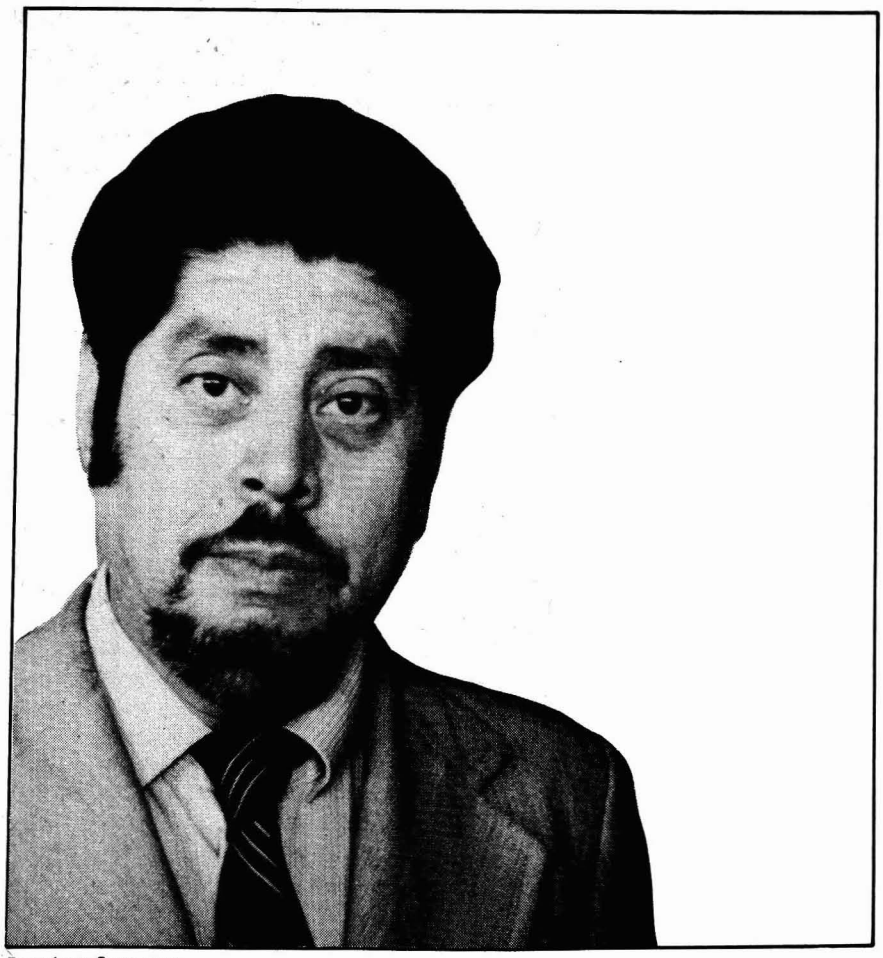
a las ciudades y seres que me habitan
porque son en mí lo que me dieron y no pierdo.
Vivir hoy no me niega haber vivido
y el libro de horas que existencia tiene en mí
es un objeto vivo en su conjunto,
aunque sólo sentido halle en quien lo hojea o lee,
cuando se da ese encuentro milagroso y diario,
acaso oculto en su misterio a vistas.

En los poemas que integran *Aulaga en la maralta* podrá advertirse que es la de Francisco Cervantes una de las voces más personales de la poesía hispanoamericana contemporánea. Debería añadirse que también una de las más originales. Siendo diferente y ajena a una cierta común retórica, visible en temas, formas y lenguaje, que por momentos parece abrumar, empequeñeciéndola, a una extensa zona de los poemas que, tanto en nuestro continente como en España, se escriben hoy en castellano. Bien lo dice José Miguel Oviedo en las palabras que de él hemos citado: Cervantes habla muchas veces desde otra época y aún desde otra lengua, como situándose fuera de nuestra edad, apasionado de un mundo en el que lo histórico se confunde con lo legendario. Y aún si el poeta se enfrenta a las presencias actuales, aquellas con las que en la calle convivimos a diario, también un resplandor pretérito parece circundarlas con un nimbo de idealización y lejanía:

Lugares de reunión
lo fueron todos,
aquella noche que, semidesnuda,
del balcón me despedías, esperando
que tu conmovedora hermosura me
hiciera regresar al lecho tuyo.
Yo supe verlos como eran:
desérticos, miserables, dolorosos
ya sin tí.
Pero Lisboa, Lisboa siempre fue más
bella que tú misma,
más bella que el destino y que su
historia.

Fernando Charry Lara



Francisco Cervantes

Vértigos argumentales

Me propongo leer un moralista de la *otra* América. La geografía en este caso nos abruma de ecos, y tanto, que casi borra la fuerza del sustantivo "moralista". Porque ¿cómo un dedicado a escudriñar las borrosas motivaciones humanas, sus lemas declarados y escondidos, las duras virtudes, y las otras, las generosas máscaras del propio interés, puede venir de un paisaje teórico que imaginamos hecho de ingenuidad audaz, espíritu deportivo y discreta lucidez analítica? Quien lea el libro *La muerte en cuestión* podrá responder esta pregunta. Thomas Nagel aborda los problemas más tradicionales —la muerte, el absurdo, la suerte moral, la guerra... —y otros que no lo son tanto— la perversión sexual, la crueldad en la vida pública, las relaciones entre la ética y la biología...— y lo hace con lucidez y penetración, devolviendo frescura al trato con esas dificultades; incluso les descubre aspectos inusitados.

La tradición analítica procura al comienzo —entre los años 30 y los 60— neutralidad frente a sus objetos de estudio: en moral elucida el uso de palabras seleccionadas por su papel tenido como central en el lenguaje normativo, digamos, "bueno", "malo", "deber", "poder", para luego dedicarse a aplicar esos análisis a ejemplos muy simples (a veces, más bien, simplemente alarmantes). Detrás de esas austeridades —de esos aburrimientos— no sólo había teorías falsas sobre el lenguaje y la moralidad, sino también una enfática ausencia de experiencias que no fuesen eso que Alejandro Rossi acertadamente llamó el "Laberinto de los profesores", laberinto que no se puede romper más que *desde afuera*: desde la investigación científica, y en general, desde la atención minuciosa a las complejas, y a menudo trágicas, prácticas en que nos debatimos cotidianamente. En torno al Círculo de Viena, la filosofía analítica nació de una ruptura teórica con ese laberinto: de una sustitución de las teorías de la ciencia-ficción hegeliana, por teorías de las ciencias reales. A su vez, para los jóvenes norteamericanos de los 60, pisar el césped si uno está apurado o usar la alberca si hay sequía, de-

▲ **Thomas Nagel: *La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana.* FCE, México, 1981.**

jaron poco a poco de constituir problemas y así también se acabó por romper prácticamente con el laberinto. Señala Nagel:

> Algunos de estos ensayos los escribí mientras los Estados Unidos emprendían una guerra criminal, dirigida criminalmente. Esto me dio un alto sentido de lo absurdo de mi investigación teórica. La nacionalidad es un vínculo sorprendentemente vigoroso, hasta para aquellos de nosotros cuyos sentimientos patrióticos son débiles. Leíamos los periódicos diariamente con ira y horror, y era diferente de leer acerca de crímenes en otro país. A finales de la década de 1960, tales sentimientos estimularon una obra seria, profesional, acerca de los asuntos públicos (p. 13-14).

Hay que subrayar los adjetivos "seria", "profesional" ya que:

> un ensayo filosófico aun sobre el asunto público más común continúa siendo teórico (p. 15).

y por lo tanto, ha de juzgarse de acuerdo a los criterios argumentales más estrictos. Sin embargo, como entre estos criterios hay que incluir al de relevancia, las experiencias más inmediatas que están en la base de un trabajo teórico, no sólo no desaparecen sino que, en parte al menos, pre-determinan su valor. Elaborando un poco este pensamiento, acaso no es demasiado simplificador distinguirle cuatro pasos a la labor filosófica realmente efectiva. En primer lugar, en torno a las creencias convencionales sobre un asunto, aquí y allá desarrollos científicos, acontecimientos políticos o intensas vivencias personales comienzan a producir conflictos que impugnan esas creencias. En segundo lugar, se transforman esos conflictos en problemas, se les intenta dar una solución y sobre todo, se exploran sus rincones, sus diversos aspectos, así como sus consecuencias directas e indirectas. En tercer lugar, hay que buscar la lección que nos enseña el debate llevado a cabo en el segundo paso; de esta manera, se producirán materiales más generales y se los articulará en marcos teóricos y programas de investigación, e incluso, si es posible, en teorías. Luego, en cuarto lugar, habrá que volver a discutir otros ejemplos a partir de las ideas generales ya ganadas. Es claro que este cuarto paso es, a la vez, necesario y peligroso. Necesario porque sin él aprenderíamos de esos materiales generales y no tendríamos la menor idea del grado de fecundidad de nuestro marco teórico. Peligroso, porque una vez que se establece un programa de investigación, tendemos a aferrarnos a él y a ignorar cualquier anomalía. Nada más fácil que, ya en un marco teórico, volverse ciego a sus dificultades y sin la menor sospecha, dejarse apresar por sus vértigos argumentales.

Con la palabra "vértigo" aludimos usualmente a disturbios en la capacidad de juicio: cuando un sujeto sufre de vértigos tiene la sensación de que él mismo o los objetos que lo rodean escapan de su control, toman un curso propio al que él es incapaz de dirigir o detener, a la manera de poderosos mecanismos que, una vez puestos en marcha, ya no admiten interferencia. Paralelamente, pienso en vértigos argumentales cuando se razona de modo unilateral, desencadenando dispositivos que, por un lado, autoconfirman sin cesar la perspectiva adoptada, y por otro, la inmunizan, descalificando *a priori* los contraejemplos o condenando como ininteligible cualquier dificultad. Para, ya en un vértigo, en una pseudo-argumentación, recobrar la capacidad de juicio, se necesita, ante todo, desechar los últimos tres pasos que distinguimos como constituyentes de la labor filosófica y volver al primer paso: hay que reaprender a percibir los conflictos situados más allá de nuestros hábitos intelectuales, sobre todo, hay que comenzar por aceptar dificultades que repugnan a los sobrentendidos desde donde pensamos.

En la siguiente lectura apropiadora de algunos argumentos de Nagel me dejo guiar por estos cuatro pasos. En primer lugar, en algún momento, Nagel siente que:

> Por la reacción apática ante las atrocidades cometidas en Vietnam por los Estados Unidos y sus aliados, puede concluirse que las restricciones morales y los actos de guerra tienen casi tan poca simpatía entre el público general como entre los encargados de modelar la política militar norteamericana (p. 93).

A partir de estas vivencias, Nagel busca examinar:

> el problema moral más general planteado por la guerra: el problema de los medios y los fines. Desde cierto punto de vista, hay límites para lo que puede hacerse aun al servicio de una finalidad que vale la pena buscar, y aun cuando apegarse a las restricciones puede resultar muy costoso. El que reconoce la fuerza de estas restricciones puede encontrar graves dilemas morales (p. 94).

Nagel formula este dilema como el problema entre, por un lado, dar primacía —con morales consecuencialistas como el utilitarismo— al interés en lo que sucederá, a las metas que buscamos alcanzar; y por el otro, atender sobre todo —como exige una moral deontológica— lo que se está haciendo, reflexionar sobre la persona en que nos convertimos cuando hacemos lo que hacemos. Sin embargo, no voy a reconstruir la argumentación de Nagel sobre este dilema: quiero más bien recordar todavía otra grave dificultad, en apariencia de un tipo muy distinto: la situación ambigua que introduce la muerte en la vida humana:

> Observados desde el exterior, los seres humanos obviamente tienen un lapso de vida natural, y no pueden vivir más de cien años. El sentido que el hombre tiene de su experiencia, por otra parte, no corresponde a esta idea de un límite natural. Su existencia le fija un futuro posible esencialmente abierto, que contiene la mezcla usual de bienes y males que él ha encontrado tan tolerable en el pasado (p. 31).

¿Cómo vincular estas inquietudes sobre la muerte con el ya aludido dilema moral sobre la guerra? Demos ya el tercer paso que he distinguido en una labor filosófica: descubrir de qué ideas generales ambas dificultades son ejemplos. O si se prefiere: exploraremos el marco teórico que permita situar con más perspectiva ambas dificultades. Nagel expresa tal marco de la siguiente manera: por un lado, miramos el mundo desde el punto de vista de la subjetividad. Por otro lado, en el seno mismo de esta subjetividad, vamos constituyendo un punto de vista que comienza haciendo abstracción:

> de la posición personal, temporal, espacial y específica del individuo en

el mundo y después de las características que lo distinguen de los otros humanos, luego, gradualmente de las formas de percepción y de la acción características de los humanos, y que se apartan del estrecho campo de una *escala* humana en el espacio, en el tiempo y en la cantidad, y se dirigen hacia una concepción del mundo que en lo posible no es el punto de vista de cualquier lugar dentro de éste. Probablemente este proceso no tiene fin, pero su meta es considerar el mundo algo sin centro, en el que el observador es uno de sus elementos (p. 314).

Este punto de vista de la objetividad encuentra su promesa de expresión más acabada en los resultados de las diversas investigaciones científicas. La distinción entre ambos puntos de vista posee, sin embargo, ámbitos de resonancia radicalmente diferentes. Por ejemplo:

1) el contraste entre la existencia de agentes libres y un pensar el mundo como una serie de sucesos que pertenecen por entero a un orden (o a un desorden) natural;

2) el contraste entre el sujeto y sus experiencias vividas, y una perspectiva que considere los estados mentales en sus relaciones —causales, funcionales— con el sistema nervioso central o la conducta;

3) el contraste entre el punto de vista espontáneo, idiosincrático, de la primera persona en tanto tal, y el punto de vista razonado de la tercera persona o perspectiva de la intersubjetividad;

4) el contraste entre la perspectiva de la persona acerca del valor y una perspectiva social.

Vayamos ya al cuarto paso de una labor filosófica: reconstruiré algunos de los ejemplos de Nagel a la luz de estos contrastes.

El contraste 1) constituye el problema del libre albedrío. Tenemos dificultades con el concepto de acción libre, primero porque es imposible borrar la sospecha de que toda acción se produce dados ciertos antecedentes, y segundo, porque la ausencia de estos no equivale por sí misma a una acción libre. Indica Nagel:

> Los actos sin causa no pueden atribuirse más al agente que los causados por las circunstancias previas. Por consiguiente, nos sentimos inclinados a preguntarnos qué otro factor, además de la ausencia del determinismo, se requiere para lograr la acción libre... El problema más difícil del libre albedrío es indicar en qué consiste el problema (p. 301-302).

Nagel rechaza la propuesta de R. Chisholm de pensar una "causalidad del agente", lo que Kant llamaba "causalidad por libertad", como una concepto no inteligible. Sin embargo, estas propuestas tienen, al menos, el mérito de enfatizar, por un lado, las dos condiciones negativas que necesitamos para pensar el concepto de acción libre: tal acción no estaría causada por circunstancias previas ni sería algo que meramente sucede. (Pensar la segunda condición puede advertirnos que el problema del libre albedrío tiene, contra lo que suele suponerse, relaciones muy complicadas con el de la predicción: sin duda, es más fácil predecir que si yo saco un número de lotería actuaré de cierta manera, a saber, cobrándolo, que predecir un suceso como la lluvia de mañana.) Por otro lado, de modo más positivo, en estas propuestas también se expresa la experiencia que necesariamente hace cualquier agente de que él realiza sus acciones (las produce, las causa...), de que *sus* acciones *le* pertenecen. Esto es, cuando yo *actúo* no observo simplemente que algo acaece, sino que *yo* soy quien actúa. Aunque formular una experiencia, articularla no implica su elucidación, y mucho menos, una explicación, al menos ¿no estamos *identificando* el problema al señalar que entenderlo significaría entender el poder causal pero no causado de un agente? Tal vez Nagel me objetará: toda esa manera de argumentar se está moviendo en círculo. Entender el poder causal pero no causado de un agente es saber cómo sería el mundo si ese agente fuese libre. Sin embargo, lo que procuramos entender es en qué podría consistir ese saber, qué estado de cosas sabríamos si lo supiéramos, ya que los otros ejemplos de poderes causales son (ejemplos) acerca de los cuales es posible dar una explicación estructural, digamos: es posible aludir a la estructura molecular que produce ese poder causal. Quien no quiera abandonar de inmediato una posición naturalista acaso todavía puede replicar: la existencia de poderes causales pero no causados lo explica la teoría de la evolución... Lamentablemente, no estoy seguro de que alguna teoría de la evolución pudiese decir algo al respecto (esto es, no me imagino en qué podría consistir una explicación *natural* de un *perpetuum mobile*). No obstante, insistiré todavía en un argumento como el siguiente:

P_1: La vida humana con sus ideales y aspiraciones, sus luchas y enjuiciamientos, necesariamente implica la existencia de agentes.

P_2: Si se niega la existencia de individuos con poderes causales pero no causados se niega la existencia de agentes.

P_3: La vida humana es un hecho.

C: Por lo tanto, la existencia de individuos con poderes causales pero no causados es un hecho.

Es claro que Nagel —o más bien, un objetivista— podría nuevamente refutar la conclusión de este argumento indicando que me estoy moviendo en círculo. ¿no es acaso el hecho que da por sentado la premisa 3) *lo que hay que probar*? La única réplica que todavía se me ocurre no es quizá tan débil como parece: en efecto, argumento en círculo, pero en círculo virtuoso (más precisamente: en una espiral aclaradora).

El contraste 2) está en la base tanto del problema de la identidad personal como del problema mente-cuerpo. Por lo pronto, se han propuesto varios tipos de identidad personal: física, mental, causal... pero en estas propuestas lo que se pierde es la *experiencia vivida* que tiene el sujeto de que él es *él mismo* y no otra persona:

> Cuando alguien se plantea interiormente la pregunta de si sus experiencias pasadas o futuras fueron (o serán) *suyas*, tiene la sensación de elegir algo cuya identidad en el tiempo está bien definida, sólo con concentrarse en su experiencia presente y con especificar la extensión temporal de *su sujeto*... El yo que el sujeto cree tener, parece desaparecer cuando se realiza un análisis externo (p. 305-306).

El problema de pensar vínculos entre la mente y el cuerpo es similar. La dificultad, una y otra vez resistente, está dada por el carácter subjetivo de la experiencia personal:

> Hasta podríamos solucionar los problemas de lo intencional si hiciéramos a un lado su aspecto subjetivo, porque podríamos definir cierto tipo de computadoras como sistemas intencionales. Lo que parece imposible, sin embargo, es incluir en una concepción física del mundo los hechos acerca de qué son los estados mentales para la criatura que los tiene (p. 306).

Los contrastes 1) y 2) son, en realidad, variaciones de una misma oposición: por un lado, ubicamos la especie humana como un fragmento de la naturaleza, regido por leyes de la misma clase que cualquier otro fragmento. Por otro lado, nos pensamos como algo único, separado del resto de la naturaleza, como un conjunto de *personas*, esto es, de agentes capaces de iniciar acciones y de individuos con una subjetividad propia. El problema surge de que no pudiendo dejar de pensarnos a la vez de ambas maneras, y no soportando la tensión, tendemos a hundirnos en algún vértigo argumental. Para quien sucumbe al vértigo naturalista desaparecen las experiencias y las acciones en tanto tales, esto es, desaparece él mismo en tanto persona; los inclinados a situar en el centro de sus vidas a la investigación científica, tienden a este vértigo. Pero igualmente fácil es dejarse arrastrar por el vértigo subjetivista: entonces, el mundo se va empobreciendo hasta convertirse en una pálida interioridad.

Los contrastes 3) y 4) son más esquivos, incluso de rastrear. Nagel discute las críticas contra diversos consecuencialismos, sobre todo el utilitarismo, desde el punto de vista de éticas más centradas sobre el agente:

> Estas críticas afirman que una teoría ética debería permitir que cada quien viviera su vida sin tener que considerar a cada momento en qué forma él sirve a metas más amplias (p. 308).

Por el contrario, las consideraciones consecuencialistas:

> están totalmente envueltas en un punto de vista impersonal que no nos asigna ninguna posición especial, a menos que ésta pueda justificarse impersonalmente (p. 309).

Nagel indica que, de esta manera, las morales deontológicas también adoptan un punto de vista subjetivo:

> Los requisitos deontológicos se centran en el agente porque le enseñan a cada persona a determinar lo correcto o lo incorrecto de sus actos, sólo desde el punto de vista de su posición en el mundo y de su relación directa con los demás (p. 310).

Pienso que *esta* manera de plantear el problema lo oscurece y nos confunde. Por lo pronto, consideremos el ejemplo más característico —más célebre, más elaborado— de moral deontológica: el kantismo. De acuerdo al contraste 3) —entre las perspectivas de la primera persona y de la tercera—, combaten del mismo lado, tanto una moral teleológica o consecuencialista a la manera del utilitarismo, como una moral deontológica a la manera de Kant. En ambos casos, se rechazan los deseos, las inclinaciones y los intereses de un individuo en tanto primera persona, para adoptar una perspectiva intersubjetiva, el punto de vista de cualquier persona (lo que llamé perspectiva de la tercera persona). En ambos casos, pues, la meta es lo que Nagel erróneamente vuelve la consigna exclusiva del consecuencialista:

> Lo correcto es convertirnos hasta donde sea posible en un instrumento de la realización de lo que es mejor como *sub specie aeternitatis* (p. 311).

Es verdad que Kant centra su atención en el agente, pero se trata de un agente universal. Por ejemplo, respetar a una persona es, para Kant, respetar a esa persona no en tanto tal, sino como ejemplo del ser en general persona, esto es, como una instanciación del universal "persona". De esta manera podría indicarse que, digamos, tanto Kant como Mill son moralistas, en tanto adoptan el punto de vista de la tercera persona. *Ya* en ese punto de vista, podemos discutir el contraste 4) entre morales teleológicas y deontológicas, pero no antes. *Antes* sólo encontramos —al menos eso nos dice gran parte de la tradición moderna— la arbitrariedad del individuo, un nivel donde todavía no tiene sentido hablar de acuerdos o desacuerdos normativos.

¿El contraste 3) no indica entonces una oposición —como lo hace el resto de los contrastes—, sino un claro "progreso"? Esto es, cuando abandonamos el punto de vista de la primera persona para acceder al de la tercera ¿acaso no rescatamos *todo* lo que vale la pena rescatar? Yo creo que no, pero para responder estas preguntas atendamos todavía otro problema, el del significado de la vida. Señala Nagel:

> Hay una manera de considerar los esfuerzos humanos desde el interior de la vida, que permite justificar algunas actividades en términos de otras, pero que no nos permite poner en duda la importancia de toda la cuestión (p. 299).

Por otra parte, desde un punto de vista más objetivo, más externo, no tenemos por qué atenernos a las valoraciones que la vanidad de los individuos concede a sus empresas. De ahí que podamos preguntarnos: ¿los propósitos humanos efectivamente tienen significado, o más bien son literalmente absurdos?

Como en relación a los contrastes 1) y 2) —contrastes entre pensar los seres humanos en tanto personas y pensarlos como un elemento más de la naturaleza—, también con respecto a los contrastes 3) y 4) —contrastes entre pensar al individuo desde su experiencia personal y pensarlo desde un horizonte normativo más general—, estamos expuestos al peligro de vértigos. Está el vértigo individualista y está también el vértigo de mirar la realidad *sub specie aeternitatis* y así, estar dispuesto a sacrificarlo todo en aras de generalidades vacías. No es raro que, precisamente, en la busca de la imparcialidad, de totalizar situaciones desde un punto de vista exterior a ellas, se vaya perdiendo el sentido mismo de estas situaciones. (Con los conflictos humanos sucede un poco lo que con el paisaje: algunos pasos de distancia permiten una visión más abarcadora, pero demasiada distancia lo pierde definitivamente de vista).

Aunque Nagel no alude a estos vértigos (ni a los que desencadenaban la objetivación de la naturaleza y la subjetivación de las personas) nos ayuda a comprenderlos, en tanto discute tres de las técnicas que los constituyen.

En primer lugar, la *reducción*. Por ejemplo, podemos intentar reducir las diversas ciencias sociales a la economía, o la psicología a la neurología; o analizar las experiencias de una persona sólo en términos de la conducta de esa persona, o no pensar las acciones más que como sucesos iguales a otros sucesos. Estas serían reducciones obje-

tivas. Pero las puede haber también subjetivas: ni siquiera la teoría de la ciencia se ha visto libre de estas tentaciones. A partir de T. Kuhn no pocas veces se ha tendido a pensar que las verdades científicas se reducen a lo que la moda impone como tales en las comunidades científicas pertinentes. Usar la técnica de la reducción, tanto subjetiva como objetiva, trae consigo pesados compromisos. Tareas como las de explicar paso a paso cómo una ciencia podría reducirse a otra, o de qué manera un sujeto o las comunidades científicas producen el conocimiento, implican el respaldo de complejas teorías. Por eso, casi siempre, después de un entusiasmo inicial, se termina por abandonar tales programas y se recurre a una técnica más sencilla.

Segundo, la *eliminación*. Nada más fácil que asegurar que no hay acciones, ni experiencias, ni identidad personal, que se trata de puras ilusiones. O del lado subjetivista, digamos, nada más fácil que reducir la moral al drama de los deseos del individuo: de un individuo, claro, sin naturaleza, sin sociedad y sin historia ("nada más fácil" digo, porque para estas "almas bellas" —la expresión es de Hegel— ninguna tarea puede importar, mas que el merodeo de sí mismas). Las dificultades con esta técnica es que, nuevamente, después de pasado el entusiasmo inicial, la eliminación no suele convencer más que a pequeñísimas sectas.

Tercero, la *anexión*. Es la técnica más sofisticada. La anexión subjetiva tratará de repensar subjetivamente incluso los datos objetivos más recalcitrantes: la fenomenología contemporánea anexa la realidad entera como un territorio más del sujeto, repensándola según lo que el sujeto "constituye" como tal. La filosofía analítica —a pesar de Wittgenstein— ha tendido a la anexión objetivista. Contra ella señala Nagel:

> Es inútil tratar de ampliar nuestro concepto del mundo objetivo para incluir en él cualquier cosa que se revela subjetivamente, porque el problema no consiste en que algo se haya dejado fuera. Una concepción objetiva del espacio y del tiempo no puede ser culpada de *excluir* la identificación del aquí y del ahora. Cualquier concepto que la incluyera no sería objetivo, y cualquier concepción objetiva no podría captarla. Esto también se aplica a predecir que los fenómenos mentales a la postre llegarán a explicarse como físicos. No podemos resolver estos problemas sencillamente anexando al mundo objetivo (o hasta físico) todo lo que no encuentra ya en éste (p. 321).

La argumentación una vez más descubre que los caminos fáciles están bloqueados. No podemos procurar un paso *más acá* de la objetividad, o un definitivo *más allá* de la subjetividad, sin sucumbir a vértigos argumentales. Y lo peor de todo: atender efectivamente las demandas tanto de la objetividad como de la subjetividad, esto es, entender en cada problema y en cada argumentación, cuál es el sentido de estas demandas, constituye una tarea, cada vez, nuevamente a repensar. Ardua tarea, entonces, la de resistir vértigos argumentales: consiste en ejercer, de caso en caso, la capacidad de juicio. Quien está dispuesto a argumentar no tiene, sin embargo, otra opción.

Carlos Pereda

P.S.— Sobre la edición en castellano: pese al extraño título (en inglés el libro se llama *Mortal Questions*) y a algunos errores, el texto es perfectamente legible.

DE ACTUALIDADES

Iberoamérica: encuentro en Madrid

Durante una semana, a fines de junio, el Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, entidad que publica desde Pittsburgh la antigua y prestigiosa *Revista Iberoamericana*, celebró su XXIII Congreso —un rito anual que reúne a numerosos investigadores, críticos y profesores de esa literatura en Estados Unidos, Europa y América Latina—, esta vez en Madrid, bajo los auspicios de la Universidad Complutense y el Instituto de Cooperación Iberoamericana. El hecho de que la reunión se celebrase en Madrid no es casual: el gran tema de la misma era "Las relaciones literarias entre España e Iberoamérica", relaciones que han sido siempre tan evidentes como malentendidas por la crítica, que ha solido plantearlas como una competencia o disputa entre los movimientos literarios nacidos a uno y otro lado del Atlántico. La actitud de "Yo lo vi primero" parece haber sido predominante para entender una compleja red de influjos, préstamos, traslados y notorias interrelaciones, muy lejos de ser sólo una competencia o una disputa motivada por no tan ocultas razones nacionalistas. La ocasión era, además, propicia en la nueva España postfranquista, cuyo proceso de liberación, aun imperfecto, la ha abierto al resto del mundo después de un largo aislamiento e, increíblemente para los que recuerdan la época de Franco, la ha convertido en el refugio ideal de miles de exilados políticos de Argentina, Cuba, Chile y otros países con regímenes autoritarios. Así como después de la guerra civil, España se dispersó por el mundo ("la España peregrina", de legendarias dimensiones), se trasplantó en América Latina y dio generosos frutos en México, Argentina y otros países, ahora es ella la que acoge a los peregrinos forzosos de nuestras dictaduras, los incorpora a su vida literaria, los publica, los reedita, los celebra y los premia. Además, a ocho años de la celebración de los 500 del descubrimiento de América, España ya está preparándose para hacer de la fecha una gran oportunidad de examinar su pasado, su presente y su futuro como una consecuencia de su asociación histórica con nuestro continente. Ya se sabe: España descubrió América, pero América hizo de España lo que es. Aun en pequeños detalles administrativos el nuevo acento en estas relaciones se deja notar: el Instituto de Cooperación *Iberoamericana* era el llamado Instituto de Cultura Hispánica, cuyas oficinas en nuestros países frecuentemente eran sedes de la más rancia (en los dos sentidos de la palabra) cultura castellana al servicio de caballeros y damas ultramontanos, con quienes un verdadero escritor tenía poco que hablar. Animado por estas ideas y estas expectativas, acepté la invitación a participar en el Congreso y a reencontrarme con España.

Madrid era una fiesta

Descubrí que Madrid (y que me perdone Juan Goytisolo, su más feroz denigrador) estaba espléndida, iluminada además por el sol del verano. Por hábito los latinoamericanos nos la hemos