en el lapso de una o dos generaciones. Cuando hablé del socialismo, conté una experiencia que me ha marcado profundamente. Otros no tienen nada que ver con esa historia, ni pretendo que ellos lleguen a repetir una experiencia que es irrepetible. Pero sí creo que al menos se puede tener en cuenta los ideales, los valores, las posibilidades que estaban en juego en esa utopía, para ir buscando otras utopías realistas, no ilusorias; y a nosotros nos toca comunicar el aprendizaje que ha supuesto este siglo terrible, también para aquellos que soñamos tal vez muy ingenuamente en una sociedad justa.

3. *Quisiera referirme al fracaso de la humanidad, en cuanto a su administración de los bienes, y al notorio desequilibrio social; lo hago como humano y mal administrador. Subrayo la importancia del diálogo en orden a trazar un camino a seguir, una meta por alcanzar. Qué bueno que los jóvenes postmodernos empiecen a cargar la famosa piedra, y acepten que se aprende de los fracasos. Considero que el meollo del asunto está en la atmósfera egocentrista que nos separa del prójimo –del próximo; en la atmósfera materialista que olvida la espiritualidad. Y veo necesario que se haga un plan de acción, y no quede todo en el tintero o en un libro.*

4. *Nos decías que la función crítica de la filosofía consiste en afinar los marcos categoriales. Mi punto de vista es que se volvieron marcos categoriales porque han servido solamente para el disfuncionamiento de ese espacio humanístico; para reconocer la alteridad, para crear fronteras y favorecer el distanciamiento de las personas. La función crítica de la filosofía debería de ser no afinar los marcos categoriales, sino descubrirlos.*

Ⓜ Es difícil pensar sin categorías. En la medida en que busquemos esclarecer una problemática, vamos a ir creando imágenes y esas imágenes se van a ir convirtiendo en determinado tipo de nociones, conceptos o categorías. El problema es, efectivamente, que así como pueden ayudar a esclarecer una situación, pueden crear nuevos problemas, y dividirnos unos con otros. Tal vez la solución no está en dejar de usar categorías sino en cambiarlas o modificarlas. Por ejemplo ahora se habla mucho de la categoría de *totalidad*, una categoría tan actual que busca totalizarlo todo. Por eso los individuos las particularidades, los fragmentos, se sienten atropellados ante esa manera de pensar, ante esa totalización; por eso hay un rechazo a esa categoría, y se intenta buscar otra; y aparecerá, por ejemplo, la *diferencia*. Sólo que el diferencialismo absoluto también crea problemas, como el ausentismo. El “soy diferente a todo el mundo”, “soy único” también crea problemas. Habría que crear otras categorías para llegar, por ejemplo, a una totalidad que permita diferencias; y que al mismo tiempo la diferencia se abra. Hoy día tenemos estos problemas en la cotidianidad, a nivel de México, a nivel internacional. Sí pienso que el uso de las categorías implica un esclarecimiento de ellas mismas, y eso es un trabajo que me parece que muchos filósofos han intentado hacer: ¿cómo pensar?, ¿qué pensar? En ese sentido hablé del marco categorial.

5. *¿Cómo puede un filósofo individual, de un país, crear unidad sobre una problemática mundial tan compleja?*

Ⓜ El trabajo del filósofo o filósofos es fundamentalmente de pensamiento y de educación, en cuanto el pensamiento puede ayudar a otros a reflexionar, a profundizar en los problemas y a sacar sus propias conclusiones; no que la filosofía va a estar actuando en

determinado terreno, como el político. Los problemas políticos, las decisiones, por ejemplo sobre la ecología mundial, toca a los gobiernos. Pero hay diversos actores, por ejemplo, la presión de la sociedad civil, que incluye los movimientos ecologistas, la universidades, las escuelas; el filósofo es un actor entre muchos otros. También ha habido filósofos del Estado o de la razón de Estado; cité a Fukuyama que trabaja en el departamento de estado norteamericano. Todos somos de alguna manera filósofos, pero entre los filósofos profesionales hay una gran variedad. El filósofo, como cualquier persona, no está eximido de asumir una responsabilidad social y una opción política. Por eso los antiguos pensaban que la filosofía era un modo de vida, y que el filósofo debería expresar su manera de pensar en su manera de vivir; o sea, se espera de él una coherencia elemental, que no siempre se da. Muchas veces estamos presionados por las instituciones; también por el neoliberalismo que entra en la universidad y que distorsiona a unos y a otros, no solamente a los filósofos. Por eso no se pueden buscar maneras químicamente puras. Lo que sí nos corresponde es ubicarnos y optar por la manera más adecuada de que lo que vivimos sea lo más coherente posible con lo que pensamos.

6. Jorge Manzano sj. *Me imagino a un joven postmoderno que piensa: "yo soy hijo de gente del 68; mi padre y sus coetáneos fueron modernos, o sea, tenían grandes ilusiones; querían transformar las estructuras, no sólo de Guadalajara, y de México, sino de todo el mundo; y se lanzaron en campaña como Don Quijote –sacrificándolo todo-, pero veo que han fracasado; el mundo que ellos quisieron transformar, está igual o peor de cuando se lanzaron en campaña. Parece que aquellos ideales son irrealizables. Yo como joven no puedo transformar no digo el mundo, ni siquiera el continente, ni siquiera Guadalajara; pero quizás pueda hacer un poco en mi escuela, en mi club, en mi familia, sólo un granito de arena". Hasta aquí el joven. Ahora bien, diríamos que esa generación del 68 quería una totalidad buena; pero al mismo tiempo había quienes querían una totalidad mala, dominar todo el mundo económicamente. Y ganaron los de la totalidad mala. Supuesto la permanencia de la categoría de totalidad, hago mi pregunta a los postmodernos: ¿el ser postmoderno, después de todo, no es una capitulación?*

7. *Advierto que me encuentro en un área totalmente diferente de la de usted. Me da la impresión de que no toman en cuenta la sustentabilidad. Esto es, los cambios que proponen son cambios abstractos. La explotación de la naturaleza está acabando con el planeta; y las cosas empeoran con la globalización. Ni el sinergismo ha dado resultados. El estilo occidental ve la naturaleza como algo separado de sí mismos, que ellos simplemente explotan. En cambio, las culturas principalmente oriental y latinoamericanas ven a la naturaleza como parte de sí mismos. La filosofía ha marcado pasos definitivos en la historia de la humanidad pero no se encontraba en el punto en el que ahora nos encontramos, en que el planeta está gritando “¡sálvenme!”. Y los seres humanos no se dan cuenta porque encuentran las mercancías en los supermercados. No se trata nada más de pensar. Si no hay sustento, ¿con qué vamos a poder pensar? Si no tenemos qué comer, ni dónde pararnos, de nada sirve seguir pensando.*

Ⓜ Aristóteles decía que el ser se dice de muchas maneras, y yo diría que la postmodernidad se dice de muchas maneras. La posmodernidad cuestiona la manera moderna de vivir, y hay muchas maneras de reaccionar, empezando por sentirse mal con las orientaciones, con los valores con los ideales que se realizan en el mundo moderno. La dama que acaba de hablar cuestiona a la modernidad por la manera como se ha industrializado, y por la manera de relacionar al hombre con la naturaleza. El pensamiento justamente debería tener elementos críticos y orientaciones alternativas a lo que se ha hecho; y eso sería a mi modo de ver una manera de vivir esta postmodernidad, el buscar alternativas. O sea, habría alguna manera de ser postmoderno que no capitula frente a los problemas del mundo y de la sociedad y que trabaja en lo micro y en lo global, porque hoy en día es indispensable pensar y actuar en ambos niveles.

8. *Ante los avances tecnológicos de hoy y la omniabarcante globalización, podemos decir que estamos viviendo en una aldea planetaria. Tengo 25 años, y mi generación ha recibido la influencia de ustedes. Hemos mezclados las dos. Ya no somos tan ingenuos, como para decir que vamos a cambiar el mundo; pero hemos intentado cambiar cosas específicas, de realidades y en campos*

específicos. Pienso que hemos cambiado a algo más radical y más completo. Lamentablemente no toda mi generación se ha ido por ahí, sino por el no pensar, incluso la pereza de pensar, porque todo nos lo dan hecho. Es un reto para la educación, para las universidades el contar con la filosofía. No concibo la filosofía sin la praxis: pienso en lo que me esta sucediendo pero para actuar y cambiar cosas; pensar sólo por pensar seria demagogia. Creo que hay esperanza porque hay gente que está enamorada, que tiene pasión por el saber, por la verdad que no es mía si no de todos; gente apasionada como Jesucristo, como Ghandi.

9. José Rosario Marroquín sj. *Sobre la pregunta de Jorge, si el ser postmoderno era una manera de capitular, yo creo que sí; nada más que hay dos maneras de capitular. Una, cuando alguien escribe un libro, se regresa a casa y se queda ahí. Pero hay otra manera, cuando unos campesinos suben a la montaña, descubren que también en las montañas hay música y vino, y se quedan ahí para disfrutar. Creo que esa es otra manera de capitular.*

10. Guillermo Valencia sj. *A mí no me parece lo de la capitulación. Le comentaba a José Rosario que probablemente quienes sean jóvenes dentro de 40 años, tal vez hiper modernos o ultra post modernos critiquen nuestra postmodernidad, nuestra preocupación ecológica. En fin, me parece que hay otra manera de lucha, la postmoderna, que no es capitulación.*

11. *La filosofía no puede estar restringida a etapas generacionales, sino que en el fondo es el amor a la sabiduría, que va más allá, a la entrega generosa, al aportar lo propio. Una filosofía en si no puede estar supeditada a cambios generacionales, no sería para la humanidad sino un débil soporte.*

12. *Ya mis abuelos pensaban que para el éxito era menester el trabajo interdisciplinar, en que diálogo y pensamiento van de la mano: arquitectos, médicos, abogados, administradores, filósofos, tántos otros. A modernos o postmodernos les toca, y aludo a un texto evangélico, aplicarse a realizar los talentos recibidos.*

13. *Hemos de reencontrar nuestra esencia y nuestra individualidad, que hemos perdido; como hemos perdido también en lo económico. Por no hablar de la corrupción, la economía de este país sigue esquemas importados.*

14. *Jorge Manzano sj. Yo como Jorge no dije: “el postmodernismo es una capitulación”. Jugué el papel de un joven –no de todos los jóvenes– que lo decía, hijo de la generación del 68. Ahora voy a jugar el papel de un típico papá que fue generación 68, de esos que lucharon y no lograron cambiar el mundo. Este papá, recordando todo el sacrificio que significó su vida, ve que su hijo no se sacrifica, sino que nada más disfruta de la vida. Entonces piensa decirle: “yo, que me sacrifiqué y luché por grandes ideales en lo mundial y en lo local, veo que tú nada más te diviertes a lo grande”. Y el hijo le responde: “No intento cambiar todo el mundo, pero quizá cambie una diezmilésima”.*

Lo que intento con este doble juego es develar un entimema –como diría Aristóteles–, esto es, un presupuesto, algo que se supone, pero que no se dice: que todos los de la generación del 68 fueron modernos. Pero en aquella generación también había gente que nada más se dedicaba a disfrutar la vida, sin luchar por ningún ideal. Y entre los postmodernos hay quienes, lejos de capitular, llevan una lucha, así sea en lo fragmentario. Quiero decir que todas las generaciones tienen sus escribas y sus fariseos; y todas tienen sus Cristos y sus Ghandis.



LOS DERECHOS HUMANOS, UNA LUZ CIVILIZADORA*

*Lic. Ma. Guadalupe Morfín Otero***

¿ **P**uede hablarse acaso de un amanecer sin luz? ¿Podemos imaginar el comienzo de un día sin alba o el fin de una jornada sin crepúsculo? ¿Si caminamos en la fe, aunque no todavía en la visión, según la versión paulina del peregrinaje humano, cuáles son los pasajes en las sombras a los que estamos expuestos? Al iniciar esta charla, en sede jesuita, en un ciclo plural y ecuménico, dentro de una respetuosa apertura a todas las creencias iluminadoras, y también a las no creencias asumidas como un compromiso de búsqueda, no quiero dejar de mencionar una imagen. Hace poco leí que Pedro Arrupe, igual que otros generales de la orden de San Ignacio, está enterrado en Roma, en la iglesia del Gesù, en la capilla de Nuestra Señora del Camino. Me pareció muy reveladora esa denominación de la Virgen bajo cuyo amparo reposan aquellos que no conocieron mucho el reposo en vida. La Virgen del Camino. Es una advocación que nos recuerda, a creyentes y no creyentes, que perseguir la luz, construir la luz, alcanzar la luz, es no tanto una meta, sino una actitud de vida. En cada paso, en cada gesto, hacemos posible que el amanecer del próximo milenio sea como aquel

** Conferencia sostenida el 24 de noviembre de 1999 en Casa Loyola. Ciclo de conferencias AL AMANECER EL 2000, llevado a cabo en Guadalajara, Jalisco.*

*** Lic. en Derecho por la Universidad de Guadalajara. Presidenta de la Comisión Estatal de Derechos Humanos en Jalisco.*

poema de Borges a su amigo muerto, Ricardo Güiraldes, a quien despedía así:

“Tuyo, Ricardo, ahora es el abierto
campo de ayer, el alba de los potros.”

Los finales de siglo ofrecen a los ojos humanos la posibilidad de suspender la prisa y encender las luminarias de las noches de celebración. Ese parpadeo del tiempo, ese intervalo entre velocidades diferentes, nos permite ir más allá del tiempo presente y retomar a vuelo de pájaro los hitos de la historia en los que merezca la pena detenerse aunque sea un instante, como se detiene un caminante a la mitad del camino para tomar sombra o alimento.

Nunca son los finales de época ni las vísperas de milenio ámbitos cómodos. Se les carga de expectativas y proyectos para lo que está por venir, así como de rendición de cuentas, expiaciones y síntesis, muchas veces abrumadoras, de lo habido y de lo perdido. El siglo XX nos acompañará todavía por un largo trecho mientras despegan las cifras del nuevo milenio del que todavía se discute si comenzará el 2000 o el 2001. Con ver un dos encabezando las fechas, bastará para tener la conciencia de la ola que se remonta. Pero cabe preguntarnos si en verdad estaremos remontando algo. ¿No estaremos regresando más bien a recoger los platos que se pueda restañar del festín de la historia, las maderas del naufragio que todavía hagan buen fuego para las noches venideras?

Cabe preguntarnos cuáles serán las enseñanzas, los instrumentos, los tesoros más aquilatados que quisiéramos llevar como parte de nuestro bagaje al siglo que entra. ¿Qué monedas de nuevo uso colmarán nuestra alforja? ¿Cuáles serán nuestras credenciales de presentación ante lo que está por construirse?

Me atrevo a decir que si algo podemos aprender de este siglo convulsionado y apasionante cuyo fin estamos atestiguando, es la necesidad de fortalecer códigos éticos que garanticen nuestra convivencia civilizada. Este ha sido uno de los siglos más crueles, en el que ha habido más muertos, por causas atribuibles a la violencia humana, que en toda la historia de la que tengamos memoria. Pero

también quizá el siglo más lúcido, el más atrevido en el diseño de instrumentos comunes de convivencia armoniosa, todavía no cumplidos del todo en ninguna parte del planeta, pero asentados ya, como patrimonio común de la humanidad, como un catálogo de aspiraciones válidas para todos los hombres y las mujeres del planeta. Me refiero, por supuesto, a los derechos humanos, a la reflexión que en su entorno se ha dado, a su fundamentación en la dignidad de la persona, en la experiencia vital que nos dice, como decía la Antígona de Sófocles, que hay “leyes eternas, que no son de hoy ni de ayer, sino que viven en todos los tiempos y nadie sabe cuando aparecieron.”

Los derechos humanos son los valores que en una etapa determinada los seres humanos han aceptado como inherentes a su vocación y necesarios para el cumplimiento de su destino. Se fundamentan en la realidad humana y se concretan en diversas expresiones históricas, fruto de la experiencia humana de vivir en sociedad. Muchas discusiones se han dado acerca de si deben su existencia a la naturaleza humana o al derecho positivo, a la norma. Si reconocemos que el ser humano no sólo tiene una dimensión individual, sino social, y que como tal debe diseñar las normas que regirán las pautas de su vivir en sociedad, no vemos obstáculo en reconocer que realidad humana y ley se complementan. Muy poco sirven los derechos que la ley no reconoce. Y viceversa: nula inspiración contienen los derechos reconocidos por la ley que no tomen su fuerza y su sentido de las aspiraciones de los hombres y las mujeres del mundo.

Los derechos humanos, nos dice don Nazario González, catedrático español, en su obra *LOS DERECHOS HUMANOS EN LA HISTORIA* (Universidad Autónoma de Barcelona, 1998), han estado presentes a lo largo y ancho de las múltiples culturas que ha conocido la humanidad bajo formas de aspiraciones profundas expresadas de modo intermitente pero constante en la tradición oral y en sus textos escritos. Jeanne Hersch, directora de la división de filosofía de la UNESCO, se dio a la tarea de pedir a personas e instituciones de todo el mundo que le enviaran todos los textos que hubiera en sus respectivos países bajo forma de inscripciones talladas en la piedra,

cuentos, proverbios, canciones, tratados filosóficos o legales, etcétera. Lo que resultó fue sorprendente: los textos ofrecían una semejanza armónica dentro de los más variados contrastes. El CÓDIGO DE HAMURABBI, la BIBLIA, el CORÁN, el MANUSMRITI de la literatura sánscrita, los IDEARIOS AZTECAS, la ETICA A NICÓMACO de Aristóteles, la ANTÍGONA de Sófocles que acabamos de citar, LA LEY DE LAS SIETE PARTIDAS, LA DIVINA COMEDIA, la CARTA MAGNA Inglesa de 1215, la PETITION OF RIGHTS de 1628, el BULL OF RIGHTS de 1689, hablan en unos casos, del derecho del huérfano y la viuda; en otros, de la honra de la mujer; en otros más, de la necesidad de juzgar con justicia, o de los deberes con los semejantes.

En América podemos preciarnos de contar, además de nuestras fuentes indígenas, con una tradición propia, la que fundó Bartolomé de las Casas cuando a partir del conocimiento de la realidad de los indios, y a partir de sus conocimientos filosóficos que abrevaban de la escuela de Salamanca, y de sus lecturas de Domingo de Soto y Francisco de Vitoria, defiende los derechos de los pueblos conquistados y la calidad humana de los naturales de lo que sería la Nueva España. Los nombres de Tomás Moro, Erasmo, Mariana, Quevedo, se suman a esta larga historia de formulación de los derechos humanos antes de que desemboquen en las grandes declaraciones de los dos últimos siglos. Juan de Mariana, filósofo español, los define como aquellos que nos constituyen como hombres.

Los últimos siglos han sido pródigos en declaraciones: la DECLARACIÓN DE VIRGINIA, que dio pie al nacimiento de Estados Unidos como nación independiente, la DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO, que surgió de la revolución francesa, y, en este siglo, a raíz de los horrores vividos durante la segunda guerra mundial, la DECLARACIÓN AMERICANA DE LOS DERECHOS Y DEBERES DEL HOMBRE y la DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS.

Desde que se aprobó la DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS en 1948, hace cincuenta años, hay una norma positiva, que es la misma declaración, que los fundamenta y les da un alcance universal por primera vez en la historia. Hoy, la DECLARACIÓN UNIVERSAL es de todos. No hay continente que no la haya hecho suya.

Su código no promete el cielo, pero cumplirlo nos evitará descender a los infiernos infrahumanos.

Esta serie de declaraciones ha servido a lo que se llama la positivización de los derechos humanos, es decir, la inclusión de estos principios en las constituciones nacionales y leyes internas de los diversos países, además de su traducción a convenciones, acuerdos y tratados que los Estados firman y ratifican para ser respetados como norma de plena validez en sus regímenes interiores. Esto último le quita toda solidez al argumento de que los derechos humanos dan pretexto a un intervencionismo extranjero en la soberanía de los pueblos. Son los poderes soberanos de una nación los que aceptan y firman esos documentos, y lo hacen ante asambleas internacionales y mediante la ratificación de sus órganos parlamentarios nacionales, en el caso de México el Senado de la República, y son publicados en el DIARIO OFICIAL como cualquiera de nuestras leyes. A ello se llama el proceso de universalización de la cultura de los derechos humanos.

Por eso, conocer estos documentos, difundirlos, respetarlos, es indispensable para la vigencia del Estado de derecho. México ha hecho suyos, con el mismo valor de normas supremas, según el artículo 133 de la CONSTITUCIÓN federal, a cerca de 40 de estos documentos internacionales, entre ellos la CONVENCIÓN para prevenir y erradicar toda forma de violencia intrafamiliar, o CONVENCIÓN DE BELÉM DO PARÁ, que ratificó a principios de 1999, y la CONVENCIÓN CONTRA LA TORTURA y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes, que entró en vigor en México en 1987. Por otra parte, la CONSTITUCIÓN de 1917 reconoce derechos humanos, aunque no los nombre como tales, en su capítulo de garantías individuales y se anticipa al resto de los países del mundo en otras disposiciones que contienen derechos económicos y sociales. En el tema de derechos humanos es usual hablar de tres generaciones: los que se definen como derechos civiles y políticos (respeto a las libertades fundamentales, a la integridad de las personas, derecho a elegir gobierno por la vía democrática) son los de la primera generación; los derechos económicos, sociales y culturales (derecho al trabajo, a la salud, a condiciones de vida digna, a la educación) corresponden a los

llamados de segunda generación, y los derechos de los pueblos o derechos de la solidaridad: la paz, el desarrollo y un medio ambiente sano y equilibrado, son los de la tercera generación.

Vivir en un Estado democrático de derecho supone respeto a varios principios éticos que sustentan la convivencia: el principio de pluralidad, el de tolerancia, el de respeto al derecho a la información. Tendremos así, y en esto sigo al filósofo Luis Villoro en la ponencia que presentó el pasado 8 de septiembre ante la Asamblea Nacional del Movimiento Ciudadano por la Democracia, un Estado plural, no centralizado ni homogéneo, cuya unidad consista en la coordinación entre la pluralidad de culturas y en la admisión de proyectos diversos; un Estado respetuoso de las diferencias, que propicie igualdad entre todos y equilibre las inequidades; un Estado que respete la expresión y la participación de la sociedad civil, no sólo en las urnas, sino en todas las decisiones que interesen a la comunidad; un Estado que fomente la colaboración, la fraternidad, la solidaridad; un Estado que propicie un desarrollo creciente, cuya productividad descansa en la fortaleza de la sociedad civil, que será una sociedad productora de riqueza. La causa de los derechos humanos está fincada en la esperanza. Sin gran dosis de esperanza habría sido imposible hace cincuenta años que hubiera quienes dieran sentido y forma a una declaración de principios que se antojaba irrealizable pero sonaba urgente. A las arbitrariedades e injusticias de la segunda guerra mundial se respondía con la restitución de todo su poder a la palabra, no a la palabra que señala y condena, no a la que envía judíos, gitanos y otras minorías a los campos de concentración, sino a la palabra que marca la línea de salvación de los humanos como especie: la palabra de los derechos que nos definen como personas provistas de dignidad, necesitadas de los otros para complementarnos, mujeres y hombres hechos para vivir en comunidad. Tras el holocausto, los horrores vividos llevaron a varias naciones del mundo occidental a firmar un pacto mínimo, pero esencial, que garantizara una línea de convivencia sustentada en una ética mundial.

Vale la pena que nos preguntemos si tiene sentido seguir en esa lucha; si aún es necesario combatir y denunciar la tortura, donde-

quiera que se dé; si es necesario preservar el derecho de ser solidarios con los abatidos, los vulnerables, los pobres; si tiene caso decir, muchas veces a contracorriente, que las mujeres y los hombres somos irreductibles, que no somos nunca pasto pisable de las llanuras políticas, meros ciudadanos en serie para las decisiones macroeconómicas, objetos de conteo estadístico para la manipulación y el control del voto. Cualquiera que sea la respuesta, cada uno se siente interpelado por las profundas preguntas que plantea la sola existencia de un código de principios común a todos los seres humanos. Al menos, tenemos la certidumbre de que hace cincuenta años, en el ámbito universal, y desde antes, en las distintas tradiciones humanistas del planeta, se colocaron las piedras basales de la gran construcción de la cultura de los derechos humanos. En esa lid, hubo quienes aceptaron ser sólo cimiento. Hoy alcanzan a verse vigorosos ladrillos de esa gran construcción. Nos hacen falta las cúpulas altísimas, lo que apunte al aire y lo unifique, la tarea al fin armonizada y concluída, obra de todos los pueblos de la tierra.

Sin embargo, los infiernos de la esclavitud, de los campos de concentración, del odio al extranjero y al diferente, la cancelación de utopías para el pobre, para el borrado, para el declarado prescindible por un régimen mundial implacable, fincado en el poder del dinero y en hambre del poder, no están lejos. La guerra de Bosnia, la situación del Kosovo y Ruanda, los campos de trabajadores jornaleros del valle de San Quintín, en Baja California, y sus similares por toda la república mexicana, y, al norte de ésta, los cercos puestos para que nadie cruce fronteras sino por desiertos que son antesala de la muerte lenta, nos recuerdan que a diario debe ser avivada la llama de la fe en los derechos humanos, para que la humanidad no descienda los escalones que conducen a infiernos similares a los que ya creíamos superados.

A los defensores de los derechos humanos, desde los ámbitos públicos o desde la sociedad civil, les toca hacer el papel de la memoria, amargo pero sin el cual no hay esperanza, y el papel del centinela, incómodo, pero sin el cual no hay civilidad posible. Los horrores del fascismo, del nazismo y de las inquisiciones no han pasado, por desgracia, como sucesos históricos fulminados por las

declaraciones de derechos humanos y las batallas de los defensores. Hoy escuchamos con frecuencia la irracionalidad e insensatez de nuevos discursos de seguridad que, disfrazados de un bien irrenunciable, se nos ofrecen como inobjetable camino hacia un orden anhelado, una tranquilidad pública disfrutable.

Los que defienden la causa de los derechos humanos, como los personajes de Bram Stoker, han de permanecer en activa vigilia contra los dráculas modernos del autoritarismo. Por diferentes medios y disfraces, estos vampiros de la civilidad siguen llamando a un único discurso que es, por paradoja, más mortal mientras más se revista su apariencia de una caparazón de defensa de los valores morales que se quieren imponer como ética pública. Por supuesto que el derecho debe brotar de valores morales. Pero es, como dice Efraín González Morfín, moral autolimitada. No se legisla para prohibir todo lo moralmente indeseable ni para obligar mediante las leyes civiles a todo lo moralmente bueno. No hay que confundir pecados con delitos. El derecho, aunque es un ideal realizable de ética pública, es el mínimo de moral socialmente exigible a todos.

En nombre del honor de la familia, de la raza, de la religión, y de alertar contra enemigos señalados, hay quienes ponen en brazos de la sociedad las armas que habrán de disparar contra los otros, los diferentes. Llamarán naco, indio, homosexual, gitano, judío o delincuente a todo aquel que se les atravesase en su acceso al poder. Porque el poder es lo que les interesa. Un poder, como dice un personaje de una novela de Leonardo Sciascia, cuya seguridad estribe en la inseguridad de los ciudadanos. Alentarán, por ello, desde los sótanos más oscuros, dirigidos atentados a la seguridad, y magnificarán la inseguridad real en algunos medios masivos de comunicación, para lograr lo que se proponen: que sea enorme y general la sensación de inseguridad entre los ciudadanos, que parezca imprescindible apelar de nuevo a los torturadores de siempre, activar la pena de muerte en la nación que ha desterrado esta práctica, calumniar al que ose desafiarlos, confundir a la opinión pública, aceitar la maquinaria inquisitorial tras la que siempre arden las hogueras y se afilan las guillotinas.

¿Cuáles serían las tareas y los retos pendientes ante este panorama que recorre y estremece a los países de América Latina y de otras partes del mundo? Señalo dos: construir sociedad, constituir al Estado, podría decirse reconstitucionalizarlo, hacer un nuevo pacto para que la Constitución sea revitalizada con un hálito fundacional. En México, si algo puede ofrecer la cultura de los derechos humanos a una sociedad en permanente democratización, en plena recomposición y reacomodo de sus fuerzas políticas y de sus nuevos liderazgos, es el espacio amplio del ciudadano situado entre poderes políticos y económicos. El ensanchamiento del terreno de la sociedad civil es fruto del respeto a los derechos humanos por parte de un Estado que pueda considerarse realmente como tal.

Cuando el Estado ha perdido el monopolio legítimo de la fuerza; cuando se han fragmentado las posibilidades de repeler la violencia entre corporaciones que ya no son más instituciones de Estado sino grupúsculos armados, en pugna con otros grupos violentos, por cauces igualmente ilegítimos, se puede decir que el Estado no existe; que es necesario reconstituírlo. Una sociedad fuerte genera un Estado fuerte, no forzosamente intervencionista, sino con una visión de largo alcance por encima de partidos y de intereses particulares, que vea por el bien de todos.

La sociedad se construye sobre las bases de la confianza. Confianza institucional, confianza familiar, confianza personal. La sociedad necesita del ágora para ser tal. El ágora que alberga diversidades, que alienta el encuentro de lo disímil, la convivencia armoniosa con la pluralidad, con el otro, el otro que nos define y nos completa, como diría el Umberto Eco de *¿EN QUÉ CREEN LOS QUE NO CREEN?*



En el ámbito internacional, en parte como consecuencia de la desigualdad que señalábamos entre países ricos y pobres, pero también por las guerras de identidad, se ha anunciado la intensificación de flujos migratorios mundiales para el próximo siglo. La pobreza y las guerras producen desplazamientos. Los países de la Unión Europea parecen haber entendido, no sin dificultades, que el Estado debe velar por los derechos de su población inmigrante e

incorporarla al desarrollo bajo parámetros de respeto a sus tradiciones culturales. ¿No es característico de nuestra época haber convertido a todos los seres humanos, de algún modo, en migrantes y minoritarios?, se pregunta Amin Maalouf, escritor libanés que ha radicado en Francia la mitad de su vida. En su libro *IDENTIDADES ASESINAS*, Maalouf alerta acerca de los riesgos de la exacerbación de la identidad, que se da cuando se obliga a un ser humano a optar por una sola de sus identidades, con la consiguiente supresión de su pertenencia a otras. La necesidad de construir nuevas identidades personales desde la niñez, y en toda la vida adulta, implica un paciente e intenso proceso educativo, que rebasa la idea de las pertenencias de estilo tribal a razas, partidos, religiones, etcétera. Sólo estarán completas nuestras identidades si reconocen todas las aportaciones que le debemos a los otros, así como las propias luces de aquellos con quienes podemos identificarnos aunque no formemos parte del mismo grupo. De lo contrario, seguiremos armando las manos que prescinden de la mediación y de la sensatez a la hora de los conflictos. La mayor parte de las contiendas internacionales recientes, confirma Amin Maalouf, se deben a luchas de identidades tribales contrapuestas. Ejercer y asumir las múltiples pertenencias de cada quien, ayudará a la tolerancia y a tender puentes con quienes lejos de ser adversos, son indispensables para construir la democracia.

Ser tolerantes implica un ejercicio de activa escucha, una disposición a saber qué es lo que el otro reclama. Si algo podemos aprender de la pedagogía de Paulo Freire es el deber de situarnos en la realidad, con una conciencia incrementada por el uso liberador de palabras generadoras de procesos que nos integran como humanos. No podemos hacerlo si no tenemos conciencia del otro, del otro que no somos y que al ser otro, nos complementa y nos integra. Nazario González, en la obra que ya he citado, nos dice que en una de las sesiones preparatorias del texto de la *DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS*, a la hora de definir al hombre como ser racional, el representante de China, Dr. Peng-Chun-Chang, hizo ver que en China lo esencial del hombre era “el sentimiento de que existen otros hombres.” Finalmente, su aportación se recogió con la versión de que el hombre es un ser dotado de conciencia.

Para concluir, quisiera citar dos ideas de Amin Maalouf; por una parte nos dice: “ El siglo XX nos ha enseñado que ninguna doctrina es por sí misma necesariamente liberadora: todas pueden caer en desviaciones, todas pueden pervertirse, todas tienen las manos manchadas de sangre: el comunismo, el liberalismo, el nacionalismo, todas las grandes religiones y hasta el laicismo. Nadie tiene el monopolio del fanatismo, y, a la inversa, nadie tiene tampoco el monopolio de lo humano”. Pero también nos anima. Habría que hacer lo posible, escribe, “para que nadie se sintiera excluido de la civilización común que está naciendo, para que todos pudieran hallar en ella su lengua de identidad y algunos símbolos de su cultura propia, para que cada uno pudiera identificarse también en ella, aunque sea un poco, con lo que ve surgir en el mundo que lo rodea en vez de buscar refugio en un pasado idealizado”, y que “paralelamente, todos deberían poder incluir, en lo que piensan que es su identidad, un componente nuevo, llamado a cobrar cada vez más importancia en el próximo siglo, en el próximo milenio: el sentimiento de pertenecer también a la aventura humana.” Este pensamiento anima también a los defensores de derechos humanos, y les recuerda que así como hay que permanecer en constante vigilia, también hay motivos de celebración por saberse hijos de un tiempo, de tan intenso, breve.



 **Diálogo con el Público** 

1. **Instancia postmoderna**, a cargo de Carlos Adán. *Sobre la cita de Juan de Mariana, pienso que sería muy triste decir que los derechos humanos definen al ser humano. El ser humano es más complejo; tiene aspectos buenos y malos. O sea, se me hace un tanto difícil que exista como un código de principios común ético relacionado a todos los seres humanos, pues cada uno es diferente de los demás. Sí, todos hablamos, sin duda, de paz y fraternidad, de que no haya hambre, ni enfermedad. Pero, tanto como un código se me hace difícil, dada la diversidad en el globo terráqueo. Baste mencionar a los tarahumaras. Otro punto, las utopías. Probablemente la postmodernidad renunció a las utopías y de alguna manera a las esperanzas, en el sentido de “me voy a tener que esperar para que esto suceda; si le tiras a algo, pónle las pilas; a lo mejor no se realiza, pero no te quedes ahí”. Esas esperanzas pueden hacer tanto daño. Entonces, ¿hay que quedarse inmóvil, impávido ante los sucesos? Parece también que los derechos humanos se contraponen de alguna manera al sistema existente político económico, dada su voracidad e inhumanidad, que conlleva el aprovecharse de los demás, aun destrozarlos, para los propios fines. Para la seguridad del sistema está primero la ley; y después, la ley. Somos demasiado humanos cómo para ser empujados por las leyes; y sin embargo las leyes son necesarias para la convivencia armoniosa, aunque no sea fácil. Una sociedad con conciencia democrática y más amplia presupone el debilitamiento del Estado. Creo que los prejuicios van en contra de esta democratización, incluso de los derechos humanos. Resulta paradójico que hoy, cuando más se lucha por los derechos humanos, haya tanta ansia, y deseos de sangre, aun la satisfacción morbosa de ver que caiga alguien por haber cometido algún delito, aun que muera por eso. Estamos ante una paradoja muy grande, que hemos de superar para lograr una convivencia más armoniosa.*

® Agradezco la cuidadosa lectura que hiciste de Juan de Mariana. Quizá es irrefutable, pero rescato tu deseo, muy valioso, de no reducir al ser humano, que es algo muy grande. Al hablar de

la tercera generación y los derechos al desarrollo, me cuidé muy bien de no definir lo que concibo como desarrollo. Cada pueblo, cada cultura define qué es lo que quiere como desarrollo. Me hiciste recordar una ponencia del Ronco Robles, que ha trabajado años en Tarahumara, en que cuestionaba la universalización de los derechos humanos y el que se les use para imponer patrones de conducta. La cultura de los derechos humanos debe hacer un gran esfuerzo para acercarse con profundo respeto a las diversas etnias y diferentes manifestaciones culturales, no en plan de imponer nada, sino en calidad de aprendices, para retomar lo que puedan enseñarnos y aportar algo al código común ético. Es un esfuerzo que queda pendiente para el próximo milenio. En nuestro país se habla de la incorporación de las etnias, de la pluralidad en nuestros mismos textos constitucionales; esto puede ser una idea muy inspiradora para hacer el esfuerzo de aterrizar y concretar, en cada grupo, el ideario común. También decías que una sociedad fuerte supone un Estado fuerte; yo diría que sí, pero no un Estado intervencionista, sino un Estado cuya fortaleza no se traduce en la represión, precisamente porque puede descansar en esa sociedad.

2. Agradable conferencia. No se tocó nada el tema de medios, incluídas las caricaturas. Cadenas de televisión, radio, prensa, reportajes amarillistas agreden a las comisiones de DH. Conviene aterrizar por escrito códigos y reglamentos para que sean conocidos. Finalmente, no basta la esperanza del mero esperar, sino la esperanza de fe.

® Cuando hablé de Luis Villoro señalé el derecho a la información como parte de un estado democrático de derecho y como parte de la tarea para construir una sociedad. Decía Daniel Cosío Villegas que los espacios públicos, la cosa pública es precisamente eso, pública, lo que tiene que ventilarse. En la Comisión seguimos esta política de comunicación social. Parte de nuestro saber se debe a ustedes, y nosotros les damos instrumentos de evaluación de las autoridades. Es importante que esto se haga en todas las oficinas públicas, dar la información a los medios que acuden con sus reporteros a cubrir las fuentes públicas; para poder propiciar una sociedad civil cada vez más informada, responsable y participativa.

3. *Soy maestra universitaria de ética profesional. Por conversaciones con los estudiantes tenemos la impresión de que las recomendaciones de derechos humanos contradicen a veces las leyes y códigos penales. Alguien va a la cárcel, y la recomendación de los derechos humanos parecen disculparlo, hasta mimarlo, y aquella persona sale libre o con pena más baja. O sea, a mucha gente le da la impresión de que la Comisión ayuda a los delincuentes.*

Ⓜ Le agradezco que me dé la oportunidad de explicar en qué consiste el trabajo de la Comisión en terrenos de seguridad pública. Cualquiera que lo desee puede acercarse a ver nuestras recomendaciones; son largas porque están bien fundamentadas. Nuestra intervención en cuestiones de procesos penales, jamás llevan la intención de exculpar a nadie que tenga responsabilidad penal. Eso sí, en el estado democrático de derecho en el que vivimos, el único que puede llamar delincuente a una persona es el juez, que tiene una gran formación profesional, no la opinión pública, ni los medios amarillistas, ni los abogados, ni el ministerio público. Una cosa es el procedimiento para atribuir la responsabilidad penal a alguien de quien se supone que cometió un delito, y otro es el procedimiento que sigue la Comisión para examinar si en el curso de ese procedimiento se violaron, o no, derechos humanos. Incluso cuando se han violado derechos humanos, nunca pedimos que se disminuya la pena; pero sí pedimos que se abra un juicio de responsabilidad administrativa o una averiguación previa de tipo penal, si en este proceso hay servidores públicos implicados en la violación de derechos humanos. Supongamos un secuestrador. Se le detiene con el uso legítimo de la fuerza de que dispone el Estado -siempre bajo criterios racionales- en proporción a su reacción agresiva. Supongamos que el juez determina que fue responsable, y le impone una pena rigurosa. Se le priva de su libertad, para que tenga la oportunidad de recapacitar y reintegrarse a la sociedad. El sistema penitenciario le ofrece la oportunidad de educación, de reconciliación, de reintegración de su personalidad, si él voluntariamente acepta. Nuestra Comisión está de acuerdo con todo esto. Pero si ese detenido es torturado, sí interviene nuestra Comisión, como fue el caso de nuestra recomendación 16 del 98. ¿Por qué? Porque la tortura es un delito gravísimo que nos hace a todos carne débil en manos de servidores públicos que

puedan abusar de su poder; porque México se ha comprometido en la convención internacional contra la tortura; porque hay ley federal y estatal contra la tortura. O sea, mis recomendaciones no disculpan a nadie; sí piden más responsabilidad para quienes en el ejercicio de su deber no supieron seguir las normas del debido proceso, y dejaron por ello algunos eslabones sueltos, lo cual se traduce en impunidad, ya que un juez penal consciente y profesional va a tener que decretar la libertad del detenido, porque la detención no estuvo bien hecha o porque no se integró bien la averiguación previa. En la práctica, la delincuencia organizada tiene grandes complicidades en las corporaciones encargadas de combatirla. La seguridad pública es una alta cuestión ética nacional. No es cosa de patrullas, ni de chalecos, ni de más armas, ni de más policías; es cuestión de testimonio, desde las más altas esferas de la política hasta los de abajo. Para los interesados, tenemos disponibles 50 historietas en que tratamos de explicar el abc de lo que sí hacemos y el abc de lo que no hacemos.

4. Ojalá esas historietas clarifiquen, aun a los niños pequeños, lo que hace la Comisión. Felicidades. Soy médico. Por azares del destino estuve fuera del país unos años y me tocó ver que es desaprobado, por negligencia criminal, el policía que detiene a alguien con mucha más fuerza que la necesaria. Como en medicina se acusa de negligencia criminal a quien usa alta cirugía para eliminar una pequeña verruga. Además, a los peores criminales se les da abogado y se les hace un juicio. Como humanos tenemos derecho a un abogado, a un juez competente. Pero en México el policía lo es todo: policía, fiscal, juez, aun verdugo, y además decide cuántos trancazos, y dónde, puede dar al detenido. Hay que formar la conciencia de todos ya desde pequeños.

Ⓜ Es una tarea titánica, sobre todo cuando hay algunos sectores poderosos que están impulsando esa desinformación adrede. Me encanta el ejemplo de la verruga, que no se cura con alta cirugía; lo vamos usar en nuestros cursos de capacitación a las fuerzas de seguridad pública. Colaboramos con la secretaría de Educación con unos talleres que hemos llamado *talleres arcoiris* para niños del sistema de educación pública y privada, y también para el área de secretaría ejecutiva, que hace una gran tarea en capacitación tanto a

servidores públicos como a la sociedad civil en general, en las universidades y escuelas. Por tercera vez traeremos de España a un experto en cultura de la paz, Paco Gascón, y en colaboración con el Iteso ofreceremos una serie de talleres a maestros, y a personas tanto de la Secretaría de Educación Jalisco como del ámbito privado. El objetivo, adiestrar a los asistentes para preparar a los niños a la cultura de la tolerancia y a resolver de manera pacífica sus conflictos. Esperamos que esto dé frutos a mediano plazo. Queremos conformar un cuerpo de expertos en el ámbito educativo formal e informal que puedan intervenir para ir creando teoría y práctica de este aprendizaje. Por último, la Comisión diseñó, en colaboración con la Secretaría de Educación el folleto DERECHOS DE LOS NIÑOS Y LAS NIÑAS, con un tiraje de 700 mil ejemplares. Creo que ya lo tienen ahora todos los niños de cuarto, quinto y sexto del Sistema Educación Estatal.

5. Soy estudiante, y trabajo como voluntario en la Cruz Roja. Desde su punto de vista, ¿cómo es la relación entre los derechos humanos y el derecho internacional humanitario? Pienso en las convenciones de Ginebra de 1949.

Ⓜ El derecho internacional humanitario ha conocido tres estadios: Ginebra, La Haya y Nueva York. El de Ginebra es el germen inicial, y se dirige a los directamente involucrados, como marinos y soldados; y dio pie a la creación de la Cruz roja Internacional. El derecho de la Haya va involucrando a nuevos actores, a la sociedad civil que se encuentra medio de dos bandos, y que también tiene derecho a ese derecho internacional humanitario. El derecho de Nueva York plantea ya derecho del desarme. Se le dio el premio Nobel de la Paz a una canadiense, que desde una ONG, creo que hace 2 años, impulsó la prohibición, para todo el mundo, de minas personales. Señalo la diferencia en términos sencillos. Los Derechos Humanos es el ideal al que se aspira; el derecho internacional humanitario es el mínimo indispensable mas allá del cual nos espera la barbarie; es el derecho durante la guerra a las condiciones mínimas esenciales para que haya un trato elemental cuando se está en la extrema vulnerabilidad de vivir en un país en guerra. En la biblioteca de la Comisión tenemos muchos de los documentos Acnur,

del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para refugiados, y también del Comité Internacional de la Cruz Roja que ponemos a disposición de Ustedes.

6. *Soy maestro rural, y no me ha llegado la información mencionada. ¿Es sólo para el área Metropolitana o para todas las áreas del Estado de Jalisco? Decía Usted que ya tenemos bardas o cimientos sólidos, y que falta sólo construir las cúpulas. Considero que nos falta muchísimo todavía por cimentar. En efecto, día con día mueren miles de personas de hambre en el mundo; y ¿que estamos haciendo? Me refiero principalmente a los países económicamente poderosos. Está faltando ese derecho fundamental al ser humano que es el derecho a la vida.*

® Le sugeriría ponerse en contacto con el director de su escuela, y al mismo tiempo con el Secretario particular del Secretario de Educación, para que le hagan llegar el material mencionado. A lo mejor me excedí en optimismo, al decir que sólo faltaban las cúpulas. Es verdad, falta mucho por cimentar. Pero viendo hacia el pasado, en lo que toca a codificación y positivización, creo que sí es mucho lo que se ha avanzado; lo sé, nunca es suficiente, y hay siempre el riesgo de que no tenga vigencia. Paso a su tercera observación: De parte del Gobierno de Jalisco, un equipo de expertos como del Ciencias y del ITESO, coordinados por Enrique Valencia, organizaron hace poco un foro sobre alternativas de combate a la pobreza, y van a editar algún libro. En el foro se dijo que el mismo Banco Mundial se ha dado cuenta de que los expertos de combate a la pobreza son los mismos pobres. De modo que hay que acudir a ellos para preguntar cuáles deben ser las políticas estatales para resolver la pobreza. Una sabia conclusión a la que llegaba Martín de la Rosa, que ha trabajado con sectores extremadamente pobres de los suburbios de Tijuana es que lo mejor que puede hacer el Estado es no estorbar, sino alentar los esfuerzos que ya hace la misma sociedad civil, que tiene gran capacidad dinámica de organización y aliento; o sea, el Estado no ha de hacer algo en paralelo, ni frenar los esfuerzos que se hacen. Es preocupante la pobreza extrema de países que están ya en la imposibilidad práctica de pagar su deuda externa. Considero que esta nueva visión podría

mover tanto al Banco Interamericano de Desarrollo como al Banco Mundial a una solidaridad por lo menos de conveniencia financiera, esto es, a invertir en los países pobres; dejaría de haber esa pobreza extrema, y el público sería capaz de pagar su deudas.

7. *Soy maestra de secundaria, y abogado. ¿No se ven obligados los investigadores a usar medios duros para sacar la verdad a los detenidos, quizá porque no estén capacitados obtener la verdad de otra manera?*

Ⓜ La verdad se tiene que desentrañar por múltiples medios legales. Hay técnicas para quienes llevan uniforme y placa. Instrumento de Naciones Unidas es un código de conducta para funcionarios encargados de hacer cumplir la ley, para corporaciones policíacas. Hay otro sobre el las reglas para el uso de la fuerza y de las armas. Quienes han ayudado a redactar esos códigos de la ONU han sido precisamente policías que dicen: “sí se puede llegar a la verdad por otros medios”. P.ej. técnicas de careo y de confrontaciones, técnicas cibernéticas y de telecomunicaciones, sin que se tengan que usar el *tehuacanazo*, *chile piquín*, *calentada*, *bolsa de plástico*, etc. Además, cuando se tortura no es la verdad lo que se saca; se saca lo que el torturador quiere obtener. Y es derecho de la víctima el que se llegue a desentrañar la verdad. Por otro lado, a veces se tortura para silenciar, para ocultar complicidades, aun para silenciar definitivamente. Se lleva muchos años la capacitación y dignificación de los cuerpos policíacos. Y en momentos de desesperación se llega a pensar que no hay remedio, que los civiles son corruptos e ineficaces, y se recurre entonces a los militares. Sólo que así se pone en riesgo el respeto al Ejército, por hacerlo intervenir en cuestiones que no son de su competencia según el espíritu general de nuestra Constitución, que dice que en tiempo de paz los militares deben estar recluidos en sus cuarteles o ayudando a la población en casos de desastres.





IDEALES CONTROVERTIDOS POR DESCIFRAR.

EL ECO DE LA POBREZA FRANCISCANA *

EN LA NOVELA EL NOMBRE DE LA ROSA

*Dr. Oscar Villalobos A., OFM ***

En 1988, siendo estudiante de filosofía en Roma, leí por primera vez la novela *EL NOMBRE DE LA ROSA*¹ de Umberto Eco. Aunque no entendí muchas cosas, la obra me resultó sugestiva, y me dejó varias preguntas: ¿Será cierto todo lo que dice Umberto sobre los dominicos? “Bernardo Gui, que pertenecía a la orden de los dominicanos, no juzgó oportuno afrontar una nueva batalla” (461). ¿Realmente Juan XXII fue tan malo? “...hacia finales del año 1327, cuando el emperador Ludovico entró en Italia para restaurar la dignidad del sacro imperio romano, según los designios del Altísimo y para confusión del infame usurpador simoníaco y heresiarca que en Aviñón deshonró el santo

* Conferencia sustentada en Casa Loyola el 17 de octubre 1996. CICLO DE CONFERENCIAS VERDAD, EROS Y MÁSCARAS llevado a cabo en Guadalajara, Jalisco.

** Dr. en Filosofía por el Pontificio Ateneo Antoniano de Roma. Rector de Estudios en el Instituto Franciscano de Filosofía en Zapopan, Jalisco. Profesor del Seminario Mayor Diocesano en la Facultad de Filosofía.

1 Para el presente trabajo se utilizó la versión de *EL NOMBRE DE LA ROSA*, Lumen, Barcelona 1998. Las citas de la obra aparecerán entre comillas, y entre paréntesis el número de la página. Algunas fechas van igualmente entre paréntesis, pero es fácil la distinción.

nombre del apóstol (me refiero al alma pecadora de Jacques de Cahors, al que los impíos veneran como Juan XXII)...” (18) ¿La abadía benedictina del siglo XIV simboliza a la Iglesia de la última cuarta parte del siglo XX? ¿Qué quiere decir el autor con este libro tan grueso y tan bien tramado? La preguntas las dejé pendientes; no se realizó lo que dice Heidegger: “Se trata, de que la violencia de la llamada al *por qué*, se pliegue ante la poderosa indicación del *porque(?)*”². No tuve entonces en cuenta lo que dice el antiguo refrán: “Hay que forjar el hierro mientras esté caliente”.

Años más tarde, en 1996, siendo ya profesor de filosofía en Zapopan, de mi biblioteca particular volví a tomar en mis manos el mismo libro y desde la primera hoja sujetó fuertemente mi atención; dejó de ser para mí un libro más. Jorge Luis Borges expresó excelentemente ese hecho significativo para mí: “...una biblioteca es un gabinete mágico en los que hay muchos espíritus hechizados. Despiertan cuando los llamamos; mientras no abrimos un libro, ese libro, literalmente, geoméricamente, es un volumen, es una cosa entre las cosas”. Entonces las preguntas de antaño reaparecieron en mi mente, pero ahora con la conciencia de que “Las preguntas son caminos para una respuesta”³ y a sabiendas de que el *por qué* es la palabra para el embarcarse en un incansable mar de quehaceres intelectuales de una aventura sin retorno, y de una transformación del pensamiento.

EL NOMBRE DE LA ROSA es un libro complejo, enigmático, rico e inagotable en significados; de manera que mi interpretación, que puede ser mejorada, es sólo una de las tantas perspectivas. Los personajes y las instituciones que aparecen a lo largo de la novela poseen su propia visión del hombre, del mundo y de Dios, y en este sentido persiguen diversos ideales; uno de mis propósitos es descifrar esos ideales, que en el fondo son los del autor. En segundo lugar, puesto que la novela está leída desde la perspectiva de la pobreza franciscana, presento un análisis de lo que Eco piensa sobre ella, pues en realidad es él el que está en el fondo de la argumentación.

2 Martín Heidegger, *¿QUÉ ES FILOSOFÍA?*, Narcea, Madrid 1985, 92.

3 Martín Heidegger, *OP. CIT.* 97.

Y todo lo anterior sin olvidar que esta obra de Eco superó ampliamente sus propias expectativas.

1. Un *best seller* de calidad

EL NOMBRE DE LA ROSA es una novela de manufactura italiana que ha constituido un singular fenómeno literario, un verdadero *best seller*. Publicada en 1980, para 1983 se habían vendido más de un millón de ejemplares, y a finales de 1996 más de cinco millones. Algunos críticos literarios la han descrito como: “novela para académicos”. La dificultad para leerla está en que el romance es una *Summa* de textos o *Corpus* medieval, cuya trama se sitúa en lo que se conoce como **Escolástica medieval**⁴. Para leer la obra, el lector debe de estar familiarizado con las doctrinas más significativas, con las obras más importantes y sus autores, con los acontecimientos culturales, políticos y religiosos del contexto en el que se desarrolla la trama. También con la situación cultural, política y religiosa de los años ochenta de Italia y Europa, ya que en los signos del medioevo con los que se entreteje el romance de Eco, están contenidos los signos de nuestro tiempo. De tal manera está desarrollada la trama

4 La Edad Media abarca aproximadamente mil años de historia cuyas fechas varían según los autores: mi marco referencial es desde la caída del Imperio romano de Occidente 476 d.C. hasta la muerte del franciscano Guillermo de Ockam 1349 d.C. La escolástica en cambio, es una parte de la Edad Media que abarca los siglos XII-XIV, y se caracteriza por la aparición de los intelectuales: “en suma, los intelectuales, aparecieron con el surgir de las ciudades. Solamente en el siglo XII se afirma claramente su figura”, Jacques Le Goff, *GLI INTELLETTUALI NEL MEDIOEVO*, Arnoldo Mondadori Editori, Milano 1989, 7-8. Por Escolástica se entienden dos conceptos: El primero es el de ser una filosofía de la Edad Media, cristiana, arábiga y judaica, en la que domina las enseñanzas de Aristóteles; el segundo, el ser un espíritu exclusivo de escuela en las doctrinas, en los métodos y en el tecnicismo científico. Hay que decir que la Escolástica medieval ha inspirado numerosos escritores y artistas. Al lector inquieto le recomiendo la lectura de dos excelentes obras: *NON TI CHIAMERÒ PIÙ PADRE* de R. Bacchelli (cuyo protagonista es san Francisco de Asís) y *AVVENTURA DI UN POVERO CRISTIANO* de Ignazio Silone, ambientada en una época post-franciscana caracterizada por una proliferación impresionante de movimientos religiosos, muchos de ellos desgajados del tronco de los Frailes Menores.

que los símbolos medievales pueden ayudarnos a descifrar los signos de los tiempos presentes. Tal vez esto quiere decir que sólo *a posteriori* se puede saber si un signo es realmente un signo.

2. El género literario

EL NOMBRE DE LA ROSA es una especie de enciclopedia novelada, pues en ella se encuentra: historia, filosofía, teología, costumbres, ideas políticas, estéticas y éticas, historia económica, semiótica, etc. El autor alterna humorismo y juegos, comicidad y tragedia; en ocasiones recurre a la parodia, a la alegoría, a la intriga y a lo grotesco. No mantener un ritmo cerrado, porque la acción se ve retardada de continuo por largas disertaciones histórico-filosóficas. El ensayo disgrega un poco el hilo de la trama, pero esa misma trama efectista consigue mantener viva la atención del lector por el romance. Al insertar la intriga en la narración, Eco parece lanzar un cebo al lector que, atraído por lo policíaco, se encontrará encerrado en la trampa del universo de signos que es la Escolástica. EL NOMBRE DE LA ROSA se puede leer como “novela policíaca”⁵, como una “obra alegórica en claves y llaves”⁶, como “ensayo apocalíptico y suspenso terrorífico”⁷, como “novela de clave sobre la realidad contemporánea”, y como “una narración de filosofía de la historia”⁸. Es en ésta última perspectiva en la que pondré especial hincapié durante la presente exposición. Haré filosofía de la Historia de la Iglesia

-
- 5 Es una “novela policíaca” llena de suspenso que se presenta con ropajes medievales y da al autor la oportunidad de presentar su dominio sobre el medioevo y el arte de crear suspenso.
 - 6 Es una obra “alegórica en claves y llaves” relacionadas a la formación de facciones opuestas y sobre el estado de guerrilla entre ortodoxia y herejía en la vida intelectual italiana actual y del mundo occidental.
 - 7 Es un “ensayo apocalíptico y suspenso terrorífico” porque presenta una inseguridad, aunque trata a toda costa de ocultarlo y porque dirige la trama hacia un final en el que todo será consumido por el fuego.
 - 8 Es una “narración de filosofía de la historia” porque hace una interpretación de la compleja situación histórica de los siglos XIII, XIV y XX. Aquí aparece el profesor de semiótica que es Umberto Eco, el hombre que no está de acuerdo con las reglas del orden establecido en la sociedad.

católica y de la Orden Franciscana. Y es que a mi manera de ver, aquí es donde está el secreto del éxito de ésta novela. Es tal el equilibrio de la obra que sea la perspectiva que el lector escoja, ninguna de estas lecturas excluye o contradice las otras, y cada una de ellas, al mismo tiempo, se puede vivir de manera autónoma. En general, se puede decir que es una buena novela con estructura aparentemente clásica en donde el autor utiliza elementos culturales de la época y con gran fidelidad histórica.

3. Una novela apasionante

La novela, narrada de manera cautivadora, y formulada por vía de paradoja, ha resultado para mí una faena intelectual que no ha excluído la pasión y el placer. Desde el principio pareciera que Umberto Eco le dice al lector ¡Tú puedes! (si quieres, claro). De ahí lo apasionante que resulta esta novela, pues supone del lector una tarea interpretativa a fin de captar todos los significados posibles. Una de las muchas claves interpretativas que se deben tener en cuenta al leer la novela es la referida por Eco de manera insistente; un personaje ya mítico y legendario, pero al mismo tiempo cargado de realismo e influencia en su interpretación de la historia, **Joaquín de Fiore**⁹ al que cita en numerosas ocasiones. “Fue entonces cuando muchos de ellos redescubrieron el libro de un monje que había escrito a comienzos del siglo XII de nuestra era, llamado Joaquín, y a quien atribuían espíritu de profecía. En efecto, aquel monje había previsto el advenimiento de una nueva era en la que el espíritu de

9 **Joaquín de Fiore** (1132?-1202), místico y escritor italiano, abad cisterciense. En 1190 fundó una rama de más estrecha observancia de la Regla de san Benito en la Abadía de san Juan de Fiore, en Calabria. Hizo una interesante interpretación filosófico-teológica de la historia de la salvación inspirado en el libro del APOCALIPSIS de san Juan. Para él la historia se realiza en tres tiempos: el reino del Padre, el del Hijo y el del Espíritu Santo, sosteniendo que éste último iba a tener inicio en el año 1260. Sus doctrinas influenciaron a muchos franciscanos en la segunda mitad del siglo XIII y primera del XIV, por ejemplo: Juan de Parma, Gerardo de Borgo san Donnino, Pedro Liberato de Macerata, Angel Clareno, Pedro Juan Olivi, Hugo de Gigne y Ubertino de Casale, etc. Joaquín cayó en varios errores que condenó el Concilio de Letrán de 1215, pero ya para entonces había muerto.

Cristo, corrupto desde hacía mucho tiempo por la obra de los falsos apóstoles, volvería a realizarse en la tierra.” (64-65). La historia, dice Eco, es un camino sembrado de signos oscuros, pero no del todo indescifrables para un buen observador. El lector debe agudizar su vista y su inteligencia en este *laberinto*, a fin de captar los signos, a los que en muchas ocasiones los hombres no suelen prestar la debida atención, y de ahí su desventura.

4. Las intenciones de Umberto Eco

“Escribí una novela porque tuve ganas. Creo que es una razón suficiente para ponerse a contar. El hombre es por naturaleza un animal fabulador. Empecé a escribir en marzo de 1978, impulsado por una idea seminal. Tenía ganas de envenenar a un monje. Creo que las novelas nacen de una idea de este tipo y que el resto es pulpa que se añade al andar” (apostillas, 637). Esto es lo que escribió el autor, y muchos lo han tratado de interpretar, aunque nadie lo ha logrado a plenitud. ¿Por qué el autor no clarificó su intención? Tal vez así fue mejor y lo hizo a propósito. También queda como un enigma la razón por la que Eco pone como asesino a Jorge Luis Borges ¹⁰ (en la novela Jorge de Burgos). La identificación de ambos personajes es por demás evidente, pues el autor cita numerosos textos sobre este notable autor argentino, que por cierto tenía sobrados méritos para obtener el premio novel y nunca le fue otorgado. ¡Lástima! Sólo que el pensamiento y la vida de Jorge de Burgos no concuerda con el de Jorge Luis Borges.

5. El título de la novela

Conforme se va leyendo la obra, va en aumento el suspenso sobre el título del romance. El autor dice al respecto: “La idea de EL NOMBRE DE LA ROSA se me ocurrió casi por casualidad, y me gustó porque la **rosa** es una figura *simbólica* tan densa que, por tener tantos significados, ya casi los ha perdido todos: **rosa** mística, y como **rosa ha vivido lo que viven las rosas**, la guerra de las dos **rosas**, una **rosa**

10 A este respecto comparto la tesis de Elena Costiucovich y otros muchos autores.

es una **rosa** es una **rosa** es una **rosa**, los rosacruces, gracias por las espléndidas **rosas**, **rosa** fresca toda fragancia” (apostillas, 634). Pero no explica más, es necesario descubrir lo restante. De hecho, para el lector, el título de la obra permanece incompresible durante toda la historia, este enigma del libro, es revelado hasta la última cita: “de la **rosa** de un tiempo, sólo el nombre permanece” (607). El término **rosa** aparece a intervalos más o menos largos como de cada cincuenta páginas, para que la **rosa** no sea completamente olvidada durante la narración. Hay que aclarar que la **rosa** del título no viene mencionada como cosa (*res*), sino como una denominación lingüística (*verbum*), el cual, según el sentido de la última frase, sería un nombre sin objeto, un significante sin significado. Si de la **rosa** permanece tan sólo el nombre, entonces la joven de la cual Adso se había enamorado en su juventud permanece sin nombre. Ella permaneció solamente como un objeto de su experiencia y de su secreta nostalgia, pero nunca es elevada a persona; el último acto de la creación, en donde se imponen los nombres, le es negada, por ello dice Adso: “Del único amor terrenal de mi vida no sabía, ni supe jamás, el nombre”. (496).

6. La ambientación de la obra

EL NOMBRE DE LA ROSA está ambientada en Italia, a comienzos del siglo XIV, a las vísperas del Humanismo. Dante acaba de morir, el prehumanista Petrarca tiene veintitrés años y aún no ha entrado en escena; Boccaccio, autor del *Decamerón* es un adolescente; Marsilio de Padua¹¹ ha terminado apenas su *DEFENSOR PACIS*; Guillermo de Ockam OFM y Michele da Cesena OFM pugnan por poner fin a la

11 También llamado Marsilio de los Mainardini (1275- ?). En Padua estudió filosofía, teología y medicina. Prontamente se convirtió en profesor de la Universidad y al poco tiempo lo hicieron rector de la Universidad de París. En 1324 apareció su obra maestra política *DEFENSOR PACIS* dedicada al emperador Ludovico de Baviera. En dicha obra sostiene lo siguiente: la paz está siendo puesta en peligro por la ilegitimidad del poder papal. El poder del Estado debe ser monopolizado y el pueblo debe fungir como legislador. La Iglesia, no en cuanto unión de creyentes sino solamente en la persona del papa y como estructura de poder, se opone a una tal configuración de la soberanía del Estado. Después de la publicación de la obra tuvo que huir

cruenta lucha entre el Imperio y la Iglesia, que se disputan la primacía sobre la humanidad cristiana. Ni el Imperio ni el Papado se dan cuenta de que las grandes instituciones medievales van declinando ¡*Mundus senescit!* y con ellas el universalismo político y la unidad de la *república cristiana*. Ahora las fuerzas nuevas son las monarquías nacionales, mientras se fijan las distinciones étnicas y territoriales que sellan la división y la ruptura de la comunidad cristiana; las lenguas vulgares suplantán la lengua universal, el latín, y para la Edad Media toda fragmentación, que significa ruptura de unidad, es amenaza, confusión y pecado. Por ello el desorden tienen el aspecto hórrido, bestial y primitivo de Salvatore -un personaje importante en la novela- que habla una lengua híbrida, mezcla confusa de vulgarismos neolatinos sobre un fondo latino. La acción de la novela se desarrolla, pues, en uno de los periodos más complejos y desconcertantes de la historia occidental. Toda la sociedad europea está en fermentación: epidemias, carestías, guerras, deudas para financiarlas, impuestos muy altos, herejía, persecuciones, inquisición, vandalismo, etc.; y todo esto desencadena lucha de facciones, tendencias revolucionarias que nunca triunfan y, no obstante, brotan por doquier. A esta larga lista de calamidades se añade otra: la inquietud, la cual se manifiesta a nivel individual y social, político y religioso. El hombre tiene conciencia de sus males pero no sabe cómo escapar de ellos. La tradición pesa y se discute, pero al mismo tiempo no se sabe cómo liberarse de ella y con qué sustituirla. Las viejas ideas pierden validez y se modifican, pero sin cambios sustanciales. Tema central de la novela es un debate sobre la pobreza franciscana en la que entra otro tema también importante que es la lucha entre el Papado y el Imperio, ya que Ludovico de Baviera apoyaba a los franciscanos, mientras que Juan XXII los atacaba. Por otra parte, en este contexto, el movimiento franciscano se ramifica en un incalculable número de corrientes que proliferan y absorben muy pronto buena parte de la masa de desheredados. En

de París porque fue condenado de herejía por el papa. Definió la sede papal de Aviñón como “casa de mercaderes” y “refugio de todo tipo de ladrones y villanos”. Junto con Ockam y Michele da Cesena huyó de Aviñón. Se refugió en Munich, donde permaneció hasta su muerte trabajando como consejero y médico.

cuanto a Roma, son por demás emotivas las palabras de Eco: “Ya en los primeros años de aquel siglo, el papa Clemente V había trasladado la sede apostólica a Aviñón, dejando a Roma a merced de las ambiciones de los señores locales, y poco a poco la ciudad santísima de la cristiandad se había ido transformando en un circo, o en un lupanar. Desgarrada por la lucha de los poderosos, presa de las bandas armadas, y expuesta a la violencia y al saqueo, de república sólo tenía el nombre. Clérigos inmunes al brazo secular mandaban grupos de facinerosos que, espada en mano, cometían todo tipo de rapiñas...” . (18)

7. La estructura de la obra

La trama de la obra se desarrolla en siete capítulos y cada uno de ellos corresponde a los siete días en el microcosmos cerrado del **monasterio**¹². Los siete días son figuras de los días de la creación (véanse, por ejemplo, los dos relatos de la creación que encontramos en el Antiguo Testamento: Gn 1,1-2,4 y Gn 2,5-2,25), acompañados por las subdivisiones de la jornada de un monje medieval (todavía a finales del siglo XX los monjes dividen el día de la misma manera, por donde se ve la actualidad de la narración): Maitines, Laudes,

12 La abadía benedictina de Umberto Eco corresponde al plano del monasterio suizo de san Gallo que, elaborado en el año 850, es el prototipo del monasterio occidental, aunque eventualmente se le podían hacer modificaciones. La iglesia es el centro de toda la construcción, circundado de un cuadrilátero de muros. La arquitectura del monasterio, la armonía numérica de la composición representa el orden del Universo. De hecho, cuando Eco por vez primera vio desde lejos el monasterio, le pareció como la ciudad de Dios: “Mientras trepábamos por la abrupta vereda que serpenteaba alrededor del monte, vi la abadía. No me impresionó la muralla que la rodeaba, parecida a otras que había visto por todo el mundo cristiano, sino la mole de lo que después supe era el Edificio. Se trataba de una construcción octogonal que de lejos parecía un tetrágono (figura perfectísima que expresa la solidez e invulnerabilidad de la Ciudad de Dios, ...”. (29). La abadía representaba a la Jerusalén Celestial descrita por los oráculos sibilinos del s. II a.C., donde está presente la predicación del advenimiento del Mesías y del fin del mundo. Al centro de la ciudad celestial resplandece un templo con una grande torre que en Eco es el edificio que se alza hasta las nubes y es visible a todos.

Prima, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas. Con excepción - en la novela- de que el último día, hay sólo *noches*, a causa de la rápida sucesión de los acontecimientos, los hechos siguen esta estructura, aunque no siempre de manera exacta. Pero aquí los siete días no son de creación, sino de destrucción: todo se consume con fuego. Incluidos el prólogo y el epílogo, se cuentan quince partes, un número pentecostal, desde luego antibabilónico, por cuanto Babel, entre todos los símbolos de la confusión presente en la novela, detenta en último análisis, la primacía. En el capítulo V que es el central, se trata el problema de la pobreza de Jesucristo y la posibilidad de que los franciscanos puedan vivir la pobreza evangélica.

8. La trama de la novela

La novela de Umberto Eco podría resumirse de la manera siguiente: En el año del Señor de 1327, durante la última semana de noviembre (29) en una rica abadía cluniacense llamada Melk, situada en la ladera de los Apeninos italianos próxima al mar -entre Génova y Niza- un erudito franciscano inglés, Guillermo de Baskerville, llega como embajador especial del emperador **Ludovico el Bávoro** (18) para desempeñar una delicada misión: el de ser mediador entre **representantes papales** (obispos, prelados eruditos, Bernardo Gui, otros inquisidores, y algunos frailes franciscanos que trabajan en Aviñón ¹³) y un grupo de **franciscanos espirituales** partidarios de vivir la Regla que escribió san Francisco, aprobada por el papa Honorio III en 1223. Los franciscanos sostenían que “Cristo, para dar ejemplo de vida perfecta, y los apóstoles, para adecuarse a su enseñanza, nunca habían poseído en común cosa alguna, ya fuera a título de propiedad o de señoría” (413); en cambio el papa Juan XXII sostenía lo contrario. Por estos motivos ahora eran considerados como sospechosos de herejía.

13 El papado transfirió su sede a Aviñón (Francia) del 1309 al 1376. A este período se le ha llamado *exilio babilonense*, porque en Roma la situación se había vuelto caótica. Clemente V, un papa de origen francés, bajo la protección del rey francés Felipe IV el Bello, fue el primer papa que residió en Aviñón; su sucesor fue Juan XXII.

Esta reunión cumbre, convocada por el papa **Juan XXII**¹⁴ se realiza en el quinto día durante la hora prima (Cf. 409-425) de los siete que dura la obra. Los **franciscanos** estarían representados por dos grupos: uno de ellos formado por **fray Michele da Cesena**¹⁵ (entonces ministro general 1316-1328), **fray Arnaldo de Aquitania**, **fray Hugo de Newcastle**, **fray Guillermo Alnwick**, que había participado en el capítulo de Perusa, y **Ubertino da Casale**¹⁶, a quien

-
- 14 **Jacques Duèse de Cahors** (1245-1334), elegido papa en 1316, cuando era ya un anciano (contaba con 71 años de edad), tomó el nombre de Juan XXII. Fue el segundo papa del exilio aviñonés. Incrementó de manera notoria las propiedades terrenas y el patrimonio de la Iglesia. En la bula del 31 de marzo de 1317 Juan XXII exigió que la entera jurisdicción de los reinos debía ser puesta en las manos del papa, porque Dios mismo le había confiado la jurisdicción sobre el imperio terreno y sobre el celestial. De esta manera, intentó manejar a todos los príncipes y al emperador Luis el Bávaro para reforzar el poder político de Francia. Por esta razón, rechazó cualquier tentativa de reconciliación con Luis. El Emperador acusó al Papa de herejía en 1228 y nominó como antipapa franciscano a Nicolás V (1328-1330).
- 15 **Michele de Cesena OFM** enseñó teología en la Universidad de París del 1315 al 1316. Fue Ministro General de la Orden franciscana del 1316 hasta el 1328. Entró en conflicto con el papa Juan XXII porque apoyó las decisiones de los frailes tomadas en el Capítulo de Perusa (1322), en donde se declaró que Cristo y los Apóstoles no habían tenido propiedad, ni en común ni en privado. El Papa condenó esta doctrina en 1322. En los años siguientes fray Miguel intentó encontrar un acuerdo con el Papa, pero el conflicto se tensionó aún más cuando, en 1327, el Papa lo convocó a Aviñón y allí lo quiso tomar prisionero. En un apelo al Papa efectuado en 1328, reconfirmó el punto de vista franciscano sobre la pobreza. En compañía de Bonagracia da Bergamo, Guillermo de Ockam y Francisco da Marchia huyeron en mayo de 1329 de Aviñón, para refugiarse en la corte imperial de Pisa. Después de esto fue de nueva cuenta nominado General de la Orden y, junto a Guillermo de Ockam, formuló la demostración teológica de la herejía papal. Cuando Luis el Bávaro trasladó su sede a Múnaco, Miguel lo siguió a aquella ciudad. Desde 1330 hasta su muerte ocurrida en 1342, vivió en el convento franciscano de Múnaco.
- 16 **Ubertino da Casale OFM** (1259-1330), docto y contemplativo, fue convertido al joaquinismo por su maestro Pedro Juan Olivi OFM. Fue uno de los cabecillas de los franciscanos llamados *espirituales*, consideró al papa Juan XXII como el Anticristo. En 1304, después de sonadas homilías en las que predicó contra la *iglesia carnal*, fue confinado al eremitorio del Monte Alvernia, donde escribió su más célebre obra titulada *ARBOR VITÆ CRUCIFIXÆ*

en 1322 el propio pontífice “había pedido una relación fundada sobre el asunto de la pobreza” (415) y que ahora entre otras, era acusado de seguir las doctrinas de **Joaquín de Fiore**; el otro grupo era de franciscanos que formaban parte de la corte aviñonesa: el obispo de Caffa, el obispo de Alborea, **fray Berengario Talloni** y **fray Bonagrazia da Bergamo**¹⁷. El pontífice también estaba representado por el cardenal Bertrando el cual presidiría la reunión junto con el abad Abbone y, los representantes de la **Inquisición**: los dominicos **fray Bernardo Gui**, temible inquisidor general y, **fray Jean de Baune** (también llamado en Italia Giovanni Dalbena) que había sido inquisidor en Narbona, en donde había procesado a muchos begardos y terciarios (412-413).

Al final de cuentas la discusión terminó en un acalorado pleito. De hecho la reunión estaba destinada a fracasar desde un principio, pues “Bernardo Gui sabe que su misión es hacer fracasar el encuentro” (423). “Guillermo se levantó de mala gana: por una parte se estaba dando cuenta de que el encuentro era del todo inútil” (430), ya que “no se podía probar que Jesús hubiera sido pobre” (435). Y la reunión se suspendió definitivamente sin llegar a un acuerdo, por el contrario: “De pronto tuve la intuición de que estaba por estallar

IESU. Influenció con sus visiones apocalípticas a Dante Alighieri (1265-1351) pues le inspiró las visiones de ultratumba que el poeta inmortalizó en su *DIVINA COMEDIA* (1307-1321). En 1317 obtuvo el permiso para ingresar en la Orden Benedictina, pero continuó usando el sayal franciscano. En 1325, después de algunas acusaciones que hizo en su contra un antiguo adversario suyo, el Papa emitió una orden de arresto y en él lo describe como *vagabundus per mundum*. Es muy probable que en 1328 estuvo en Roma con Ludovico de Baviera y Marsilio de Padua para participar en la ceremonia de coronación del antipapa franciscano Nicolás V. Después de esto no se sabe nada de él. Una tradición proveniente de los fraticelli sostiene que fue asesinado dos años después de su estancia en Roma.

- 17 **Bonagrazia da Bergamo OFM** fue teólogo y jurista franciscano. En 1322 el Capítulo general de Perugia le encargó de referirle al Papa, en Aviñón, la opinión de los frailes acerca de la pobreza. Juan XXII se enojó mucho de la conclusión de dicho Capítulo, y lo mandó encarcelar por algunos años. En 1328 Bonagracia junto con Guillermo de Ockam y Michele da Cesena, huyó de Aviñón hacia la corte imperial de Pisa. Desde el 1320 hasta su muerte (1343), vivió en un convento franciscano de Mónaco.

una tormenta de corazones y de lenguas mucho más furiosa que la anterior” (436) . Desde el primer día, la estancia en la abadía para Guillermo de Baskerville y Adso de Melk se convierte en un período de terror apocalíptico: en siete días y siete noches -sobre todo en las noches- Guillermo y su ayudante (discípulo) se dedican a investigar y buscar las mayores pruebas posibles que puedan contribuir a descifrar quién es el asesino, ya que la trama está constituida por continuas muertes. Los monjes que mueren son siete, pero el número de víctimas de la catástrofe final permanece impreciso. **Un monje** es encontrado ahogado en una tinta llena de sangre de cerdo, **otro** salta desde una ventana porque es incapaz de resistir el amor de otro hermano en religión, **un tercero** es hallado muerto en el baño, otro más: “Entramos en el laboratorio de Severino, y nuestros ojos pudieron contemplar un espectáculo penoso. El infortunado herbolario yacía muerto en un lago de sangre, con la cabeza partida” (437). Las muertes continúan, pues los inquisidores capturan a algunos monjes sospechosos de tan horribles crímenes y sin que esto sea verdad los condenan a ser quemados vivos... Los muertos aumentan, de tal manera que no se sabe cuántos fueron en total, pues Adso dice en el último folio: “La mayor parte de los muertos quedaron entre las ruinas aún candentes” (602).

No debemos olvidar que la abadía benedictina de Eco era excepcionalmente rica: vivían en ella sesenta monjes y eran atendidos por una servidumbre de ciento cincuenta siervos. En ella, ciertamente, dice Umberto, no se ve muestras de humildad y pobreza. Ninguno respeta el voto de silencio y la comida es abundante. Extraños rumores circulan por la abadía, la biblioteca y un libro misterioso parecen desempeñar un papel preeminente y no sólo el abad tiene algo que ocultar. Por doquier existe un afán por hacer desaparecer las huellas, pues se descubre que los crímenes cometidos tienen algo en común: todos los monjes que han muerto han tenido que ver con el mismo libro, del cual se ignora todo. El autor recurre entonces a todos los medios posibles para crear el suspenso. Guillermo, que en el pasado había sido inquisidor y después renunciado a esta actividad porque le resultaba cada vez más difícil distinguir realmente entre ortodoxos y herejes, es presa de nuevo de la fiebre de la indagación. Mucho más que el conflicto entre el Emperador y el

Papa, le interesa el desenmascaramiento del culpable. Hace acopio de los indicios, descifra inscripciones misteriosas, permuta signos, descubre la biblioteca que tiene la forma de un laberinto espectral, cuyo acceso está prohibido rigurosamente, va penetrando cada vez más y más en los misterios de la abadía y, sin embargo, cuando al fin encuentra al culpable, es demasiado tarde. Este ha puesto ya en marcha el mecanismo de destrucción, que avanza en forma absolutamente automática. Puesto que el mundo no tiene ningún orden, por lo menos no el orden del intelecto analítico, la explicación del caso no puede ser más que aparente y, de cualquier modo, no puede impedir que, a pesar del esclarecimiento (¿o quizá como consecuencia de éste?), el séptimo día, como se había predicho, llegue el Anticristo con fuego y humo y “a causa de la excesiva virtud prevalezcan las fuerzas del infierno”. En el epílogo, el autor dice que “La abadía ardió durante tres días y tres noches, y de nada valieron los últimos esfuerzos” (601). Pienso que cualquier lector atento está de acuerdo en que el mero resumen resulta fascinante, pero el ir desentrañando los goznes o pernos sobre los que gira esta novela, resulta aún más excitante y apasionante. Y esto se puede hacer en muchos niveles.

9. Los personajes principales

9.1. El narrador: Adso de Melk

Adso, ahora viejo y enfermo, habría redactado el manuscrito donde atestigua sus vivencia juvenil en el monasterio benedictino de Melk, experiencia que le resulta insólita y sorprendente para una abadía: “Ya al final de mi vida de pecador, mientras, canoso y decrepito como el mundo, espero el momento de perderme en el abismo sin fondo de la divinidad desierta y silenciosa, participando así de la luz inefable de las inteligencias angélicas, en esta celda del querido monasterio de Melk, donde aún me retiene mi cuerpo pesado y enfermo, me dispongo a dejar constancia sobre este pergamino de los hechos asombrosos y terribles que me fue dado presenciar en mi juventud” (prólogo, 17). Para 1227 Adso era un novicio benedictino de dieciocho años, hijo de un varón de Babaria que trabajaba en la corte del emperador Ludovico. Su padre se lo confió al franciscano

Guillermo de Baskerville para que lo educase. El padre había recibido este consejo de Marsilio de Padua. El anciano monje es motivado a escribir lo que oyó y escuchó durante su estancia en la abadía de Melk y esto lo hace sobre la huella de las teorías de su ex-maestro Guillermo. El ya decrepito monje desea registrar los eventos otoñales del lejano 1227 como “signos de signos” y esto lo hace “para dejar, en cierto modo, a los que vengan después (si es que antes no llega el Anticristo) *signos de signos*, sobre los que pueda ejercer la plegaria del desciframiento” (17).

Es interesante constatar que no obstante que Adso tiene aproximadamente ochenta años de edad, todavía no ha hecho suyas las teorías científicas y filosóficas de su ex-maestro, pues prefiere las ideas de santo Tomás de Aquino, Bernardo de Claraval y Dionisio Areopagita. Sin embargo, su obra habla del dominio que tiene del nominalismo de su maestro, por ejemplo la manera tan brillante como reconstruyó una biblioteca menor, signo de aquella mayor desaparecida por el fuego y el tiempo: “Hurgando entre los escombros, encontré aquí y allá jirones de pergamino, caídos del *scriptorium* y la biblioteca, que habían sobrevivido como tesoros sepultados en la tierra. Y empecé a recogerlos, como si tuviese que reconstruir los folios de un libro... Recogí todas las reliquias que pude encontrar, y las metí en dos sacos de viaje, abandonando cosas que me eran útiles con tal de salvar aquel mísero tesoro. Durante el viaje de regreso a Melk pasé muchas horas tratando de descifrar aquellos vestigios... Al final de mi paciente reconstrucción, llegué a componer una especie de biblioteca menor, signo de la mayor, que había desaparecido... una biblioteca hecha de fragmentos, citas, periodos incompletos, muñones de libros” (604-605).

Al final de su narración Adso es atrapado por la melancolía de la caducidad de la vida: “*Est ubi gloria nunc Babyloniae?* ¿Dónde están las nieves de otra época?”¹⁸. También es asaltado por el desconcierto: “Cuanto más releo esta lista, más me convenzo de que es producto del azar y no contiene mensaje alguno” (605). No obstante ello, aunque si todo está privado de sentido, Adso se

18 Se traduce así: “¿Dónde está ahora la gloria de Babilonia?” (606).

reconforta con las promesas de Dionisio Areopagita y del Maestro Eckart, y dice para cerrar la obra: “Me internaré de prisa en ese desierto vastísimo, perfectamente llano e inconmensurable, donde el corazón piadoso sucumbe colmado de beatitud. Me hundiré en las tinieblas divinas, en un silencio mudo y en una unión inefable, y en ese hundimiento se perderá toda igualdad y toda desigualdad, y en ese abismo mi espíritu se perderá a sí mismo, y ya no conocerá lo igual ni lo desigual, ni ninguna otra cosa” (606). Si se nos pregunta: ¿Quién es el yo narrante?, nos encontramos en caminos hipercomplejos y nos perdemos en el libro como en un laberinto. Pero siguiendo la trama de la obra Adso sería muy semejante a Umberto Eco, de hecho es su yo-narrante.

9.2. El antagonista: Jorge de Burgos

Jorge de Burgos¹⁹ está representado por un monje piadoso y fanático hasta la demencia. Es el vigilante ciego y el único soberano del laberinto de la biblioteca pues es el bibliotecario oficial. Es una figura siniestra que con su sola presencia domina la abadía. Solamente él está al corriente de todos los secretos de la biblioteca, conoce todos los libros y a través de ese conocimiento custodia y protege el saber. Sólo él está en grado de conocer los reales peligros a los que está expuesta la abadía, por ello, combate todo lo que es nuevo y defiende la tradición.

Es un predicador apocalíptico y un inflexible defensor de las reglas del orden pues sostiene que “el mundo ha sido siempre y siempre será por los siglos de los siglos hasta el fin de los tiempos. Nada debe cambiar”. En cuanto a su pensamiento filosófico profesa el *realismo*, el cual se encuentra respaldado por Bernardo de

19 Jorge se asemeja al bibliotecario de la BIBLIOTECA DE BABEL de Jorge (!) Luis Borges, que ha encontrado en un hexágono secreto de la biblioteca el libro total, el libro que contiene todos los otros libros, y así se ha constituido semejante a Dios. **Jorge Luis Borges** (1899-1986) fue director de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires hasta 1973, e inmediatamente quedó ciego. En sus escritos representa el mundo como un laberinto; por ello es evidente que toda la obra de Eco ha recibido la influencia del mundo espiritual de Borges.

Claraval, al cual cita frecuentemente: “Cuando se duda hay que acudir a una autoridad, a las palabras de un padre o de un doctor, y entonces desaparece todo motivo de duda. Me parece que estás impregnado de doctrinas discutibles, como las de los lógicos de París. Pero san Bernardo, con su es así y no es así, supo oponerse al castrado Abelardo, que quería someter todos los problemas al examen frío y sin vida de una razón no iluminada por las Escrituras” (162-163). Por ello, Jorge no está de acuerdo en que la verdad de los dogmas cristianos se verifiquen por medio de la razón ²⁰, como el nominalista Abelardo. En consecuencia, el bibliotecario hace una distinción entre libros verdaderos y libros que contienen mentiras. Entre estos últimos están los escritos paganos como el libro de la POÉTICA de Aristóteles que trata de la comedia y de la risa. Jorge esconde esta obra peligrosa en el *Finis Africæ*, la cual es la causa primera de los homicidios, pues si la risa viene enaltecida al rango de ciencia, desaparecerá el temor al diablo, y ello podría llevar a una transformación total del mundo. El siniestro bibliotecario espera como una araña que el detective y su ayudante caigan en su tela (y con ellos el lector). Su cálculo es absolutamente exacto; la tela no es la realidad delictiva que un intelecto agudo podría reconstruir con precisión, es, por el contrario, lo exactamente opuesto a la lógica de la sagacidad, la que guía la mirada analítica del detective. Cuando ya no estuvo en grado de evitar la catástrofe se transforma en Anticristo y prorrumpe una risa diabólica y devora el libro, a fin de que lo que tiene escrito permanezca dentro de él.

9.3. El protagonista: Guillermo de Baskerville

Guillermo de Baskerville es el héroe de la novela, afortunado detective maduro, franciscano con aproximados cincuenta años de edad, con pasado brillante. Uno de los rasgos atrayentes y que crean suspenso en la trama es que había sido inquisidor, lo cual da muestra de su capacidad para resolver el caso de la inicial muerte misteriosa. Es presentado como un hombre inteligente, y prototipo del hombre

20 Jorge sostiene que la fe cristiana no tiene necesidad de la ciencia porque al cristiano no le sirve la erudición sino la pureza de la conciencia y la sinceridad de la fe. La sabiduría por la sabiduría es un deseo pecaminoso.

de ciencia liberal y tolerante. De hecho, al darse cuenta de que tanto los malvados como los santos son débiles (118) decidió abandonar su oficio de inquisidor y se dedicó al estudio de las ciencias naturales en la ciudad de Oxford. No obstante, resulta ser un personaje ambiguo y un tanto descreído que confía en su ciencia y en su lógica “Ruego siempre que Dios haya acogido su alma y le haya perdonado los muchos actos de orgullo que su soberbia intelectual le hizo cometer” (603), como tantos los hay actualmente, con los pies en el Medioevo y la cabeza en el presente. El nombre le deriva de otro franciscano: **Guillermo de Ockam**²¹. El apelativo le viene del famoso episodio de Sherlock Holmes del romance policíaco titulado *IL MASTINO DEI BASKERVILLE*, en donde Holmes, como Guillermo es un detective insuperable. Hay quien sostiene que Guillermo de Baskerville es la personificación de Guillermo de Ockam porque en sus labios Eco pone doctrinas filosófico teológicas de Ockam, como el nominalismo. Yo creo que Baskerville le queda chico a Ockam, pues el franciscano histórico fue un hombre de una sola pieza, mientras que Baskerville no tiene ni identidad, ni pensamientos

21 **Guillermo de Ockam** (1280?-1349). Este personaje inglés es considerado como “la última figura de la escolástica y al mismo tiempo la primera figura de la modernidad”, N. Abbagnano, *STORIA DELLA FILOSOFIA*, I, Torino 1982, 623. Entró en la Orden franciscana, y en 1306 fue ordenado subdiácono. En 1309 inició sus estudios en Oxford, donde a partir de 1317 enseñó filosofía y teología. Escribió diversos comentarios a las obras de **Aristóteles**, siete libros de *QUODLIBETOS*, *COMENTARIO A LAS SENTENCIAS*, una *SUMA DE TODA LA LÓGICA*, nació así el nominalismo de impronta Ockamiana. Juan Lutterell, canciller de la Universidad de Oxford, le negó el permiso de enseñar acusándolo de herejía. En 1324 el papa Juan XXII lo convocó a Aviñón e intentó contra él un proceso por herejía. Ockam se trasladó al convento franciscano de Aviñón y mientras no se efectuara la sentencia se le prohibió abandonar la ciudad. En 1326 una comisión teológica compuesta por seis personas, entre las cuales estaba Lutterell, declararon como heréticas 51 de las 56 proposiciones tomadas en examen. Todavía no se realizaba el veredicto final cuando sorpresivamente Ockam se fugó de Aviñón junto con el general de la Orden franciscana Miguel de Cesena, Francisco de Ascoli, Buenagracia de Bergamo y Marsilio de los Mainardini. Los cinco franciscanos se fueron a Pisa para encontrarse con el emperador Luis el Bávvaro, quien los llevó a Munich. Desde entonces Ockam participó abiertamente en la lucha entre el Papa y el Emperador. Fue excomulgado por el Papa en 1330. Murió en un convento franciscano de Munich.

propios: lo mismo sostiene el realismo que el nominalismo; a ratos es católico y luego pasa a ponerse al lado del emperador; se presenta como dogmático y de repente se convierte en un escéptico; se presenta valiente y al final tiene miedo de los profetas de la verdad. Por otra parte, Ockam nunca puso en duda la existencia de Dios, sostuvo siempre que hay un orden en el universo, orden que le viene de su creador, y que el hombre es libre. Todo lo cual es puesto en duda por Baskerville.

También otros han dicho que Baskerville es la personificación de otro franciscano ilustre que llevó el nombre de **Rogelio Bacon**²², pues Guillermo hace suyas muchas doctrinas de Rogelio. Así, Guillermo se sentía orgulloso de sus anteojos -la más reciente conquista técnica del tiempo-, y sobre todo de haber logrado construir un compás; tiene fe en la razón, cree en la posibilidad de explicar el mundo a través de demostraciones lógicas: debe existir una norma en base a la cual se pueda remontar de los efectos a las causas, lo cual constituye el método inductivo; la nueva ciencia de la naturaleza puede transformar y mejorar el mundo: “Ese fue el problema que se planteó Bacon... Consideraba que la nueva ciencia de la naturaleza debía ser la nueva gran empresa de los sabios, quienes, a través de un nuevo tipo de conocimientos de los procesos naturales, tratarían de coordinar aquellas necesidades básicas, de

22 **Rogelio Bacon** (1214-1292?). Personaje inglés que estudió en Oxford y París. En ésta última Universidad enseñó como *Magister Artium* y escribió un comentario sobre las obras de Aristóteles lo cual estaba oficialmente prohibido. Poco más tarde regresó a Inglaterra. Ingresó a la Orden franciscana en 1257 y al poco tiempo retornó a París pero no pudo enseñar en la Universidad porque sus opiniones le parecían dudosas al general de la Orden. Por deseo del papa, que lo veía con buenos ojos, Bacon escribió una obra enciclopédica: *OPUS MAIUS*, *OPUS MINUS* y *OPUS TERTIUM*, en que criticaba la teología y ciencia de su tiempo. Dicha obra le valió la condena del obispo de París Etienne Tempier en 1227. Bacon separó la filosofía de la teología, sin poner en duda el primado de la teología. Como remedio contra los absurdos métodos científicos de su tiempo recomendaba el estudio de las lenguas, de las matemáticas, de la óptica y de las ciencias empíricas. Como estudioso de las ciencias naturales Bacon fue un innovador, en cierto modo un precursor de los empiristas como Francisco Bacon. Sus contemporáneos le llamaron *doctor mirabilis*.

aquel acervo desordenado, pero a su manera justo y verdadero, de las esperanzas de los simples” (250). Creo que también Baskerville le queda corto a Bacon y ambos personajes no pueden identificarse, pues son personalidades diferentes y aunque el detective cita la doctrina del Rogelio, está lejos de pensar como él; en realidad el protagonista de la novela hace suyos los pensamientos de muchos autores de la Escolástica, de los hombre de ciencia de los siglos XVII y XVIII y de filósofos del presente siglo, sin lograr definirse; y por ello resulta, al final de cuentas, un personaje ambiguo.

10. Los movimientos pauperísticos medievales

La acción de la novela se desarrolla en uno de los períodos más complejos y desconcertantes de la historia occidental. El tema central es la lucha entre el Papado y el Imperio y, en medio de esta rivalidad, aparecen **los franciscanos en torno a lo que se había convertido en un problema “la vivencia de la pobreza radical”, y los grupos contestatarios a la Iglesia y a los imperios y reinos**, como plataforma. A finales del siglo XIII y principios del XIV, la Orden franciscana se divide en un sin fin de corrientes que proliferan y absorben muy pronto una buena parte de la masa de desheredados: víctimas del pauperismo, marginados, fugitivos del campo, herejes, etc. Por consiguiente, para comprender la importancia del tema de la pobreza conviene situarlo en el ámbito de la decadencia general del sistema feudal.

Los siglos XII y XIII, época inmediatamente anterior al relato de Umberto Eco (1327), estuvieron caracterizados por los siguientes elementos. Primero, una explosión demográfica que duplicó la población, lo cual produjo una crisis de grandes proporciones en un sistema que no poseía un modo de producción de excedentes y comercialización. Segundo, aparecieron los mercaderes de los burgos que organizaron una producción de manufactura (tejidos, pieles, construcciones) destinadas no sólo a satisfacer las necesidades individuales, sino también la comercialización de ellos con fines lucrativos. Tercero, volvió a utilizarse la moneda, como en siglos anteriores. Las ciudades eran más numerosas y mantenían una política abierta a la compra venta de productos y hacia ellas se da un

movimiento migratorio importante. Cuarto, junto a ello, las ciudades se llenaron de artesanos y numerosos marginados: aventureros, pobres, enfermos, vagabundos ²³. Quinto, se dieron numerosas luchas entre la Iglesia y los Príncipes. La Iglesia, a través de la reforma Gregoriana (1073-1085), reafirma su poder temporal y logra conseguir eliminar las interferencias de los laicos, en la vida religiosa que se logra durante el reinado de Inocencio III (1198-1216) ²⁴. Pero estas relaciones se pondrán en permanente luz roja durante los siguientes siglos y de manera especial en el siglo XIV. Paradójicamente, en el preciso momento en que el Papa consigue una sólida hegemonía sobre todos los príncipes, florece una impresionante efervescencia profético-contestataria. Surgen por doquier movimientos pauperistas, en su mayor parte hombres y mujeres laicos: **cátaros, albigenses, valdenses, pobres de Lyon, humillados, apostólicos, begardos**. Estos grupos le reclaman a la Iglesia una radical experiencia de pobreza, expresada en los siguientes

-
- 23 **La marginación y el vagabundeo** fueron en la Edad Media un fenómeno no menos candente que en nuestros días, porque transgredía el modelo oficial, cuya estructura rígidamente ternaria - tres órdenes: *oratores* (clérigos), *bellatores* (guerreros), *laboratores* (trabajadores)- se consideraban una institución divina y por ello inmutable. Por otro lado, era muy difícil modificar esa estructura jerárquica y piramidal, perfecta expresión de la voluntad divina, para dar cabida a los que permanecían excluidos de ella. Toda persona que se hubiese salido de este **sistema semiótico**, no habría tenido *status*. Y el que no volvía a entrar en ese modelo no contaba a nivel de *signo*, sino sólo a nivel existencial, aunque como error, desorden, elemento negativo. El problema era grave porque existía una gran discordancia entre la realidad nueva, varia y heterogénea que nacía de las ciudades -las Comunas- y el modelo oficial, del que quedaban excluidos amplios sectores. Era el problema que se planteaban filósofos y juristas, que querían adaptar las fuerzas que surgían de esta sociedad en transformación a un modelo no modificable.
- 24 Hay justos motivos para considerar los diecisiete años (1181-1198) que median entre Inocencio III y Alejandro III como el período más crítico de la Edad Media. Y si esto es verdad, Inocencio es, debido a las afortunadas resoluciones que adoptó para afrontar la crisis, el salvador de la civilización medieval. Sobre la cristiandad se cernían numerosos peligros, el mayor de todos era el resurgimiento del maniqueísmo. Cfr. Philip Hughes, *SÍNTESIS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA*, Herder, Barcelona 1978, 144-148.

puntos: que se preocupe de vivir de manera apostólica creando y evangelizando comunidades allí donde los hombres realizan sus tareas urbanas y no en las grandes abadías; que los clérigos sean pobres y humildes a imitación de Jesús que no tenía donde reclinar la cabeza; que la Iglesia no ostente tanto poder sino que imite a los apóstoles, que no tenían poder temporal. La crítica se dirige por tanto al papel de la Iglesia, *mater, magistra et domina mundi*. En la novela el discurso es fundamentalmente religioso, porque la instancia dominante es religiosa, pero su significado es más que religioso, es social en diversos aspectos: poder, cultura, trabajo, educación, dominio, control. Pero sobre todo político, como dije más arriba.

Fue Inocencio III quien, como representante de la institución eclesiástica, reconoció, integró y asimiló en el seno de la Iglesia a numerosos grupos pauperistas; otros sufrieron una simbólica liquidación, con la excomunión, o fueron sometidos a los procesos de la **Inquisición**²⁵. Umberto Eco dice que los procesos de la inquisición eran muy violentos y que con frecuencia terminaban por crear herejes, con condena y con hoguera: “La tortura no. Diré todo lo que quieras. Mejor la hoguera, ya. Se muere asfixiado, antes de que el cuerpo arda. La tortura como a Dulcino, no. Quieres un cadáver, y para tenerlo necesitas que me haga responsable de los otros cadáveres. En todo caso, no tardaré en ser cadáver. De modo que te doy lo que me pides. He matado a Adelmo da Otranto... -El interrogatorio ha concluído. El acusado, reo confeso, será conducido a Aviñón, donde se celebrará el proceso definitivo, para escrupulosa salvaguarda de la verdad y la justicia. Y sólo después de ese proceso regular será quemado... Pero el mundo... - y aquí alzó la voz y se volvió al grupo de los legados-, ¡el mundo aún no ha encontrado la paz, el mundo está desgarrado por la herejía, que se refugia incluso en las salas de los palacios imperiales!” (474). Cuando la Inquisición resultó poco eficaz, se organizaron cruzadas contra los herejes.

Por otra parte, muchos de estos grupos profesaban las ideas de Joaquín de Fiore y sus secuaces pauperistas, especialmente los

25 La Inquisición fue fundada por el papa Gregorio IX en 1233, su misión era castigar a los católicos que abrazasen la herejía.

espirituales y los *fraticelli* franciscanos. La Iglesia representaba, para el monje calabrés la edad del Hijo, que ya había cumplido su función histórica, y que ahora debía ser sustituida por la edad del Espíritu Santo, representada por la aparición de movimientos evangélicos pauperísticos y especialmente por la figura histórica de **san Francisco de Asís**. Esta edad del Espíritu se debía caracterizar por la libertad y la superación del ritual sacramental del cristianismo, del ordenamiento jerárquico y de la moral normativa. La Iglesia, como institución, reaccionó con todos los instrumentos de poder que tenía a su disposición y eliminó prácticamente a todos los opositores. El Papa Alejandro IV pidió que depusieran al Ministro general de los Franciscanos Juan de Parma (1247-1257), acusado de sostener algunas ideas de Joaquín da Fiore, condenó los escritos del monje en ese año y condenó algunas de sus doctrinas.

Ha transcurrido sólo un siglo desde la muerte de **Francisco de Asís** y su recuerdo está vivo como nunca. Ningún santo, en ningún lugar del mundo, ha conmovido y sacudido tanto a un pueblo y ha aparecido tan ligado a su vida íntima. Según Eco, bajo la influencia de Joaquín de Fiore, Francisco había desencadenado una oleada de misticismo apocalíptico y protestatario. Su ideal de pobreza, la exigencia de que la Iglesia volviese a los orígenes evangélicos, se tradujeron a su muerte en una rebelión contra el poder, que no solamente ponía en el peligro al clero rico y mundano, sino que cuestionaba el propio poder temporal de la Iglesia: “Y la pobreza -explica Baskerville a Adso- se refiere tanto a la posesión o no de un palacio, como a la conservación o a la pérdida del derecho de legislar sobre las cosas terrenales” (422), y esto explica el motivo por el cual “los franciscanos juegan a favor del Imperio contra el Papa” (422). Sobre este fondo, el escritor italiano nos ofrece un cuadro impresionante, vivo, cruel y grandioso. Lo cual, a mi ver, es uno de los temas más notablemente tratados por el autor.

11. Ideales controvertidos por descifrar. El “Eco” de la pobreza franciscana

El libro de Eco constantemente presenta, expone y retoma la polémica que fundamentalmente parte de dos ideales contrapuestos:

la pobreza de Cristo en contraste con el poder temporal de la jerarquía eclesiástica; entre la práctica de la vivencia de la pobreza de la jerarquía de la Iglesia en radical oposición con la vivencia de la pobreza de Francisco y sus primeros seguidores. ¿Qué hay detrás de todo esto? ¿Qué tienen que ver las estructuras de poder y pecado con la pobreza franciscana de los siglos XIII y XIV? ¿Tiene Eco razón? Trataré de responder a estas interrogantes a partir de las fuentes más fidedignas de la historia y en confrontación con las tesis de Umberto Eco.

Si algo le admiramos los hombres de finales del siglo XX a san Francisco de Asís es su pobreza extrema; es el pobre por excelencia, que además mantuvo un amor sin límites a la Iglesia y a Cristo niño y crucificado. El, como fundador de la Orden franciscana, en la Regla [1223] les pide a sus frailes que se mantengan pobres: “Los hermanos no se apropien nada para sí, ni casa, ni lugar, ni cosa alguna”²⁶. Francisco les pide a sus frailes incluso la renuncia al dinero justamente ganado: “Y como remuneración del trabajo acepten, para sí y para sus hermanos, las cosas necesarias para la vida corporal, pero no dinero o pecunia”²⁷. También pide Francisco que sus frailes no se sientan protegidos y seguros: “Y, cual peregrinos y forasteros en este siglo, que sirven al Señor en pobreza y humildad, vayan por limosna confiadamente”²⁸. El Santo fundador en su TESTAMENTO ratifica lo anterior e insiste a sus frailes que no pidan privilegios a la Sede Apostólica, a fin de no mitigar la estricta pobreza.

Ya en vida de san Francisco el ideal primigenio fue cambiando, pero el cambio se agudizó a la muerte del Santo, y esto de tal manera, que se formaron en el seno de la Orden dos grupos: el de los **celantes**, que eran frailes fieles al ideal del fundador, y el de los **conventuales**, que ya se habían establecido en conventos. Estos últimos, con el

26 REGLA DE 1223, Cap. VI.

27 IB, Cap. V.

28 IB, Cap. VI.

apoyo del papa Gregorio IX con la bula QUO ELONGATI, rechazaron el TESTAMENTO, y pudieron obtener privilegios y dispensas oficiales para mitigar la estricta pobreza. Poco a poco se fue creando una distancia cada vez más fría y áspera entre estos dos grupos. San Buenaventura (1257-1274), siendo general de la Orden, logró encontrar un cierto equilibrio entre las dos corrientes admitiendo la necesidad de la adaptación pero exigiendo un uso pobre de los bienes, espiritualizando así la pobreza y transformándola de condición de vida en actitud de espíritu. Sólo que esta solución no logró mantener unido al movimiento franciscano. A partir de 1283, la Orden se dividió prácticamente en dos facciones: llamados *espirituales* en el siglo XIII y *fraticelli* en el siglo XIV -con figuras carismáticas, algunas de las cuales Eco cita en su novela: Angelo Clareno (1247-1337), Ubertino de Casale (1259-1329) y Pedro Juan Olivi (1248-1296)-; y los *conventuales* que se distinguían de manera especial por la obtención y construcción de conventos, casas de estudios y cargos oficiales en la Iglesia.

En 1312 el papa Clemente V llamó a los dos grupos al orden a fin de que se reconciliaran. Pero en 1316 con la elección de Michele da Cesena como Ministro general de los franciscanos y de Juan XXII²⁹ como pontífice, se inclinó la balanza a favor de uno u otro grupo. De hecho, en 1317 el papa Juan XXII pidió al grupo de los espirituales que cedieran o se atuvieran a las consecuencias. Las cosas continuaron tensas y el 7 de mayo de 1318, sobre la plaza del mercado de Marsella, cinco franciscanos fueron quemados en la hoguera: “Pero entonces, en 1318, cedió ante el papa y le entregó a cinco espirituales de Provenza que se negaban a someterse. Quemados, Guillermo...¡Oh, es horrible!” (413). Sus muertes fueron significativas no sólo para ellos, sino también para toda la Orden franciscana. Por casi cuarenta años los franciscanos permanecían divididos por motivos de la pobreza. Esta medida extrema no terminó con el problema, antes bien, recrudesció los ánimos. El papa Juan

29 Narra Adso de Melk: “Dos años más tarde era elegido en Aviñón el nuevo papa, Jacques de Cahors, de setenta y dos años, con el nombre de Juan XXII, y quiera el cielo que nunca otro pontífice adopte un nombre ahora tan aborrecido por los hombres de bien” (Prólogo, 19).

XXII desató una persecución contra los espirituales que en adelante serán llamados *fraticelli*, pero la persecución no logró convertir a los disidentes. La crisis llegó a su clímax cuando en el Capítulo general de Perusa (1322), al estar participando Angel Clareno, los capitulares declararon que “Cristo para dar ejemplo de vida perfecta, y los apóstoles, para adecuarse a su enseñanza, nunca habían poseído en común cosa alguna, ya fuese a título de propiedad o de señorío, y que esa verdad era materia de fe sana y católica, como se deducía de una serie de citas de los libros canónicos. Por lo cual, la renuncia a la propiedad de todo bien era meritoria y sana, y a esa regla de santidad se habían atendido los primeros fundadores de la iglesia militante” (70). Esta declaración irritó a Juan XXII que, con la Constitución CUM INTER NONNULLOS³⁰, del 13 de noviembre de 1323, la condenó como herética por su radicalismo, y dijo que debía quedar claro que: Jesús habría podido poseerlo todo por derecho (pues era Dios), pero había renunciado a ello por caridad.

Las cosas se complicaron todavía más “en 1224 Ludovico el Bávaro había emitido la declaración de Sachsenhausen, donde sin razones válidas adoptaba las tesis de Perusa” (414). Para rebatir aquella inoportuna intervención del Emperador, el Papa emitió la decretal QUIA QUORUNDAM³¹, e invitó a Miguel de Cesena a presentarse ante él en Aviñón. Miguel se excusó de no ir por encontrarse enfermo y en su lugar envió a dos franciscanos. Pero llegó a oídos de Juan XXII que, lejos de estar enfermo, Cesena estaba manteniendo contacto con Luis el Bávaro. Razón por la cual el Pontífice pidió que se realizara esta reunión en la abadía de Melk a fin de “resolver fraternalmente esta querrela que no tenía razón de ser entre un padre amantísimo y sus devotos hijos” (415). La reunión terminó en un fracaso: “Y mientras eso decía sus ojos se clavaban en Ubertino. Toda la legación franciscana comprendió perfectamente lo que Bernardo estaba sugiriendo. El encuentro ya había fracasado” (475).

30 Se traduce así: “Siendo que entre algunos”.

31 Se traduce así: “Puesto que algunos”.

12. Las tesis de la novela

El autor de EL NOMBRE DE LA ROSA sostiene las siguientes tesis:

12.1. “*Mundus senescit*” (48) -el mundo envejece- es el tema dominante de la época del romance (sigloXIV); y también envejece el mundo presente (siglo XX).

12.2. No puede haber un progreso del saber que no sea también un progreso del no saber.

12.3. No existe un orden científicamente establecido del mundo, ni de la historia.

12.4. La presencia de formas de conocimiento pre y post-científico llegará a ser determinante para la supervivencia de la humanidad. Las instituciones del saber monopolizado constituyen un gran escándalo en la civilización progresiva.

12.5. La novela no se titula LA ROSA, sino, a sabiendas, EL NOMBRE DE LA ROSA. El problema que las ciencias tienen en las confrontaciones de la realidad radica por entero en esta diferencia. La ciencia no tiene nada que ver con los objetos, sino, en el mejor de los casos, sólo con la imagen que el conocimiento mismo, en su actividad, se ha formado de ellos: en lugar de la cosa, las huellas, los signos, los nombres; no la cosa, sino la capacidad de verla. Es como si en el horizonte olvidado de una fuerza productiva imaginaria se redescubrieran los sueños de lo real, y el mecanismo de proyección responsable de la objetividad y de la materialidad pasase a ocupar el primer puesto: la mítica obra de la creación realizada en el transcurso de siete días se pone así en relación con el conocimiento científico del mundo. Sobre este fondo, incluso la ciencia moderna aparece como un *mito*. EL NOMBRE DE LA ROSA trata de la *realidad*, de cómo esta fue *inventada*, al final de la Edad Media y de cómo a continuación, fue impuesta normativamente; trata del mundo en perspectiva, referido al sujeto *conociente* y dotado de un espacio neutro, esencialmente *a-temporal*, y de un tiempo lineal, esencialmente *in-espacial* (espacio y tiempo que en cuanto a categoría *a priori* dan forma a toda

investigación futura); trata, en suma, del nacimiento de la *representación* moderna del mundo, que habría triunfado hasta el siglo XX. Los límites de este tipo de conocimiento aparecen hoy en el seno de la propia ciencia (aún cuando después se intenta neutralizarlos considerándolos metaproblemas), lo cual expresa la reivindicación paradójica de una autolimitación, sin haberse encontrado no obstante una solución satisfactoria al problema. Umberto Eco se aleja de este itinerario de reflexión y se entrega a la narración, al relato de una historia que en definitiva se cuenta sola, con el sufijo de una creación *en sentido inverso*.

12.6. EL NOMBRE DE LA ROSA ES una obra **apocalíptica** en siete días para destruir el mundo con fuego, un mundo que creó la ciencia moderna en el siglo XIV (y, a continuación su monopolio) del mundo occidental, y que ahora ha producido una perplejidad. Combaten en la obra, como mundos contrapuestos, la inteligencia iluminada (hacia la cual se dirigen todas las simpatías de Eco) y el rígido fanatismo dogmático que encarna el Poder, lo cual no basta para impedir el terrible final. Por esto, la historia de Eco es en realidad un relato cuyo inicio histórico está colocado en sentido inverso: como explicación secular del mundo que precisamente por su actitud se vuelve superflua y no sirve ni siquiera para detener el mecanismo de destrucción que ella misma ha puesto en movimiento.

12.7. No que Guillermo se ocupe del fracaso del conocimiento experimental desde la Inquisición hasta nuestros días. La historia natural del desarrollo científico -como es notorio, a partir de **Krakauer** que desenmascaró en el detective al ex-inquisidor y a partir de **Foucault** que hizo lo mismo con el hombre de ciencia- se delinea a base de las características antedichas. Una identidad parecida entre inquisición, criminología y ciencia capaz de verificar los hechos no es válida sin duda en todos los aspectos, pero de seguro lo es en uno de ellos: el problema se plantea, se describe con precisión y se registra en un orden que se extiende. Los fundamentos de este orden no se descubren, más bien se prescriben. Mientras funciona semejante mecanismo de subsunción, el conocimiento correspondiente continúa desarrollándose en una inmanencia infinita-finita del saber. No obstante, lo externo no puede inhibirse por

completo. Lo no idéntico, lo misterioso, aquello para lo cual no hay respuesta, sólo puede crecer y finalmente irrumpir de improviso con efectos catastróficos. A la pregunta del *sujeto trascendental* de la ciencia, el *objeto* responde de manera despiadada. El fin del conocimiento judicial no consiste en la esperada claridad e interpretabilidad del estado de cosas, aún cuando este último se haya hecho más accesible; consiste más bien en un terror apocalíptico.

12.8. Toda la narración está al servicio de dos cuestiones, hoy como entonces, altamente importantes. **Están en puga dos proyectos de vida personales** (Jorge de Burgos y Guillermo de Baskerville; Adso y Abone) y **sociales** (franciscanos; representantes del papa); uno que quiere tenazmente conservar hasta matar y morir, el otro que quiere descubrir sin cesar lo nuevo hasta dejarse matar. Cada uno de los dos se consideran instrumentos de Dios. Por esta razón las acciones se producen conforme a la mejor buena voluntad. Pero como advertía **Pascal**: “nunca se realiza el mal de un modo tan perfecto como cuando se realiza con la conciencia tranquila”. Dos son las cuestiones que informan todo el relato: la primera, **¿La risa es propia del hombre? ¿Habrá reído Jesús?** La segunda, **¿Eran Jesús y los apóstoles tan radicalmente pobres que no poseían nada personal ni en común?** De las respuestas de estas preguntas nacen los dos proyectos básicos, el de la conservación y el de la creación. En adelante me abocaré a la última pregunta que versa sobre la pobreza, que tiene, como expondré más adelante, algún punto en común con la risa.

13. Finalidades de Eco con su exposición de la pobreza

¿Qué desea decir al lector Umberto Eco con las diatribas que presenta en su obra sobre la pobreza? Eco utiliza el tema de la pobreza con fines fundamentalmente políticos y secundariamente religiosos. Si no se logra captar esta finalidad, el lector corre el peligro de perderse en el **laberinto Eco**, como ingenuamente lo hace el abad al decir en medio de la asamblea, deseando retomar el orden: “Pero, venerables hermanos – intervino entonces Abone-, no estamos aquí para discutir si los franciscanos son pobres, sino si lo fue o no Nuestro Señor...” (420). Evidentemente no es por ahí por donde

quiere ir Umberto Eco, pues él mismo hace que el lector se centre en el meollo de la cuestión con la intervención de Baskerville: “lo que importa no es si Cristo fue o no pobre, sino si la iglesia debe o no ser pobre. **Y la pobreza no se refiere tanto a la posesión o no de un palacio, como a la conservación o a la pérdida del derecho de legislar sobre las cosas terrenales**” (422). Y luego el autor de la obra lo relaciona con los franciscanos y con el Emperador: “¡Ah, por eso al emperador le interesa tanto lo que dicen los franciscanos sobre la pobreza!” (422). En otras palabras, Umberto plantea esencialmente la siguiente pregunta: ¿puede la Iglesia, en nombre de Cristo y del Evangelio, tener jurisdicción terrenal, transformándose en un imperio, y adquiriendo tal poder que pueda imponer y deponer emperadores? El autor responde tratando de demostrar que la temática de la pobreza puso en discusión el poder de los papas y el poder mismo de los príncipes cristianos (522), y por ello se transformó en una cuestión política, que llevó a una nueva libertad y a un proceso de desenmascaramiento de las pretensiones religiosas de una institución, la Iglesia, que era más política que evangélica.

Por ello, el encuentro en el que supuestamente se debía llegar a un acuerdo, estaba destinado a fracasar. El autor dice el por qué en boca de Guillermo de Baskerville: “-¿Y Michele? -Me temo que está perdiendo el tiempo. El cardenal sabe que el papa no busca una mediación; Bernardo Gui sabe que su misión es hacer fracasar el encuentro; y Miguel sabe que de todos modos irá a Aviñón, porque no quiere que la Orden rompa todos los vínculos con el papa. E irá con riesgo para su vida” (423).

14. Actitud de la Iglesia con los pobres según Eco

Otro tema polémico que presenta Eco en su novela y que tiene su proyección en el presente puede expresarse en la siguiente pregunta: ¿qué actitud debe tomar la Iglesia con los pobres? Umberto Eco presenta tres posibles respuestas:

La primera: la Iglesia jerárquica es invitada a vivir la pobreza evangélica que vivió san Francisco de Asís y sus compañeros de la primera hora: los espirituales primero y los fraticelli después. En

respuesta la Iglesia los persigue y declara herejes. Dice Eco, y lo dice con verdad histórica, que san Francisco optó por la pobreza radical, no como una virtud en sí, que se basta a sí misma, sino porque ella dispone a la fraternidad con los excluidos de su tiempo. Los hombres menos deseables de su tiempo eran los leprosos. Francisco abandonó su rico hogar para compartir con los pobres su vida y su destino. Este camino era para él sin retorno. Así lo expresa el autor en boca de Guillermo de Baskerville: “Los leprosos, excluidos, querrían arrastrar a todos a su ruina. Y cuanto más se les excluya más malos se volverán, y cuanto más se los represente como una corte de lémures que desean la ruina de todos más excluidos quedarán. San Francisco lo vio claro; por eso lo primero que hizo fue irse a vivir con los leprosos. Es imposible cambiar el pueblo de Dios sin reincorporar a los marginados” (245). Viviendo con los excluidos, Francisco les restituyó su dignidad, a través de la aceptación de su condición humilde, y su reconocimiento como hermanos, hijos de Dios y auténticos representantes de Cristo. Esta manera de evangelizar fue continuada por sus seguidores más radicales. Y también la siguen hoy muchos que toman la opción preferencial por los pobres, que descubren el valor de los pobres y su fuerza de resistencia. Ya lo dice Umberto Eco por boca de fray Guillermo de Baskerville: “Roger Bacon... no habría sido un buen franciscano si no hubiese pensado que a menudo Nuestro Señor habla por boca de los pobres, de los desheredados, de los idiotas, de los analfabetos” (249).

La segunda: La Iglesia es invitada a vivir como los frailes *conventuales* que se adaptaron a las condiciones y nuevas circunstancias, siendo así como adquirieron privilegios, construyeron conventos, mitigaron las costumbres, etc. Según Eco, este es el camino que han seguido los frailes del presente siglo, pero no solamente ellos, sino también la vida religiosa en general y la Iglesia jerárquica. A ello se debe, sostiene el autor, que los frailes sean hoy día tan numerosos y que administren parroquias, escuelas, construyan grandes conventos y santuarios, administren dinero, sean impenitentes, etc. La respuesta de la Iglesia jerárquica, ante esta invitación, ha sido de beneplácito. Por ello, actualmente la Orden franciscana inserta bien dentro de la estrategia global de la Iglesia como una gran

Institución, que resulta reforzada y termina triunfando. Pero esta Orden y todas las demás, incluso la Iglesia en general, conocerán el mismo destino de la abadía de Abbone, porque se encuentran en el mismo camino de la experiencia religiosa de san Benito del siglo XIV.

La **tercera** es expresada por boca de Guillermo de Baskerville y en la obra se cita como una convicción de Rogelio Bacon: hay que combinar la elección de los simples con la capacidad de obrar para la transformación y el mejoramiento de su mundo. Para ello hay que redimensionar la cultura mediante el conocimiento de la naturaleza y de la ciencia (Cfr. 250). Bacon concebía como humanitaria la tarea de la ciencia, la nueva magia basada en la racionalidad y no en las supersticiones; solo así se pueden mejorar las condiciones materiales del hombre. Toda la obra muestra este nuevo *organum* intelectual orgánico en la persona de fray Guillermo de Baskerville, un fraile menor, sencillo, pero al mismo tiempo sumamente ingenioso, casi racionalista, con fe en la ciencia, en los silogismos y en la experimentación científica, un personaje, en suma, que sólo tendrá realidad en los siglos XVIII y XIX. El protagonista logra desvelar el misterio del laberinto, pero su ciencia conduce también a la derrota, porque todo está destinado al fuego de la perdición: el manuscrito de Aristóteles y la abadía entera con su biblioteca.

15. Conclusión

La novela nos presenta el universo mental, las creencias y convicciones de su autor. Yo encuentro en él los siguientes elementos:

Umberto Eco habla a través de todos los personajes. Su posición es más bien filosófica; deja hablar a la posibilidad y a la virtualidad de cada una de las posiciones. Todos tienen razón y todos están equivocados. Tiene razón el que se conserva porque garantiza la paz y la seguridad, necesidades primarias de la existencia. Tiene razón el que busca lo nuevo, el que descifra los misterios, porque ésta es la dinámica del espíritu y el ritmo de la historia. Sin embargo, ambos están equivocados: la seguridad reprime la irrupción de las alterna-

tivas de la vida que, para que esta vida continúe, deben producirse, abriéndose a lo aún no experimentado. La creación puede ser insensata, caer en la arrogancia y en la *hybris* que todo lo desvela y lo viola, sin preocuparse del alcance y de los límites de las acciones humanas. Así, ciertos errores pueden conducir a la verdad y la verdad puede llevar a la destrucción de lo que ha sido construido.

El autor a través de Guillermo de Baskerville y Adso de Melk se entretiene en la seducción constituída por la perfecta explicación del caso. Sólo que todos los indicios recogidos se revelan insignificantes al final. Con el desenmascaramiento del culpable, la acción termina y con ella termina un mundo. El júbilo acerca de la transparencia final de las cosas resulta desesperadamente inoportuno. Lo que llega a ser claro y comprensible es el fin. La compleja realidad no es más que materia explosiva, voluntad de poder en carne y hueso. Mientras el culpable es destruido, empieza el *Apocalipsis*, lo que significa: la revelación de cómo va en realidad el mundo. Eco muestra que los sistemas de seguridad, ya sea nacional, cultural o eclesiástica, conducen y llevan a la muerte, al asesinato en nombre de la verdad, a la lucha despiadada contra todo aquello que amenace la seguridad del sistema, a la destrucción de toda vida contraria. Nuestros tiempos, en Italia, en Occidente, en la Iglesia local y universal, confirman en parte el carácter siniestro de ese espíritu de seguridad: legitiman fatalmente la represión y están condenadas a la intolerancia; la consecuencia es el dolor del represor y el dolor de los reprimidos, se instaura entonces el imperio de la tristeza y del fracaso.

Eco se presenta como un escéptico a lo largo de toda la obra pero especialmente en el protagonista de la obra pues le hace decir que no está seguro de que exista un orden en la naturaleza: “He sido un testarudo, he perseguido un simulacro de orden, cuando debía saber muy bien que no existe orden en el universo” (529). Además sostiene la creencia de que existen leyes universales que “entrañarían el sometimiento de Dios a las mismas, pero Dios es algo tan absolutamente libre que, si lo quisiese, con un solo acto de su voluntad podría hacer que el mundo fuese distinto” (252). Y más adelante le continúa diciendo a Adso: “De todos modos ya ves por

qué me siento tan poco seguro de mi verdad, aunque crea en ella” (253). También dice que no hay verdades duraderas: “Las únicas verdades que sirven son instrumentos que luego hay que tirar” (596). Y luego respecto a Dios deja la duda de su existencia, como constato en el siguiente diálogo:

“ ... - Por primera y última vez en mi vida me atreví a extraer un conclusión teológica:

- ¿Pero cómo puede existir un ser necesario totalmente penetrado de posibilidad? ¿Qué diferencia hay entonces entre Dios y el caos primigenio? Afirmar la absoluta omnipotencia de Dios y su absoluta disponibilidad respecto de sus propias opciones, ¿no equivale a demostrar que Dios no existe?

Guillermo me miró sin que sus facciones expresaran el más mínimo sentimiento, y dijo: ¿Cómo podría un sabio seguir comunicando su saber si respondiese afirmativamente a tu pregunta? No entendí el sentido de sus palabras...” (597).

El autor se encuentra más bien a favor de la tesis de que el universo se encuentra regido por el azar y la necesidad, así, al final de la obra dice Adso: “Cuanto más releo esa lista, más me convengo de que es producto del azar y no contiene mensaje alguno” (605); “Pero en cualquier caso, cuanto más releo la historia que de ello ha resultado, menos sé si ésta contiene o no una trama distinguible de la mera sucesión natural de los acontecimientos y de los momentos que los relacionan entre sí” (606). Por tanto, no hay una teleonomía, no hay esperanza de que la creación entera será redimida, aunque mientras tanto sigue con dolores de parto. A esto se deben que las estrategias de Jorge de seguir conservando un orden y las de Guillermo de pretender poner orden en la abadía están destinadas al fracaso: tal orden no es posible.

Respecto a san Francisco de Asís debo decir que Eco lo presenta influenciado por las tesis de autores, ciertamente notables, pero en ocasiones inexactas como las del protestante Paul Sabatier ³² y Nino Tamassia ³³. Respecto de la Iglesia y de las Instituciones el autor no

les ve nada positivo y por ello toda camina hacia la destrucción, y no hay vía de salvación; el mundo es un laberinto cerrado, en callejones sin salida: el de Guillermo, el de Jorge de Burgos, el de la jerarquía de la Iglesia, el de los gobiernos laicos, el de la vida religiosa en general, el de la ciencia. Todo concluye en un círculo: “de la rosa de un tiempo, sólo el nombre permanece” (607); en un sentimiento de desánimo y melancolía; al final de cuentas, el esfuerzo y la lucha no dan resultado porque las historias de nosotros los mortales son como la antigua y arquetípica rosa, “que es sólo un nombre, y los nombres que poseemos están vacíos”.

Sólo un camino sería viable: el evangélico, pero los hombres no quieren ponerlo en práctica, por lo menos así lo demuestra la historia interpretada por Umberto Eco.



32 Paul Sabatier, *VIE DE SAINT FRANCOIS*, París 1894.

33 Nino Tamassia, *S. FRANCESCO D'ASSISI E LA SUA LEGGENDA*, Padova e Verona, 1906.



Diálogo con el Público

1. Los espirituales querían llevar la pobreza de San Francisco al extremo: no poseer nada, ni casa, ni siquiera un libro; y los conventuales, por ser realistas, mitigaron la práctica y, por ejemplo, tenían conventos. A la larga ¿ganaron los espirituales? ¿ganaron los conventuales?

Ⓜ Más bien ganó la Iglesia. En una carta famosa, pequeña, Francisco pide a San Antonio de Padua que le dé clases de teología. Francisco es enemigo de una ciencia orgullosa, pero está de acuerdo con la ciencia que nos lleva a Dios. El fraile tenía que estar preparado para su ministerio, conocer la Sagrada Escritura y las normas de la Iglesia para poder predicar. Francisco vive la paradoja: Por un lado, quien quiera aprender letras; el que no, no era obligado; por otro, Francisco quería que los frailes fueran pobres, y en su TESTAMENTO les dice que no pidan privilegios a la Santa Sede con objeto de atenuar la pobreza. El Papa que canonizó a San Francisco, viendo que es muy dura la pobreza de los frailes, les da la posibilidad de tener cosas. Para no dar escándalo, los frailes usan las cosas, pero dicen que son propiedad del Papa. Esta explicación irritó a Juan XXII, el de la novela, y de la historia. Actualmente, como siempre, la Santa Sede es quien dicta la norma; pero podemos preguntarnos, en los conventos nuevos ¿que tan pobres somos? o ¿estamos viviendo bien la pobreza? Si nos vamos a la fuente que es Francisco de Asís, diríamos que a la letra no. Atendiendo a los signos de los tiempos, ¿cómo entender la pobreza? Un hombre del fines del siglo XX da un testimonio de pobreza grande al estar sometido a un superior y hacer cosas que en realidad no le gustan. Parece que esto no lo ve Humberto Eco. El, inteligente, toma el punto más apasionante de toda la historia de la orden franciscana –que siempre se ha debatido en el problema de la pobreza- y se esmera en presentar a los monjes benedictinos trabajando en aumentar la riqueza y la fama de la abadía más que en el ministerio con los pobres. La pregunta sigue abierta; todo franciscano se debe de preguntar ¿qué tanto estoy de acuerdo con el espíritu primigenio del fundador. ¿Y qué diría Francisco de sus hijos de este tiempo? Creo que encontraría cosas que corregir.

2. *¿Qué es la seguridad para ustedes?*

® Francisco es pobre, y muy libre precisamente por ser pobre; no andaría poniéndole alarma al carro. Nosotros nos sentimos protegidos por las instituciones; entre más fuerte sea la institución, nos sentimos más seguros. Francisco no se siente seguro en la institución, sino en Dios. Al caer la noche se duerme en los caminos y no me digan que entonces no había ladrones ni golpeadores. Francisco origina un movimiento tan atrayente, que en pocos años hay cinco mil frailes. Y pronto recibe reclamos: tus frailes se la pasan en las plazas, no trabajan y uno tiene que alimentarlos. Los párrocos se quejan, porque las parroquias se desorganizan. Francisco se ve en la necesidad de hacer cierta organización; se establecen las primeras provincias y el noviciado. En la novela se presenta la abadía benedictina como un centro de refugiados de otras órdenes incluso franciscanas, sobre todo de los dedicados a trabajos viles y de los perseguidos. Un Papa dio la posibilidad a quienes no querían someterse al superior designado, que se decidieran a entrar en otra Orden, o que se salieran. Algunos se fueron a los bosques; otros entraron a la orden benedictina u otras órdenes monacales. Hubo de todo. Según Eco las instituciones que se sienten más seguras son las que están más lejos del evangelio. Materia para reflexionar.

3. *¿Maneja Eco un manuscrito histórico?*

® La novela es una ficción pero con datos históricos, aunque no todos. Se desplaza a través de seis siglos, del XIV al XX. El manuscrito no es verdadero, ni la abadía existió. Se tienen los planos de la abadía que describe, en Austria. Pero abadía y personajes son inventados. Eco maneja a su gusto muchos datos de la historia, y está muy bien documentado. Un texto habla con otro texto, dialogan entre sí, un texto trae otro texto.

4. Raúl Mora, sj. *Para hacer una experiencia literaria hay que asumir el contexto del autor, y también nuestro propio contexto. En mi conferencia, alguien, asumiendo su contexto reconoció a un jesuita dentro de la novela (¿amistad o enemistad?). En los franciscanos que aparecen en la obra ¿hay un reflejo claro del carisma franciscano en la novela?*

® Ante la novela, los franciscanos nos sentimos bien, quizá porque el protagonista es franciscano, aunque al fin es derrotado. Eco tiene una imagen muy grande de Francisco de Asís, y no tanto de sus hijos. Se ven mal un franciscano, un dominico y un representante del papa, que se insultan con muy malas palabras. Dijo Eco que tenía ganas de envenenar un monje, y no sé por qué. Quizás algún resentimiento. En la novela hay muchos testimonios de la pobreza franciscana; pero Eco pone a los *fraticelli* como contestatarios a la Iglesia (aunque en el origen no fue así), quizá como algo llamativo para poner en jaque el poder de la Iglesia, que tenía no sólo el poder espiritual, sino también el dominio temporal, el de la cultura y el de las conciencias.

5. *¿Qué hay en Guillermo que refleje la pobreza franciscana?*

® Muchas veces se considera la pobreza sólo como asunto de dinero. Propuse el problema de la pobreza en el siglo XX, en que es una necesidad el manejar dinero. Guillermo había sido inquisidor, luchando en el límite entre la ortodoxia y la herejía; y tuvo problemas con el inquisidor dominico Bernardo Gui, pues le parecía que éste condenaba a muchos inocentes. Gui lo acusó de estar a favor de los herejes, y Guillermo prefirió renunciar a todos sus cargos. Los sentimientos humanos de Guillermo aparecen ante la crisis de su novicio; se da cuenta de todo, pero no lo reprende (como haríamos nosotros) sino que le llama la atención franciscanamente, con mucha caridad. Su padre se lo había encargado por estar bien preparado y por ser muy virtuoso (un aspecto franciscano). La riqueza de Guillermo son sus instrumentos, inventos atribuidos a Ockam y a Bacon: sus lentes, un astrolabio, una especie de brújula; instrumentos para un viaje tan largo. Es listo, sabe mucho y ha renunciado a todo (otros aspectos franciscano) [risas del público]. En la novela no parece seguro de la existencia de Dios, ni de que haya un orden en el Universo; como que le importa más descubrir el secreto de la abadía. Pablo habló de la parusía. Y se desanimaban los cristianos: ¡no viene todavía, y no dijo cuándo! Se movían entre el ya y el todavía no. Los frailes no somos famosos por ser intelectuales, pero sí por llevar la sabiduría de la vida. Como que olfateamos, a través de la historia, por dónde hay que caminar; como Guillermo. Nos

hemos sabido adaptar al curso de la vida –al igual que los jesuitas– en medio de todas las dificultades. Estuvimos a punto de separarnos de la Iglesia: el General huye, junto con Ockam, es protegido por Ludovico, y es destituido. Fue la etapa más tormentosa de la orden. En la novela aparecen muchos rasgos franciscanos.

6. *¿ En ese siglo ¿los votos eran los mismos para todos?*

Ⓜ Obediencia, castidad y pobreza eran comunes a todos; y podían variar el voto de silencio y el de permanencia. Este consistía en entrar en ese monasterio y no irse a otro, sino morir ahí. El voto de silencio lo tenían algunos, no todos. Los cartujos sí; cuando se topan uno dice al otro: “recuerda hermano que morir tenemos”; y el otro responde; “¿cómo y cuándo? no lo sabemos”. Y sería la única palabra permitida. Según Eco, en la Abadía no guardaban *el voto de silencio*, pero se refiere a ciertas horas en que se pide silencio.

7. *¿Hasta que punto Eco pierde de vista la razón formal de la pobreza evangélica como una expresión del amor, y llega al de la pobreza por la pobreza?*

Ⓜ La pobreza es un tema muy complejo. En la historia, y hasta hoy día, hemos hecho distinciones; los primeros padres querían la pobreza a la letra de la Regla, y sin glosa. Eco es un gran medievalista, pero no sé qué tanto para una interpretación espiritual. Si la Iglesia condenó a los *fraticelli* fue por los excesos de estos. En la teología de los votos el desobediente no es pobre; y es que pobreza, castidad y obediencia van juntas. No querer renunciar a tu voluntad es faltar a la pobreza, por más macilento y demacrado que vayas. Este aspecto se le escapa a Eco. No todos los frailes son santos, pero hay frailes santos; como sucede también con obispos, cardenales y papas; no todos son santos, pero también hay santos entre ellos. Cuando Francisco pide la aprobación de estilo de vida, un cardenal le dice a Inocencio III que ese estilo de vida es imposible; y Francisco se vuelve a él y le pregunta si está afirmando que el evangelio no se puede vivir; porque ese estilo de vida lo encontró Francisco en el evangelio. En la práctica Francisco fue abierto, y dejaba muchas cosas a la opción personal, por ejemplo en el vestir, en el hacer o no

la cuaresma, en ayunar o no. Había peligro de caer en la mediocridad, pero los frailes supieron comprender el espíritu, y la vida personal de Francisco sigue siendo el ideal.

8. *Quisiera que explicara algo más la cita que hizo de Pascal, de que nunca se realiza un mal tan perfecto como cuando se tiene la conciencia tranquila.*

® En la novela hay un protagonista y un antagonista que representan a dos grupos. Por un aparte tenemos a Jorge, que por su dominio sobre la biblioteca y el *scriptorium*, tiene mucha influencia en la abadía; el abad coincide con las ideas de Jorge, y le solapa muchas cosas. Están convencidos de estar en lo cierto, de que están realizando el evangelio viviente y guiando la abadía como debía ser; y por eso quitarán quitar cualquier cosa que vaya en contra de ese orden, y lo hacen con la conciencia tranquila. Para Eco, Jorge es capaz de poner veneno al libro, para matar a quien lo lea, y esto por la fe de Cristo. Nosotros no, sino que más bien damos la vida por esa fe. Por otra parte, Guillermo está dispuesto a sufrir todos los riesgos –de hecho está a punto de morir aplastado por las vigas y el fuego– con tal de descubrir al culpable, al cerebro que había puesto en marcha ese mecanismo fatal; y Guillermo está convencido de hacer lo que debía hacer. De ahí la cita de Pascal. Todos actuamos mejor cuando estamos convencidos de lo que hacemos. Si yo sé que ir a misa es un bien, voy con gusto. En ocasiones se cometen crímenes violentos con la conciencia tranquila. Un musulmán es capaz de matar a uno que no es musulmán, y conserva su conciencia tranquila.





Chiapas, la guerra de resistencia*

*Dr. David Velasco Yáñez, SJ***

Luego de las celebraciones del aniversario de la Consulta Nacional por los Derechos y la Cultura de los Pueblos Indios y contra la guerra de exterminio, pareciera que no ha ocurrido nada relevante en Chiapas. Sin embargo, siguen ocurriendo hechos sobre los que queremos llamar la atención y que pudiéramos llamar *la guerra de resistencia*. AMADOR HERNÁNDEZ es el nombre de la comunidad que es el símbolo de esta resistencia digna y de cuya experiencia queremos extraer más de alguna lección. Para la redacción de este artículo, tenemos como fuente principal, los reportajes del periodista Hermann Bellinghausen, Premio Nacional de Periodismo (rehusado) y quien ha seguido de cerca los más de 7 meses de esta guerra de resistencia. Destacar el ejemplo de la comunidad AMADOR HERNÁNDEZ, no quiere decir que sea la única en resistencia. Por el contrario, queremos entender que en ella se expresa una de las muy variadas formas de resistencia que han desarrollado las comunidades de la llamada “zona de conflicto” en el estado de Chiapas.

* Artículo redactado el 31 de marzo de 2000.

** Dr. en Educación por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, en coordinación con el Programa Interdisciplinario de Investigaciones en Educación, de Santiago de Chile.

Todo comenzó... En realidad, ¿cuándo comenzó la guerra de resistencia? Es posible que el 12 de Enero de 1994, luego de que la sociedad civil –ese tercer ejército que se cruzó entre dos ejércitos armados- se manifestara en diversas ciudades del país contra la guerra y la salida violenta al conflicto. También es posible que haya comenzado luego de la traición del 9 de febrero de 1995, cuando la PGR apoyada por elementos militares y de diversos cuerpos policíacos intentan la aprehensión de la dirigencia zapatista y, ante el frustrado intento, el ejército federal incrementa sus posiciones militares estrechando el cerco al EZLN. Pero quizá el comienzo de la guerra de resistencia lo ubiquemos luego de cada iniciativa política de los zapatistas, exitosas todas, hasta ahora, y luego de la respuesta del ejército federal que mantiene en aumento no sólo sus posiciones, sino también el número de retenes: 266 hasta la fecha, 76 antes de febrero de 1995. La llamada *guerra de baja intensidad* (GBI) o guerra contrainsurgente ha tenido expresiones diversas desde el inicio del conflicto y aun antes del levantamiento del 1º. de enero de 1994. Han sido muy analizadas y destacadas mediante libros, artículos para revistas especializadas y de difusión. Pero se ha dicho poco y se ha destacado menos, su contraparte, entendida como “guerra de resistencia”. La guerra de resistencia la podemos ubicar más en la reacción de las comunidades zapatistas a los movimientos del ejército, que a su vez, modifica sus movimientos ante el avance político del EZLN. En este conjunto de situaciones, queremos destacar la particular forma de resistencia que se desarrolla, todavía en estos días, en la comunidad AMADOR HERNÁNDEZ.

El 12 de agosto de 1999, justo el día en que se inaugura – en La Realidad - el Encuentro Nacional en Defensa del Patrimonio Cultural, el ejército federal toma el poblado de AMADOR HERNÁNDEZ, con el pretexto de proteger la maquinaria de una compañía que construye una carretera. El subcomandante Marcos informa que entre 400 y 500 soldados del Ejército Mexicano - de los cuales 300 descendieron en paracaídas- fuertemente armados, *tomaron* el poblado AMADOR HERNÁNDEZ, ubicado casi a la entrada de la reserva de la biosfera de Montes Azules, y cercano a esta zona donde vive el dirigente rebelde, lo que significa, aseguró, “una nueva posición militar a nuestras espaldas”. Marcos explicó que sobre el valle AMADOR

HERNÁNDEZ - al cual desde aquí se llega después de dos horas en vehículo y seis a pie- está la reserva petrolera “más grande del mundo, y aunque el gobierno mexicano no lo ha hecho público, el gobierno norteamericano lo sabe”.

A la toma del poblado AMADOR HERNÁNDEZ, se siguió la formación de un *campamento de observación civil*, con la participación de unas 30 personas, al que se integra la actriz Ofelia Medina. Todos ellos, participantes del Encuentro en La Realidad. Las versiones del Gobierno resultan increíbles: se trata de proteger la construcción del camino entre San Quintín y AMADOR HERNÁNDEZ, como lo afirma el comandante de la 39 Zona Militar, General Fermín Rivas García. La Cocopa es conminada a no ser cómplice del cerco al EZLN como lo declara el diputado federal Gilberto López y Rivas.

La Comisión Episcopal para la Paz y la Reconciliación en Chiapas también denuncia la presencia militar en un documento titulado PEREGRINOS HACIA LA PAZ, en el que insiste en una salida digna y política para la rebelión indígena y señala que el incumplimiento de los acuerdos de San Andrés llevó a masacres como la de Acteal. La Secretaría de gobernación responde casi de inmediato para señalar que la presencia militar en Chiapas es legal (15.VIII).

La resistencia indígena se refuerza y unos días después de la *toma* del poblado AMADOR HERNÁNDEZ por el ejército, alrededor de mil indígenas simpatizantes del EZLN y miembros de la ARIC-Independiente, llegan para participar en el plantón frente al campamento militar y exigir el retiro inmediato del ejército de sus tierras (24.VIII). Ni a una comisión de diputados perredistas, locales y federales, el ejército dejó pasar al campamento y comprobar los destrozos ocasionados por los militares en dos hectáreas sembradas de maíz y frijol en AMADOR HERNÁNDEZ.

En la Cámara de Diputados, Ofelia Medina e integrantes del CONGRESO NACIONAL INDÍGENA (CNI), DEL FIDEICOMISO POR LA SALUD DE LOS NIÑOS INDÍGENAS DE MÉXICO, del CENTRO DE DERECHOS HUMANOS FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS y de la iniciativa civil SOS CHIAPAS, cuestionaron las últimas *acciones beligerantes* que ponen

en riesgo la paz y profundizan la crisis política que se vive en la entidad. A los soldados los conminan a no obedecer órdenes contrarias a su conciencia humana y de mexicanos y a denunciar a quienes los obliguen a cometer crímenes; al titular de Gobernación, a que retome personalmente la coordinación del diálogo y la reconciliación en Chiapas, y que ejerza su función como encargado de la política interior, velando por el buen funcionamiento de las instituciones y del estado de derecho (27.VIII.). Antes de terminar el mes de agosto, el Secretario de Gobernación, Diódoro Carrasco, informa a miembros de la Cocopa que, a fin de aminorar la tensión política en Chiapas, se ha decidido suspender la construcción de la carretera que iba a cruzar la comunidad de AMADOR HERNÁNDEZ y se estudiarán otras opciones (27.VIII). Pero aunque la carretera se suspenda, los militares llegaron para quedarse. Ahí es donde comienzan las peculiares expresiones de la guerra de Chiapas, entre la resistencia indígena y la militarización.

Parte de la lucha de resistencia en AMADOR HERNÁNDEZ se expresa con discursos y arengas a los soldados. Incluso se hace una representación teatral, en la que fundamentalmente se denuncia que el soldado es indio, como los que denuncia, y obedece órdenes incluso de matar a sus padres (4.IX). No sólo hay caravanas estudiantiles en apoyo de la resistencia en la comunidad AMADOR HERNÁNDEZ. Representantes de una delegación de 18 observadores extranjeros que visitó el ejido de AMADOR HERNÁNDEZ y otras zonas del estado de Chiapas afirmaron que en esa entidad “hay una situación de guerra que el Gobierno Mexicano pretende esconder”. Asimismo, informaron que durante su estancia en dicho ejido la semana pasada, encontraron 36 trampas cazabobos alrededor del campamento que tiene el Ejército Mexicano en esa localidad. Integrantes de GLOBAL EXCHANGE, de la RED DE SOLIDARIDAD CON MÉXICO y del COMITÉ DE SOLIDARIDAD CON AMÉRICA LATINA, así como estudiantes y profesores de universidades estadounidenses, aseguraron que después de haber observado lo que pasa en esas comunidades indígenas, realizarán campañas para que “el resto de México y del mundo sepa que hay una guerra aquí, en Chiapas” (22.IX).

Mientras sucede una u otra visita de observadores ciudadanos, tanto nacionales como extranjeros, la resistencia indígena se organiza, se hacen relevos y se llega a extremos de que, a las voces indígenas que se dirigen a los soldados, el campamento militar responde con altavoces, para que nadie oiga las consignas y proclamas de los indígenas. Son como muro de silencio contra la voz de los tzeltales encapuchados que llevan tres meses gritando y protestando, un día tras otro, de este lado del alambre.

Frente a los soldados, a unos 20 metros, una larga trinchera de costales rellenos de tierra marca la segunda línea de contención de las voces que gritan: “¡Zedillo, chupacabra, no cumple su palabra!”, y también: “¡Queremos escuelas, queremos trabajo, queremos hospitales, no queremos militares!”. Y: “¡Ya los vi, ya los vi, los que matan son del PRI!”. Otros 10 metros más, y se yergue una cerca de estacas, y enseguida dos largas marañas de serpentina cortante. Y del otro lado, otros 10 metros más lejos, un puñado como de 200 campesinos encapuchados grita y canta contra el estruendo ensordecedor de la primera línea de contención del Ejército. Los ropajes coloridos y fosforescentes de las mujeres y las niñas en primera fila, y detrás otro tanto de hombres y chamacos de pasamontañas, cada uno y cada una con un palo a manera de bastón. Para no escucharlos, para que la tropa no oiga la protesta pacífica de los zapatistas invadidos, el Ejército instaló tremendo equipo de sonido. Y los campesinos, sísifos absurdos a la altura de la absurda situación, no se callan, combaten con sus voces la música de supermercado en medio de la nada (13.XI).

A fines de noviembre y principios de diciembre de 1999, la COMISIÓN INTERNACIONAL DE OBSERVACIÓN CIVIL DE DERECHOS HUMANOS (CIOCDH) realiza su segunda visita a Chiapas. Señalan Iñaki García, Toni Tena y Sigfrido Mirailles durante una entrevista con LA JORNADA poco antes de partir de regreso a su país: “Además de las consecuencias graves de la militarización de los pueblos indios, tenemos testimonios de casos gravísimos, como el secuestro de niños indígenas y la esterilización forzada de mujeres en zonas con fuerte presencia del Ejército; esto habla de un etnocidio” (2.XII).

En AMADOR HERNÁNDEZ los observadores internacionales fueron testigos de una de las batallas zapatistas más emblemáticas de este periodo. Toni Tena recordó: “En AMADOR, los indígenas zapatistas que protestan contra el campamento militar instalado en sus tierras están aislados. Sin embargo, mantienen ahí su plantón desde hace casi cuatro meses. Uno está acostumbrado a que las manifestaciones son para que te vea más gente, pero cuando ves a esos indígenas protestando en ese rincón de la selva, te conmueve su convencimiento y su firmeza”(2.XII).

Así como la resistencia indígena en AMADOR HERNÁNDEZ se va rotando, entre los mismos indígenas, también la observación ciudadana. Para la segunda quincena de diciembre de 1999 se organizan varias caravanas y se motiva con la exhibición de un video: AMADOR HERNÁNDEZ: LA FUERZA DE LA RAZÓN. Algunas de ellas, de Estudiantes Mexicanos, del Comité Civil del Sindicato Mexicano de Electricistas y de la Coordinadora Zapatista de los Estados de México llevaron más de 40 toneladas de alimentos, medicinas, materiales para la construcción y eléctricos que habrán de ser entregados a los Aguascalientes del EZLN de La Realidad, Morelia, La Garrucha (ahora Francisco Gómez), Oventic y Roberto Barrios. Visitaron poblados amenazados por la policía y el Ejército Federal, como AMADOR HERNÁNDEZ, Arroyo Granizo, Polhó, entre otras comunidades indígenas habitadas por simpatizantes zapatistas (19.XII).

Mientras tanto, la resistencia indígena continúa y pone en práctica la imaginación y la creatividad al grado de que el periodista Herman Bellinghausen escribe de cómo “la fuerza aérea zapatista atacó al Ejército en el Valle de Amador”. Se trata de avioncitos de papel en el que se han escrito diversos mensajes: “Soldados, nosotros sabemos que por pobreza vendieron su vida y sus almas. Soy pobre también, como millones somos los pobres, pero están peor ustedes, porque están defendiendo al que nos explota, o sea Zedillo y su grupito de ricachones”. “Nosotros no vendemos nuestras vidas. Queremos liberar nuestras vidas y las de tus hijos, su vida de sus esposas, su vida de sus hermanos, la vida de sus tíos, la vida de sus papás y sus mamás y la vida de millones de explotados pobres mexicanos, queremos liberar sus vidas también para que no haya

soldados que repriman a sus pueblos por órdenes de unos cuantos ladrones”. “Es muy grande las humillaciones que les hacen a los soldados rasos”, prosigue la carta de las comunidades. “Porque, miren en todos los campamentos que tienen ustedes, el mal gobierno y sus altos mandos tienen ahí sus tiendas de raya, esto es, los hacen comprar ahí sus mercancías porque de ahí sacan las ganancias, para que de ahí les vuelvan a pagar la vida que tienen vendida” (4 y 5.I.2000).

A principios de febrero 2000, la resistencia indígena de la comunidad de AMADOR HERNÁNDEZ recibe una visita significativa. Se trata del senador demócrata por California, Tom Hayden, quien afirma: “Libre mercado, inversión y derechos humanos son tres en uno”. En consecuencia, “el Tratado de Libre Comercio y otros acuerdos bilaterales o trilaterales de Norteamérica deben reescribirse para proteger a los indígenas de los efectos destructivos del capitalismo corporativo”. Visiblemente impresionado por la protesta zapatista en este lejano enclave de la Sedena, y después de acompañar a unos 200 indígenas, bases de apoyo del EZLN, que rodearon hoy los dos helipuertos y el campamento castrense, dando voces y entonando cantos de protesta, el senador estatal dijo: “AMADOR HERNÁNDEZ parece mostrar crudamente los orígenes del conflicto”. El es el legislador estadounidense que el 4 de enero de 1994 envió una carta al presidente Bill Clinton para exigirle que apoyara la justicia y a los derechos humanos en Chiapas y disuadiera al presidente Carlos Salinas de intentar el exterminio del levantamiento indígena (4.II.).

Las caravanas ciudadanas de observación y solidaridad, también hacen escuchar su voz y se dirigen al ejército federal en los siguientes términos: “Regresen a sus cuarteles y con sus familias que los han de extrañar, recuerden que en AMADOR HERNÁNDEZ el camino que ustedes pretendían construir se convirtió en una fuente de resistencia indígena no violenta que incrementa nuestra moral y nuestras acciones en favor de la paz justa y digna en Chiapas, en México y en el mundo” (Correo Ilustrado del 20.II.).

Para celebrar el Día Internacional de la Mujer, la resistencia indígena (femenina como es) organiza una manifestación en San Cristóbal de las Casas para exigir la salida del Ejército Federal. Lo expresa Rosalía, una joven muy delgada y seria: “Estamos saliendo para demandar respeto a las mujeres y los niños de nuestras comunidades” (3.II.2000).

Para consolidar el avance militar, la Sedena expropia tierras para contribuir a la paz pública. A diferencia de otras bases de operaciones de las fuerzas armadas, este nuevo campo de adiestramiento y “desarrollo de actividades castrenses en general” ocupará legalmente una porción de tierras ejidales. El Ejecutivo federal, a través de la Secretaría de la Reforma Agraria, efectuó un decreto de expropiación de “casi 29 hectáreas de temporal de uso común en el ejido Maravilla Tenejapa, por las cuales el Gobierno pagará como indemnización 59 mil pesos, a razón de 2 mil 40 pesos por hectárea”, según publicación del DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN, donde también se indica que la Sedena solicitó dichas tierras a la SRA el 24 de abril de 1998 (EL UNIVERSAL, 7 de marzo).

En otros lugares de Chiapas, como Guadalupe Tepeyac, Miguel Hidalgo (a orillas del río Euseba), AMADOR HERNÁNDEZ y muchas más tierras ejidales y comunales, en la ocupación de tierras para fines castrenses no ha mediado, que se sepa, expropiación alguna, y menos aún en acuerdo con las comunidades afectadas.

La destrucción de bosque en AMADOR HERNÁNDEZ, por el establecimiento progresivo de un campamento militar, afecta ya cerca de 5 hectáreas ejidales. Hicieron pública su protesta por la presencia de prostitutas en aquel rincón de la selva: las conducen desde San Quintín los indígenas de esta última comunidad. Y, finalmente, denunciaron que la presencia de esta posición castrense ha contaminado los dos principales ríos que cruzan AMADOR HERNÁNDEZ. El reportaje de Herman Bellinghausen sobre lo más ilustrativo de lo que ocurre en la guerra de resistencia: “La militarización y paramilitarización de nuestras comunidades es ahora una de las principales causas de la miseria, de la pobreza, de las enfermedades y de la muerte de muchos indígenas” (10.II.2000).

Mientras tanto, los comunicados del subcomandante Marcos, refuerzan el ánimo y también sostienen la resistencia indígena en AMADOR HERNÁNDEZ. En el comunicado dirigido a Asma Jahangir, Relatora Especial de la ONU para Ejecuciones Extrajudiciales, describe el estado de la guerra contrainsurgente y le dice: “Miles de hombres y mujeres de todo el mundo, todos dignos y de buena voluntad, la mayoría de ellos y ellas jóvenes de esos que llaman *aretudos* y que tanto molestan a la izquierda institucionalizada en todo el mundo, llegaron hasta acá y vieron lo que el gobierno niega, una guerra genocida. Se fueron, muchos expulsados, y contaron y cuentan lo que vieron: una guerra desigual entre quienes tienen todo el poder militar (el gobierno) y quienes tienen sólo la razón, la historia, la verdad y el mañana de su lado (nosotros). Es obvio quién la va a ganar: nosotros” (21.VII.99).

A propósito de la decisión anunciada por la Secretaría de Gobernación, acerca de la suspensión de la carretera, el CCRI-EZLN afirma: “1. El anuncio es ridículo porque la construcción de la carretera de por sí está suspendida por la resistencia de los hermanos y hermanas indígenas de la zona de AMADOR HERNÁNDEZ en contra de la militarización” (28.VIII.99).

Pero es en un comunicado especial “A los compañeros de AMADOR HERNÁNDEZ”, en el que Marcos subraya la importancia de la resistencia india: “El ejemplo de dignidad y valentía que ustedes están dando ahora no sólo llega a nosotros, a sus compañeros del EZLN, también está llegando a obreros, campesinos, indígenas, colonos, amas de casa, estudiantes, maestros, artistas e intelectuales, religiosos honestos, jubilados, hombres, mujeres, niños y ancianos de otras partes de México. Y también llega más allá de nuestro país que es México. A otras partes del mundo está llegando la noticia de la digna resistencia de los indígenas zapatistas en AMADOR. Se lucha a favor de carreteras que lleven a la paz, no a la guerra, como son los casos que se denuncian pues llevan, además de la guerra, la prostitución, el alcoholismo y el narcotráfico.

En este comunicado, Marcos denuncia dos grandes mentiras del Gobierno: “Una es que el EZLN se opone a que el progreso llegue

a las comunidades indígenas, que el EZLN se opone a que los indígenas vivan mejor, que por eso el EZLN se opone a las carreteras.” La otra: “... que esas mujeres y hombres de la sociedad civil que los están acompañando a ustedes como observadores de paz, son los que los están agitando a ustedes para que se opongan a la presencia de los soldados. El Gobierno dice que estos maestros, estudiantes, investigadores y trabajadores vinieron a mal aconsejarlos a ustedes para que se rebelaran” (4.IX.99).

Entre septiembre y diciembre de 1999, Marcos publica una serie de cartas tituladas CHIAPAS: LA GUERRA. En la primera, “Entre el satélite y el microscopio, la mirada del otro (Carta 5.1) denuncia en qué consiste la guerra en Chiapas: “Guerra total y enemigo total. Todos son enemigos. El objetivo a destruir: los pueblos indios. El estorbo: el EZLN.

Y así la describe:

“a) Ejército de Ocupación. Comportamiento: control del poder político local (extensión de la guerra), fabricación de medios de comunicación *ad hoc*, desconfianza a los civiles, botín de guerra (niños, narcotráfico, tráfico de maderas preciosas, trata de blancas, alcohol, promociones, negocios, sueldos, prestaciones y deserciones). La Policía Militar (insubordinación, deserción. versus civiles).

“b) El golpe quirúrgico y el golpe total. Ambiente político poco propicio. Tener todas las posibilidades para el momento oportuno.

“c) Para el golpe quirúrgico: los GAFE (Grupos Aerotransportados de Fuerzas Especiales) de 90 a 105 soldados en cada unidad.

“d) Para el golpe total. Fuerzas desplegadas para *taponar* el área. Calabozos subterráneos, túneles y criptas en los grandes cuarteles (San Quintín)” (27.XI.99).

En la segunda carta, LA MÁQUINA DEL ETNOCIDIO, describe la guerra que está ocurriendo, dirigiéndose, indirectamente, a Mary Robinson, Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Dere-

chos Humanos: “Sí, hay aquí una guerra. Sí, soldados, aviones, helicópteros, tanques, ametralladoras, bombas, heridos, muertos, destrucción. ¿Las partes confrontadas? Bueno, por un lado está el Gobierno Mexicano; por el otro están los indígenas. Sí, el Gobierno contra los pueblos indios. ¿Qué? No, no le estoy hablando de algo que pasó, es algo que ocurre actualmente. Sí, en este fin del siglo XX y cuando ya desempaca su equipaje de incertidumbres el siglo XXI, el Gobierno Mexicano le hace la guerra a los habitantes más primeros de este país, los indígenas.”

Denuncia, además, “el negocio de la guerra” y la existencia de casi 8 mil desplazados, sólo en Chenalhó, a consecuencia del accionar del grupo paramilitar MÁSCARA ROJA. Además, la guerra se complementa con el accionar de los caciques locales. En Tuxtla Gutiérrez, empresarios priístas chiapanecos, presentaron ante el sustituto Albores, la llamada FUNDACIÓN SOCIAL PARA CHIAPAS, AC., que no es sino parte de la “guerra de redes” contra la red creada por el EZLN a nivel nacional e internacional, en seguimiento del consejo de los analistas del INSTITUTO DE INVESTIGACIONES PARA LA DEFENSA NACIONAL, de Santa Mónica, California en Estados Unidos, John Arquila y David Rondfeldt, (quienes) recomiendan que deben imponerse todo tipo de acciones y tácticas que van desde las clásicas de corte contrainsurgente (hostigamiento, amenazas, acciones psicológicas, secuestros, ataques de grupos paramilitares, ejecuciones individuales, etcétera) hasta campañas de desinformación, espionaje, creación de ONG financiadas por el gobierno para contraponerlas a las independientes (vinculadas con la red), entre otras.

“Como resultado, los más vigilados en esta guerra que se niega a decir su nombre, no son los delincuentes que pululan sobre todo en el Palacio de Gobierno. Los más vigilados y acechados son los defensores de derechos humanos. “El hecho de que los defensores de los derechos humanos sean considerados como objetivo militar en esta guerra no es gratuito. Para el Gobierno Mexicano, el riesgo de esta guerra no es la muerte y la destrucción que provoca, sino que se conozca. Y este es el problema con los defensores de los derechos humanos: no se quedan callados frente a las injusticias y las arbitrariedades. Pero si para los defensores mexicanos de los

derechos humanos hay amenazas, persecución y hostigamiento, para los observadores internacionales hay mentiras” (27.XI.99).

En la tercera carta, AMADOR HERNÁNDEZ, LA DISPUTA POR LA TIERRA (Carta 5.3), dirigida a José Saramago, Premio Nobel de Literatura 1999, Marcos señala la razón de fondo de la ocupación militar en esa comunidad. Luego de un texto del propio Saramago, “El silencio es la tierra negra y fértil, el humus del ser, la melodía callada bajo la luz solar. Caen sobre él las palabras. Todas las palabras. Las palabras buenas y las malas. El trigo y la cizaña. Pero sólo el trigo da pan”, Marcos afirma:

*“El silencio es la tierra negra y fértil. Sí. Y no sólo eso, acá la guerra que se libra entre Gobierno y pueblos indios es por ese silencio, por esa tierra. Y sí, en esta guerra caen sobre esta tierra palabras buenas y malas. Unas y otras nombran a la tierra de forma diferente. Porque cuando un gobernante mexicano dice *tierra*, lo dice anteponiendo *compro* o *vendo*, porque para los poderosos la tierra es sólo una mercancía. Y cuando un indígena dice *tierra*, lo dice sin anteponerle nada pero diciendo también *patria, madre, casa, escuela, historia, sabiduría*.*

“AMADOR HERNÁNDEZ, así se llama esta comunidad donde hoy se sintetiza la paradoja de la guerra del sureste mexicano. Ahí los indígenas cantan el Himno Nacional y defienden la tierra como puerta abierta a todos los colores, como patria. Ahí los soldados del gobierno se ensordecen a sí mismos para no escuchar la palabra que los desnuda como avanzada de los mercaderes de la tierra. Sí, en AMADOR HERNÁNDEZ la guerra se muestra tal cual es: de un lado están los soldados, rodeados de varias vallas de alambres de púas, trincheras, ametralladoras, lanzallamas, escudos y lanza gases; del otro lado están un montón de indígenas, hombres, mujeres, niños y ancianos, chaparritos, morenos como el color de la tierra, sin más armas que las palabras dichas, cantadas o escritas. Porque resulta que, para contrarrestar el volumen de las bocinas, los zapatistas guardaron silencio y sacaron unos carteles con las mismas palabras dichas, pero ahora escritas en grandes e irregulares caracteres. Como las bocinas tapan el oído pero no la mirada, el general ordenó

a sus soldados que se vendaran los ojos. Más de uno bajó discretamente la venda y leyó lo que sentenciaba una cartulina: *Esta tierra es de nuestros muertos, ¿cómo vas a matar a nuestros muertos?*

“Don José: Dice usted que en la tierra caen el trigo y la cizaña, y que sólo el trigo da pan. Tiene usted razón. Aquí decimos que en la tierra caen el cinismo y la rebeldía, y que sólo la rebeldía da mañanas” (5.XII.99).

Finalmente, Marcos va a hacer alusión a otra resistencia, la de Guadalupe Tepeyac en el exilio. Es el comunicado CHIAPAS: LA GUERRA / V GUADALUPE TEPEYAC: LA RESISTENCIA INVISIBLE (Carta 5.5). La carta la dirige al escritor católico Javier Sicilia para “platicarle de la otra Guadalupe Tepeyac, la que, invisible, resiste. “Verá usted, en realidad hay dos pueblos llamados Guadalupe Tepeyac: el muerto o *viejo* (como lo llaman quienes en él vivieron), y el nuevo o *en el exilio* (como lo llaman los que hoy lo viven y luchan). Ambos tienen una larga historia de dolor y esperanza, y es sólo una parte de esta historia la que ahora le platico. La que ahora le cuento, don Javier, es que, para este 12 de diciembre de 1999, los guadalupanos planeaban traer las dos imágenes que habían quedado en el templo del ahora Viejo Guadalupe Tepeyac. Fueron y esto pasó: Los guadalupanos me cuentan muchos detalles de las dos imágenes de la Virgen, de cómo las dejaron, de cómo las encontraron. Narran con indignación que los militares convirtieron el templo primero en un burdel y luego en un basurero, que los badajos de las dos campanas de bronce que tenía el templo fueron robados, que en la destrucción de las imágenes se ve que los que lo hicieron querían lastimar, lastimar la imagen, lastimar lo que representaba y, sobre todo, lastimar a quienes de ella habían tomado nombre e identidad. ... Resisten como de por sí resistimos los zapatistas, es decir, sin que nadie nos lleve la cuenta. Sin que nadie, como no sea nosotros mismos, vaya sumando indignación y memoria. ¿Recuerda usted la manta con la imagen de la guadalupana que lograron sacar del templo del Viejo Guadalupe Tepeyac? Bueno, pues la pusieron en lo alto de una loma. Muy grande y llena de colores es esa imagen. Pero nadie la ve, quiero decir, nadie aparte de los guadalupanos y de quienes por ahí pasamos a veces ”(XII.99).

¿A qué resisten las comunidades indígenas? Al exterminio, no físico, sino simbólico; esto es, a la eliminación de una cultura, de una visión del mundo y de la vida, a un estilo de vida. En una carta dirigida a Germán Dehesa, Marcos resume las consecuencias de la militarización: “Vaya a AMADOR HERNÁNDEZ, no lo recibirá ningún secretario de Estado o algún *alto jefe* de la guerrilla zapatista, ni lo atenderá ningún encargado de relaciones públicas. Lo recibirán hombres y mujeres indígenas tzeltales, le mostrarán sus campos de cultivo destruidos, sus fuentes de agua contaminadas, la basura no-orgánica que los militares arrojan, las trampas caza-bobos con estacas afiladas en el fondo, las paredes de ramas y árboles cortados, detrás de las que se esconden los militares para no ver los letreros que los hombres y mujeres indígenas les presentan todos los días exigiendo que se retiren. Venga señor Dehesa, no tiene nada que perder y tal vez sí mucho que entender. Podría (es una sugerencia) traer consigo a Madame Loaeza (que también quería dar su vuelta), estoy seguro de que ella ideará un buen disfraz para que ambos pasen desapercibidos y puedan constatar así *la otra* realidad de los soldados federales en la Selva Lacandona.

“Porque esos soldados que el señor Aguilar Zinser ve (y aplaude) *cuidando* los bosques de la Selva Lacandona, son los cómplices de los talamontes (los grandes camiones con madera clandestina tienen paso franco en los retenes militares de las cañadas); son los mismos que violaron mujeres indígenas en la comunidad de Morelia; los mismos que ejecutaron sumariamente a indígenas en Ocosingo; los mismos que entrenan paramilitares (cuyo mayor hazaña *forestal* es la masacre de niños, mujeres, hombres y ancianos en Acteal); que convierten las escuelas y las iglesias en cuarteles (visite usted el norte de Chiapas); que prostituyen a las mujeres indígenas (hable con las mujeres priístas de San Quintín); que en el *flamante* hospital del viejo Guadalupe Tepeyac roban recién nacidos para venderlos (completos o en partes) en el mercado negro de Estados Unidos; que siembran, trafican y consumen drogas (que le muestren los alrededores de los cuarteles de Guadalupe Tepeyac, San Quintín, Tani Perla, Ibarra, La Soledad, por mencionar algunos); que protegen a los narcotraficantes en sus rutas hacia la Unión Americana (desde 1995, año de la *recuperación de la soberanía*

nacional, los cárteles sudamericanos *recuperaron* el trampolín que habían perdido con el alzamiento del EZLN); que han introducido el alcohol en las comunidades (puede usted apreciar los convoyes militares escoltando ¡camiones con bebidas alcohólicas!); los mismos que persiguen, amenazan, golpean, encarcelan, violan y matan a indígenas mexicanos (en cualquier comunidad que tenga la desgracia de tener un cuartel cerca) que, hasta donde entiendo, valen lo mismo (al menos) que cualquier arbolito.”

Marcos termina esta carta describiendo el árbol que ha sembrado, “el árbol de la esperanza. Si cualquier mañana en el mapa de Chiapas, en lugar de una inmensa zona verde quebrada por las azules líneas de ríos y arroyos, se ven señales de pozos petroleros, minas de uranio, casinos de juego, zonas residenciales exclusivas y bases militares, entonces querrá decir que esos soldados, que usted dice que cuidan la Selva Lacandona, habrán ganado. No querrá decir que nosotros hemos perdido, sólo que nos estamos tardando más de lo que pensamos en ganar...” (25.III.2000).





Dolor e Ironía. Heine y el talante cultural del Romanticismo*

*Lic. Omar David Gutiérrez Bautista, sj ***

El esfuerzo para acercarse al conocimiento del ser humano está ligado a la tarea de construir un mundo más humano y más justo, de convertir este mundo en nuestro propio hogar. Antropología, filosofía, historia y literatura acompañan a la humanidad en la edificación de sí misma. En la obra literaria se construye una imagen del hombre; no es ella el hombre, pero la imagen que de él se refleja nos ayuda a mirar su propia verdad, llevando la mirada hacia lo más verdadero de nosotros mismos. Acudimos a la comprensión que seres humanos del pasado tuvieron de las realidades en que les tocó vivir, de la comprensión de sí mismos, de su lugar en la historia y de las actitudes que tomaron como sentido y conducta de vida. Quise ocuparme del siglo XIX, del Romanticismo y del poeta alemán Heinrich Heine. ¿Cuál es la imagen del hombre que se refleja en esa época y en la creación literaria de este poeta? Me concentré en una realidad y en una actitud: en la realidad del dolor y, como actitud de respuesta, en la ironía.

** Recensión de su tesis, presentada en el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, el 22 de febrero 1999.*

*** Lic. en Filosofía. Actualmente se encuentra en Honduras; en la etapa de Magisterlo.*

¿Qué significaron dolor e ironía para los hombres y mujeres de ese tiempo? A principios del siglo XIX Europa tenía aún la influencia imperialista sobre nuestros pueblos latinoamericanos. Pero en Europa y en América Latina se vivían cambios profundos manifestados en las diversas luchas desencadenadas por la Revolución francesa. Un Rey, consagrado de Dios, podía ser decapitado por el pueblo. La gente se lanzó no sólo a luchar, sino a expresarse, a cantar, a celebrar. El abrirse una nueva vida, es también un doloroso parto, que implica separarse de toda una cosmovisión previa. Apenas podemos nosotros hacernos una idea de lo que vivieron esos hombres y mujeres ante cambios tan rápidos e incompresibles. Llega Napoleón, cae el Imperio napoleónico y sigue la pugna entre los liberales y los restauradores del Antiguo Régimen.

No sólo hubo revolución política, sino también revolución industrial, que se tradujo en una revolución de la vida misma. Los cambios sociales se aceleraron, al igual que los cambios en la vida cotidiana, pues la industrialización obligó a la gente a enfrentarse a un nuevo tipo de realidad, como dice George Mosse, “el nuevo ritmo del tiempo, los problemas de la vida urbana, la destrucción de la naturaleza... Todo lo que había sido inmutable y fijado para siempre parecía ponerse de pronto en movimiento”. La prisa y lo superficial iban ocupando lugar en la población. Minas, ferrocarriles, viajes, ciudad y campo no escapaban a esta transformación, ni, por ende, el talante cultural. Unos creían que las ciudades eran el símbolo de la degradación humana. Las ciudades europeas crecían asombrosamente: durante el siglo, nos dice Mosse. Londres creció un 340%, París, 345%, Viena, 490%, Berlín, 872%. Las cifras hablan por sí solas. Esto llevó a la consolidación de la clase obrera industrial, el nuevo actor, y al crecimiento dramático de la masa de seres humanos en la miseria, excluidos de la vorágine fabril. Tales cambios afectaron al ritmo de vida de millones de hombres y mujeres que fueron adquiriendo un nuevo modo de ver su mundo y de vivir en él. La realidad cambiante fue provocando sentimientos generalizados de incertidumbre, de vacío, de carencia e inseguridad. A ello contribuyó también la Ilustración, que había buscado aniquilar ideas religiosas, y transformar la cosmovisión tradicional. Se escindió la persona, con la sensación de separación de la naturaleza y la armonía. Tal

sentimiento colectivo es llamado *Weltschmerz*, dolor del mundo o dolor universal. Ante tal realidad dolorosa se dieron diversas actitudes y reacciones en todos los ámbitos de la vida.

Una respuesta fue la actitud de los románticos, el talante cultural del Romanticismo, la llamada *poesía de la vida*: encontrar el espíritu perdido en el interior de la realidad transformada, elevar el yo en medio de una realidad asfixiante, y encontrar belleza no sólo en la naturaleza, sino aún en medio de la ciudad y el vértigo de la vida. En tal respuesta, la ironía ocupa un lugar privilegiado: no la ironía del sarcasmo, que no tiene otro objeto que herir, sino aquella que constituye una actitud de supervivencia ante la realidad adversa, un situarse en el mundo rompiendo límites esclavizantes, en busca de la libertad. Era un último recurso ante la imposibilidad del yo por alcanzar lo absoluto -la orgullosa pretensión del idealismo fichteano.

Con estas dos directrices, el dolor y la ironía, he pretendido acercarme al talante cultural del Romanticismo como la *actitud* colectiva de afrontar y sobrellevar una realidad dolorosa, una actitud con grandes aciertos y con grandes errores -como la tendencia a evadir la realidad en el sueño y la fantasía. En unión con autores que reclamaron fidelidad a la realidad, en la etapa tardía del Romanticismo, aparece la voz del poeta alemán Heinrich Heine, nacido en 1797 y muerto en 1856 tras la enfermedad que lo mantuviera postrado durante años. Siendo romántico, se aleja del Romanticismo en cuanto éste, distanciándose de la razón -la del Racionalismo- busca la noche y la muerte, como Novalis, para quien la verdadera vida está más allá de ésta. En cambio, Heine, aunque pueda describir sus noches solitarias ante la casa de la amada ausente, aunque haya cantado su obsesión por una niña muerta, aunque haya puesto como escenario de sus dolores el cementerio y el sepulcro, tiene un apego inquebrantable a la vida simbolizado en la bella imagen de él apretando la mano de su amiga, la *Mouche*, desde su lecho de dolor, constituyéndose como el poeta, no del *más allá*, sino del *más acá*. Incluso el fracaso del más acá, por sus frustraciones amorosas y políticas- lo llevó a lo que he llamado la *resistencia* para agarrarse a esta tierra y a limitarse a clamar y a vivir lo cotidiano, las minucias de la vida. Ello puede apreciarse sobre todo en su prosa, como los

CUADROS DE VIAJE, en que describe lugares, personas y situaciones aparentemente insignificantes, naturaleza, comida, costumbres; o en su poesía donde tiene cabida lo más pequeño: , un ruiseñor, un tilo, un pino, una mirada, un sueño.

¿Cuál es la experiencia de Heine ante el dolor? Vive el dolor *físico* con su enfermedad, y el dolor *emotivo*, por el desengaño amoroso y por la imposibilidad de encontrar un lugar en la sociedad antijudía y clasista, siendo él mismo pobre y judío. Escribe en sus poemas juveniles:

Torturado voy muriendo,
la raíz de mi vida está lastimada.
¡Ay!, esto viene de un puntapié
que se me dio en el corazón.

En esta etapa parece que Heine lograra, dolorosamente, la conciencia de la escisión de la realidad que relativiza sus pretensiones juveniles de alcanzar lo Absoluto, simbolizado en su amor frustrado, Amalie. Su dolor es *el Weltschmerz*, dolor universal de una sociedad que, tras aspirar a tanto, ha caído en la cuenta del revés de la realidad. La ironía rompe el sueño doloroso con la vuelta a la realidad. En otro poema escribe:

La música sonaba y de amargura
llenaba aún más, mi corazón herido (...)
Horror, espanto y duelo, todo junto,
lanzó en un grito el alma desgarrada;
después eché a reír, y en aquel punto,
me despertó mi propia carcajada.

Heine logra ante el Romanticismo, acercarse a la condición humana real, Frente al Romanticismo temprano de Novalis que, buscando elevar el Yo a una absolutez ansiada, ante su otro yo exclama "Se vio, maravillas de maravillas, a sí mismo". Heine en su *Lied*, EL DOBLE:

¡Es extraño, de pie un hombre
hay delante de la casa (...);
que soy yo aquella sombra
ha conocido mi alma.
¡Sonámbulo compañero!
¡Triste espectro! ¡Sombra pálida!

Para el Heine político la ironía es un arma de lucha; primero, para atacar encarnizadamente a la aristocracia y a la sociedad de la Restauración; y luego para burlar la censura feroz de la era de Metternich, el líder de la Confederación Germánica. Pero es la experiencia del dolor la que lleva a Heine a la reconciliación con la vida, tras haber navegado por los mares del hedonismo. Es ahí, en el dolor, donde encuentra el amor y la unidad, tan buscada por los románticos, por los idealistas y por Hegel. Llega entonces a vivir más que la ironía, el humor, como gozo de vivir, reconciliación con las cosas, con el que pudo consolar a los expatriados alemanes en París, mantener su amistad entrañable con Karl Marx, y compartir la ternura de los niños, con muestras de humor en medio de la enfermedad.

Presento un listado de caracterizaciones de la imagen del ser humano entresacados principalmente de NOCHES FLORENTINAS, ESPÍRITUS ELEMENTALES, EL LIBRO DE LEGRAND, MEMORIAS DE SCHNABELEWOPSKI, EL RABINO DE BACHERACH, autobiografía y gran parte de su poesía.

1. La imagen de este ser humano corresponde a la del yo interior que es consciente de ese *dolor del mundo*, manifestación de una realidad enferma, la del siglo xix.

2. Para afrontar esa realidad, el Romanticismo encuentra una actitud en las creencias populares (espíritus y espectros); en las religiones, fantasías, sueños, descubre rincones escondidos del misterio humano, y crea posibilidades de liberación, aunque con el peligro de evasión: hay una *pestilente realidad* que no basta con olvidar.

3. Ante la adversidad de la realidad y la represión de autoridades políticas y morales, aparece una actitud: la ironía con la que se busca la libertad no tomando en serio a quienes se toman demasiado en serio. La ironía, lejos de ser una crítica destructiva, es una denuncia de los abusos de poder y una expresión de libertad y verdad personales.

4. Otra actitud es la del poder político que, sin afrontar la dolorosa situación, toma distancia y condena toda disidencia con la censura; y que, sin sanar el dolor, administra una droga espiritual, prepotencia del poder y salida desesperada de un pueblo.

5. El hombre que busca la libertad y percibe el clamor de la sociedad, recoge las canciones *Lieder*, con que vive y expresa su dolor. Es el canto del pueblo, es la resistencia, visible en tantos pueblos dominados y humillados.

6. Y es un ser desidealizado. Tanto el Renacimiento, como el Clasicismo y el Romanticismo, lo exaltaron, pero la vivencia del dolor, de la guerra, los desencantos y la industrialización deshumanizante, lo llevaron a mirarse como humanidad de seres reales, débiles, impotentes, en su natural condición.

7. La posibilidad de la *curación* del dolor, mediante la unidad de espíritu-cuerpo -armonía original del ser humano, se da con la comunicación y comunión, y con el poder curativo de la música que comunica al ser humano con lo más profundo de él mismo, con la naturaleza, con el cosmos. Así se puede superar el dolor por el amor. El ser humano puede ser capaz de vincularse, de estar con los demás. El dolor de otra persona puede llevar a otra más allá del propio.

8. El *hombre y mujer* del amor romántico-heineano son imagen del encuentro de dos *otros* que no temen comunicarse con su cuerpo, despreciado por una moral hipócrita o desvinculado de su integridad por el hedonismo.

9. Otra vía es la comunión de los pueblos. El ser humano rompe con las fronteras gracias a la bandera de la libertad. Y superando la ironía, vive con humor, ni tiene otro interés que el gozo de vivir.

10. Se busca superar el dolor, no ignorarlo ni buscar afanosamente su nulidad, pues puede ser a largo plazo un beneficio. Puede llegar a aceptarse -superándose- en pos del bien mayor que es el bien de toda la comunidad; pero sólo el dolor originado por la condición humana, no el causado por intereses egoístas e inhumanos.

11. Pero puede perderse la sensibilidad ante el dolor en una sociedad deshumanizada y sumida en la rutina y en la pérdida de la elemental sospecha de que existe algo más que los afanes egoístas.

12. El ser humano puede caer en el desencanto y la frustración. Ante la ineficacia de sus esfuerzos, se retira de la creencia en un mundo más humano. Es la actitud de quienes, tras frustrada lucha, prefieren salir del lugar del dolor y replegarse. Es la generación que Heine critica puesto que, buscando una transformación de la realidad aunque sin conseguirlo, se hunden en la frustración e indiferencia que se añade al *dolor universal*.

Hablar hoy de un *dolor universal*, nos lleva ineludiblemente a la situación de injusticia que ya se vislumbraba en la lucha política de Heine y otros luchadores sociales, la del capitalismo industrial feroz que mantiene la riqueza del planeta en pocas manos a expensas de millones de seres humanos pobres y en la miseria; se añade el desencanto político generalizado que lleva a la indiferencia y al individualismo.

Nuestra sociedad actual tiene sus cauces de salida. Uno es el romper con esa indiferencia e insensibilidad; como dice José Saramago, “si no vamos a donde está el dolor... no estamos vivos, estamos muertos”. Y hoy grandes testimonios de solidaridad internacional, (Chiapas, el caso Pinochet, Centroamérica) nos dicen que aún estamos vivos.

¿Qué nos enseñan los románticos y Heine hoy? ¿Qué de nosotros despiertan, en el rincón de nuestras grandes aspiraciones y pasiones? ¿Qué despiertan de nuestro aletargado ser, llamado más bien a expresarse con ímpetu y plenitud? El Romanticismo y Heinrich Heine nos ofrecen claves hermenéuticas para comprender nuestra época, y para realizar grandes impulsos: el no dejar de soñar, de cantar a la naturaleza, de ver en las minucias de lo cotidiano *la poesía de la vida*, de mantener viva la llama de la pasión por vivir y de mantener los pies en la tierra creyendo aún en medio del desencanto de la realidad, con la humilde esperanza, en una casa-tierra para toda la humanidad. o en palabras de Heine:

... y esto se verá con claridad cuando la religión del dolor se extinga, y la religión de la alegría arranque esa turbia flor de los rosales de este mundo y los ruiseñores puedan cantar sus embelesos largo tiempo secretos (...) este mundo siempre debería ser fiesta; (...) nuestra vida no es más que un vivo beso de Dios, y (...) la mejor manifestación del Espíritu Santo es la luz y la risa (...) Sólo esos fantasmas (alegres) verán a veces nuestros descendientes, en los días claros, cuando el Sol se meta por las limpias ventanas, y de las torres no baje el sonido de negras campanas, sino que jubilosas trompetas anuncien el alegre mediodía.





5 LIBROS

*Lic. Eneyda Suárez **

Profesora en el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, A.C.

1. **G**ilbert Sinoué, **AVICENA O LA RUTA DE ISAFAHÁN**, Ed. Grupo Zeta, Barcelona 1995. Novela sobre la vida de Avicena (Ibn Sina), uno de los más importantes filósofos árabes de todos los tiempos. Ibn Sina nació en el siglo X, y a los 18 años ya era un médico famoso, además de filósofo, astrónomo, matemático, teólogo y alquimista. Famoso por su erudición, fue envidiado, calumniado y perseguido por su misma fama. Su vida fue un largo destierro, huyendo de la ira del sultán, vida errante y llena de paradojas. Ibn Sina amaba la medicina y las mujeres, los libros y el opio, la metafísica y el buen vino; a Dios, pero no siempre a la religión. En la historia de la filosofía Ibn Sina es importante su la influencia sobre la metafísica de Tomás de Aquino, con su distinción entre ser necesario y seres posibles, distinción que va hacer dar un giro total a la metafísica en el occidente latino. Como un detalle curioso, esta distinción la toma Ibn Sina a su vez de Alfarabí, gracias al cual nos dice que se le “cayeron las escamas de los ojos” (algo así como lo que Kant dice de la lectura de Hume, que lo despertó de su “sueño dogmático”), ya que había leído unas 40 veces la *Metafísica* de Aristóteles, se la había aprendido de memoria y no le había entendido nada, hasta que un texto de Alfarabí vino en su auxilio. La novela está basada en las notas biográficas que sobre Avicena escribió su discípulo y secretario Abú Obeid el-Jozani, lo cual nos garantiza la fidelidad histórica a la vida del personaje. Una novela para todos, filósofos y no filósofos, porque Avicena es un hombre de todos los tiempos.

2. Juan Escoto Eriúgena, **DIVISIÓN DE LA NATURALEZA**, Ed. Planeta, Barcelona, 1996. Eriúgena es, en mi opinión, el autor más sorprendente y original de toda la Edad Media. Lo ubicamos en el siglo IX en Francia, pero tanto su nacimiento como su muerte están

envueltos en la leyenda. *LA DIVISIÓN DE LA NATURALEZA* es su obra más importante. En ella desarrolla una novedosa (para la época) teoría sobre la creación, la materia, el alma, la muerte y el más allá. Es indudable en Eriúgena la influencia neoplatónica, pero al mismo tiempo nos muestra una interpretación muy suya. Eriúgena nos habla de un emanatismo divino de corte dialéctico (aunque no por tríadas), en el que todo viene de Dios, y todo regresa a Dios. "El es la oposición de los opuestos y la contrariedad de los contrarios... Dios no existía antes de hacer las cosas, Dios crea y se crea". En la visión de este filósofo, Dios no se conoce a sí mismo sino través de la creación; Dios es en un principio un tanto imperfecto, la creación es totalmente contingente, dependiente de su creador, pero al mismo tiempo el Creador (siendo la antítesis de lo contingente, porque es el absoluto y único necesario), tiene necesidad de crear para conocerse. Es como si al crear, se autocrea. Por esta razón, para Eriúgena no puede existir el infierno, ya que sería, una negación del poder divino. Dios es como el sol y los seres del universo como cristales traspasados por la luz divina, metáfora preciosa que tendrá una fuerte influencia en el arte medieval. Eriúgena nos presenta su obra como un diálogo entre el maestro y su alumno, con preguntas, respuestas y algunas objeciones que son aclaradas por el maestro, lo que nos facilita en mucho la lectura. Un autor que por momentos nos recuerda a Nicolás de Cusa y a Hegel, que sabe a Platón y que domina a los Padres griegos como ninguno otro de su época. Un autor verdaderamente increíble para el siglo IX.

3. Josef Pieper, **DEFENSA DE LA FILOSOFÍA**, Ed. Herder, Barcelona, 1982. El ejercicio del poder del intelecto, para el bien, como para el mal es la argumentación, dice Pieper. ¿Para qué sirve la filosofía? ¿No tenemos cosas más apremiantes que resolver antes que filosofar? ¿Qué relación hay entre filosofía y vida? ¿Entre filosofía y religión? Todas estas preguntas y algunas más, se plantea nuestro autor, y las resuelve con el auxilio de los grandes filósofos: Platón, Santo Tomás, Kant, Heidegger, entre otros. Esta obra no es sólo una defensa de la filosofía, es también una sincera crítica al filósofo, cuando en su trabajo se olvida de la sabiduría por buscar la erudición, o cuando se olvida de la sencillez para perderse en lo rebuscado. Una obrita sencilla que puede servir tanto de introduc-

ción a la problemática filosófica para principiantes, como para replantear el camino a los especialistas.

4. Jenofonte, **RECUERDOS DE SÓCRATES**, Alianza editorial, Navarra 1971. Esta es otra visión sobre Sócrates, además de la conocidísima que nos presenta Platón y la figura ridícula que nos plantea Aristófanes. Según los especialistas, esta obra de Jenofonte, en latín **MEMORABILIA**, parece ser más realista que las dos anteriores, aunque no deja de estar llena del idealismo con el que era visto Sócrates por sus discípulos. Jenofonte trata de explicarse el porqué Sócrates fue condenado a muerte, y muestra lo absurdo de las acusaciones, ya que “en dirigir a otros hacía la virtud no ha habido ciertamente otro más hábil”, y -para confirmar esto- Jenofonte salpica su obra de diversas anécdotas socráticas, desde las que escuchó de otros, hasta aquellas de las que el mismo fue testigo. La obra es un intento por limpiar la honra del maestro ante sus contemporáneos, y termina invitándonos a comparar la vida de cualquier otro con los datos que él nos brinda y a juzgar por nosotros mismos. Esta edición de los **RECUERDOS DE SÓCRATES** (y casi todas), viene acompañada por la **APOLOGÍA**, que es la versión de Jenofonte del juicio de Sócrates.

5. Tamar Alexander y Elena Romero (recopiladores), **ERASE UNA VEZ MAIMÓNIDES**, Ediciones El almendro, Córdoba-Madrid, 1996. antología de cuentos tradicionales hebreos sobre Maimónides, médico y filósofo judío del siglo XII, considerado por la tradición judía como un hombre santo. Los padres de Maimónides que vivían en la Córdoba del siglo XII, dominada por los árabes, fingen abrazar la religión islámica públicamente, pero en privado siguen practicando la fe judía. Al crecer, Maimónides se niega a seguir viviendo esta ambivalencia y se proclama abiertamente judío, razón por la cual tiene que huir de Córdoba y vagar por diversos lugares, hasta que se establece en Egipto, como médico de la corte de Saladino. En Alejandría funda una escuela, y se vuelve el líder espiritual de los judíos de la región. Durante este tiempo escribe su **GUÍA PARA PERPLEJOS**, en que intenta ayudar a sus correligionarios a entender algunos pasajes oscuros del Antiguo Testamento. Al morir Maimónides, su tumba se convirtió para los judíos en lugar de

peregrinación, y él mismo, por su genio, libertad de espíritu y liderazgo, empezó a convertirse en leyenda. La mayoría de los cuentos que conforman esta obra han sido transmitidos por tradición oral durante generaciones. Por lo mismo, en muchos casos son contradictorios y nos presentan un Maimónides casi mítico; esto es, tales cuentos no son confiables como documentos históricos, pero sí constituyen un rico legado del folklore hebreo, y nos muestran muchos de los valores del pueblo judío. Se trata de 105 cuentos, que van desde antes del nacimiento de Maimónides, hasta después de su muerte, pasando por anécdotas de su infancia, vida como médico, rivalidades con colegas y problemas con los gobernantes. Cada cuento se puede leer por separado y muestra la influencia que tuvo la figura de Maimónides en la imaginación popular de los judíos.

