

CARLOS PEREDA

¿Qué puede enseñarle el ensayo a nuestra filosofía?

"Somos invisibles": esta melancólica comprobación hace referencia al "no lugar" que ocupamos los filósofos en América Latina y, en general, en lengua castellana o portuguesa: tendemos a sobrevivir como meros fantasmas que dan clases y escriben textos, algunos quizá admirables, pero que casi nadie se interesa por ellos, entre otras razones, porque casi nadie se demora en leerlos. Con estas palabras no persigo el inútil patetismo, ni procuro para nada quejarme, ni lanzar un desafío. Simplemente compruebo un hecho, por lo demás, conocido por todos. Quiero interrogar un poco esa invisibilidad. Luego indagaré cómo puede ayudar la experiencia de nuestro festejado ensayo para combatirla.

I

Por lo pronto, la invisibilidad de los filósofos cuyo vehículo es el castellano o el portugués es doble.

En primer lugar, hay una invisibilidad inmediata: somos invisibles ante nuestros colegas⁽¹⁾ e incluso ante los propios estudiantes. En las tradiciones más influyentes de la filosofía, las que se expresan en lengua francesa y alemana y, en los últimos años, sobre todo y abrumadoramente, en lengua inglesa, un libro de filosofía tienen como destinatario el conjunto de estudiosos de la disciplina de la que muchas veces llegan hasta esperar con ansiedad esa publicación. En América Latina y, en general, en castellano y portugués nos importan muy poco qué creen, qué desean y qué argumentan quienes pertenecen a nuestras lenguas. Raramente se discute con seriedad un libro publicado en ellas. Más raro todavía es que se considere necesario darlo a conocer, involucrar a los estudiantes en su exploración y, mucho menos -¡qué escandaleté provocaríamos!- se nos ocurriría programar un seminario en torno a lo que piensan quienes se encuentran más cerca de nosotros. Escasamente citamos -aunque seamos sus amigos- a aquellos autores nuestros que hemos leído y admiramos. De acuerdo, a veces se deja caer alguna que otra colorida flor, por puro compromiso, pero en general nos rehusamos a cualquier crítica dura, minuciosa, fecunda.² ¿Para qué malhumorarnos con un colega, que tal vez sea en el futuro poderoso, si se puede proseguir conviniendo en la cómoda paz de los sepulcros? Además, aunque parezca extraño, algunos prefieren este estado de cosas. Al menos, si alguien de los alrededores argumenta en su contra se hacen los sordos, o se ofenden y hasta planean, no como filósofos un deslumbrante contrargumento, sino como mafiosos, una puntual venganza. Como si la crítica, sobre todo, la que es feroz e implacable, no constituyese la forma más lata del reconocimiento que se merece un pensador. Así, entre nosotros, parecería que escribimos para adornar un *currículum* y sostener una presencia más o menos pública o, tal vez, para mitigar el aburrimiento de la tarde, y no buscando comprendernos mejor y comprender mejor el mundo.

He declarado que esta invisibilidad es doble. ¿Por qué? En los últimos tiempos se ha puesto de moda la sugerente frase "conversación de la humanidad": conversación entre las diferentes disciplinas, conversación entre las varias

culturas, conversación entre los muchos individuos de este desarreglado planeta. Tampoco en esas conversaciones la filosofía latinoamericana, y en general, la filosofía en castellano y portugués juega, mediatamente, algún papel. Pocas veces a un político, administrador, físico, químico, biólogo, lingüista, sociólogo, historiador, novelista, poeta, pintor, músico... se le ocurre por aquí discutir con un pensador de estas lenguas, aunque vivan al lado de su casa.³ En menos ocasiones todavía se toma en cuenta nuestra labor fuera de las fronteras del idioma, y cuando extrañamente se lo hace, claro, se favorece lo que podríamos llamar la "filosofía con color local"⁽⁴⁾: Esa mezcla de autoindulgencia, declamaciones, de principio y sociología y psicología impresionistas. (Se conoce: "el ser del boliviano que está a punto de despertar y...", "el destino del Perú profundo que lucha por encontrarse a pesar de turbias maniobras de ...", o tonterías por el estilo.) Por supuesto, a nadie se le ocurre entablar una argumentación rigurosa con un "filósofo con color local". Sólo se le otorga algún premio... para acallar la mala conciencia colonial, y a otra cosa.

En fin, ni hablamos con nuestros colegas actuales o futuros ni, mucho menos, nuestra voz tiene algún lugar en las tan publicitadas -aunque selectísimas- conversaciones de la humanidad. Insisto: la invisibilidad de quienes pensamos en castellano o portugués es tanto inmediata como mediatamente perfecta. ¿Por qué?

Hay muchas y muy variadas causas. Algunas son externas -de orden social, económico y político-, otras internas: malos hábitos intelectuales. Y aunque, como en casi todos los casos, ambos tipos de causas poseen múltiples interrelaciones,⁽⁵⁾ sólo me referiré, y apresuradamente, a las causas internas: a tres graves vicios de la razón arrogante, resultados de herencias coloniales.⁶

Al primer vicio lo podemos llamar "fervor sucursalero". Una corriente de pensamiento deslumbra en la juventud y, luego, se continúa el resto de la vida repitiendo vanamente sus fórmulas. De ese modo, implícita y, a veces, hasta de manera explícita se considera que las Casas Matrices del descubrir están en otra parte; así, sucumbiendo con gozo al vértigo simplificador, reducimos la reflexión a administrar con diligencia el establecimiento de esa empresa en nuestro poblado. Por ejemplo, si la empresa es de origen francés, en los cuarenta fuimos vitalistas y partidarios de Bergson, en los cincuenta nos convertimos en apasionado existencialistas, devotos de Sartre y de la *Rive Gauche*, en los sesenta practicamos la ciencia-ficción del estructuralismo, incluyendo el estructuralismo delirante y marxista de Althusser, para convertirnos después de los setenta a la herméutica, al posmodernismo, a la deconstrucción y sobre todo, al vértigo de lo sublime respecto del Otro: eso sí, del Otro con una inmensa mayúscula para que, de ese modo, nos permita ignorar a la multitud de otras y de otros concretos que pululan en nuestro entorno y se oponen a nuestros planes y hasta fieramente nos desafían.

El segundo vicio es el "afán de novedades". Se objetará: ¿qué tiene de malo ser curiosos? Sin duda, la curiosidad en tanto un deseo de saber es el aliciente y hasta una primera etapa de todo proceso de conocimiento. La dificultad comienza si el curioso se vuelve adicto y sin rumbo. Pues cuando la curiosidad se hace afán de novedades ya no interesa saber algo para poder pensar por sí mismo acerca de ese algo, sino "estar al día", "encontrarse al corriente de los sucesos pasajeros". Obsérvese que el concepto de querer saber y el concepto de querer estar al día hacen referencia a dos actitudes opuestas: en el primer caso se trata de un aprender activo, hondo, explorador, en el segundo, de una

recepción pasiva, superficial, que meramente se informa de lo que sucede en otros paisajes. Por otra parte, el concepto del saber se regula por criterios de validez como el de tener creencias verdaderas y justificadas; el concepto de estar al día sólo admite patrones que remiten a sistemas de vigencia social.

Aparentemente, el afán de novedades y su actitud de estar al día surge como reacción al establecimiento y predominio de cierta sucursal de alguna empresa internacional en bancarrota, sucursal en la cual solo se encuentran ya ideas rancias y empolvadas. En realidad, el afán de novedades conforma el previsible complemento del fervor sucursalero. Así, en muchos países de América Latina, claramente en Argentina y en México en el correr de los cincuenta, una combinación de los gestos retóricos de Ortega y de las sucursales heideggerianas y, sobre todo, sartreanas del desgarramiento y la autenticidad -que nos hacían angustiarse, ay, literalmente, con cualquier Nada- provocan como respuesta un doble afán de novedades. Los más brumosos y enredados se apuntan en la Escuela de Frankfurt.. Los más sobrios se van poco a poco convirtiéndose en filósofos analíticos; así, a fines de los cincuenta comenzamos a aprender lógica moderna, nos abrazamos del neopositivismo de Carnap y/o del falsacionismo de Popper, o luchamos con energía del bando de la *ordinary language philosophy*, entonces de moda en Oxford: Unos años después a fines de los sesenta, nos informaron que Quine y, más tarde, Donald Davidson habían superado esas militantes oposiciones que tanto nos dividían y nos pusimos "al día" volviéndonos disciplinadamente quineanos o ejerciendo con pasión la davidsoniana *radical interpretation*. En eso estábamos al comienzo de los noventa cuando, de pronto, nos tironearon tremebundas fuerzas opuestas: por un lado el neo-esencialismo de Kripke, por otro, las ciencias cognitivas, por otro todavía, el neo-pragmatismo de Rorty y Brandom... Después de tantas volteretas, a estas alturas, quien no tenga ansias de instalar de nuevo una tranquila y estable sucursal que tire la primera piedra.

En contra de esos dos vicios, en América Latina con insistencia se nos suele llamar a liberarnos: a dejar de mirar tanto hacia afuera, a las brillantes Metrópolis del Pensamiento Imperial, para comenzar a apreciar un poco lo que somos y lo que nos rodea. Hay que descolonizarse. Lástima que esta sensata invitación pronto degenera también en un vicio: en esa arrogancia de las identidades colectivas que conforman los "entusiasmos nacionalistas", y su consecuencia, una idea monstruosa, las "filosofías nacionales". Quien iba a pensar que por ahí de nuevo se nos iba a colar la gastada retórica de la autenticidad, el "entrañavivismo" y los yos homogéneos, individuales o colectivos. En América Latina conocemos demasiado bien los últimos efectos de estos carnavales, por ejemplo, formular preguntas como: ¿para qué repensar a Aristóteles o a Frege si tenemos la salsa y los boleros que invitan a amar eternamente y al canción folklórica que arrincona con eso de "la patria o la tumba"? Lo mejor es -se aconseja- regresar a lo nuestro: al sentimentalismo o al terror, al llanto enternecido o a los fusiles, como si se pudiera y fuera en verdad deseable vivir, en contra de cualquier Ilustración, ignorando la ciencia y golpeando a las mujeres.

He aquí, entonces, una trama fatal de hábitos intelectuales. La configuran estos tres vicios tan característicos de la filosofía latinoamericana⁷ y, en alguna medida, aunque en muy diferentes versiones, de toda la filosofía en castellano y portugués: fervor sucursalero, afán de novedades, entusiasmos nacionalista. Si no me equivoco, la presencia de estos tres vicios explica en parte nuestra

invisibilidad y la justifica. No obstante, para que el diagnóstico no se convierta en autocomplacencia, se tarta de evaluar alguna terapia: por ejemplo, la pregunta que nos ocupa: ¿cómo podría nuestro ensayo ayudar al combate de estos vicios tan propios de la razón arrogante?

||

Ante todo, evitemos cualquier vértigo simplificador que pretendiese *reducir* la escritura filosófica al ensayo. Esto es, evitemos las suntosas declaraciones del tipo: la tradición de la cual formamos parte, la de la Contrarreforma, no es amiga de la ardua indagación racional ni hemos heredado el instrumento para afrontar los problemas más centralmente técnicos de la filosofía. Por otra parte, en América Latina, rodeados como estamos de una miseria intolerable es una desvergüenza querer "perder el tiempo" con las perplejidades tradicionales, por ejemplo, detenerse a interrogar: ¿qué pruebas tenemos de la existencia del mundo exterior? O tal vez: ¿cómo se vinculan las palabras con las cosas? O incluso: ¿haya derechos universales más allá de cualquier cultura particular? Acaso se sea todavía más rotundo y se dictamine: como en tanto asuntos, nuestras temblorsosas repúblicas también llegan tarde a los grandes proyectos de la filosofía. Estos tiempos posmodernos son de altísima velocidad: de repasar en diagonal el periódico o de recibir las múltiples noticias de la tele en la duermevela de la siesta. En el mejor de los casos, la gente que importa puede todavía leer enérgicos ensayos de siete u ocho páginas en donde se declara que se está a favor o en contra de la legalización del aborto o de las drogas o de la clonación o de lo que sea, pero eso de pensar, quiero decir, de reflexionar por sí mismo durante trescientas apretadas páginas las detalladas razones a favor y en contra de una premisa de este argumento y de sus posibles opciones... y de algunos argumentos que implica o se le oponen a esa premisa, eso, es cosa de tiempos pasados, o de jóvenes mientras tanto: mientras se elige algo serio que hacer con la vida.

Casi no resisto la tentación de ponerme a desarmar estas excusas manipuladoramente paternalistas: que quienes hablamos castellano o portugués sólo somos patos para el ensayo popular -corto y ligero-; que para hacer gran filosofía falta tradición y época y, en América Latina, además, o sobre todo, falta pan. Con premura respondo que, por supuesto, la tradición y la época se hacen, haciéndolas y, en cuanto al pan..., recuerdo cuando se aconsejó elegir entre el pan y la libertad: quienes con aparentes pies firmes en la tierra eligieron el pan, después de demasiada sangre descubrieron que habían perdido la libertad... y el pan. De acuerdo: habría que detenerse mucho más en estas escabrosas excusas para desaconsejar a quienes hablamos castellano o portugués que pensemos por nuestra cuenta. Sin embargo, insisto: me interesan más atender las posibles terapias.

Pero antes, ay... otra dificultad. Es seguro que con alarma se dictamine que con las protestas anteriores hemos abrazado la desbordante paradoja: no nos resignamos a ir sentaditos en un vagón de tercera declarándonos sólo competentes para la filosofía *light* y, así, nos resistimos a sucumbir en el vértigo simplificador que reduce la escritura filosófica al ensayo; no obstante, al a vez, valoramos en alto grado a nuestro ensayo y queremos aprender mucho de él, pero, ¿cómo?

Por lo pronto, quizá no sea inútil el intento de caracterizar por lo menos a

grandes rasgos qué entendemos por "nuestro ensayo". Ante todo hago referencia al "ensayo latinoamericano": a ese vasto y complejo conjunto de tradiciones, provenientes en general de la literatura y, algunas veces, del periodismo, que incluye tanto la militancia moral, política y social, como la disquisición poética o antropológica. Invoco tres o cuatro nombres fulgurantes: desde Martí o Rubén Darío hasta Borges, Lezama Lima, Paz o Vargas Llosa. Pero no sólo. Sospecho que las propiedades más caracterizadoras de este tipo de ensayos valen también para la inmensamente fecunda tradición del ensayo español, una tradición, por cierto, más alimentada por la filosofía y que va, por ejemplo, desde muchos escritos de Ortega hasta ciertas zonas de María Zambrano y, también, de Fernando Savater y, en menor medida, de Eugenio Trías y Victoria Camps. Aunque también cobija, entre tantos y tantos otros textos, digamos, a algunos de Clarín, de Sánchez Ferlosio, de Maruja Torres, de Javier Marías... Si embargo, ¿podemos encontrar en estas complejas y cambiantes escrituras de poetas, novelistas y filósofos algunas propiedades comunes que nos permitan hablar de una tradición del ensayo?

No sin muchas vacilaciones me arriesgo a proponer la siguiente lista de atributos:

- a) Condición de frescura: todos nuestros buenos ensayos procuran enfocar el problema que discuten desde un ángulo poco o nada frecuentado. Así, más que la continuidad con exploraciones del mismo problema en el pasado se busca la ruptura, incluso la radiante sorpresa.
- b) Condición de particularidad: cualquiera que sea el problema que se borde, una revolución política, un estado de ánimo, un descubrimiento científico, una novela reciente o un paisaje, se buscará tomar como punto de partida para la reflexión ejemplos específicos, bien delimitados.
- c) Condición de publicidad: el discurso en ningún caso es especializado, no se dirige a una comunidad de expertos en el asunto tratado. De ahí el esfuerzo por desplegar un estilo elegante, incisivo, que converse con el público.
- d) Condición de interpelación: un yo busca influir en los deseos, las creencias y/o las acciones de otros yos. No se busca informar sino convencer.

La pregunta, por supuesto, es: ¿cómo podemos aprender algo de estas condiciones de nuestro ensayo para combatir los vicios de nuestra filosofía?

Atendamos, Vicios como el fervor sucursalero y el entusiasmo nacionalista no son para nada amistosos con la condición de frescura: estos vicios piden fidelidad ciega, sea con la tendencia elegida del pensamiento, sea con los "mitos fundacionales" que fabrica el nacionalismo objeto de ese entusiasmo. No obstante, tampoco el afán de novedades cultiva esta condición en tanto conforma una actitud meramente receptiva: se busca "estar al día", bobalicónicamente se está abierto "a lo que venga" sin buscar hacer oír la propia voz. Por eso, los tres vicios fomentan diferentes versiones de alguna escolástica. Consúltese al azar cualquier artículo o libro de filosofía nuestro; es probable que encontremos correctas y hasta muy buenas presentaciones de filósofos, más del pasado que del presente, pero no debates originales en torno al problema que ocupa a esos maestros. De esta manera, la exposición más o menos escolar, más o menos crítica de ciertos autores o teorías no alimenta la discusión del problema, sino que tiende a sustituirla. En este sentido hay que subrayar: la historia de la filosofía en verdad sólo es fecunda cuando es historia argumentada de la filosofía, si se lleva a cabo a partir de las discusiones de hoy, no cuando se

convierte en mero pasatiempo de anticuarios.

Por otra parte, estas malas costumbres no son privativas de ningún asunto: recorre desde problemas metafísicos como "¿qué es lo que hay?" hasta las dificultades políticas más puntuales. Por ejemplo, después de la caída del paradigma marxista se han multiplicado las investigaciones acerca de la democracia. Lástima que esos estudios suelen limitarse a comparar, por ejemplo, las opiniones de Rawls, Habermas y Dworkin al respecto, sin que al autor se le pase por la cabeza a partir de esos argumentos para elaborar *nuestros* problemas con las tambalantes democracias latinoamericanas. De ahí que tal vez otra manera de formular la condición de frescura sea exigir: ¡a los problemas, a los problemas mismos!

La segunda condición, de particularidad, invita a un trabajo metódico y concentrado en relación con el problema específico que se explora y, así, estos contactos con un problema concreto alimentan directamente los discursos que lo tematizan. En contra de esos procesos de continua alimentación, de diferente manera, los tres vicios anotados cortan todo vínculo con cualquier problema concreto. Tal vez se ataque: ¿cómo explicar la condición de particularidad si la filosofía es la reflexión más abstracta, más abarcadora? ¿Acaso no se dedica la filosofía, para decirlo con Hegel, al trabajo del concepto? Cuidado: no confundamos la reflexión abstracta y el trabajo conceptual con el gusto por la declamación y la enérgica yuxtaposición de vaguedades. Por ejemplo, en la filosofía latinoamericana nos topamos con mucho hablar de la decadencia del proyecto ilustrado sin estudiar un sólo caso concreto. Incluso cuando se reflexiona acerca de temas que se prestarían a discusiones demarcadas, precisas, predomina el horror por lo sustantivo. Así, hay libros enteros sobre la filosofía de la ciencia en la que se discuten las teorías de Popper, Kuhn, Feyerabend o el autor que esté de moda en ese momento pero respecto de los cuales, a medida que avanzan las páginas, el lector comienza a tener la molesta sensación de que el autor del libro sabe muy poco de las ciencias a que se refieren los maestros que expone y meramente hace discutir entre sí. Por eso, la condición de particularidad también podría reformularse exigiendo: ¡a los problemas, a los problemas mismos!

¿Puede nuestra filosofía aprender algo de la condición de publicidad? En el ensayo esta condición -que a menudo opera como una exigencia de estilo- tiene, entre otras, la función de prohibir cualquier lenguaje especializado. Esta prohibición no puede trasladarse sin más a la escritura de textos filosóficos, pues la reconstrucción de muchos problemas exige instrumental especializado, por ejemplo, en ciertas áreas del saber se necesita del uso del lenguaje lógico o del cálculo de probabilidades. No obstante, cualquiera sea la técnica que se emplee, se debe estar alerta de que el lenguaje no dependa de ninguno de los vicios anotados. (Por ejemplo, a menudo se complican inútilmente los análisis semánticos para introducir nombres mágicos, digamos, Kaplan o Kripke, por puro fervor sucursalero o afán de novedades). Una vez más, entonces, también esta condición se puede reformular con la invitación: ¡a los problemas, a los problemas mismos!

¿Qué sucede con nuestros tres vicios en relación con la cuarta condición: de interpelación? Estamos tan ocupados con instalar una sucursal o con "estar al día" que a menudo olvidamos preguntarnos si estamos autorizados a defender ciertos argumentos, y a qué nos comprometen esos argumentos. De ahí que con frecuencia eliminemos la vocación irrenunciable de cualquier filosofar: que

nuestros argumentos convenzan. El entusiasmo nacionalista parecería hacer justicia a esta condición: sólo en apariencia. En realidad, también la traiciona: se está tan obsesionada con la autenticidad, con la fidelidad a las raíces o a la liberación..., que somos incapaces de detenernos a dar paso a paso los argumentos que justifican nuestras propuestas normativas. De esta manera, el interpelar se vuelve omniabarcante y generalísimo y, por eso mismo, vacío: cascadas de rotundas palabras. Evoquemos de nuevo la moda de habla del Otro con una enfática mayúscula. Entre nosotros, esa lamentable moda impide el examen de la multitud de otros y otras que nos rodean, y de las condiciones específicas en que se encuentran. ¿Cuántos filósofos morales y políticos han discutido en América Latina, con rigor y conocimiento empírico, la corrupción, el terror o la pobreza, en un continente en el que más de cincuenta por ciento de la población está sumida en ella? Al respecto nada se gana con subirla voz, abrir retóricamente los brazos y rasgarse las vestiduras.⁸ Denuovo parece inevitable reformular la condición de interpelar pidiendo: ¡a los problemas, a los problemas mismos!

Regreso al comienzo: ¿he defendido que si nos dedicamos a elaborar, y después a solucionar o disolver con hondura y rigor "los problemas mismos" o, mas bien, unos pocos de entre ellos, desaparecerá nuestra doble invisibilidad? Respecto de esta pregunta urge reformular dos observaciones.

Debemos precavernos de no restringir de manera colonial lo que se entiende por "los problemas mismos". En efecto, cuando hablo de "los problemas mismos" me refiero, en principio, a *cualquiera* de los problemas que se han trabajado en esa memoria viva que es la historia argumentada de la filosofía, o que se discuten hoy, o que pueden surgir en el curso de nuestras más diversas reflexiones o que, de pronto, nos entregan las realidades que nos rodean... Así, me opongo a todo vértigo simplificador de la agenda filosófica en América latina o, en general, en castellano o portugués, que intente reducir nuestras preocupaciones a problemas puramente políticos o puramente lógicos o puramente metacientíficos o puramente estéticos... Pese a todo, también los habitantes de estas pobres regiones somos personas. También en las orillas nos ocupan la verdad y la alegría, el saber y la amistad, la justicia y la muerte.⁹

En cuanto a la duda de si enfrentamos a los problemas mismo se acabará nuestra invisibilidad, una respuesta cautelosa debe indicar: no necesariamente. Sin embargo, al menos eliminaremos algunas causas internas de esas invisibilidades:¹⁰ vicios coloniales como el fervor sucursalero, el afán de novedades, el entusiasmo nacionalista. Así, tal vez en los ratos libres, poco a poco se empiece a adquirir la costumbre de hojear los artículos y libros de nuestros colegas de la lengua -la lengua es también una patria- y, con el tiempo, si los dioses son propicios, se iniciarán durísimos e iluminadores debates entre nosotros. Porque si no comenzamos por oírnos, ¿quienes nos van a oír?

NOTAS.

(1) En los tomos publicados de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Trotta-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, a partir de 1990, ciertas características son dominantes. Comencemos por anotar la gran calidad e incluso excelencia de la mayoría de los trabajos. Sin embargo, lamentablemente, muy pocas colaboraciones hacen referencia a otras de la misma *Enciclopedia* y, salvo en el primer tomo, casi la totalidad de la bibliografía citada se encuentra en lenguas que no son el castellano o el portugués; incluso sorprende cuando en alguna que otra ocasión se citan filósofos que han escrito en estas lenguas. Es imposible siquiera imaginar que las dos últimas características pudiesen estar presentes en una *Enciclopedia* escrita

en inglés, francés o alemán. Cf. Guillermo Hurtado, "¿Tiene sentido una filosofía hispanoamericana?", en *La Jornada Semanal*, 22 de diciembre de 1996. Por otra parte, cualquiera que asista a los muchos Congresos de Filosofía que constantemente se realizan en los países de habla castellana o portuguesa o que consulte las numerosas revistas especializadas de filosofía que se publican en estas lenguas, a cada paso reencontrará estas dos últimas características.

(2) Tal vez no se ha reconocido suficientemente el papel ambiguo que ha jugado a partir de 1940 la constitución de una disciplina académica como la llamada "Historia de las Ideas en América" o "Historia del pensamiento latinoamericano", disciplina inspirada por las enseñanzas de José Gaos en México y de Francisco Romero en Buenos Aires. Califico de "ambiguo" el papel de esta disciplina porque una tarea es historiar y explicar de manera contextual -teniendo en cuenta factores sociales, políticos, económicos...- algunas ideas y otra muy distinta argumentar con ellas acerca de su comprensión, de su verdad, de su relevancia. O expresada esta -o "externo" dirán algunos- de ciertos pensamientos con su valor filosófico -o "interno"- (por supuesto, noi Gaos ni Romero cometieron esta confusión). Sobre la historia de las ideas en América Latina y sus periodizaciones consúltese el clásico libro de Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976. También hay una útil presentación en Arturo Ardao, "Historia y evolución de las ideas filosóficas en América latina" en *La filosofía en América. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Carácas, 1979, Tomo I, pp. 61-69.

(3) Por ejemplo, Valeriano Bozal (ed), *Historia de las ideas estéticas y de las teoría artísticas contemporáneas*, La balsa de la Medusa, Visor, Madrid, 1996. Desgraciadamente es sintomático que de nuestra lengua excluya el pensamiento estético y artístico formulado en las diversas entonaciones del idioma castellano (con la excepción de Ortega). Lezama Lima, Borges u Octavio Paz -para evocar algunos conocidos nombres latinoamericanos- han reflexionado sobre le arte en forma más profunda y decisiva que muchos de los autores anglosajones, francese o alemanes incluidos (muchos, por cierto, de segunda y de tercera categoría). Cf. Mi reseña de ese libro, en otros sentidos tan valioso, "Fecundos vasos comunicantes" en *Revista de Libros*, Madrid, enero de 1997.

(4) En muchas obras de referencia recientes escritas en inglés, por ejemplo, el *Dictionary of Philosophy* de Simon Blackburn la filosofía en América Latina simplemente no existe: no se incluye ningún artículo acerca de América Latina. En la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* de 1998, que cuenta con 9 gruesos volúmenes contiene 2054 artículos la perspectiva que se tiene sobre la filosofía en América Latina está presidida por tres criterios: en primer lugar parece no importar ninguna de las individualidades que realmente importan en la filosofía de América Latina. De esta manera, no hay artículos que versen sobre los filósofos latinoamericanos cuya aparición podría esperar al lector, por ejemplo, en lo que se refiere a México no existe ninguna entrada para Antonio caso o José Vasconcelos, ni para Leopoldo Zea o Luis Villoro (por supuesto, esta enciclopedia está repleta de entradas acerca de filósofos anglosajones, alemanes y franceses, pero también sobre filósofos chinos, árabes, rusos, italianos, polacos...); ni siquiera se estudia la obra de Mario Bunge o de Héctor Neri Castañeda, la mayoría de cuyos escritos se encuentra en inglés. En segundo lugar, se practica lo que las feministas han llamado con razón la moral del "doble estandard", y que aplicada a una cultura es, creo, una forma del racismo: mientras que los artículos serios importantes, largos de la Enciclopedia están escritos por filósofos analíticos -dando a entender, así, que esa es la filosofía "seria", "importante"...-, los artículos sobre América latina favorecen la más burda ideologización. En tercer lugar, independientemente de la perspectiva que se haya elegido, las colaboraciones están llenas de errores de hecho y la selección de nombres es totalmente caprichosa. Por ejemplo, en el artículo Fenomenología en América Latina en la parte dedicada a México se incluyen dos nombres completamente desconocidos, incluso por los historiadores de las ideas en México: Carmen Hernández de Ragoña y Arturo Rivas Sainz. ¿Qué pensaríamos de un artículo sobre Filosofía en los Estados Unidos en el siglo XX que suprimiese los nombres de Peirce, Dewey, Quine y Davidson? Al respecto, cf. El trabajo de Guillermo Hurtado, "Artículos sobre la filosofía en México y en América latina de la *Routledge Encyclopedia of Philosophy*", en *Dianoia*, 1999.

(5) Es muy importante no perder de vista estas interrelaciones. Por otra parte, lo que entiendo por "causas internas", por una patología de nuestros hábitos intelectuales, no son enfermedades exclusivamente filosóficas. En este sentido vale la pena recordare la crítica que hace Carlos Thiebaut a las filosofías del malestar como la de la Escuela de Frankfurt: "La filosofía del

malestar como toda forma del narcisismo, confunde los objetos de los que trata consigo misma: se achaca a sí misma el sentido, pero también la culpa, del mundo..., como si el desastre de ese mundo fuera debido a una enfermedad filosófica, la de la razón instrumental" en *La responsabilidad ante el futuro*, Ediciones Episteme, Vol. 219/220, Madrid, 1999, p. 36.

(6) En otras obras ya he aludido a estos vicios, sea en relación específica con la filosofía, en *Debates*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 135 y ss., sea respecto de la cultura académica en general de América Latina, *Crítica de la razón arrogante*, Taurus México, 1999: Sobre este mismo punto consúltese el extremadamente lúcido trabajo de Eduardo Rabossi, "Filosofar: Cuadernos de filosofía, núm. 40, abril de 1994, Buenos Aires Argentina.

(7) Otra manera de formular estos vicios consistiría en agrupar los dos primeros -fervor sucursalero y afán de novedades- como "vicios de los universalistas" y el tercero -entusiasmo nacionalista- como "vicio de los contextualistas, o particularistas, o latinoamericanistas". Apenas consultamos cualquier estudio monográfico que verse sobre la filosofía de algún país de América Latina encontramos, una y otra vez, la presencia de estas oposiciones. Por ejemplo, David Sobrevilla en *La filosofía contemporánea en el Perú*, Carlos Matta (ed), Lima, 1996, indica como una de las características de la filosofía peruana que hoy "la regionalista/latinoamericana/inca o andina", p.29. Sobrevilla describe los vicios del universalismo como "estar de espaldas a la propia realidad y vuelto hacia la realidad foránea, de cultivar en este caso una filosofía que no tiene en cuenta la propia realidad y la tradición de la filosofía latinoamericana", *ibid*, y como los "vicios de los particularistas" el proyecto de "una filosofía regionalista que ignora las características universalistas de la filosofía y que se plantea como una continuación de una presunta filosofía inca o andina y que está en total contraposición con el pensamiento occidental". *Ibdi*. Como ser verá en la penúltima nota de este trabajo esta falsa oposición es vieja y persistente. Tal vez una de las ilustraciones más recientes-y más comentadas- de la oposición puede encontrarse en la doble vertiente que adoptaron los discípulos mexicanos de José Gaos. Por un lado, el maestro gaos que estudia minuciosamente las *Investigaciones lógicas* de Husserl tiene como estudiantes los introductores de la filosofía analítica en México: Alejandro Rossi, Fernando Salmeron y Luis Villoro. Por otro lado, del maestro gaos que enseña a Ortega y a su "yo sooy yo y mi circunstancia y si no al salvo a ella no me salvo yo", proviene Leopoldo Zea y su doble empresa: el proyecto de ua historia de las ideas en América que comienza con su admirado *El Positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968, y el programa de una filosofía latinoamericana que incluye libors tan influyentes como *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, México, 1953; *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1976; *Filosofía y cultura latinoamericana*, Celarg, Caracas, 1976; *Filosofía de la historia americana*, Fonde de Cultura económica, México, 1978... Cuidado: con esta observación no sugiero que el primer grupo de filósofos se haya desentendido de la situación social y política que los rodeaba, ni que Zea alguna vez haya sido filosóficamente hablando, un particularista o un contextualista (Cf. Carlos Pereda, "Lo universal en lo particualr. Una conversación con Leopoldo Zea", en al revista *Theoría*, núm. 3, marzo de 1996.) Nada sería más falso que estas conclusiones. AL respecto no es inútil recordar el intento de hacer justicia a ambos tipos de intereses en la equilibrada obra de Francisco Miróa Quesada, por ejemplo, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, y *El problema de la filosofía latinoamericana*, Fonde de Cultura Económica, México, 1976.

(8) Entre los intentos de algo así como "naturalizar" la filosofía de la liberación y, de esta manera, reflexionar en base a los aportes de las ciencias sociales, se encuentra, Enrique Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

(9) Coincido con Alejandro Rossi cuando indica: "la filosofía es una disciplina 'desenfrenada', quiero decir que carece de límites claros. De pronto es una reflexión sobre la ciencia y de pronto un análisis sobre le concepto de la amistaad. A veces es la intervención de una supuesta prueba sobre la existencia divina y a veces es el intento obsesivo por probar que la mesa de enfrente en efecto está allí. La gloria del a filosofía es, precisamente, queno tiene tema, que se entromete en todo", en "lenguaje y filosofía en Ortega" en su libro *Cartas credenciales*, Joaquín Mortiz, México, 1998, pp. 199-200. Fuera de la persistencia de ciertos hábitos coloniales, no entiendo bien por qué algunos latinoamericanos quieren prohibirnos al resto ese sabio "desenfreno": el que nos entrometamos en todo". Por lo demás,este vértigo simplificador posee entre nosotros una larga historia, uno de cuyos orígenes se encuentra en las propuetas de Juan Bautista Alberdi. En *El Nacional* de Montevideo, el 2 de octubre de 1840, Alberdi publica sus famosísimas *Ideas para presidir la confección del curso defilosofía contemporánea*. El texto original se publicó de nuevo en A. Ardao, *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay*, Montevideo, Claudio garcía, 1945, pp. 163-176. Como ilustración cito algunos párrafos de estas *Ideas*: "Tocaremos, pues, de paso la

metafísica del individuo para ocuparnos de la *metafísica del pueblo* ... "Vamos a estudiar filosofía evidentemente: pero a fin de que este estudio, por lo común tan estéril, nos traiga alguna ventaja positiva... (Por eso vamos a estudiar la filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato para nosotros". Más adelante Alberdi introduce una propuesta que, en mi opinión, nos deshonra: "Si es posible decirlo, la América practica lo que piensa la Europa", como si en estas tierras sólo se pudiese "aplicar" lo que otros piensan. Uno de los pasajes más conocidos de las *Ideas* y que puede leerse como una breve formulación de sus tesis básicas -y de las tesis básicas de mucho entusiasmo nacionalista- es la siguiente: "la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus procedimientos, republicana en su espíritu y destinos". En este sentido, pueden considerarse como herederos de Alberdi a muchos porponentes de la filosofía de liberación latinoamericana. Pero también a cualquier filósofo que defiende que en América Latina sólo es legítimo hacer filosofía práctica. Por ejemplo, a partir de la fenomenología y de la ética del discurso de J. Habermas, Guillermo Hoyo, en su trabajo "Filosofía latinoamericana significa uso ético de la razón práctica", en *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, núm. 19, Madrid, diciembre de 1998 parece dar razones en favor de esta posición (aunque el trabajo argumenta de manera más matizada de lo que sugiere el alarmante título). Javier Sasso, en su libro *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Monte Ávila, Caracas, 1998, después de comentar con mucha sutileza los textos y contextos del pensamiento de Alberdi, lo opone al proyecto contemporáneo de Andrés Bello contenido en sus *Memorias* correspondientes a los cursos de la instrucción pública a partir de 1849, en *Temas educacionales I*, La casa de Bellos, Caracas, 1982. Bello propone la teoría de la argumentación como propedéutica a cualquier otro aprendizaje: "nada me parece más provechoso para una joven inteligencia que hacerla recorrer, distinguir y apreciar los varios trámites que, en una discusión escrita o verbal, se nos ponen delante como conducentes a una conclusión verdadera o que pretende serlo", *Op. Cit* p. 173. Este otro proyecto para la filosofía latinoamericana en cuenta en Carlos Vaz Ferreira y su *Lógica viva* un autor imprescindible, al respecto consúltense sus *Obras completas*, Montevideo, 1963. Cuidado: no sé por qué hay que pensar que ambos proyectos son excluyentes. Por ejemplo, Luis Villoro no contribuye menos al pensamiento latinoamericano cuando escribe su rigurosa teoría del conocimiento contenida en *Crear, saber, conocer*, siglo XXI, México, 1982, que cuando publica sus pioneros escritos sobre *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Colmex, México, 1950, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, Secretaría de Educación Pública, México, 1986 o sus recientes, brillantes trabajos sobre *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997 y sus intervenciones acerca del multiculturalismo en *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, 1998.

(10) Además, la pasaremos mejor. Seamos sinceros: como resultado de estos tres vicios, además de la invisibilidad, es inevitable a veces la desesperación, y el resto del tiempo, el aburrimiento. Carlos Pereda, "¿Qué puede enseñarle el ensayo a nuestra filosofía?", *Fractal* n° 18, julio-septiembre, 2000, año 4, volumen V, pp. 87-105. .

.....

Carlos Pereda

Lenguaje e identidad

I

¿Cuál es la relación entre esas dos palabras que se nos han vuelto en exceso prestigiosas: *lenguaje*, *identidad*? O si se prefiere preguntar más acotadamente: ¿cómo contribuye el lenguaje al identificarse de cada animal humano? No haré justicia a estas enredadas preguntas. Apenas correré un poco en torno a ellas, interrumpiéndome de vez en cuando, y abruptamente. Sólo busco reunir fragmentos —materiales para una futura reflexión—, e irlos anotando como tenues desafíos. Consideremos afirmaciones como: «el lenguaje es una herramienta» o «el lenguaje es una institución». A partir de un primer examen quizá se concluya que nos encontramos ante afirmaciones falsas. Si se las considera como proponiendo

imágenes, el dictamen tal vez no sería menos negativo: malas metáforas, metáforas que confunden. ¿Por qué?

Las herramientas y las instituciones son construcciones humanas, como el molino de viento, los microscopios, las cárceles, los esposos. Sabemos de la existencia de animales humanos que han desconocido cualquier construcción. Sin embargo, no hubo animales humanos que, antes del lenguaje, lo fueron construyendo, como hubo animales humanos que en sus muchas historias, poco a poco y, a veces, no sin penosos esfuerzos, construyeron sus herramientas e instituciones. De ahí que, respecto del animal humano y del lenguaje, de seguro no hubo primero ni segundo: ambos se construyeron juntos.

Incluso quienes compartan la conclusión de este argumento, tal vez duden de una de sus premisas, aquella que declara: «sabemos de la existencia de animales humanos que han desconocido cualquier construcción». Qué duda cabe que ha habido animales humanos sin herramientas e instituciones como el molino de viento, los microscopios, las cárceles, los esposos. Esas técnicas e instituciones poseen grados más o menos complejos de elaboración. Siguiendo la *Meditación de la técnica* de Ortega, califiquemos esas técnicas y, —¿por qué no?— también esas instituciones como «del artesano» y «del técnico». Sin embargo, ¿qué sucede con las técnicas y, agrego, con las instituciones anteriores a éstas, más inmediatamente primitivas, que Ortega ubica como dependiendo «del azar»? En algunos casos tales técnicas son prolongaciones elementalísimas de la primera caja de herramientas: el cuerpo humano. Por ejemplo, el garrote es una prolongación del brazo. En relación con algunas instituciones supongo algo análogo. Imaginemos que varios chimpancés se reúnen de pronto en una cueva para resguardarse de la lluvia o huyen de animales como la serpiente y el tigre. Al repetirse esos encuentros, ¿no es pertinente caracterizar, por lo menos a algunos de ellos, como procesos incipientes de institucionalización?

Dentro de las técnicas e instituciones «del azar» tampoco es difícil distinguir grados de elaboración. Califiquemos a las primeras herramientas e instituciones «del azar», a las más toscas y menos trabajadas, como proto-herramientas y proto-instituciones. Anoto al pasar la siguiente conjetura: supongamos que proto-herramientas como el garrote, y proto-instituciones como encuentros para resguardarse de peligros inminentes, acaban produciendo un efecto *boomerang* en la evolución: conforman nuevos procesos adaptativos. De manera similar supongamos un proto-lenguaje, que en tanto proto-herramienta, contribuye al surgimiento de una proto-mente, la que a su vez... Quizá de este modo ciertos animales se fueron haciendo humanos. También en estas prácticas con proto-herramientas, con una proto-mente desarrollándose a partir de estas proto-instituciones, se fue refinando cada día más esa proto-herramienta que es, a la vez, la proto-institución que posibilita el resto de las instituciones: el lenguaje. En este sentido, un reexamen de las afirmaciones del comienzo —«el lenguaje es una herramienta»...— las encontraría más aproximadas a la verdad de lo que se supuso.

Con independencia de estas suposiciones, ¿de qué manera se podría elaborar la conjetura más limitada, aunque de todos modos excesiva, de que mente y lenguaje se co-construyeron recíprocamente? O preguntando con menos generalidad: ¿cómo los lenguajes y las identidades, individuales y colectivas, tal vez se co-construyen recíprocamente? Por lo pronto, atenderé esa capacidad, que no puede más que resultar de una co-construcción de la mente y el lenguaje, y que quizá, a su vez, contribuyó a la co-construcción de ambos: la *capacidad de seguimiento narrativo*.

Al usar el pronombre *yo* la primera persona se atribuye a sí misma sus experiencias y acciones. Por eso, gracias al lenguaje, la mente sobreviene a experiencias y acciones. Esta atribución no es instantánea: se lleva a cabo porque el «yo» se sigue — se persigue— de una experiencia a otra, de una acción a otra. Pero no lo hace siguiéndose a solas. Pues no existe mente sin la acción de identificarse, sin afiliaciones, como las que indican los modos de implicación del «yo» como parte de un «nosotros». Tampoco existe mente sin contra-identificaciones, sin resistencias, como las oposiciones que se establecen entre el «yo» y el «tú», y entre el «yo-tú» y el «él/ella». En este sentido, no es casual que los pronombres se organicen como un sistema. Se trata de coordenadas a partir de las cuales nos ubicamos y se nos ubica: nos seguimos y se nos sigue. ¿Nos seguimos y se nos sigue?

Expresiones como «nos seguimos», «se nos sigue» en este contexto hacen referencia a un concepto que opera en relación con la comprensión de todo narrar. Nadie lo ignora, somos animales *esencialmente* cuenteros: animales que nos sabemos en el tiempo, que lo habitamos, lo organizamos y a cada momento nos perdemos con él. De ese seguimiento de experiencias y acciones dependen las mentes: cómo cada primera persona se comprende a sí misma y comprende a los otros.

Con frecuencia, para entender una narración procuramos seguir de principio a fin qué acontece. A veces resulta fácil porque la historia tiene comienzo, medio y fin. En otras ocasiones, cuando los sucesos y acciones son discontinuos, o muy entreverados, la tarea se vuelve ardua. En cualquier caso, cuando se oye o se lee una historia se trata de seguir qué pasa. Así, tanto en la ficción como fuera de ella (¿en esas otras construcciones que llamamos «realidades»?) procuro seguir al personaje que desde cierto sitio en el cual ha hecho algo, y también le ha sucedido algo, decide ir a otra parte a continuar haciendo lo mismo o a emprender otras acciones, con la expectativa de que le suceda algo similar o algo muy diferente. También respecto de mí mismo intento seguirme: cómo yendo de aquí para allá, entre lo que me ha sucedido y me sucede, y entre cómo he actuado y actúo, me he convertido en quien momentáneamente soy.

En estos seguimientos narrativos a menudo encuentro en mí mismo, pero también en la segunda y en la tercera persona, del singular y del plural, varias transformaciones: pequeñas o inmensas, lineales o discontinuas, paso a paso o bruscas. No obstante, por radicales que sean los cambios —incluso tan radicales como aquellos que articulan las conversiones a una religión, o cuando se abraza fieramente una causa política, y hasta cuando mediante una operación se cambia de sexo...— para dar y darme seguimiento, para comprender y comprenderme, necesito poder seguir a la misma primera persona, y a algunos mismos «tú», «él», «ella», «ellos», «ellas», antes y después de las transformaciones. Por eso, para comprenderse y comprender, la mente tiene que a veces perseguir al «yo», o al «tú», o al «él» o al «ella» en oscuros laberintos... Porque soy capaz de esos seguimientos puedo predicar «yo» respecto de varias experiencias y acciones. A su vez, en relación con ciertos grupos de animales humanos, al usar el pronombre de la primera persona del plural, puedo situarme como perteneciendo a ellos.

De esta manera, apoyándonos en estos seguimientos narrativos, en ese a veces gozoso y a menudo fatigante aunque inevitable seguir y seguirme, nos topamos con fórmulas que nos arropan y protegen: esos escudos sociales que organizamos como: «mi identidad» *versus* «tu identidad», «nuestra identidad» *versus* «la identidad de ustedes». Por supuesto, estas fórmulas también funcionan como cuchillos afiladísimos.

Lo que importa: quién soy yo, quién eres tú, quiénes somos nosotros, quiénes son ustedes, mi persona, la tuya, nuestra identidad, la de ustedes... dependen de mi capacidad de seguimiento. Pero también dependen de las capacidades de seguimiento, no pocas veces adversa, de otros animales humanos, conocidos y desconocidos. Por ejemplo, mi identidad se construye tanto con mi capacidad de seguimiento narrativo como con las maneras en que se me ha seguido narrativamente en mi entorno o, con más precisión, con las maneras en que me han seguido quienes me rodean y son, por alguna razón, importantes para mí, lo reconozca o no. A su vez, sin la capacidad de seguimiento narrativo de mucha gente con un pasado que se va eligiendo —recordando, soñando...— como una afiliación común, tampoco habría eso que en busca de amparo, y también no sin felicidad, llamamos «patria».

III

¿Acaso afirmo que no hay identidad, ni individual ni colectiva, más que aquellas que, al amparo de la buena o mala suerte, mediante variadas identificaciones y contra-identificaciones construyen las diversas capacidades de seguimiento narrativo? De seguro, es la identidad colectiva, esa historia nuestra con que hacemos la patria, la más débil, la más contingente: la que más depende de esa capacidad narrativa que co-construyen mentes y lenguajes y que, a su vez, contribuye a la construcción de ambas. Después de todo, respecto de la identidad individual, hay un pedazo de historia natural, un cuerpo animal que está ahí, y que en gran medida no lo hace del todo ninguna primera persona. Por el contrario, terremotos o guerras, toda catástrofe pero también muchos accidentes naturales o humanos, cambian el cuerpo —la geografía— de la patria. Incluso algunos, al parecer, inocentes tratados comerciales la modifican. Hasta el viaje accidental de una madre puede hacerlo.

¿Defiendo, pues, que esa identidad colectiva que en ocasiones tanto preocupa y por la que se está dispuesto a veces incluso a morir, la patria, es tan frágil como la interesada y a menudo obtusa capacidad de seguimiento narrativo? ¿De qué hablo? Observemos que, al menos, nadie sospecha que, por ejemplo, Nezahualcóhōtl y sor Juana son mexicanos porque alguna vez presintieron que lo eran. (¡En un México que todavía era parte del museo de los objetos inexistentes!) ¿Por qué, entonces, lo son? ¿Acaso por los temas con que se ocuparon?, ¿o por cómo se ocuparon de ellos? Antes responder, investiguemos un poco. Quien recorra los cantos de Nezahualcóhōtl se encontrará con un saber nada raro, un saber que encontramos en la mayoría de las culturas: un retrato de algunas formas de la vulnerabilidad y de posibles modos de vivirla y de reaccionar ante ella, de manera positiva o negativa. En este sentido, consideremos esa forma de vulnerabilidad que consiste en la fugacidad de todo lo que poseemos¹:

¿Ye ya nonehuaz in tlalticpac?
 ¿Ye ya tle in nolhuil?,
 zan nitoliniya,
 tonehua noyollo,
 tinocniuh in ayaxcan
 in tlalticpac, ye nican.

(¿Habré de erguirme sobre la tierra?
 ¿Cuál es mi destino?,
 yo soy menesterozo,
 mi corazón padece,
 tú eres apenas mi amigo
 en la tierra, aquí.)

Nada es, pues, por completo estable, firme, definitivo. Porque, ¿hay algo en el mundo que no se tuerza, que resista y no se gaste, que no perezca? Responde Nezahualcohótl:

Tel ca chalchihuitl no xamani,
no teocuitlatl in tlapani,
no quetzalli poztequi.
An nochipa tlalticpac:
zan achixa ye nican.

(Aunque sea de jade se quiebra,
aunque sea de oro se rompe,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar.
No para siempre en la tierra:
sólo un poco aquí.)

La experiencia de la vulnerabilidad parece constituir, pues, un universal de los animales humanos. No obstante, ya se advirtió: hay muchas formas de vulnerabilidad y muchas posibles reacciones ante ellas. A menudo se intenta ocultar la vulnerabilidad, y con todos los medios a que se pueda apelar. Con diversiones, poder, riquezas, con grandes o pequeñas seguridades procuramos distraernos de ella, disfrazarla, omitirla, al menos por un tiempo. Sólo por un tiempo:

Ayac nican nemiz.
Tel ca tepilhuan omicoaco,
netlatilloc,
Moyoliol xi melacuahuacan.
Ayac nican nemiz.

(Aquí nadie vivirá para siempre.
Aun los príncipes vinieron a morir,
los bultos funerarios se queman.
Que tu corazón se enderece:
Aquí nadie vivirá para siempre.)

No obstante, no nos dejemos confundir. Esta acumulación de observaciones acerca del carácter enfáticamente dependiente del animal humano —dependiente del azar de la naturaleza y de ese fragmento de la naturaleza que son los otros animales humanos—, en Nezahualcohótl no aconseja el laberinto de la desolación sino que, por el contrario, se encuentra, por así decirlo, enmarcada en el punto de vista del... —cuesta, sí que cuesta pronunciar la antigua palabra que se nos ha vuelto casi irrisoria— ... milagro.

Cuidado: en ese tipo de perspectiva de lo positivo a que hace referencia la expresión «punto de vista del milagro», la palabra *milagro* sólo quiere retener su significado más elemental, como cuando describimos un modo de vivir lo cotidiano en tanto una... —otra palabra que asusta y hasta confunde—... maravilla. No nos alarmemos demasiado porque sólo se trata de rescatar... los milagros cotidianos —un encuentro, una caricia, el olor del café, el descubrimiento de un vínculo insospechado entre dos pensamientos, la lluvia después de una tarde insoportable de verano...—. Esos milagros tácitos ayudan a conservar y hasta expandir el sentido de la vida. ¿Quién ha sido tan desgraciado de no haberse regalado, alguna que otra vez, uno de estos milagros?

Por ejemplo, podemos describir a Nezahualcohótl como ubicándose en el punto de vista del milagro cuando, después de advertir la corruptibilidad, literalmente, de todo lo que importa, pese a ello, no deja de enérgicamente confesar, confesarse:

Quin oc ca tlamati noyollo:
yegua niccaqui in cuicatl,
nic itta in xochitli:
Ma ca in cuetlahuiya.

(Por fin lo comprende mi corazón:
escucho un canto,
contemplo una flor.
¡Ojalá no se marchiten!)

Pero, ¿qué comprende el corazón de Nezahualcohótl? Tal vez que está ahí y que es capaz de salir de sí, que es más que lo que hay adentro de su piel: que puede dejarse penetrar por el mundo. El corazón de Nezahualcohótl comprende que posee la fuerza de escuchar y de mirar, también de desear, sobre todo de desear. Además, el milagro tácito de abrirse a escuchar un canto, a contemplar una flor, a desear que duren, al menos, por un tiempo se pueden convertir también en una experiencia que el «yo» decide renovar gracias al «empoderamiento» de la subjetividad, eso que desde antiguo se llama la «fuerza del carácter»:

Ah tlamiz noxochiuh,
ah tlamiz nocuic.
In noconyayehua zan nicuicanitl.
Xexelihui, ya moyahua.

(No acabarán mis flores,
no cesarán mis cantos.
Yo cantor los elevo,
se reparten, se esparcen.)

No cabe duda de que estos y otros deseos y promesas de Nezahualcohótl no son propios de una geografía particular con una historia no menos particular: no son propios de una patria. La muchas formas de vulnerabilidad y la posibilidad de responder a ella con las diversas formas del coraje o de la cobardía —con las muchas formas y grados del poder o de la impotencia— son experiencias inevitables con las que, de vez en cuando, lo quiera o no, se topa todo animal humano. Entonces, Nezahualcohótl, como también Sor Juana, no son mexicanos por algún rasgo que caracterice de manera intrínseca sus identificaciones y contra-identificaciones con ciertas circunstancias de la naturaleza, o de una sociedad, o de ciertos rasgos de carácter. Son mexicanos, apasionadamente lo son, porque la capacidad mexicana de seguimiento narrativo anexó sus palabras a esa conversación que las mexicanas y los mexicanos, de ayer y de hoy, han reconocido, y reconocen como su memoria social, la genealogía patria: frágil conversación que constantemente se hace y se deshace.

IV

No he parado de correr alocadamente de un lado para el otro: de la co-construcción recíproca del lenguaje y de la mente en general pasé a la capacidad de seguimiento narrativo. De ésta, a una de sus consecuencias: la invención de identidades, individuales y colectivas. Corrijo una imprecisión, entre tantas: nadie se topa con el lenguaje en general. Por lo pronto, todos nos encontramos en algún lenguaje particular. Esta experiencia se vuelve visible sobre todo frente a un lenguaje

desconocido. En ese caso tenemos la sensación de hallarnos frente a una muralla impenetrable. Si con esfuerzo se comienza a aprenderlo se descubre que introducirse en él implica pasar —no pocas veces con espinosas dificultades— una barrera: conocer un fragmento de otra memoria social. Diferente es, se puntualizará, aprender la lengua materna. En este caso, aprender el lenguaje y aprender a articular el mundo y a orientarnos en él, co-desarrollar un lenguaje y una identidad, conforman procesos interrelacionados. No obstante, pronto encontramos que nuestro primer lenguaje, la lengua materna, también «está ahí», pertenece al régimen del afuera de nuestra piel y, en gran medida, de nuestra voluntad: un fragmento de memoria social que también hay que aprender. Por eso, no pocas veces, aunque tengamos la intención de comunicar algo que importa, sentimos y, con frecuencia luego comprobamos que, en efecto, no nos entendieron. Apenas usamos una palabra un poco incorrectamente y, sin intención de hacerlo, insultamos.

Con su lengua materna, al adquirir cada hablante las condiciones —las convenciones— para emitir palabras, oraciones, actos de habla, a la vez adquiere las condiciones —las convenciones— que posibilitan diversas capacidades de seguimiento narrativo. Lo hace siendo confrontado con y entrenado en el uso de las palabras de la tribu (en pocos casos habiéndosele explícitamente enseñado ese uso), y también a veces siendo corregido si comete errores, bien porque no entiende, bien porque no se quiere someter a la memoria social —gramatical, léxica...— a la que pertenece. Por eso, el amigo pudo reprocharnos: «tu dijiste “prometo que te esperaré” y eso te obligaba, cualquiera haya sido tu intención, o tu distracción».

De este modo, para producir comunicación, tanto nos obligan las leyes de una lengua como nos obligan las leyes de cualquier patria. Porque sí, la lengua es también otra de las patrias: la patria desterritorializada pero que está ahí, en los significados y colores de las palabras, en la música de la gramática, en el conciente o inconsciente asumir discursos que, en ocasiones festejan e iluminan, y en otras, nos agobian, nos intoxican. Como todas las patrias, pues, la lengua cobija y ordena, protege y compromete, pide sacrificios y, a veces, con la rigidez de sus identificaciones y contra-identificaciones empuja al abismo. De ahí la prudencia de no olvidar demasiado la máxima:

¡Ten cuidado de las palabras!

Hay que tener cuidado en doble sentido: se debe cuidar a las palabras y, no menos, hay que cuidarse de ellas. Se debe cuidar a las palabras porque con su amistad atravesamos la vida y, en parte, la hacemos. Así, cada generación hereda —uso palabras de Gracián— «la agudeza y arte del ingenio» de las precedentes. Por desgracia esa herencia no contiene sólo agudeza e ingenio, también inductura con prejuicios crueles, con palabras envenenadas que ofenden identidades, que las maltratan, que ordenan reprimirlas o, incluso, eliminarlas. Respecto de tanto mal, ¿a qué escuelas hay que acudir para no dejarse enceguecer —al menos, para no dejarse enceguecer demasiado— por la torcedura brillante de algunos párrafos, de ciertas palabras?

Como al comenzar a reunir estos fragmentos, de nuevo, en este caso para cuidar a las palabras y cuidarme de ellas, podría buscar en varias direcciones. Por desgracia, en cada circunstancia se puede buscar sólo en una dirección. Esta vez no recurriré a los teóricos del lenguaje —a los especialistas en sintaxis, en morfología, en semántica...—, ni a los críticos del discurso que, desde alguna perspectiva —lógica, ideológica...— lo aclaran, lo comentan. No sin pesar, renuncio a estas sabidurías porque la casual visita a los cantos de Nezahualcohuatl despertó el deseo de regresar por un momento a esas

escuelas —¿a esas escuelas ya «pasadas de moda» o aunque arrinconadas, todavía eficaces y hasta venerables?— del cuidado del lenguaje y de la identidad que son la poesía.

V

Sin ahorrarse la conciencia de oprobios y miserias, una y otra vez Rosario Castellanos construye y reconstruye su capacidad de seguimiento narrativo, básicamente, desde el punto de vista del milagro. De ahí que, incluso cuando el dolor la arrincona y la desgracia la arrastra y la despedaza, Castellanos no deja de celebrar el mundo. Para su poesía hasta en la peor tragedia laten posibilidades. Me detendré en algunos fragmentos de su largo poema «El resplandor del ser», un consistente testimonio de ese modo tan resbaladizo de producción, la producción del asombro:

Amanece en el valle. Con qué lento
resplandor se sonrosa la nieve de las cimas
y cómo se difunde la luz en el silencio.

Hechizada, contemplo el milagro de estar.

Vale la pena de explícitamente subrayarlo: el tipo de experiencias a la que pertenece descubrirse mirando el amanecer en el valle como un milagro, no hace referencia a inexplicables interrupciones de ninguna cadena causal. Me explico: los milagros cotidianos no violan las leyes naturales. No nos piden cerrar los ojos y la mente en pos de fantasmas. Por el contrario, estos milagros demandan otros rigores: precisamente, abrir bien los oídos y los ojos, ensanchar la mente, percibir lo que está ahí, lo mucho que nos rodea y nos desborda, y que, por costumbre o amargura, recortamos, tachamos. Son remedios contra la catástrofe que no se ensucian acudiendo a ninguna bobería de la farmacia ocultista.

Así, estos milagros tácitos, milagros a menudo invisibles, incluso pueden hallarse en experiencias tan comunes como la de descubrir, de pronto, que ahí hay una puerta, que tengo el poder de decidir caminar hasta ella, sacar la llave del bolsillo y abrirla. Sí, puedo abrir esa puerta, salir, bajar la escalera, sentir que las piernas me obedecen, que todavía puedo seguir caminando o detenerme si así lo quiero, porque, en cualquier caso, mi cuerpo continua aquí, conmigo, porque yo continúo estando. Por supuesto, nada de ello tiene que ver con multiplicar enigmas, ni, mucho menos, inútiles crucigramas.

El punto de vista del milagro tampoco banaliza los conflictos sociales y sus luchas. Sólo nos invita, nos invitamos, a existir de cierto modo. Al hacerlo, aprendemos a vivir la situación que nos tocó con alguna salida: tal vez se trata sólo de un peligroso y maloliente corredor; no importa, hay que tomarlo si sospechamos que puede conducir hacia afuera de la desesperación. (Aunque no haga falta, lo recuerdo: nadie más lejos que Rosario Castellanos de insensibilidad social frente a la injusticia, o de rechazo de todo eso que se bautiza como «visión científica del mundo». Castellanos nunca permitió que se olvidara esa desviación para la sociedad de su época que consistía en ser —para describirla con el título de una de sus colecciones de ensayos— «mujer que sabe latín». Tampoco renunció a esa otra complicación: la de asumirse como mujer nativa de la Chiapas indígena. Éste último es el tema o, más bien, la pasión obsesiva que genera sus novelas.) De esta manera, sin arrugadas capas de terciopelo rojo, ni estrellas de lentejuelas, ni fingidas varitas mágicas, sin *realityshows* en pintarrajeados escenarios de cartón, y sólo con suficiente fuerza de carácter, se bendice lo más cercano, que no pocas veces se nos volvió paisaje de un territorio extranjero y desconocido, por ejemplo, las palabras, ese renovado don:

Porque una palabra es el sabor
que nuestra lengua tiene de lo eterno,
por eso hablo.

Por supuesto, ¿quién podría ignorar que a cada paso abruman las contrariedades? Con demasiada frecuencia aplasta la derrota: los días se desarman, se enturbian, se hacen añicos. En estas condiciones, ¿de dónde sacar todavía poder para limpiarnos el rostro con la nieve de la montaña, o permitir que nos interpele la luz en el silencio? ¿Cómo evitar decirnos: «adiós; aquí me quedo; aquí me despido y punto; ya no aguanto tanta desgracia, tanto huracán en contra; me quiebro; no doy más»? En este sentido, hay que leer con cuidado el final del poema:

Sólo la muerte muere.

No te despidas nunca.

La hoja que el otoño desprende de la rama
conoce los caminos del regreso.

La juventud recuerda su querencia.

La golondrina vuelve del destierro.

No te despidas nunca, porque el mundo
es redondo y perfecto.

Para quien pueda reunir la fuerza suficiente para ser capaz de asumir, aunque más no sea que muy de vez en cuando y por unos momentos, el punto de vista del milagro, ante el hecho extraordinario de que hay mundo, ninguna derrota resulta suficientemente derrota. Y como despedirse en serio es siempre despedirse del mundo, desde esta perspectiva, ese gesto sólo confiesa soberbia: soberbia ciega. Pero, ¿puede haber otra clase de soberbia? Quizá ni siquiera exista traición definitiva, entre otras muchas razones porque:

La juventud recuerda su querencia.

Para valorar mejor este verso, tal vez ayude contraponerlo a un puntiagudo poema breve, o epigrama, en el que uno de los editores de Castellanos, José Emilio Pacheco, condensa la capacidad de seguimiento narrativo de su generación —lamentablemente, no sólo— desde un punto de vista opuesto al del milagro:

Antiguos amigos se reúnen

Ya somos todo aquello

Contra lo que luchábamos cuando teníamos diezicete años

No es un mal nombre, creo, para esta forma desolada del punto de vista de lo negativo, el de «punto de vista de los restos». (¿Acaso con el siglo XX se introdujo una nueva división de trabajo de los sexos: las mujeres para desear, para sentir, para trabajar... asumen el punto de vista del milagro, y los hombres el punto de vista de los restos? No lo sé. Pero recordémonos que hay que tener cuidado de sucumbir en vértigos simplificadores en el razonamiento, y acabar en conclusiones propias del cansancio como : «todos los tiempos son diferentes» y, así, «hay una verdad social propia de cada tiempo»; o «todos los tiempos son iguales» y, por lo tanto, las verdades sociales son siempre las mismas». Por lo pronto, hace ya mucho tiempo,

apenas algo así como un siglo después de la muerte de Nezahualcoatl, también Garcilaso alguna vez adoptó —¿o fingió que adoptaba?— el punto de vista de los restos:

Pensando que el camino iba derecho
vine a parar en tanta desventura,
que imaginar no puedo, aun con locura,
algo de que esté un rato satisfecho.

El ancho campo me parece estrecho;
la noche clara para mí es oscura
la dulce compañía, amarga y dura,
y duro campo de batalla el lecho.)

En Castellanos, el punto de vista del milagro a veces se apoya en una reinmersión del animal humano en otra de sus patrias, en su patria más antigua: la naturaleza. Obsérvese que esta proclama acerca de la fidelidad de la juventud se sitúa en medio de versos que hacen referencia a procesos naturales. Releamos sus palabras:

La hoja que el otoño desprende de la rama
conoce los caminos del regreso
La juventud recuerda su querencia.

La golondrina vuelve del destierro.

Si subrayamos este no distinguir, o no separar radicalmente entre sucesos naturales y hacer humanos, podríamos ubicar estos fragmentos de la poesía de Castellanos en esa tradición de celebración de la naturaleza y de los lenguajes y las identificaciones y contra-identificaciones humanas como partes de ella, a la que también pertenece la poesía de Nezahualcoatl.

VI

Exploremos en la dirección opuesta. Cada poema de Enrique Fierro está escrito con palabras que se exhiben como arrojadas al azar sobre la página, restos de otros lenguajes: citas, paréntesis, dos puntos, comillas, giros coloquiales, rupturas sintácticas, traducciones, imitaciones paródicas.. ¿El lenguaje que no sólo dice sino que sobre todo hace, este caso, muestra la inexorable vulnerabilidad de los animales humanos? Los poemas que leeré de Fierro fueron escritos en el exilio mexicano, en tiempos de dictadura militar en su país natal, Uruguay. Están recogidos en una serie de libros reunidos bajo el título *Escrito en México* (1974-1984). Que yo recuerde nunca en esos libros se toca —se nombra— la experiencia del exilio. Sin embargo, a menudo su vivencia está ahí, nos rodea aunque no sea más que como una sombra promiscua. Enfáticamente cada poema introduce una interrupción del flujo comunicativo. Son poemas que tarde o temprano se desmantelan a sí mismos, como anunciando que sólo hay que confiar en el movimiento ininterrumpido: deshacer para hacer, hacer para deshacer. A su manera, declaran: no hay descanso definitivo. Ni siquiera la muerte porque de seguro ésta no es un descanso, sino el límite, a la vez, de la fatiga y del descanso. Por eso, los poemas de Fierro desautorizan cualquier suelo o cielo estables. Desdeñan toda firmeza. ¿Porque si hay suelo o cielo estables se desvanecen los placeres fugitivos?, ¿otra manera de afirmar: se desvanecen los placeres? Ese desautorizar toda firmeza también combate la imposición en las creencias, los deseos, los intereses, las acciones. Así, por lo pronto, se trata de un modo de socavar la tentadora prepotencia de cualquier fantasía de poder definitivo, de certezas definitivas. En el libro *La savia duda* se advierte:

Certeza no trabaja
 Duda trabaja hasta las once
 de la noche desde la mañana
 en cambio Certeza no trabaja

Andarse entre quebraderos de cabeza es un estado eminentemente activo. Como toda acción, cuesta. Hay que esforzarse de veras para vacilar. La certeza es lo natural. La ley de la certeza es la ley de la gravedad de la mente: la ley de los cortejos triunfales. Más todavía, no hay partido de los triunfalistas sin que los dirija Certeza. Por eso, en la naturaleza nadie ha hecho un arte de la oscilación de deseos, creencias, emociones, expectativas... fuera de algunos animales errantes que saben que van a morir. ¿Para qué ese esfuerzo desgarrador? Respuesta insatisfactoria, pero quizá no haya otra: somos esos extraños animales que a golpes de duda construimos eso que, no sin pompa, llamamos «mi identidad». Pero, ¿qué es una identidad, más allá del resultado momentáneo de una capacidad de seguimiento que, con identificaciones y contra-identificaciones no pocas veces casuales, se construye un poco a ciegas? Respuesta del *Cuaderno rojo*:

No es más que
 no es más que
 no es polvo de oro que
 no tiene más que polvo de tiempo que
 todo conduce a alguna parte que

Los seguimientos narrativos de los animales humanos no se hacen de riquísimo polvo de oro, sino de fugaz polvo de tiempo. De ahí que se organicen como narraciones abiertas que no se pueden inmunizar por ningún lado. En cada momento, para los animales humanos todo se esboza, apenas comienza y tal vez ya se pierde. No hay nada más. El animal humano no es más que... lo que momentáneamente sufre o goza, lo que momentáneamente decida hacer con ese sufrimiento o ese goce. No dispone de otro fundamento que el autoconstituirse pese a todo: que el fundarse a sí mismo en circunstancias que eligen otros animales o resultan de procesos azarosos de la naturaleza. Además, no pocas veces esas fundaciones se llevan a cabo en la competencia más atroz, en el desgaste perverso y humillante: en la lucha a cualquier precio de un permiso para formar parte del poder. Lo advierte con un juego paratáctico el poema 9, del libro *La clave*, el tono:

jadeo
 jadeo
 codo codazos
 llegar
 llegar
 ser el primero
 que tire la primera
 piedra

El comienzo del poema retrata el progresivo suicidio de una subjetividad: su jadeante autoextinguirse a codazos. Quien no quiera conservarse puede hacer suyas las palabras:

jadeo
 jadeo

La identidad misma se deshace en zozobras: lenguaje que apenas sobrevive en su ininterrumpidamente desaparición. Porque el jadeo está más emparentado con el aullido animal que con el lenguaje. «Ya no me queda más que zozobras» podría ser el lema de este carácter atribulado, acorralada víctima que sólo puede ser capaz ya de tirar la primera piedra: de acabar anulándose en un gesto meramente reactivo de no menos acorralado verdugo. Sí, quizá la cosa mejor repartida del mundo no es el buen sentido, sino la tentación del triunfalismo y sus accesorios: la casi irresistible ansia de acomodarse en un rincón del cortejo de los claros clarines y, así, si no se puede de otra manera, hacerse lugar a codazos para aplaudir la marcha de los vencedores, por supuesto, borrando de la capacidad de seguimiento narrativo cualquier signo de sus futuros restos: de las varias cuentas pendientes. Tal vez por eso —¿cómo advertencia?—, cada poema de Fierro se escribe precisamente desde el punto de vista de los restos.

Sin embargo, para quienes alguna que otra vez, en ocasiones propicias, sean capaces de limpiarse los oídos y los ojos y el pensamiento, y logren redescubrir que en medio de la derrota también se pueden descubrir corredores hacia afuera, un conjunto de restos no es ni una etapa necesaria de la historia, ni un objeto para deleitarse, sino un indicador de contingencia que hace que Duda trabaje, como en el poema de Fierro. Porque en cada resto se plantea un acertijo que desafía a reflexionar en la propia existencia, también inevitablemente amenazada. (¿Todo conjunto de restos es un cadáver de César Vallejo que, sin descanso, sigue muriendo?)

¿Los poemas de Fierro se pueden leer, entonces, como acertijos sobre los restos del lenguaje que producen las identificaciones y contra-identificaciones, así, en algún sentido, como desmoronamientos del mundo? Leamos todavía los antónimos de un poema de *La savia duda* en donde la abeja, emblema del trabajo de tantas fábulas, no sólo es «activa», «eficaz», «fecunda». Con esos tres adjetivos solemos hacer referencia a esa laboriosidad que llamamos *progreso*. El poema introduce la otra cara de esa enérgica laboriosidad. Califica a esa agitación de «inerte». *Inerte* es el adjetivo de inercia: carencia de acción renovadora que asociamos con la piedra y con la muerte. No, no, el alboroto de los entusiasmos para encubrir alguna moral del miedo, la huida hacia adelante que se confunde con el hacer, los claros clarines que anuncian el desfile del guerrero que más aplaudimos cuando más nos aplasta, no conducen, no, al milagro a la abeja reina. Las palabras del poema no pueden ser más directas, ni más lacónicas y nos reenvían a ese tipo de restos que Walter Benjamín tanto privilegió, las ruinas. Pero, se sabe, un poema se lee palabra por palabra:

Tu abeja ruina
 activa e inerte
 eficaz e inerte
 fecunda e inerte
 desalmada falta
 de amor pobre
 y fría de calor
 y de color: tu abeja
 Ruina

VII

Ya sería tiempo de dejar de correr de un lado para otro acumulando fragmentos dispares y, junto a la capacidad de seguimiento narrativo que identifica y contra-identifica, ejercer más sistemáticamente la otra capacidad de seguir y de seguirme que conforma también una coordenada constituyente del lenguaje y de la mente: la

capacidad de seguimiento argumentativo. En esta segunda capacidad se trata del poder de dar y pedir razones, del que es un caso particular pero importante, el poder de darme y pedirme razones sobre cómo conduzco mi vida: acerca de cómo cada día me identifico y me contra-identifico. Ejerciendo un poco ese poder —un poder no pocas veces disruptivo que contiene la posibilidad de des-identificarme: de despegarme tanto de mis identificaciones como de mis contra-identificaciones, poniendo distancia respecto de cualquiera de ellas— pregunto: ¿qué razonamientos se podrían construir con todos estos fragmentos dispares en torno al lenguaje y la identidad? Lamentablemente, tengo que dejar la respuesta a esta pregunta para otra ocasión.

NOTAS:

1. Cf. Miguel León-Portilla, *Nezahualcoyotl, Poesía y pensamiento*, 1402-1472, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979. [n1n1](#)
2. Cualquiera que conozca las tesis sobre la historia de Walter Benjamín reconocerá sus huellas en esta lectura de poemas de Fierro. Recordemos, por ejemplo, la Tesis IX. [n2n2](#)

.....

CARLOS PEREDA

Historia de una amistad

- Revista Fractal n° 11, octubre-diciembre, 1998, año 3, volumen III, pp. 87-134.

A Carlos Pereyra quizá le hubiese irritado un título tan personal y pomposo e incluso algo sentimental -actitudes todas que detestaba- como "historia de una amistad". No obstante, cuando pienso en él, mi memoria lo hace presente con alegría y con tristeza, inevitablemente como eso: configurando la historia de una amistad. O, con más precisión, y teniendo en cuenta el devenir de sus luces y sus sombras -de nuestros muchos encuentros y desencuentros-, Pereyra se me acerca como parte de la historia de una amistad, a la vez, extraña y ejemplar. ¿Por qué afirmo tal cosa?

En la lejana primavera de 1977 no tenía una idea muy clara de qué iba ser de mi vida. Una sangrienta dictadura militar se había apoderado del país donde nací, Uruguay. Los tiempos de terror acarrearán, entre otros muchos males, tiempos de autoengaño, de loco fantasear. Sobre todo, de autocompasión crispada: me sentía un naufrago, pero un naufrago a quien no se le ocurre esperar que un barco pase a recogerlo. Como algunos de mis compañeros que habían estudiado en el extranjero, quería regresar a enseñar en la Universidad de Montevideo. Sin embargo, en esas condiciones, mi deseo resultaba no sólo deshonoroso, sino también objetivamente ridículo y temible, por suicida; y no me resignaba a hacer otra cosa. Así, cuando bastante temeroso aterricé en la ciudad de México, un poco para tranquilizarme amparándome en territorio conocido, en lugar del gesto previsible, comenzar a merodear por museos y ruinas prehispánicas, a las pocas horas visité la Facultad de Filosofía y Letras y tuve la suerte de toparme con la generosa hospitalidad de Pereyra, o tal vez debería decir mejor, con su espontánea solidaridad o, más todavía, con su abierta simpatía con los extranjeros: a los pocos minutos tuve la sensación de estar cobijado, algo así como... de nuevo en casa.

Hay situaciones en las que, después de una intensa angustia, y pese a que no ha sucedido nada extraordinario para disiparla, poco a poco se empieza a percibir que la presión ha cesado, que lo peor ya pasó, que por lo menos en los próximos días ya no

se necesitará nada más, ningún accesorio, ni siquiera una palabra o una mirada, que he ahí, de nuevo, un principio. Me gusta pensar que en la trama de recorridos que conforman la existencia de cualquier persona conviven varios principios, a menudo no sólo no todos convergentes, sino incluso peleándose entre sí. Gracias a los nuevos amigos como Pereyra y, también, quizá, a pequeños descubrimientos como el de ciertas frutas -el mango, el mamey, la papaya, la guanábana, el zapote...-, y el olor a cal de la tortilla, junto con la agitada y sorprendente familia de los chiles, retengo esas atareadas primeras semanas en México como uno de los principios de mi vida: para decirlo con solemnidad, como una situación del tipo "estar en el umbral".

En algún momento de esos días supe que todo iba a salir bien, al menos por un tiempo. Anotemos ya que la diosa Fortuna no es necesariamente tramposa y perversa.

Empezó así esta historia que no ha concluido. Tal vez por ello en mí se ha producido cierta contaminación entre Pereyra y la facultad, una contaminación que no cede. Cuando voy a dar clase no pocas veces me lo imagino por ahí, con su camisa blanca y su desabrochado suéter azul, cruzando un pasillo, colocando el aviso urgente de una manifestación, mostrándome un libro o algún artículo lleno de falacias ridículas en un diario, deteniéndose a explicarle algo a un estudiante o a un colega... Muy paciente y gentil y, también, por qué no decirlo, un poco reservado y lacónico, y hasta con una enfática distancia que era su forma del pudor, Pereyra, el hombre interior, podía estar en medio de una tormenta de emociones (sé que lo estuvo varias veces) y el hombre exterior escasamente lo dejaba entrever.

Sospecho que se sofocaba un poco con la cercanía personal y sus previsibles efectos, el deseo de vehemencia y los despliegues de la subjetividad: las confidencias demasiado explícitas. Al menos, así le gustaba mostrarse: apostando por el hombre exterior y su conducta, que quería ser intachable, como profesor y militante político. De ahí que en alguna ocasión que se me ocurrió buscar en Pereyra al hombre interior, encontré que sus padres eran argentinos y, ante todo, que su padre era trotskista, y junto a eso -me lo contó repetidamente-, aquello de que en su aburrida adolescencia había nadado mucho, que a veces le parecía que no había hecho otra cosa que, durante interminables horas, sambullirse en el agua y nadar.

No quiero ser injusto. A cambio de dejar a sus amigos en una discreta antesala, Pereyra dominaba el difícil arte de la conversación sincera e inteligente.

Cuando fue coordinador de la carrera de filosofía -muy antiautoritario, por cierto-, y años después que, distraídamente, tuvo un puesto administrativo y se lo encontraba por las mañanas (sólo por las mañanas, ese era su estricto compromiso) en la facultad, yo solía llegar a clase, o a lo que tuviera que hacer, dejándome por lo menos una media hora o algo más para charlar acerca de política o, para decirlo con más exactitud, para gozar con la crítica sensatez de Pereyra: cualidad rarísima en una América Latina en la que los críticos tienden a ser por profesión no sensatos y a menudo delirantes, y los sensatos, altanera y ruidosamente no críticos.

Esa crítica sensatez respondía a su temple para enfrentar la realidad social: sensible ante las injusticias y preocupado por remediarlas, honrado y, ¿por eso?, con agudeza escéptico en relación con las Ciudades Celestiales, con cualquier Utopía... Era, sin ninguna duda, un luchador. Aunque como a muchos otros calmados -como a muchos

otros filósofos-, el exceso y la exaltada monotonía del aguerrido entusiasmo le daban dolor de cabeza. Los poquísimos días en que lo encontré un tanto fuera de sí era porque había percibido el mal olor del nacionalismo, del racismo, de la homofobia o del terrorismo..., esas plagas recurrentes que prenden y se multiplican con facilidad y, que por lo mismo, exigen nuestro combate renovado.

Difícil equilibrio, el suyo: en su práctica política, el hombre de izquierda -¿el revolucionario?- Pereyra en ningún caso se rebajó a pactar con los saboteadores del sentido común: esos pendencieros antojadizos disfrazados de salvadores del mundo. Además, detestaba dramatizar su persona, y a quienes lo hacían. De ahí su antipatía (tan rara entre nosotros) por Nietzsche, desagrado que a veces comparto, aunque - ay...- de manera imperfecta, y con muchos y cambiantes titubeos: en un viaje a Querétaro, jugando, como gozo en hacerlo, al abogado del diablo, dos o tres veces le pregunté si acaso el sentido común -ese sentido común tan aporreado por Nietzsche- no puede llegar a ser demasiado sentido común. Respecto de los filósofos, el sentido común, ¿no busca ahorrarnos riesgos que deberían ser inevitables?, ¿no nos hace confundir abrazar la medida con el volvernos timoratos y acomodaticios, y hasta miedosos de cualquier aventura?, ¿no nos obliga a fingir no entender preguntas y problemas fuera de los que se apoyan en un saber institucionalizado y, así, justificado de antemano? ¿Acaso lo que se considera como problemas y respuestas "inteligibles", y como problemas y respuestas "pertinentes" no varían según la tradición y la comunidad de pensamiento en que se trabaja, o peor, que tiene suficiente poder, político o cultural o ambos, para imponer esos tipos de problemas y esos tipos de respuestas?

Frente a dudas como éstas, Pereyra solía no contestar nada. Aún más, en ese viaje a Querétaro sospecho que me miró como quien escudriña a un señor que usa zapatos azules y se ha pintado el pelo de azul. Desatendiendo o desechando mis palabras, tranquilo, Pereyra seguía manejando, mientras observaba la carretera, pese a que creo que no tenía mucho sentido para él la idea de contemplar paisajes. ¿Fue por ello que, de pronto, detuvo el auto y subió a una muchacha que pedía aventón? (Incomprensiblemente para nuestros temores actuales, en muchísimos países hace quince años era común levantar en el camino a mujeres y hombres sin que a nadie se le ocurriese pensar que estaba arriesgando algo.)

Si recogiendo a esa desconocida de ojos vivaces y de cabellera negra Pereyra quería callarme, le salió el tiro por la culata. Pues al enterarse la muchacha -que resultó ser una estudiante muy lista de biología- de que éramos filósofos y de que íbamos a Querétaro a dar conferencias, empezó casi enseguida a preguntar con voz fuerte, que retumbaba en el auto: "¿Ustedes echan abajo todo lo que piensa la gente, sus prejuicios, sus certezas más arraigadas? Pero, ¿con qué ideas se quedan?, ¿y qué autoridad tienen para sostener estas nuevas ideas?, ¿a qué tradición invocan?"

Era una muchacha de hombros anchos, fuerte, con gran aplomo. En su semblante se reflejaba una expresión divertida, como si considerase que el mundo era algo parecido a un parque de diversiones que se halla a su entera disposición; un sitio, pues, del cual podía reírse para sus adentros. Ello contrastaba no sólo con nuestros semblantes un tanto cansados quizá, sino también con sus desenfundadas ansias de hablar, pues pese a que ligeramente tartamudeaba, hablaba sin parar, sin detenerse siquiera a tomar aliento, como si en nosotros hubiese encontrado una oportunidad de

excepción para formular las preguntas y comentarios que quisiera y, acaso, temiendo que cada kilómetro que pasaba se le iba acortando ese tiempo magnífico: "Lo que es verdadero y lo que es falso, lo que es bueno y lo que es malo, no es verdadero o falso sólo para mí, o porque alguien con poder intelectual o político lo diga, ni bueno o malo sólo para mí o por algún decreto o convención; tampoco es cosa de votarlo, ¿o sí? Consideren el caso de Darwin, no es cosa de mera opinión su ataque a las supersticiones religiosas del Génesis y su meditada defensa de variaciones no dirigidas, azarosas, de las especies, y cómo la selección natural elige o, más bien, opera sobre esas variaciones... Darwin pensaba con razón que la selección natural es en el mundo orgánico una fuerza con aplicación tan universal como la gravitación universal en el mundo físico. Tampoco es cosa de mera opinión que estamos destruyendo la naturaleza, que la especie humana ha resultado la más depredadora y la más asesina de todas las especies, que..." La enérgica estudiante hizo una breve pausa, como si se resistiera a admitir adónde la había llevado la conversación. Miró hacia afuera, que ya era noche, y agregó: "Por eso, y atendiendo a la corrupción que nos gobierna, sólo la sociedad civil organizándose podrá detener este proceso de destrucción de la naturaleza y..."

Todas las personas poseen ciertos límites -de sensibilidad y, también, en el ámbito de sus deseos y creencias, incluyendo las creencias más teóricas y abstractas- y cuando se colma esos límites resulta natural que surja la ofuscación, y hasta que se necesite expresarla de algún modo. En contra de sus hábitos, cuando Pereyra oyó la expresión "sociedad civil" no pudo contenerse y gritó que eso de la sociedad civil no era más que un "concepto nebuloso", que se trataba de "dos palabras que pueden hacer referencia a cualquier cosa" y que la única manera de organizarse que posee una sociedad moderna es mediante el Estado, los partidos políticos y los sindicatos. Subiendo demasiado la voz, y como queriendo no dejar lugar a ninguna duda y, en especial, a ninguna réplica, Pereyra comprobó:

-Hay que trabajar sobre todo en el fortalecimiento de los partidos políticos. El resto se reduce a habladurías de gente que no piensa cuando habla. Porque hay gente que no piensa cuando habla. Sí, estamos rodeados de mucha gente que no piensa cuando habla.

Creo que entonces, titubeante, agregué, tal vez sólo para disipar la tensión, pensamientos que estaba trabajando y que acaso sólo yo entendía:

-Sobre todo hay que combatir la mala fama de la política, que es una de las tantas malas famas que acompaña a la mala fama de la paz.

A estas alturas ya era muy noche y, embrollados en la conversación, no nos dimos cuenta y nos internamos en una desviación de la carretera. Unos diez minutos después estábamos entrando en un poblado desconocido, y empezaban a caer algunas gotas de lluvia, que iban conformando poco a poco un repicar todavía tenue pero consistente.

Al principio no vimos a nadie por ninguna parte. Después descubrimos dos campesinos que, sin que al parecer les importara mojarse, y un poco tambaleantes, se bebían una cerveza al borde del camino. Desde el auto les preguntamos cómo hacíamos para regresar a la carretera a Querétaro. Nos dijeron que siguiéramos por donde íbamos y que lo hiciéramos un rato largo y que, luego, dobláramos. Avanzamos lentamente por

la calle principal del pueblo que estaba casi a oscuras y, al final de la calle, nos detuvimos en una taquería en la que vimos algo de luz. Una señora muy anciana, rodeada de niños descalzos que corrían en torno a ella, le encendía velas a una imagen de la Virgen de Guadalupe. Al vernos, con un rostro sonriente, nos invitó:

-¿No quieren pasar? -e hizo un gesto con la mano para que nos bajásemos del auto-
Puede que se suelte la lluvia.

Ante la negativa, y el apremio de nuestras preguntas acerca de cómo encontrar una salida a la carretera a Querétaro, un tanto decepcionada nos indicó que continuáramos unas cinco cuadras y, en la esquina, dobláramos hacia la izquierda.

A la segunda vez que le dimos la vuelta al pueblo, Carlos empezó a respirar más fuerte y a golpear de vez en cuando, y de modo casi rítmico, la dirección, pero aunque no debió resultarle fácil soportar que estuviésemos perdidos, ni la ininterrumpida charla de la estudiante, ni la noche lluviosa, no era de los que se enfurecían por esas cosas. Yo, que por ese entonces, como en tantas ocasiones, estaba a la deriva, y no sentía apuro de llegar a ninguna parte, me dejaba estar y lo observaba, mientras, como una melodía lejana, llegaban hasta mí, por atrás, las palabras de la estudiante de biología sobre la separación entre la naturaleza y lo adquirido en el medio ambiente... No obstante, ¿por qué no decirlo?, me recuerdo contento. Tenía una noción bastante clara de que no era éste el peor lugar en que podía encontrarme, aunque cierta tía tal vez hubiera pensado que era justo un lugar para que terminara un individuo desordenado, lleno de deseos imposibles y aquejado por la maldición de discutirlo todo, al menos, de querer averiguarlo todo. Además, en medio de ese mundo desconocido, cuyas siluetas apenas descubría en la noche, en primer plano, se iba imponiendo una lluvia cada vez más intensa, y también con no sé qué sabor a consuelo.

De pronto, lo que no me alegró especialmente, nos topamos con la carretera y nos dimos cuenta que teníamos que desandar veinte kilómetros. Ni siquiera en ese momento se calló la estudiante de biología que, acordándose que no se había presentado, nos dijo que se llamaba María Inés. Y a propósito de la lluvia que se había convertido ya casi en un diluvio, María Inés subrayó la importancia de los cambios de clima, por ejemplo, a ello "se puede deber la extinción de una especie, lo que constituye un suceso repetible".

Si mal no recuerdo, a Pereyra reflexiones como éstas lo dejaban frío: no le inquietaban ni las "ideas peligrosas" de Darwin, ni los desafíos que comenzaba a plantearnos la ecología, afirmando con énfasis -como parte de la izquierda de esos tiempos- que había, al menos entre nosotros, los pobres, asuntos que requerían de una solución más urgente (aquellos de la "contradicción principal" y de las "contradicciones secundarias"). Sin embargo -¿sin embargo?-, después de habernos despedido calurosamente de María Inés a la entrada de Querétaro, Pereyra no pudo menos que hacer un comentario que, por alguna extraña razón, he recuperado como si se tratase de un afilado epigrama que no entendí, ni entiendo:

-Para que el viaje resultara tranquilo y agradablemente inocuo no ayudó en nada el que nos hubiésemos perdido, ni que María Inés fuese guapa y muy, muy inteligente; tampoco la lluvia ayudó. Sí, sí, tal vez hubiese ayudado mucho si María Inés hubiese

sido menos elegante, casi diría, una gorda desmesuradamente inepta, antipática y una tonta rematada que hablase sobre modas y telenovelas sin ton ni son. O hubiera ayudado que simplemente, con más sentido común, a mí no se me hubiese ocurrido detenerme a lo tonto en medio de la carretera.

Urge aclarar que, pese a que era un hombre de rutinas y -ya lo adelanté- de mucho sentido común, las rutinas y el sentido común nunca ataron a Pereyra a ninguna respetabilidad convencional (tampoco a una "respetabilidad convencional revolucionaria", que las hubo y las hay, y cómo): por ejemplo, no le impidió que fuese capaz ni de atender a los inconformes, ni de ponerse una y otra vez al lado de los desesperados, incluso si ello iba de modo directo en contra de sus ideas, o afectaba, o al menos parecía de algún modo afectar, las causas que él defendía (como las protestas, en esos tiempos, de los disidentes de la Europa del Este y de la todavía Unión Soviética). Pero continuó con María Inés.

Con sorpresa volvimos a toparnos con ella en nuestras conferencias y, después de la mía, nos conminó -el imperioso verbo está de acuerdo con su tono de voz- a tomar un café en su casa. Le aclaramos que colegas de la universidad nos habían invitado a comer, pero como insistió casi con desesperación, terminamos aceptando y prometiéndole que pasaríamos a verla antes de regresar a la ciudad de México, a eso de las cinco de la tarde.

El segundo cuarto en un larguísimo pasillo de una vecindad en las afueras de Querétaro, que nos costó mucho dar con él, resultó ser su casa. Era tan pequeño y tan cochambroso que al abrirse la puerta -en la cual había puesto su nombre con letras doradas- sentí cierta repugnancia, malestar que, cuando María Inés nos hizo pasar, se disipó: una silla rota en un rincón, paredes de ladrillo sin revocar, un bote de basura lleno de papeles y latas de comida, ropas tiradas por el piso, una bombilla desnuda y libros en el suelo, por todos lados, muchos libros, entre restos de una alfombra gastada; no obstante, María Inés tenía por lecho un moderno y amplio colchón de hule espuma, sobre unas patas de bronce bien lustradas, que daba la apariencia de un trono. También debajo del trono había libros.

-Como ven, no tengo luces tenues ni suaves cojines, pero pueden sentarse a gusto en el suelo.

Cuando nos ofreció hacernos un café, Pereyra y yo, como no queriéndola avergonzar nos sentamos en cuclillas. Mientras hervía el agua, María Inés nos pidió dinero y declaró que no conseguía ningún trabajo compatible con seguir estudiando y que ya sólo le quedaba vender su valioso reloj, que había ganado en un concurso de radio sobre los viajes de Darwin. De lo que le diéramos dependía en parte si podía o no seguir sus estudios de biología el siguiente semestre. Y agregó, creo que con estudiada cursilería:

-¡Y realmente vale la pena estudiar!

Me disgustó la situación y me puse de pie. Sospecho que a Pereyra le pasaba algo similar pues hizo lo mismo, y la incomodidad no provenía de que sintiéramos miedo de una trampa -un plan siniestro urdido por María Inés y algún cómplice-, pues de su voz y de su manera de actuar no se desprendía ninguna sensación de amenaza. Más bien,

si esto es posible, había indiferencia y, quizá, hasta le hacía cierta gracia nuestra irritación. Hablaba de sus aprietos como si ella fuera la gran duquesa que está ofreciendo un informe impersonal acerca de una persona lejana y cuya serie de miserias no le concierne a ninguno de los presentes.

Además, para disipar cualquier amago de temor, ¿no disponíamos de aquellos libros tirados por el suelo como testimonio de que María Inés pertenecía a nuestro bando...? Una vez más me tranquilicé presintiendo que, en medio de tantos libros, nada demasiado horrible podía suceder. Porque ¿acaso los libros no están ahí para detener las catástrofes, ordenar el mundo y abrir en la oscuridad algunas cuantas ventanas?

No recuerdo quién fue el primero en responder a su pedido de dinero pero apenas terminamos de tomar el café, le ofrecimos casi todo lo que llevábamos encima, incluyendo lo que nos habían pagado por las conferencias. María Inés tuvo el buen tino -¿o el orgullo?- de no darnos las gracias. Más todavía, cuando nos abrió la puerta para salir preguntó con desfachatez:

-¿Cómo pude haber estado con ustedes sin darme cuenta de mi suerte estupenda?

-Porque quizá esta vez has tenido más suerte que de costumbre -respondió Pereyra, tal vez sin pensarlo pues se ruborizó enseguida, como queriéndose tragar lo que había dicho.

La muchacha procuró adoptar un aire ofendido, aunque su actuación estuvo lejos de merecer un premio. Salimos al aire fresco de la tarde sin decir una palabra. Ya en el auto, cada uno se rio -¿del otro?, ¿de sí mismo?, ¿de la situación?-, no sin picardía, y aunque varias veces estuvimos a punto de empezar una conversación, terminamos por guardar silencio todo el viaje de regreso. Sin embargo, al aproximarnos a la ciudad de México, Carlos exclamó, es probable que no dirigiéndose a mí, sino a la carretera:

-No se tiene a menudo la oportunidad de hacer extravagancias y uno tiene que aprovechar esas oportunidades, sobre todo nosotros que ya empezamos a dejar de ser jóvenes, ¿no?... Además, ¿quién lo duda?, el país necesita biólogos y, especialmente, buenas biólogas, ¿no?

Como no le contesté nada, fingiendo una horrible preocupación, que sin duda no tenía, señaló:

-Después de todo, no nos mezclamos en ningún crimen, ¿no es cierto que no nos mezclamos en ningún crimen? Que yo sepa no nos mezclamos en ningún crimen.

-Por supuesto -admití, intentando seguir su tono-. ¿Te olvidas de quienes somos?

-No sé quienes somos -protestó Pereyra con rudeza-.

Y, después de una pausa demasiado larga, y como para romper la aureola de sugerencias que podría provocar su respuesta, se explicó:

-Por ejemplo, yo no sabía que era un ladrón.

-¿Qué?

-Acabo de robarle este lápiz a María Inés.

Me lo mostró como quien exhibe un montón de rubíes y esmeraldas. Ignoro la razón por la cual yo no le confesé que, igual que él, también le había robado un lápiz.

Sin embargo, ¿por qué me detuve con tanta morosidad en los remolinos de esta historia? Además, ahora que lo pienso, es raro que ninguno de los dos hubiera vuelto a hacer referencia a esos robos, o en general, a ese viaje, ni siquiera a aludir a él. ¿Por qué cada una de nuestras memorias quiso suprimirlo? ¿O no fue eso? ¿O...? Antes de ponerme a escribir, había borrado ese viaje en su totalidad. Y cuando fueron apareciendo sus fragmentos, confieso que tuve que concentrarme varias horas, y rebuscar entre los recodos de esos años, antes de recobrar algunos detalles, entre otros, que aquella bella muchacha se llamaba María Inés. Insisto: ¿por qué regresó ese viaje y ese nombre tantos años después, precisamente en el momento que empezaba a contar -sobre todo: a contarme- la historia de esta amistad?

Vuelvo a Pereyra. Entiéndaseme bien: cuando dije que durante algunos años discutíamos casi día a día sobre política, no quise decir que discutiésemos sobre teoría política o acerca de filosofía de la historia -las disciplinas que Pereyra impartía-, sino que en nuestras tranquilas mañanas en la Facultad yo le comentaba los artículos periodísticos que él publicaba sobre asuntos preponderantemente de oposición a la política mexicana oficial -primero en el unomásuno y, luego, en La Jornada- y, de este modo, la plática se iba generando en torno a esas pequeñas notas en las que se elaboraba con minucia y, no pocas veces, con lucidez, los enredados sucesos del día. Enfatizo esta circunstancia, ya que el hecho de que un profesor serio y escuchado escriba semana tras semana en los periódicos se sobreentiende tanto entre nosotros que ni siquiera nos damos cuenta del escándalo, o al menos, de la rareza que ello constituye hoy en cualquier Academia anglosajona o incluso alemana, en donde se tiende a descalificar tal participación pública como ausencia de rigor científico, cuando no, como desafortunada frivolidad.

En este sentido, Pereyra, el profesor y el filósofo, poseía el vicio o la virtud de saber que en el mundo hay otras cosas aparte de la Universidad y sus compromisos y lealtades. De ahí su pertenencia a la raza que todavía descrea de las disciplinas establecidas y de la rígida división del trabajo en las tareas del pensamiento, esos anacrónicos acaso ya en vías de extinción en los países del llamado "primer mundo": los intelectuales. Aprovecho para señalar que mucho lamentaría la desaparición de tales sagaces entrometidos: de estos opinadores que tanto confunden, pero también, que tanto iluminan.

En esos gozosos encuentros casi diarios, durante años, Pereyra y yo, extrañamente, tuvimos opiniones comunes. Muy a propósito introduje el adverbio "extrañamente" porque, en cambio, cuando se trataba de discusiones más teóricas solíamos situarnos en posiciones opuestas. En aquellos tiempos de América Latina -los turbulentos y esperanzados y muy politizados ochenta- esta desequilibrada combinación, continuos acuerdos en torno a los sucesos del día y feroces desacuerdos en las grandes teorías, era bastante buena para afianzar una amistad sin demasiadas trampas, y sin que el desdén o la creciente ira fueran el veneno continuamente acechante.

Después de todo, la terca fidelidad a las "posiciones", a las teorías generales, o lo que se entiende por tal cosa, sólo enloquece a los arrogantes y a los sectarios -vistos desde cerca un poco lo mismo-, porque ambos sustituyen con intensas adhesiones, la identidad, los pensamientos y las pasiones de que carecen como individuos. Pero los arrogantes y los sectarios no tienen amigos, sólo opacos subordinados o cambiantes cómplices. Y yo estoy escribiendo la historia de una amistad.

Qué placer, entonces, el de encontrarme casi cotidianamente con un colega amabilísimo que carecía por completo de esos afanes misioneros que entorpecen la convivencia -esos latosos que han confundido la responsabilidad con la enloquecida militancia dictada por alguno de sus caprichos-, y que, además, era lo suficientemente decente e imaginativo como para no inventarse salvadoras aunque irrisorias macro-teleologías, digamos, para no querer explicar una huelga de electricistas en Tamaulipas deduciéndola a partir de las sagradas y eternas leyes de la Historia.

Por eso, nunca le perdonaré a Carlos que se nos haya muerto tan joven: tan a medio camino. Nunca le perdonaré que nos haya dejado solos, y que en esta sofocante tarde de verano no pueda discutir con él qué nos está pasando: cómo enfrentar la corrupción, el cinismo generalizado o la violencia que se han desatado sobre nuestras ciudades, o debatir los conflictos que en América Latina se plantean entre la legalidad y la legitimidad, o algunos de los problemas en torno a los pueblos indígenas, por ejemplo, cómo conciliar la universalidad de los derechos humanos con la particularidad de cada historia y sus usos y costumbres, o el viejo y recurrente conflicto de los intereses de un individuo con los de su comunidad... Cuidado: respetar a los muertos implica, entre otras cosas, no poner en su boca las palabras que nos gustaría que dijese. También vale esta regla para respetar a los vivos. Una vez más hay que dolorosamente advertirse que nadie puede sustituir a nadie, y menos a un amigo.

En lugar de captar un conjunto, a veces hay que permitir que los detalles y sus enredos nos salgan al encuentro. Aludí a que entre nosotros no se cultivó ni la intimidad pródiga en confidencias ni el desdén o la ira. Tampoco la envidia. En alguna que otra situación hubo sí malos entendidos. En un ruidoso baile para conmemorar no sé ya qué acontecimiento latinoamericano (pese a los sucesivos desastres agradezcamos que el gusto por las fiestas y, en general, la alegría, no nos abandone del todo), una deslumbrante muchacha vestida de rojo me sacó a bailar, lo que, como se dice, acaricia el yo. Por desgracia la caricia duró poco y pronto recibí un baño de agua helada: la muchacha quería, en realidad, bailar con el otro Carlos, con el frecuentado periodista de izquierda, con el hombre público Pereyra. En otra ocasión me escribieron cálidamente de Colombia cuando, en realidad, lo querían invitar a él a un congreso. No fueron las únicas veces que nos confundieron: teníamos algunos conocidos en común, nombres similares y cierto aire de familia (aunque por supuesto, él era más inteligente, más simpático y más guapo, y todo ello sin haberse anudado nunca, como yo, una corbata).

Sin embargo, ¿por qué he afirmado que en las discusiones teóricas solíamos situarnos en posiciones opuestas y hasta ásperamente opuestas? Pereyra provenía de un pasado vagamente heideggeriano. Cuando lo conocí se detenía con fervor -como gran parte

de la intelectualidad de izquierda de la América Latina de esos tiempos- en Althusser y su "lectura" del marxismo. Yo, en cambio, provenía de los balanceados aprendizajes de la Lógica vida de Vaz Ferreira -ese continuo ejercitarse para ser capaces de captar cualquier matiz de la argumentación-, y acababa de llegar de la todavía Alemania Occidental en la que el pensamiento crítico estaba dominado por la Escuela de Frankfurt y, sobre todo, por la presencia en ascenso de Jürgen Habermas con -para describirlo en pocas palabras- su reconstrucción kantiana, o cuasi-kantiana de la filosofía del lenguaje, la epistemología, la ética y la política, sin olvidar su insistencia de que, después del positivismo lógico, no se puede pensar con rigor y hondura sin incorporar de algún modo el instrumental de la filosofía analítica y su manera sobria, precisa y penetrante de discutir los problemas.

Desde esa perspectiva, la retórica grandilocuente de Althusser y su marxismo "científico" (o quizá, más bien, de ciencia-ficción) no resultaban para mí más que otra de las tantas irresponsabilidades o, tal vez, idiosincrasias, con que la ciudad de París suele inundar de vez en cuando los ávidos y noveleros mercados culturales del mundo (abarrotados mercados a los que concurren para abastecerse, y no sólo entre nosotros, tanto las academias como los intelectuales más ruidosamente antiacadémicos).

De esta manera, la influencia -inmensa, devastadora y, a la postre, creo, estéril- que ejerció Althusser en América Latina, esa mezcla de izquierda arrogante con positivismo ramplón fue, y es todavía para mí, un enigma tan alarmante como con frecuencia lo constituye la cegadora fascinación de tantas noveleras tonterías... Cualquiera de estos despropósitos me suelen evocar lo que sucedió a principios de siglo con el krausismo en España: una filosofía de cuarta con una irradiación social de primera... No aprendemos. Sí, sí, se me dirá, la diferencia radica en la tradición de la gran prosa francesa; pero, si es eso lo que se buscaba, ¿por qué no leer mejor a Montaigne o a Stendhal? Claro, estaban y están también las falsas certezas, y el entusiasmo por las grandes "rupturas", epistemológicas y de las otras..., y con esas baratijas siempre se ha podido construir algún pozo protector, y de paso, hacer un buen negocio.

No obstante, procuraré en este momento evitar los huecos oropeles: quiero volverme un poco más preciso deteniéndome a discutir, aunque con mucha brevedad, con los libros de Pereyra. Nuestra amistad -ya lo adelanté- también estaba hecha de duras diferencias teóricas. Pero antes -y sonrojándome un poco por la pompa- no me resisto a defender la siguiente máxima:

Una amistad se enturbia y mancha y, tarde o temprano, degenera si en ella el deseo de consenso no admite que el otro respire por sí mismo: cuando ese deseo se convierte en un imperativo de complicidad que reprime el discrepar, toda distancia y, así, la amistad se convierte en la tenebrosa cueva en la que, ante todo, se reparten favores.

En esta máxima se recoge la experiencia de la amistad como el descubrimiento de que la segunda persona, con sus propios modos de entender y valorar, es tan real y tan importante como la primera persona. La máxima configura una exigencia para confrontar y, a veces, para compartir mis puntos de vista, miedos y esperanzas con

otros puntos de vista, miedos y esperanzas, irreductibles a los míos. De esta manera, se me invita, y hasta se me exige, a recorrer un penoso camino fuera de mí mismo, como se dice, sobreponiéndome más allá de las benditas entrañas: del yo al otro, a los otros. Sin embargo, este movimiento de ensanchamiento se detiene, esa a menudo difícil confrontación con varias maneras de vivir se bloquea, si se pone en marcha el imperativo de complicidad: cuando le quitamos al otro su particular ser otro, y lo convertimos en un doble disminuido, pasmado, de nosotros mismos.

En casos como éstos, cuando el amigo poco a poco se nos va volviendo una pálida sombra, de antemano se percibe la diferencia, no como algo que enriquece, sino con ansiedad: la trampa que hay que evitar. Así, sólo se admiten los otros si antes se los reduce a miembros de un club de egoísmo compartido: cómplices que han desistido considerar la amistad como un desafío de libertades que nunca acaba. En la última línea de la máxima se hace referencia a esas formas degeneradas de la amistad que se designan todas ellas con la palabra de desmesura "amiguismo": esa señal para desatender, o activamente violar, los derechos de los demás (esos horribles, o indiferentes, "no amigos").

En América Latina, un continente en el que reina la escasez, las instituciones son precarias e inestables, y los procesos de la justicia excesivamente lentos y, con demasiada frecuencia, ineficaces -un continente en el que carecemos de una "cultura de la justicia"-, perversamente, a la expresión "ser amigo de" no suele dársele otro significado que el que cobra desde la desmesura del amiguismo: de esta manera, la expresión "ser amigo de" se nos ha instalado como la clave para obtener un empleo o un aumento de sueldo, cuando no para lograr enormes privilegios económicos y hasta culturales, e incluso favores decisivos con la magistratura y la policía.

Pero regresemos otra vez a los días con Pereyra. A poco conocerlo, Pereyra me acompañó una tarde a visitar seis o siete departamentos. Después de mucho meditar ya me había decidido a alquilar uno de ellos, cuando le volví a descubrir defectos - poca luz, una desquiciante alfombra verde y demasiado caro para lo que iba a empezar a ganar como profesor...- que me hicieron dar marcha atrás. Entonces, después de haberse reído de mí, o de hacer como que se reía porque quizá estaba ya exasperado, Pereyra me dijo que, por favor, encontrara para el día de mañana a alguien con más paciencia para seguir explorando las inmobiliarias de la ciudad, al mismo tiempo que me regalaba su libro Política y violencia de 1974. Este libro recoge el sentido común que estaba presente en muchos de sus artículos periodísticos: allí se razona un ataque a la violencia represiva, a la violencia del Estado represivo, y a su resultado y cómplice, la violencia aventurera que conforma el terrorismo. Más allá del vocabulario, propio de la época, he releído con simpatía sus tesis centrales: la historia no es un artefacto que se hace funcionar a partir de los decretos del Estado, apoyados en la tortura de su policía, pero tampoco por medio de las bombas de los disidentes. De nuevo: debemos constantemente precavernos de los aguerridos entusiastas, no importa el barrio de donde provengan.

En este sentido, subrayo el coraje cívico de este hombre reconocidamente de izquierda que, en medio del entusiasmo por la lucha armada, provocado en América Latina por la Revolución Cubana, se atrevió en público a alzar la voz y discrepar.

Esa lucidez y ese coraje, y el desafiante anti-oportunismo que implicaba atacar la mitología de los Héroes Salvadores y su sombra, la mala fama de la política - reconociendo la móvil opacidad que articulan las múltiples e inevitables mediaciones de cualquier proyecto público-, constantemente lo acompañaron. Porque Pereyra nunca fue un atolondrado entusiasta: en ningún caso confundió la facilidad de la acción simbólica, o -como tantos- las películas de acción, con la sutil y enmarañada práctica social.

De ahí que sus enemigos fueran los que son todavía nuestros enemigos, que por lo demás, sospecho que lo seguirán siendo por mucho, mucho tiempo: el vértigo simplificador de la venerable tradición del anti-intelectualismo hispánico, con la que no queremos romper porque... cómo nos cuesta ser razonables; cómo nos cuesta desencantarnos sin, al mismo tiempo, volvernos cínicos y despiadados. Y, también, el vértigo de lo sublime del bendito entusiasmo y la voz cascada y los grandes gestos y las relucientes palabras que nos anuncian un futuro de blanca gloria. Todo eso, estas formas de regodearse y, a la larga, de asfixiarse con los fantasmas de la propia identidad, con lo que ya se es, de acatar, así, en contra de cualquier razón, la regla:

Siempre es bueno más de lo mismo.

¿Cuántas veces en América Latina no ha sido más que una coartada para evadirse del presente y sus duros problemas y, de esta manera, una de las tantas máscaras, de los peores vicios, de la intolerable miseria, de la impotencia? Porque el reconfortante sentimentalismo, tan útil para la composición de fieras declaraciones o tiernos boleros, suele ser suicida para la acción responsable: para el juicio que conoce cómo distinguir el sentido común y la prudencia parientes de rostro semejante, pero con los que en realidad nada tienen que ver, como la debilidad y la cobardía.

Muy otra fue mi reacción a su segundo libro *Configuraciones: teoría e historia de 1979*. Mi desacuerdo no podía ser mayor con el extremo -y retórico- reduccionismo, característico de Althusser, que allí se defendía. Hablaré muy en general, porque ya en mi libro *Debates de 1987*, lo he hecho con más detalle. Se comenzaba por reducir la filosofía a la filosofía teórica: a la ontología y a la epistemología; éstas, a su vez, se reducían a una metateoría de las ciencias. En ese abigarrado diseño más o menos positivista, el marxismo era la ciencia de la Historia, el "tercer continente" científico, después de las Matemáticas y la Física, según Althusser. De esta manera, la racionalidad quedaba reducida al trabajo de las ciencias y no había ya más lugar para la razón práctica; así, se eliminaba por decreto imperial la posible intervención activa de los argumentos morales, que eran reducidos a mera ideología.

De haber sido fabricante me hubiera gustado dedicarme a producir sencillos instrumentos de precisión; y en el caso de nacer con talento para pintor, tal vez habría dibujado con rasgos rotundos, desafiantes; en todo caso, confesarse aligera el alma. Por eso, no puedo menos que confesar que afirmaciones de Pereyra como la siguiente me sacaban y me siguen sacando de quicio:

Los agentes históricos viven a través de una cierta ideología la manera según la cual se inscriben en el conjunto de las relaciones sociales.

Nunca entendí cómo una persona, en tanto primera persona, podía "vivir" o siquiera pensarse meramente desde el punto de vista de la tercera persona, en este caso, como la pura "ins-cripción" de un conjunto de relaciones sociales y no también, a la vez, como una historia única, inédita, tal vez incluso, imprescindible. Nunca entendí cómo una primera persona puede enfrentarse al otro, a una segunda persona, y limitarse a susurrarle: tú..., tú no eres más que el resultado casual de un conjunto de relaciones sociales.

Al menos yo, no quiero tratarme ni ser tratado sólo de esa manera "sociológica", "científica". Por suerte pocos hablan y mucho menos "viven" con ese lenguaje; a menudo no lo hacen ni siquiera los que defienden esas temibles abstracciones.

Felizmente mucha gente, incluyendo a algunos filósofos, suelen ser mucho mejor que sus ambiciosas y bárbaras teorías.

Todavía más, si esto es posible, me irritaba la tan popular en esos tiempos, teoría determinista de la historia. A partir de Althusser se razonaba como si el determinismo ya hubiese sido paso a paso probado, como si una teoría determinista de la historia no tuviese la menor dificultad ni la más mínima alternativa coherente: la naturaleza, la historia y las vidas de los individuos "no son más" que un conjunto de cadenas causales pre-fijadas desde siempre y, por lo tanto, al margen de cualquier azar o intervención consciente. Así, por arte de birlibirloque se convertía el esbozo de un sin sentido (¿o de una pesadilla?) en una situación apetecible.

Como a menudo me gusta exagerar, y para nada escondo los costados teatrales de mi hombre interior, yo aprovechaba cada vez que Pereyra hablaba de determinismo para subir, o bajar, el tono de voz, y casi gritarle, o susurrarle, que estaba seguro que no debía tomar sus palabras en sentido literal y como si estuviese hablando sabiendo de lo que hablaba, pues si lo hacía, temía volverme loco, ya que para mí una teoría determinista de cualquier cosa, pero más todavía de la historia, no poseía sólo algunas dificultades teóricas, sino que, básicamente, era un sin sentido.

Todavía considero que en cualquier ámbito, una teoría del azar dispone de más probabilidades de tener sentido, e incluso de resultar en parte verdadera, que una teoría determinista. Nunca he dejado de sospechar que la historia, natural y social y, por supuesto, personal, está llena de zozobras e imprevisibles y huecos..., y que, por los escasos fragmentos que conocemos de él, nuestra apuesta más razonable es suponer que el universo es plural, contingente y heterogéneo. De ahí que aún sienta cómo me enfurecían pasajes de Pereyra como los siguientes:

Quienes participan en el proceso desprovistos de la información para conocer con precisión su dinámica, pueden considerar que exista una variedad de opciones y alternativas, cuya realización dependerá del propio y libre comportamiento. Si la ponderación limitada del conjunto complejo de determinaciones produce la pluralidad de opciones, el conocimiento exhaustivo de tales determinaciones cancela esa ilusión.

Cuando terminaba de leer afirmaciones que yo consideraba delirantes como las anteriores no podía dejar de llamarlo por teléfono e interrogarle con ansiedad: ¿la historia se lleva a cabo, pues, a espaldas de sus agentes, sin que éstos puedan

genuinamente intervenir? Pero, entonces, no es posible otra tarea que la de conocer la historia en el mismo sentido que conocemos la naturaleza, para manipularla técnicamente... ¿Y la razón, y las razones de los agentes?, ¿y los proyectos liberadores de la Ilustración? Además, ¿a qué viene esa indiferencia por las personas, los "sujetos" de la historia, y ese anhelo denodado, casi desesperado, en querer suprimir a toda costa las consideraciones morales?

Me refiero a una supresión teórica, claro, no práctica, pues en sus acciones Pereyra era un rigorista moral como el que más. No sin solemnidad, una vez me habló porque se había enterado de que yo formaba parte de cierta comisión dictaminadora, y conociendo que los concursos en la universidad se suelen abrir con nombre propio, me pedía, por favor, que asistiésemos por igual a todos los expedientes y, así, que eludiendo nuestras previsibles anticipaciones fuésemos imparciales e hiciéramos justicia. Eso fue todo. Cuando un tanto sorprendido le pregunté a qué se refería, pese a la confianza que había entre nosotros, ni siquiera me sugirió un nombre o una circunstancia. Reiteró su pedido de que se hiciera justicia y punto.

Lo que me pareció una diáfana, y amistosa, lección de anti-amiguismo y, a la vez, un gesto nada althusseriano. Al respecto recuerdo uno de los tantos malabarismos verbales de Althusser. Althusser aclaraba que si en el marxismo se afirma que una práctica social es "justa" no se hace referencia a esas cosillas como la virtud moral de la "justicia", sino al concepto serio, técnico, de la "justeza", en el sentido en que decimos que un mecánico puede "ajustar" un auto. De manera similar al mecánico, los dirigentes políticos "ajustarían" las prácticas sociales a un proceso histórico que no acepta ninguna intervención moral, porque de modo inexorable se cumple a solas. Paradojalmente, hoy los críticos más radicales del marxismo, y de paso, de cualquier política con preocupaciones sociales, eso que con cierta lujuria, y erróneamente creo, se llama "neoliberalismo", insisten en un comportamiento similar en relación con la razón práctica, con la moral. Se sabe: la arrogancia es contagiosa, más allá de los individuos, más allá de las trincheras; y los complejos problemas de las continuidades y rupturas entre la política y la moral -entre la eficacia y el orden social, por un lado, y virtudes como la justicia y la benevolencia, por el otro- no se van a resolver, y ni siquiera a plantear correctamente, suprimiendo uno de los términos que causa el conflicto. Algo de esto ya lo adelantó (no sin sembrar algunos espantapájaros) Maquiavelo en el comienzo de los tiempos modernos.

En 1984, Pereyra publica su última colección de trabajos teóricos que titula El sujeto de la historia. Apenas lo empecé a leer, noté un extraño hormigueo en la cabeza. Si no recuerdo mal, allí la discrepancia y hasta la incoherencia entre Pereyra, el filósofo, y Pereyra, el político práctico, se transforma en abismo: en saludable abismo, me apuro a agregar. Y, como en tantas ocasiones, aquí, loada sea la salvadora incoherencia. O, si se cambia de perspectiva, podemos decir que una vez más se nos muestra que el yo nunca deja de ser una inestable pluralidad de yoes que a veces van juntos, y otras se pelean, y otras más no se encuentran nunca. Una vez más, pues, se nos vuelve a exhibir en qué conflictos vive cualquier identidad, sobre todo quizá la identidad de las personas más decididamente honradas, más íntegras.

Por ejemplo, Pereyra, el filósofo, sin el menor titubeo, unívoca y althusserianamente declara:

Todo intento de restablecer la dicotomía entre "condiciones determinantes" y "actividad humana" proviene, en definitiva, del pensamiento dualista.

Y al "pensamiento dualista" -a ese pensamiento que se atreve todavía a rescatar el punto de vista de la primera persona, de una subjetividad activa, capaz de iniciar acciones- hay que, con energía, repudiarlo: y reducirlo o anexarlo al "punto de vista" objetivo, a las "condiciones determinantes".

Afortunadamente Pereyra, el político práctico, cuando se trata de asuntos más inmediatos, sabe separarse del vértigo objetivista -y de los carnavales althusserianos- y, en el mismo libro, con la sensibilidad y la sensatez crítica que tanto lo caracterizaba, y que todos le admiramos, defiende:

No hace falta, tal vez, insistir en que el menosprecio de las libertades políticas (adscritas a la democracia formal) en aras de una vocación igualitaria (democracia sustancial) es la vía más segura no sólo para bloquear el control público o social de las decisiones oficiales, sino también para impedir el propio cumplimiento de la vocación igualitaria, como lo muestra cada vez con mayor claridad la experiencia de los países poscapitalistas. Ninguna democracia sustancial es posible sin el respeto riguroso a los mecanismos de la democracia formal.

Sin embargo, ¿acaso no he pecado de desubicación respecto de Pereyra, y hasta de esa apasionada época teórica que, entre nosotros, protagonizaron las lecturas marxistas y sus muchos comentarios y variaciones? En relación con preguntas como éstas no puedo impedir que, contra mis deseos y casi, casi, de modo compulsivo, me suela venir a la mente cierta tarde de otros tiempos.

Mucho antes de vivir en México, en un viejo café de Montevideo, lleno de radio y humo, y cerca del puerto, ante algunas observaciones similares a las que le he estado haciendo a Pereyra, un pensativo compañero de la universidad, que todavía recuerdo que se llamaba Mario y tenía apellido vasco, aunque no sé ya si Uchurraga o Uchurrabaga o algo por el estilo, me preguntó, visiblemente enojado:

-¿Qué demonios vos estás criticando?, ¿sos..., sos de los otros? ¿O sos tan tonto como para ignorar que el ataque a nuestros camaradas ayuda a los enemigos? Entre dos sillas, no hay ningún sitio para que se siente un amigo.

Con pedantería juvenil o, quizá, con pedantería de estudiante de filosofía de último año de la carrera, empecé a contestarle con una nítida, precisa distinción:

-Los camaradas son una cosa, y los amigos, otra muy diferente. Porque la amistad es, a la vez, más suelta y más espesa, acaso también más caprichosa y ligera, que toda trama de ideas. Los camaradas, o incluso los compañeros, son abstracciones que se repiten, entidades sustituibles. En cambio, un amigo es una individualidad que no se puede confundir con ninguna otra. Por eso, los grupos disponen de enemigos comunes y estables, pero cada persona posee sus amigos más o menos firmes y sus cambiantes enemigos, que gana paso a paso y personalmente.

Entonces, ya animado por mi incipiente elocuencia, agregué con desparpajo:

-¿Te parece que soy tonto? No. Soy alguien mucho más peligroso. ¡Un individuo a quien buscan por un triple asesinato: no está totalmente seguro de lo que vos creés, ni de lo que creen los filósofos que él aprecia, ni siquiera de lo que él mismo cree! Ese individuo sabe que el pensamiento empieza a dar tumbos y acaba muriendo cuando no se alimenta con el fuego de la crítica: si como un atleta no se ejercita cada día en atacar las diversas opiniones, y en atender cuáles sobreviven los ataques y cuáles no. Porque el ataque de ideas es la única manera que tenemos de probar cuánto en realidad vale una idea. ¿Por qué no avisás ahora a la policía?, ¿oíste lo que dije?, ¿por qué no avisás ahora a algún policía? Hay tantas y de tantos colores...

-Naturalmente que he oído tu soberbia -contestó Mario, que era un orgulloso hijo de republicanos españoles-. Y no te hagás ilusiones; no caeré en la trampa de responderte de delincuente a inocente; nadie llamará a ninguna policía, ni nunca te vas a convertir vos en un mártir de la crítica. Además... -y miró alrededor suyo, como sintiéndose ¿espionado?-, estoy cansado de todo ese palabrerío. No me importa nada de nada, ni me preocupa si jamás vuelvo a oírte. Puedes hacer lo que se te antoje.

Luego me condenó, con un golpe sobre la mesa que quería ser triunfal, pero que sólo alcanzó a delatar furia:

-Ya sabés por qué te quedás solo.

A continuación se puso de pie y se marchó, dejándome con la Coca-Cola a medio tomar y mucho, mucho desánimo. Nunca volví a hablar con él.

Tales eran las retóricas de aquellos tiempos, que no hemos perdido enteramente, que tal vez nunca se pierdan del todo. Lo que es peor: casi todos aceptaríamos que un buen observador frente a esta escena dictaminaría que, con esos modales, no se llega a ninguna parte en una discusión, que con ellos quizá se expresan pasiones o prejuicios, pero no se comprende nada, no se aclara ningún asunto. No obstante, no me equivoco demasiado, creo, si afirmo que la mayoría tendríamos ganas de continuar respondiendo: "¿Y a mí, qué? A mí me importan los míos, me importan los que están conmigo, me importa salir del atolladero, lo demás..."

Sin embargo, ¿a qué viene a cuento esta escena en relación con la duda de que acaso -de que seguramente- fui injusto en mi discusión con Pereyra y, en general, con toda esa época teórica?

En mis clases suelo insistir casi con obsesión -aunque espero que con menos soberbia y más sentido de la situación que la última vez que hablé con Mario- que, luego de presentar y desplegar una opinión, una idea, un pensamiento o una teoría, y de elaborar sus ramificaciones, hay que necesariamente explorar algunos de sus posibles ataques, y en cuanto a éstos, distingo que, en principio, se dispone de dos modos, o al menos, de dos énfasis, de criticar opiniones, ideas, pensamientos, teorías... Puedo intervenir en un debate y atacar que uno o varios de los enunciados que expresan ciertas opiniones o teorías poseen algún grado de falsedad o que son falsos del todo, o también, que los enunciados en cuestión son confusos o, quizá, poco o nada pertinentes. A este tipo de objeciones suelo bautizarlas "críticas argumentales": en ellas

no importa ante todo quien dijo lo que dijo, ni para qué, ni cuándo lo dijo, sino que, en tiempo presente, se argumenta que hay una falta de verdad, o de comprensión, o de pertinencia en lo que, directa o indirectamente, se ha afirmado, y eso es todo.

Por el contrario, a veces interesa llevar a cabo una "crítica explicativa": se sitúa el debate en un contexto, un tiempo o en relación con ciertas personas, y se evalúan las diferentes intervenciones respecto de ese contexto, de ese tiempo o en función de esas personas. Las críticas que se conocen como "históricas", "sociológicas", "psicológicas"... son algunas formas de la crítica explicativa.

Aunque entre ambos tipos de crítica -la argumental y la explicativa- existen muchos vasos comunicantes, mis ataques de ayer y de hoy a Pereyra y, de rebote, a ciertas tradiciones del marxismo, quieren formar parte de una crítica argumental: buscaron señalar algunas faltas de comprensión y de verdad en las teorías criticadas. Tal vez se objete que en estos días brutales, y con el calor abrasador del junio mexicano de 1998, convendría sustituir esa crítica argumental por una crítica explicativa. ¿Acaso una crítica histórica y sociológica, y hasta psicológica, no nos ayudarían más a comprender nuestro pasado inmediato, y hasta a tener con él alguna relación productiva, que insistir en ciertas faltas de comprensión y de verdad?

Porque a pesar de que no ha transcurrido demasiado tiempo cronológico desde que no conversan ya con nosotros Pereyra y Althusser (¿qué son en la historia diez o quince años?), el tiempo político que nos separa de ellos es, o al menos a gran parte de nosotros nos parece, inmenso. A menudo creemos vivir en otro mundo, más "realista", dirán algunos, en todo caso, en circunstancias sociales y políticas que ya parecen tener poco que ver con las banderas y las luchas que Pereyra y Althusser representaban (de maneras distintas pero interrelacionadas): el derrumbe súbito, y para muchos todavía desconcertante, de la Unión Soviética y de los países del llamado "socialismo real" y, junto con él, de los partidos comunistas de Occidente, con razón o sin ella, ha arrastrado consigo muchas esperanzas, incluyendo la esperanza de que el vocabulario marxista pueda servirnos para comprender los procesos sociales. Como siempre, no sabemos qué sucederá teórica y prácticamente en el futuro, y no sería más que un gesto de mera prepotencia intentar predecirlo. Pero en este momento, algo más que herrumbre y un espeso polvo recubre las palabras de un lenguaje ("infraestructura", "superestructura", "sobre determinación", "plusvalía", "eficacia de la estructura sobre sus elementos", "análisis puramente de clase"...) que hasta hace muy poco enardecía tanto a quienes lo usaban como a quienes se oponían violentamente a él.

Tal vez -jugarretas del tiempo- Pereyra y yo debimos tomar más en serio las inquietudes en torno a Darwin y la ecología formuladas por María Inés, la bella y abrumadora -¿y abusiva?- estudiante de biología de la larga cabellera negra que conocimos en nuestro accidentado viaje a Querétaro. Porque cualquiera sea la opinión sobre su modo de expresarse -que, por lo demás, no era inadecuado-, sus preocupaciones se han vuelto mucho más nuestras preocupaciones que las dificultades que se dejan formular con el ahora ya muchas veces enigmático lenguaje de Althusser. Ah... sic transit gloria mundi. Y, sin embargo, las preocupaciones de base, tanto de Pereyra como de cualquier marxismo -la miseria de los más, la injusticia...- no han desaparecido; por el contrario, se han agravado.

Tal vez por eso la pregunta queda en pie: ¿cómo podría esbozarse una crítica explicativa -histórica o, tal vez, sociológica...- de las opiniones y teorías que han buscado rechazar mis críticas argumentales del marxismo althusseriano?

Frente a esta pregunta, en mis mañanas generosas (por ejemplo, cuando no desayuno malhumorado por los restos de alguna pesadilla, o por lo que acabo de leer en el periódico), tiendo a responder que en los setenta llevar a cabo una lectura "científica" de Marx implicaba, por lo menos en América Latina, combatir todo aquello a que se hace referencia con una serie de palabras de desmesura, de palabras "ismos": en la teoría, se rompía con el "impresionismo", ese sustituir saberes razonados acerca de nuestros alrededores, por las amables charlas de café en las que se expresan deseos acerca de cómo estas circunstancias deberían ser. Y en cuanto a la práctica, se despedía esa forma de moralismo que es el "humanismo", cuando éste equivale o se reduce -para usar otra palabra "ismo"- a "voluntarismo".

Por lo demás, -y cualquier rápida inspección a los garajes públicos del pensamiento reciente permite comprobarlo- "humanismo" y "voluntarismo" son palabras de desmesura con las que se hace referencia a la moda parisiense inmediatamente previa a la moda althusseriana, moda que entre nosotros se impuso y propagó a partir de la lectura del incansable, y aplaudido, y palabrero Sartre, y sus entusiastas compromisos "desde la nada", "desde la pura libertad que se elige a sí misma". Pero, ¿de qué estoy hablando? Tal vez se acepte que la teoría de la ciencia que manejó Althusser desplegaba algunas de las marcas más características de la razón arrogante; entre otras altanerías, se permitió el lujo de ignorar a sus contemporáneos más imprescindibles en esa área del saber (desatendió por completo las reflexiones sobre la ciencia que van de Carnap y Popper a Kuhn y Quine). No obstante, acaso se quiera todavía defender a Althusser porque constituía un quiebre, un decirle abiertamente "no" al bendito

Siempre es bueno más de lo mismo,

y quizá hasta se vindique que se trataba de un "gran progreso": Althusser invitaba a introducir argumentos científicos en una tradición que -en contra del espíritu, y de la letra, de Marx- continuamente confundió la argumentación paso a paso y el análisis empírico de las situaciones sociales y políticas por la especulación basada en los "buenos sentimientos", el dictado de las "buenas conciencias" y la invocación de citas rituales sacadas de algún manual torpe pero edificante.

En cuanto al heideggeriano "antihumanismo", pese a que de esta manera se suprimía la dimensión moral y hasta política de la existencia humana (¡nada menos! Hay que repetirlo sin temor: ¡nada menos!), con él, con el antihumanismo, ¿acaso no se buscaba eliminar las epopeyas del deseo alucinado, los fervores de la voluntad omnipotente que es capaz de llevar a cabo lo que se le ocurra?

De acuerdo. Con el celebrado "antihumanismo" se quería aprender que la acción efectiva, y no meramente simbólica, no se reduce a la mera cuestión del "sí, se puede", del "yo quiero, yo hago", de "empujar el cuerpo y ya", de "ir pa' delante y

echarle ganas". Se procuraba tomar conciencia de que no todo depende de la voluntad o, más bien, del capricho de algunos sujetos convertidos en Dioses -o Héroes, da lo mismo- que "hacen la Historia" porque, como quien decide barrer un cuarto sucio, en una tarde de rabia, decidieron anudarse un turbante en la cabeza, arremangarse las mangas y ponerse a hacerla.

En este sentido, en esas mañanas generosas -o simplemente higiénicas: nada más sano que dos o tres veces por semana procurar pensar en contra de sí mismo- me atrevo a defender que la crítica explicativa tal vez sea capaz de rescatar en las intervenciones más teóricas de Pereyra y, en general, del marxismo con aspiraciones científicas, ataques a ciertas persistentes posiciones que, ya lo advertimos, en América Latina todavía son, y probablemente continuarán siendo, los enemigos, y hasta nuestros más acariciados vicios: el vértigo simplificador del anti-intelectualismo y el vértigo de lo sublime del ardiente entusiasmo (vértigos que hoy suelen adoptar, no faltaba más, muchos coloridos ropajes: disfraces despiadados y cínicos o, de plano, servilmente "realistas" porque la realidad es la realidad y el poder es el poder; o camisetas posmodernas y "todo vale" o, de nuevo -¿moda retro?- cosmológicas y falsamente místicas).

Concedo estas rescatadoras razones (productos, ya indiqué, de algunas mañanas generosas e higiénicas). Pero, ay..., lástima que no se pueda corregir un error con otro y que la implacable crítica argumental sea, tarde o temprano, irremplazable, lástima que las faltas de verdad, comprensión y pertinencia no se puedan curar más que con verdad, comprensión y pertinencia. Entre muchas otras preguntas, la crítica argumental tendría que indagar respecto del marxismo cuáles fueron las faltas de verdad en la teoría que generaron, o contribuyeron a generar en la práctica, tamaños fracasos o, con más exactitud, la ininterrumpida tragedia que ha configurado gran parte de este siglo de horror. Sin este viaje por nuestra memoria colectiva (por ejemplo, sin empezar por recorrer durante varios días, y con los ojos bien abiertos, los campos de concentración construidos por Stalin y proseguir, sin cerrar en ningún momento los ojos, el devenir de esos "campos de izquierda" hasta hoy), creo que nadie -pero sobre todo la izquierda- podrá acabar de entender por qué estamos donde estamos, de qué modo nuestras sociedades se han configurado de esa y no de otra forma, cómo nos hemos convertido en la clase de personas que somos.

Hasta ahora, que yo sepa, la tradición comunista meramente se ha quejado del egoísmo de la gente, y se ha ahorrado estas exploraciones, lo que hay que lamentar. Y hay que lamentarlo porque cada historia se alza sobre las ruinas de otras historias, y cuando no se conoce con minucia de qué ruinas se trata, ni de por qué estas ruinas han llegado a ser ruinas, cualquier proyecto, e incluso, todo deseo, tiende a sepultarse en uno de esos callejones sin salida que tanto conocemos (y que, en secreto, nos gusta seguir frecuentando, y hasta nos amarramos con delicia a ellos): callejones sin compasión, llenos de fracaso y sordidez, en el mejor de los casos -¿o en el peor?-, cubiertos de disciplinado entusiasmo, esa neblina poderosa.

No se trata, pues, de poblar la nostalgia con culpas y castigos, sino de juzgar lo que se pensó, y lo que pasó, a partir de la insobornable verdad.

Retorno a mi relato. Muchas de las correctas o incorrectas objeciones a las teorías de Pereyra que he enumerado machaconamente se las dije en público -en mesas

redondas y hasta en presentaciones de sus propios libros-, y todas las publiqué en su momento, razonándolas lo mejor que pude. E insisto: nunca estas nubes teóricas se hicieron diluvio personal. Pereyra me escuchaba con paciencia, porque era un hombre que sabía escuchar y, al menos en nuestros quietos paseos por el Parque Hundido, sus respuestas eran tranquilas y prolijas; también profundas y de mucho interés resultaban nuestras discusiones, enfrentamientos que, no obstante, y sin que ninguno de los dos, creo, lo buscara, en algún momento se desviaban con astucia y terminábamos hablando de otra cosa, de asuntos más cotidianos en los que lográbamos con facilidad el acuerdo. O, cuando el debate se ponía demasiado caliente, guardábamos silencio. Una noche, en no sé qué taquería, yo trataba de ofrecerle un elaborado argumento trascendental para probar la libertad a la manera kantiana, defendiendo que la libertad es, desde el punto de vista de la primera persona, una presunción necesaria para cualquier agente que esté actuando -pues nadie puede genuinamente actuar sin presuponer en el momento de su acción que es libre-..., mientras Pereyra insistía en observar que me había ensuciado de guacamole y salsa verde toda la cara e incluso la camisa. De pronto, nos callamos, no por cansancio sino... Milagrosamente una radio con excesivo volumen -una manía no sólo de los taqueros- nos trajo una pegajosa ¿rumba?:

Esperanza, Esperanza
solo sabes bailar y bailar...

Ninguno de los dos llevaba Las Antillas en la sangre. No obstante, doy fe que en los pleitos más variados, si podíamos reencontrarnos en la risa, varias veces intentamos tararear esas hermosas y desconcertantes palabras. No hay que olvidarse que éramos todavía jóvenes y un poco ilusos...

Extraña y enredada es, pues, esta historia: la franca y hasta, diría, rigurosa discrepancia en cuestiones altamente teóricas nunca fastidió la amistad de dos aprendices de filósofos que tomaban muy en serio sus ideas -porque sobre eso no cabe la menor duda- y, en cambio, una vez, hubo sí cierto alejamiento producido por un problema nimio de la política universitaria, tan menor que, sinceramente, ya no recuerdo de qué se trataba. Al menos hoy, pienso que de este modo los dos percibimos ese pantano. Sin embargo, se sabe: estos animales que llamamos racionales, los humanos, solemos ser tontos rematados: por pequeñeces perdemos lo mejor y nos hundimos con gusto en el fango e incluso con intenso placer. Y sólo a los golpes, a veces, muy pocas veces y a menudo ya casi demasiado tarde y como una proeza atrevida, aprendemos a no paralizarnos en la desventura y en el Mal.

Carlos
Pereyra |

Así, durante cuatro o cinco meses, sin que hubiera sucedido nada concreto, ni una pelea explícita o un conflicto más o menos solapado y, como sucede en tantas ocasiones, sin decidirlo y hasta sin darnos cuenta, dejamos de frecuentarnos. Y las pocas veces que nos vimos en público con facilidad era reconocible -me lo advirtieron varios colegas- que entre Pereyra y yo crecía una sorda animadversión. No se equivocaban. Reflexionando para atrás, no puedo negar que, en ese periodo, cuando nos encontrábamos en público gozábamos lanzándonos puntiagudas agresiones que no querían reconocerse como tales. Quizá por puro automatismo decíamos las palabras adecuadas entre dos personas que empiezan a dejarse de estimar, algo así como un ejercicio de malos modales para cubrir la hostilidad, o el cansancio. La lección es general: si no se las combate a tiempo (pero, ¿cómo saberlo?, ¿de qué manera descubrir ese "a tiempo"?, ¿en qué escuela se aprende ese imprescindible arte?) las malas hierbas se expanden con facilidad y acaban arrasando cualquier campo, incluyendo los jardines más protegidos y seguros.

En esos momentos caí en la trampa tan común de no confiar en que en el otro también sobrevivía un hombre interior que era mi amigo. Estábamos en eso -esta vez un mal malentendido-, cuando una tarde sudorosa del verano de 1986, lo encontré en la facultad a la salida de clase y, al pasar, le dije que me iría de nuevo por algún tiempo a Alemania con una beca Humboldt. Entonces, Carlos de inmediato recobró -me gustaría decir: como empujado por no sé bien qué tranquilo demonio- su gentileza y cordialidad de los buenos tiempos y, con una mirada penetrante, aunque sin hacer del asunto nada demasiado especial, simplemente preguntó:

-¿Por qué no comemos el jueves en La Guadalupana?

Yo nunca había entrado en esa cantina a la que, no sin cierta intriga, había visto muchas veces por afuera (desde que vivo por aquí suelo hacer largas caminatas en torno a la plaza de Coyoacán), así que le agradecí el convite. La última frase no podría ser más inepta pues, entre otras torpezas, el educado verbo "agradecer" poco tiene que ver con mi reacción: como ya había empezado a acostumbrarme a que la desavenencia entre nosotros se convirtiera en permanente, no exagero demasiado si afirmo que con aquella para mí sorpresiva invitación me inundó una oleada de alivio,

como la que se siente cuando en medio de una larga tarde brumosa se desata una lluvia torrencial.

Curiosamente revivo con nitidez esa última comida como si hubiese sido ayer (aunque, por supuesto, entonces no sabía eso de "última"). Pereyra y yo formábamos parte de un tribunal de examen en la facultad y, por eso, se nos hizo muy tarde para comer, al menos para mis horarios, pues eran casi las cuatro cuando llegamos, y todavía tuvimos que esperar cerca de la puerta, bajo un sol sofocante, a que se desocupara una mesa. Después de un rato de silencio explorando los cuadros de toreros desde el bar (tiempo que no me molestó, más todavía, que pasó más o menos inadvertido, porque el lugar es bastante ruidoso y, además, nos entretuvimos en saludar a varios conocidos), nos ofrecieron una mesa al final del salón, al lado de los baños, donde la gente previsiblemente iba y venía, pero el mozo nos aseguró que, en cuanto quedara otra libre, nos daría aviso y nos cambiaba.

Apenas nos sentamos, se rompió el silencio, y poco a poco me fui relajando y, de nuevo, aunque pienso que ninguno de los dos se lo propuso conscientemente, para nada se habló de lo que nos separaba, que estoy seguro era una tontería: elogiamos una vez más los retablos de maravillas que redactan esa escuela de disruptivos cronistas de sucesos pasajeros cobijados todos bajo el nombre "Carlos Monsiváis", porque cuando las aguas estaban un poco movidas, empezar por ahí era uno de nuestros ritos bienhechores, la señal que anuncia: "Hay paso." Después nos trajo el mozo dos cervezas y pedimos una cantidad inmensa de comida. Pereyra se dejó convencer un poco -no demasiado- de que La rosa púrpura del Cairo, la película de Woody Allen que acabábamos de ver, era excelente e iluminaba ciertos escondidos recodos (algunos sueños) de cualquiera de nosotros. Bebí otro sorbo de cerveza y me dejé a duras penas convencer de que Habermas, como la gran parte de la tradición kantiana, en ética y en política a veces se enreda en vaguedades que cada quien puede aplicar y, por lo tanto, entender a su manera y que, por ello, quizá el famoso universalismo moral es poca cosa, o más bien, sólo un buen comienzo, si no se habla también en detalle, si los asuntos no se exploran y se elucidan en concreto y desde las mas diferentes perspectivas: si no se toma en cuenta la percepción cuidadosa de cada circunstancia e incluso la información que sobre ella nos pueden proporcionar las ciencias sociales.

Íbamos por ahí cuando acabamos la orden de salchichas con mucha mostaza y pan y, además, ensalada de papas, aunque no sabíamos qué hacer con la orden demasiado abundante de queso fresco, pues si nos la comíamos, quedaríamos llenos. Uno de los dos -no recuerdo quien- salvó la situación, introduciendo la buena propuesta de envolver el queso fresco en servilletas y llevárnoslo para la casa; lo que hicimos.

Terminábamos de envolver los dos paquetitos -por supuesto, uno para cada uno- cuando el mozo trajo una milanesa inmensa y una segunda cerveza para él, y un chile relleno y agua para mí. Creo que entonces discutimos un reciente artículo de Sánchez Vázquez acerca de un socialismo no estalinista; también platicamos sobre los desastres que siempre azotan nuestras "llorosas repúblicas" -la expresión es de Martí- y sobre los miserables que cada día, con cadenas de hierro, conquistan un nuevo rincón de la ciudad para la pobreza. Se hizo después referencia a la conducta "horriblemente oportunista" de un conocido que, una vez más (...otra vez: si no la historia, por lo menos las historias se repiten) había pasado de un extremo, entusiasta

e irracional izquierdismo a un extremo y no menos entusiasta e irracional antiizquierdismo, conducta a la que Pereyra opuso un resignado:

-Sus razones tendrá para destrozarse la vida de tal modo.

-Los canallas no se merecen tanta simpatía -no pudo menos que corregir mi juventud beligerante. A la vez, me sentía extrañado, no tanto por sus palabras como por el cambio brusco en su tono de voz.

-Quizá... -dijo, y luego de examinar el mantel un largo rato, como si estuviese ante el mapa recién encontrado de alguna isla lejana y maravillosa, puntualizó:

-Aunque todos nos merecemos simpatía.

Acaso un poco sorprendido él mismo de lo que estaba diciendo ¿el hombre exterior? echó una rápida ojeada alrededor del salón, mientras que ¿el hombre interior? repetía con énfasis:

-Seamos lo que seamos, todos nos merecemos simpatía.

Como si se hubiera olvidado dónde estaba, el hombre exterior Pereyra había subido muchísimo la voz, y la pareja de la mesa de enfrente se nos quedó mirando fijo, entre curiosos y alarmados. Pero era claro que ni Pereyra ni yo estábamos borrachos. Nadie se emborracha con dos cervezas, ni siquiera yo.

-La comida te ha sentado bien, porque estás lleno de pensamientos felices -le dije para salir del paso y, también, quizá, con un poco de sorpresa, y hasta de sarcasmo, porque Pereyra no hablaba normalmente así. Me parece recordar que entonces una amplia y enigmática sonrisa se dibujó en su rostro:

-Sí, me puse a pensar que cuando lanzas una moneda, ambos lados entran en el juego.

-¿Qué?

-Quien más, quien menos, todos nos encontramos algunas veces sin salida, atrapados -me respondió, buscando hablar con más animación, como si estuviera contando bromas, pero no sólo sin lograrlo, sino produciendo el efecto opuesto.

-¿Qué quieres decir con eso? -insistí.

-Tal vez que todo es más fácil si uno aprende que de vez en cuando hay que dejar de preocuparse. No tomarse más en serio; dejarse llevar por la corriente, yo qué sé, esas cosas que a ti te gusta decir. Yo qué sé... Además -prosiguió, como buscando salirse del tono de desolación en que estaba instalado, pese a sus visibles esfuerzos en contra-, además, digo... en eso consiste el secreto de una buena digestión.

No sé en qué estaba pensando Pereyra, pero presentí que desde hacía un rato no se encontraba ya frente a mí, sino en otra parte. Suspiró. ¿Entre qué fantasmas se debatía?, ¿discutiendo con qué hombre, o con qué mujer, asuntos muy importantes

para ambos?, ¿o acaso ya se había enterado de su enfermedad y...? La pareja de la mesa de enfrente, un hombre alto y de aspecto abatido y una mujer morena, baja y risueña, nos seguía observando con minucia, como si fuésemos un utilísimo material de laboratorio, y ellos, dos fanáticos de la ciencia. Sin embargo, los dos estábamos demasiado pensativos, y demasiado lejos, para que nos importase.

No obstante, tal vez para sacudirnos el silencio cada vez más amenazador, hablándole a Pereyra no pude dejar de decirme a mí mismo (sin sospechar que alguna vez, en los duros años por venir, tendría que usar esas mismas palabras como talismán en contra de la desgracia):

-No te equivocas. Nunca está de más recordarse que uno se debe portar bien y tener pensamientos amables, incluso cuando se es, mediante engaños, derrotado. Pase lo que pase hay que tener pensamientos amables. Sí, y pase lo que pase.

-Lo tendré en consideración -replicó Pereyra, con un dejo de tristeza, y de nuevo creo que muy, muy lejos.

De pronto nos dimos cuenta que ya era tardísimo y estábamos acabando de comer y todavía seguíamos sentados junto a los baños. Lo que nos hizo reír y esa risa, por suerte, nos regresó al bullicio de La Guadalupana. Entonces reflexionamos que, como tantas veces en la vida, la promesa del mozo de que nos cambiaría de mesa quedó sin cumplir y que, como tantas veces en la vida, no reaccionamos, ni siquiera nos dimos cuenta. Además, haber estar sentados ahí, después de todo, nada había tenido de malo.

Luego, inevitablemente, ni qué hablar, chismeamos sobre la conducta y los desmanes de los amigos y de los no tan conocidos... hasta que los dos saboreamos con lentitud un ate con queso, y él se tomó un café y yo un té, y se hizo de noche y, sin motivo aparente, cité la frase de Hesíodo: "Los dioses han ocultado a los hombres las fuentes de la vida", y no pudimos dejar de reír porque ese ocultamiento ¿fue sano o perverso?, y una vez más nos repetimos:

Esperanza, Esperanza
sólo sabes bailar y bailar...

También recuerdo que en algún buscado y precioso momento de la larga charla me dijo que ya había aprendido a esperar de mí cualquier cosa, que yo era a veces desconcertante, como cuando de pronto en un congreso en Guanajuato le cambié, con rapidez y eficiencia, una llanta ponchada de su auto, precisamente yo, entre todos sus amigos, que no brillo por las aptitudes manuales. De inmediato me di cuenta que invocar esa experiencia era, para él, un firme gesto de reconciliación, puente que yo aproveché para reiterarle que las personas somos eso: historias únicas e impredecibles, individuos con la capacidad de sorprender a quienes incluso nos conocen mejor porque estamos en condiciones de generar... lo nuevo. Y ello implica

que los deterministas están equivocados. Que la "causalidad por libertad" de que habla Kant no es un mero postulado, sino una experiencia diaria e ineludible: nuestra experiencia central en tanto personas. Así podemos ser de aguafiestas y de pesados los filósofos.

Lo vi en muchas ocasiones en esas semanas antes de mi viaje, aunque nunca de nuevo a solas. Ello no impidió que después de la presentación de un libro en la Feria de Minería, en un aparte, Pereyra me aclarara -como quien confiesa a un turbulento cómplice haber traspasado el último tabú- que el paquetito con queso que nos hicimos en La Guadalupana le había resultado utilísimo, pues esa misma noche se había quedado solo y, con él, se hizo un buen sandwich. No hubo la menor indicación de que no hablara en serio. En cuanto a mí, es una lástima que yo no pudiera decir lo mismo, pues me olvidé sin más del queso fresco y, con el calor, se me descompuso en el bolsillo convirtiéndose en un engrudo viscoso, infame, que se derramó por todo el saco. Fue todo un lío limpiar esa baba que no quería por nada desprenderse de la tela.

Por casualidad volví a encontrar a Pereyra otra vez, aunque fugazmente, en Madrid. Estábamos allí invitados a diferentes eventos y, en ese momento del atardecer, él iba al cine con Héctor Aguilar Camín, y yo me dirigía a cenar a la casa de un profesor que acababa de conocer. Quizá la sorpresa me hizo ser torpe frente a su amabilidad, y la de Aguilar Camín, o fue una boba distracción de mi parte o timidez (eso de encontrarse inesperadamente con alguien cercano, suele descontrolar y entontecer), pero si no recuerda mal, Corina, su esposa, mucho después me contó que Carlos le había comentado, no sin alguna pesadumbre, que lamentaba que yo todavía conservase una más o menos velada irritación con él.

Lo que no era para nada verdad. Como sucede a menudo, y tal vez eso significa que somos mortales, ya no tuve tiempo para corregir mi manera de actuar, para poder explicársela, para decirle que yo, que por supuesto, que en cuanto a mí no había reparos para que, de nuevo... Tal vez la desventura mayor de los humanos consiste en que verbos como "ensayar", "experimentar", "probar", "dar marcha atrás", "revisar"..., o expresiones como "mientras tanto" o "de modo provisional" o "por ahora" no se aplican en sentido estricto a nuestra existencia. A diferencia del teatro, cada acción, incluso la más ingenua o distraída, es definitiva, porque en cada esquina acecha la muerte.

Además, ni siquiera hay que contar con que todos los malos entendidos sean buenos malos entendidos, como la muchacha que me confundió con Pereyra y me sacó a bailar, o aquella noche en que fuimos a cenar a Los Inmortales y cuando terminamos, habiendo imaginado cada uno que el otro lo había invitado, un poco azorados descubrimos que ninguno tenía suficiente dinero para pagar, lo que nos obligó a seguir conversando sobre la necesidad de desarrollar un pensamiento crítico y por aspectos, que en concreto y con humildad se fija en las particularidades tanto conceptuales como empíricas, en ningún caso pensar, pues, de modo entusiasta, vertiginoso, totalizador o arrogantemente desatento del detalle, o de la suerte, de la contingencia, o al dictado de las modas que, allá lejos -en Estados Unidos o en Europa- imponen las Casas Centrales del Pensamiento..., todo ello tanteábamos mientras llegaba quien había prometido rescatarnos. Eso nos unía: no andar con dinero ni gastarlo. Emblema que nos llenaba de profundo orgullo y que solíamos

llamar "sobriedad republicana", esa virtud olvidada; mientras que otros amigos -más consumistas y desordenados, menos plebeyos, más ostentosos o estruendosos quizá- nos advertían que simple y pretenciosamente éramos "codos". (Tal vez los desplantes del despilfarro no sean más que la otra cara de la impotencia.)

Desde Alemania, en varias ocasiones intenté escribir una carta a Pereyra pero, cada vez, después de pensar en ella una o dos horas, al final, dejaba el proyecto, y no por haraganería: era como si mis manos se hallaran atadas por una cuerda. Cuando conocí lo grave de su enfermedad, llamé algunas veces para informarme acerca de cómo iba, sin embargo, nunca hablé ya con él. En una de esas llamadas, me respondió Corina con la noticia de lo irremediable, su muerte, una noticia que debía haber previsto aunque fue por completo inesperada para mis deseos (el deseo suele ser poco previsor). No supe qué responder ante ese muro. Ahí estaba, de pronto, otra vez ante mí, la desnuda, la traicionera, la despiadada realidad de la muerte. Porque todas las muertes, incluso las que sobrevienen después de una larga enfermedad, son repentinas y nos acercan a la terrible frontera que, por todos los medios, procuramos olvidar, y que nunca lo logramos del todo. Por muy rápido que corramos, por mucho que logremos triunfar o divertirnos, o vanamente embarullar los pensamientos, los deseos y las emociones con ambiguos paraísos, o mimadas pesadillas, de modo inevitable el cuerpo arrastra la muerte a cuestas. Es imposible decidirse a pensar o a no pensar en ese límite, la muerte. Me quedé en silencio unos segundos y creo que, luego, colgué.

Al rato salí a la calle, me subí a la bicicleta y di vueltas durante tres o cuatro horas; tenía la mente en blanco y vagaba sin rumbo fijo, mientras se hacía de noche. Un silencio espeso iba envolviendo las calles. Las casas, algunas bien iluminadas, otras casi a oscuras, hablaban de actividad, o ya de reposo, pero estaban lejos... Debí tener un aspecto cómico, tambaleándome aquí y allá, haciendo un gran esfuerzo por conservar el equilibrio mientras pedaleaba.

Acaso yo perseguía el olvido, pero éste, cuando más lo necesitamos, no suele encontrarse ni siquiera en los rincones de las calles más estrechas. Pero, ¿qué olvido buscaba? Cuando alguien muere, tal vez nadie llora ni se preocupa por el muerto, que ya es una cosa, un cadáver, sino por sí mismo, que tiene que sobrevivirlo, y también, que se va a morir.

De regreso a casa, extenuado y sin decir una palabra, me acosté. Antes de dormirme, permanecí varias horas con los ojos cerrados escuchando el rumor del viento. En algunos momentos nos faltan las palabras y quizá eso sea lo mejor.

Que el silencio se encargue de formular lo que no se puede decir. Que el silencio se encargue de nosotros. Por lo demás, ese año y ese viaje estaban condenados, porque al mes siguiente murió mi madre y la cadena de la desgracia ni siquiera se detuvo ahí, sino que siguió y siguió... hasta alcanzar los peores desastres; entre otros, perdí la capacidad de imaginar que todavía había futuro, y por más que lo intentase o me dijera a mí mismo que lo intentaba, no veía nada, nada. Además, estaba demasiado aturdido por la mala suerte como para prestar atención a los peligros que me rodeaban, y ahora sé que no tuve tiempo ni de defenderme ni de suplicar.

Como si la diosa Fortuna, esta vez, y de un solo y certero manotazo brutal, se hubiera querido cobrar todo lo que me había entregado a lo largo de la vida. No sé si alguna vez podré regresar al lago de Constanza y no ponerme a llorar.

Me queda un vago sabor a zozobra en la boca. Como si durante algunos días (mientras me demoraba en redactar esta "historia de una amistad", pero ¿de qué otra manera se podría dar una amistad, sino como una historia, como el variado hilvanarse de ciertos acontecimientos?) hubiera planeado con mucho esfuerzo ir a algún lugar, a un lugar lejano, muy ansiado o muy temido o ambas cosas, y a la vez, todo el tiempo del largo y complicado viaje, hubiese tenido que con frecuencia reprimir la amarga confesión de que las valijas fueron hechas en vano: de que ese lugar no existe, o ya no existe.

¿Qué he estado haciendo? ¿He sucumbido a la ciega vanidad de querer volver al pasado para reacomodarlo, procurando implementar lo que no fue?, ¿indago en versiones anteriores de mí mismo para que todo empiece a emanar una asombrosa, y reconciliadora, claridad?, ¿o busco rendirle cuentas a algún juez radiante e imposible? ¿Acaso no me he resignado a que la memoria sólo haya recogido unas pocas piezas de este rompecabezas, y sin que siquiera aparezcan con nitidez las figuras y, mucho menos -digámoslo con una palabra suntuosa- su drama?

No obstante, no me quejo. Quizá sea mejor así: que queden sobre la mesa gastada las piezas sueltas, y un tanto revueltas, del rompecabezas de esta amistad. Algunas testimonian huellas de dos vidas; otras intentan recuperar indicios de discusiones más o menos teóricas del pasado reciente; otras aún se mezclan en la lucha política y...

Sin embargo, ¿por qué mi memoria quiso celebrar estos tenues laberintos?, ¿por qué volver a tejer y destejer esos pequeños y tantas veces ambiguos ires y venires entre dos hombres durante un tiempo muy cercanos, aunque sin que ello jamás mitigase algunas de sus divergencias radicales en sus maneras de pensar y de vivir?

Quizá porque los amigos son un bien precioso y escasísimo. Además, se trata de uno de los pocos antídotos que pueden detenernos en ciertas caídas, impidiendo que uno se estrelle en el fondo del acantilado, en medio de la derrota, el resentimiento y la amargura. (Y esas enfermedades lúgubres, si no se cuidan con algún esmero, se vuelven contagiosas, a la larga incurables y, tarde o temprano, mortales.)

La amistad: ese tranquilo desbordamiento de singularidades; esos tesoros que tienden a esconderse entre escombros o en el medio del bosque. Y que ni siquiera se pueden buscar. Sólo los encontramos por casualidad unas pocas veces a lo largo de nuestros caminos por la tierra.

O he querido tomar fuerzas recostándome sobre la memoria (esa infiel y caprichosa señora) porque al hacerlo me permitió revivir un poco -¿y hasta, en cierta medida, redimir?- fragmentos de la delicada presencia de un amigo y de nuestra juventud que tal vez -¿como todas?- no estuvo tan desafortunadamente opaca y confundida como, en algunas penosas noches de insomnio, la suelo juzgar.

Además, cualquier memoria de una amistad es decisiva. Es por medio de esas memorias, o en general, de las memorias de nuestras relaciones, que en gran medida entendemos qué nos ha hecho ser lo que somos y lo que no somos, y por qué: a veces la memoria repasa con fervor a quienes nos han dado algo, a aquellos que nos han hecho algún bien, en el límite, revive las alegrías compartidas. Otras veces, la memoria retrocede, titubea, se repliega y hasta resiste enfrentarse con el daño que se ha padecido: las humillaciones y los engaños, el zarpazo traicionero a nuestra confianza, todos los males infligidos... Se sabe: a los primeros, sólo a los primeros, acabamos por llamarlos "amigos".

Es cierto que gran parte de lo que sucede entre los amigos se borra. Por eso, no sorprenderá que conserve sólo unos breves y, presumiblemente, caprichosos retazos de nuestros encuentros. E, insisto, no me he dedicado a narrar con paciencia una historia más o menos completa, ni quiero -por supuesto- fijarme a un pasado que me impida abrirme a lo que me espera, a otros deseos, a nuevas experiencias. Porque hay tanto que archivar, y tanto que vivir...

No obstante, el recobrar estos dulces y amargos enredos de ayer me ha servido como melancólico ejercicio para volver a explorar algunas lecciones que perdurablemente me han heredado ciertas fracturas de la memoria, y varios tiempos de esta amistad. Desearía que esas lecciones no me abandonen: por ejemplo, nunca hay que desoír, incluso con razonables razones, el clamor de los desesperados y de las víctimas, ni resignarse a acallar la indignación ante la injusticia.

Sin embargo, también debemos aprender a cuidarnos de los humores que arrebatan, del entusiasmo que no sabe discriminar, del vértigo argumental que inmoviliza, y acaba encerrándonos -y encegueciéndonos, con inocencia o con soberbia- en algún vocabulario de lugares comunes y frases ya aprobadas: en una secta.

Hay que ejercitarse para resistir la tendencia a generalizar demasiado: ese afán de observar las semejanzas y lo común y no, a la vez, las diferencias entre situaciones o entre personas.

Además, en ninguna ocasión se debe pasar por alto -dura sabiduría- que los amigos jamás lo son en bloque, que cada persona se comunica, cuando los astros son propicios, sólo con ciertos aspectos de otras personas, y nada más.

Por otra parte, ojalá que no me canse de advertir que la suerte, teórica y práctica, la mala y la buena, no cesa su asedio en ninguna estación del existir, como un perro ciego e iracundo.

Más abarcadoramente no querría dejar de recordarme que la vida es malvada y frágil y llena de malos entendidos, pero que a veces, en medio de tantas crueldades, resulta plácida y vigorosa y, por momentos, puede llegar a ser, de pronto, una forma de la felicidad

