

través de su sensibilidad e inteligencia, no se puede dudar de la respuesta lógica y del descubrimiento de tipo Cézanniano que Ramírez Villamizar ha hecho a lo largo de sus muy numerosos trabajos. Las construcciones del artista no sólo nos presentan relaciones concatenadas y movimientos articulados, sino que transparentan una realidad ordenada en la que bullen milagrosamente tanto la vida como la geometría.

Cuando se daban los últimos toques para la inauguración de la retrospectiva de Ramírez Villamizar a mediados de noviembre de 1985, ocurrió la toma del Palacio de Justicia con todas sus tristes consecuencias a sólo dos cuadras del sitio. A lo largo de toda la temporada de la exhibición, los alrededores de la Biblioteca Luis Ángel Arango han estado cercados porque en la Casa de la Moneda y en la

Hemeroteca, dependencias aledañas del Banco de la República, fueron alojadas algunas oficinas del sector de la Justicia. Al ir una y otra vez a ver la bella y tranquilizadora exposición del gran artista colombiano no he podido menos de recordar estas dicientes palabras de Marta Traba: "Ramírez Villamizar pertenece a la generación de la violencia, la cual entre los años 45 y 55 leyó día a día el calendario trágico cuyo número de muertos se discute en cientos de miles más, cientos de miles menos, como si se tratara de una estadística bastante descuidadamente llevada... Contra un miedo que reviste todas las características ya irracionales del pánico, el arte colombiano no podía tener más que alternativas radicales: o negar o denunciar de plano... La constante de Ramírez Villamizar atraviesa la consunción del país en el terror de la violencia con una terquedad dema-

siado notoria para que pensemos que se margina del problema... En medio del caos ciudadano, (sus) obras crean una situación abiertamente dialéctica entre el tumulto y la reflexión y la intención ordenadora que nutre toda (su) estética se hace más protuberante". ("Dos líneas extremas de la pintura colombiana", Revista 'Eco', Tomo XIX, 4, Bogotá, Agosto de 1969).

Germán Rubiano Caballero (1938). Crítico de arte, profesor de la Universidad Nacional de Colombia. Autor de *La Escultura en Colombia* y de los capítulos sobre el arte del siglo XX de la *Historia del Arte Colombiano*.

RESEÑAS

EL DELIRIO FELIPISTA DE ALVARO MUTIS*

Eduardo García Aguilar

Toda gran obra literaria se nutre de obsesiones. Cada nuevo texto es un intento por desvestir ciertas zonas de la memoria en donde yacen imágenes, sentimientos, dolores, ruinas, luces misteriosas que palpitán. Alvaro Mutis (1923) ha sido fiel a sus secretos desde el principio y su obra hace y deshace con lentitud el ovillo de Penélope. Desde los primeros poemas anteriores a *Los elementos del desastre* (1953) el autor sudamericano desenraza ciertas zonas del trópico pobladas de malsanos ríos sobre los que viajan planchones repletos de febres desesperanzados, o abre las puertas de los hoteles de paso en donde los viajeros gemen algún secreto pronuncian una plegaria; más allá, en las zonas difusas de la raza, el poeta trata de asir aquellos momentos de la historia humana, que por extraños y milagrosos canales de agua cristalina,

se comunican con la niebla de las cordilleras o el vaho de los ríos enfermos. Bizzancio, el gran imperio de un milenio; los años de Felipe II, de Góngora, Lope, Calderón y Cervantes, la culta dinastía de los Oneyas, entre otros rincones de la usura humana, iluminan al rehén de los trópicos.

Alvaro Mutis nació en Bogotá en 1923, pero desde muy niño vivió y estudió en algunos países de Europa, alternando el tiempo en las fincas de la tierra caliente. Ambas experiencias parecen nutrir el tejido de su obra: angustia por asir el pasado remoto de los ancestros, dolor ante la pérdida de los glocos y colores del trópico. Maqroll El Gaviero es el viajero que guarda todos estos secretos. Perdido en las regiones más inhóspitas, hospedado en posadas de mala muerte, compartiendo con los hombres que encuentran en su camino las más tristes miserias, tiene tiempo para leer los signos fatídicos del alba o invocar las figuras doradas que en la guerra de otras épocas guardaron el

secreto de su sabiduría. En el destierro más absoluto cierra los ojos y crea el pasado irrecuperable. Condenado día a día a morir, se refugia en el culto de sus héroes. Solitario, grita su fracaso ante la inmensidad de las ciénagas y las cordilleras: "Alza tu voz en el blando silencio de la noche, cuando todo ha callado en espera del alba; alza entonces tu voz, y gime la miseria del mundo y sus criaturas. Pero que nadie sepa de tu llanto, ni descifre el sentido de tus lamentos".

II

El delirio felipista del poeta se remonta hasta sus inicios. En 1955, Mutis declaró en una entrevista para la emisora HJCK de Bogotá, que "hubiera querido vivir durante buena parte del reinado de su Muy Católica Majestad el Rey Felipe II, gozando de la confianza y aprecio del monarca. En un vasto palacio madrileño, desatralgado e incómodo, hubiera reunido una pequeña corte de enanos y monstruos, entre servidores y bufones, y a

* Alvaro Mutis. *Crónica Regia*, Philippus Secundus, Rex quondam Rexque futurus, Ediciones Papeles Privados, México, 1985, 40 pp.

quienes hubiera recordado a toda hora sus deformidades y lacerías (...) Mi principal misión en el gobierno de Don Felipe, hubiera sido la organización y desarrollo de la Santa Inquisición en tierras de Indias. Hubiera establecido tribunales del Santo Oficio en todas y cada una de las ciudades fundadas en los nuevos dominios de la Corona Española, y bajo un régimen implacable de acusaciones secretas, vigilancia continua y duros tormentos, hubiera exterminado todo espíritu de independencia y extirpado hasta la más mínima noción de libertad, merced a un sistema de rehenes, cautivos en las cárceles de España, o vigilados en sus destierros de la corte. Hubiera conseguido implantar un severo régimen de terror entre los españoles que quisieran residir o establecerse en las Indias, obligándolos a tornar a España, después de cumplido un determinado plazo, a fin de que no echaran raíces en los nuevos territorios de la Corona. A los naturales de esas regiones los hubiera embarcado en su totalidad y vendido a los venecianos para que los utilizaran en la construcción de sus malsanos y fétidos canales o de sus amplios y hermosos hospitales y palacios. En que querella de Lope y de Góngora contra Cervantes, hubiera estado de parte de aquéllos...".

En 1947 Mutis escribió *Apuntes para un poema de lástimas a la memoria de Su Majestad el Rey Felipe II*, que anduvo fuera de libro hasta hoy, cuando encuentra su lugar en *Crónica regia*, junto con otras invocaciones. Casi cuarenta años después una obsesión literaria encuentra su primer sosiego. Lo acompañan: *Como un fruto tu reino, A un retrato de su Católica Majestad don Felipe II a los cuarenta y tres años de su edad, pintado por Sánchez Coello, Cuatro nocturnos de*

El Escorial y Regreso a un retrato de la Infanta Catalina Micaela hija del Rey Don Felipe II. Todos estos poemas intentan asir la gloriosa obsesión de un Rey que sueña su reino contra viento y marea, convencido de que obedece a una misión encomendada por los siglos, por encima de herejías o hazañas, fundaciones y derrotas, tal y como un milenio atrás el iluminado Constantino había soñado el suyo. Felipe II está animado por la misma tercera obsesión de Magroll y nada terreno lo amilana en la búsqueda de un objetivo inasible. Hijo de un siglo de cilicios y de visiones místicas, Felipe II fue la mano de Dios, y su obra, el último intento por conservar la tradición que Bizancio logró proteger durante un milenio. Mutis está convencido de que frente a la temible uniformización propuesta por la antropolatría atea del capitalismo y el marxismo, la memoria de aquellos tiempos de fe en donde el hombre pudo fundirse con la divinidad, pude convertirse en el lamento esencial del viajero que nutre su obra.

III

Dice Stephen Spender que "Los poemas deben imprimirse; las opiniones cerca de ellos deben expresarse en conversaciones". La poesía, que es el oficio más individual y subversivo creado por el hombre, se difumina ante las manos del crítico o del analista que deseé tocarla con el nefasto bisturí de la razón. Como Felipe II, materia de estas obsesiones mutisianas, la poesía lucha contra la razón y por eso la crítica es una herejía que el poeta, como el Rey, intenta extirpar a toda costa, merced a una interminable gama de suplicios. Uno de ellos es la indiferencia. Por eso *Crónica regia*, es un libro secreto en donde la nostalgia trasciende los colo-

res, las sombras, los paisajes y se vuelve lamento de otros siglos: añoranza colectiva, de raza. Mutis va en busca de las raíces más remotas y difíciles a través de un poseído que como todo poeta quiso crear un mundo de sueño sobre la ondante y mezquina materia de la historia. En uno de los "Cuatro Nocturnos de El Escorial" el poeta palpa la derrota del héroe, tema central de estos delirios felipistas:

Por breves horas, entonces, el sueño del Rey y Fundador recobra su prístina eficacia, su original presencia ante la noche, contra los ingratos hombres y el olvido.

En el nocturno IV el poeta, frente al mausoleo, tal y como en otro tiempo Joachim du Bellay en Roma, medita y trata de recuperar el pasado del que somos el fruto mancillado. Entonces, frente a esa España que, a diferencia de otros imperios estériles, sí vino a construir y a dejar huella eterna en sus reinos de ultramar, el poeta concluye:

Nadie que se detenga bajo la sobria bóveda de este espacio donde ciega la muerte a sus rebaños y les otorga su inapelable permanencia
podrá decirse ajeno al enigma que aquí celebra sus instancias y nos concede aun un plazo efímero
para que sepamos en verdad lo que ha sido de nosotros
y lo que a estos despojos le debemos en el orden que rige nuestra vida y cuya cifra aquí se manifiesta
o para siempre se desvanece y muere.

LOS EMISARIOS DE MUTIS*

Jaime García Maffla

Después de varios años de abstención entrega Alvaro Mutis a sus lectores el libro de versos LOS EMISARIOS, suceso acerca del cual alguna vez él mismo afirma: "Un libro más de poemas comienza un solo peregrinaje hacia el olvido, hacia el anonimato de las librerías, hacia las anónimas hileras de las bibliotecas, hacia la efímera memoria de los amigos, pero ha cumplido ya, antes de salir a la

luz, ese sordo trabajo necesario que ha preservado al poeta de un destino aún más provvisorio que el de su libro". Así sea, y más cuando los versos vienen como en una obediencia.

Como epígrafo de este volumen (algunos de sus títulos: "Razón del extraviado", "Hija eres de los Lágidas", "Cádiz", "Funeral en Viena", "La visita del

Gaviero", "Noticia del Hades") hay dos líneas que rezan:

Los emisarios que llaman a tu puerta,
tú mismo los llamaste y no lo sabes.

Importa decir que están firmadas por un tal Al-Mutamar-Ibn Al Farsi, poeta sufí de Córdoba quien, no obstante sus fechas, 1118-1196, conserva la unidad de alma y cuerpo.

El libro está dividido en tres secciones: siete poemas iniciales –hay dos textos en prosa–, el tríptico de la Alhambra y el haz de las diez Lieder, como los poemas más recientes, sobre las cuales Mutis dijera: “Estoy escribiendo algo que me tiene en la cuerda floja, sin red. Octavio (Paz) y Gabo me han alentado mucho; estoy escribiendo poemas líricos. La palabra *Lied* puede designarlos, pero no en el sentido en que lo usaron los románticos sino en el de la canción medieval ligeramente melancólica, de añoranza, de dolor, de pérdida”. Y agrega: “Me cuestan un trabajo horrible porque se trata de eso: de mantener de esa poesía trovadoreza sólo el tono y ninguna referencia de tipo escenográfico de época. Estoy creando un mundo casi en el vacío”.

Pero no se trata de un recitado sino de una visita, de la atención a ella y de sus causas, el antílope de lo por venir, son seres que son dueños de una revelación, en un extremo la de lo perdido, según un verso citado entre los versos: la del “reino que estaba para mí”, y en el otro extremo la del efectivo más allá, desde donde revela el emisario:

Vengo –me dijo– de las heladas parcelas de la muerte,
de los dominios donde el cisne surca las aguas serenas
y preside el silencio de los que allí han llegado para esperar, en medio de las altas paredes de granito,
la inefable señal, la siempre esperada y siempre postergada señal definitiva de su disolución en la nada bienhechora.

En su mensajería, han recorrido los emisarios el ciclo de la sangre y de los días, los han cumplido ya y lo saben –por lo cual en una de las visiones se nos dice: “Hablo del viaje, no de sus etapas”–; portan una certeza y ahora dan noticia de una cita. Están entonces los lugares como instantes fijados, traen relatos, seres que nacen de la consagración de la leyenda, de la piel de las cosas y el pretérigo, del bosque de los símbolos desde el cual somos observados, escuchados y al cual tenemos el deber de oír pues en él está lo que nos hace:

Quizá porque ayer oré en el Mihran de la Mezquita, pidiendo una señal que me entregase, así, sin motivo ni mérito alguno, la certidumbre de que en esta calle, en esta ciudad, en los interminables olivares quemados al sol, en las colinas, las serranías, los ríos, las ciudades, los pueblos, los caminos, en España, en fin, estaba el lugar, el único e insustituible lugar en donde todo se cumpliera para mí.

Y aunque nada es oscuro, todo se hace enigmático y sagrado, obediente a una urdimbre de correspondencias –llamadas y respuestas– por la cual en una de las Lieder, la siete, dice:

Giran, giran.
los halcones
y en el vasto cielo
al aire de sus alas dan altura.
Alzas el rostro,
sigues su vuelo
y en tu cuello
nace un azul delta sin salida.
Ay, lejana.
Ausente siempre.
Gira, halcón, gira;
lo que dure tu vuelo
durará este sueño en otra vida.

¿Cuál es esa otra vida, en dónde está de qué materia es o es realmente otra, son distintos el aire de las alas y las alas del vuelo? A la elevación corresponden los giros, y no es la cetrería sino la travesía y su conciencia, con ellas el lugar y la hora últimos, que volverían a ser el nacimiento, el despertar, una cita a la cual asistirá la hija de los lápidas:

Cuando mis brazos se alcen
para recibir a la muerte
tú estarás allí, de nuevo, intacta,
haciendo más fácil el tránsito,
porque así serás siempre,
porque hija eres del linaje de los Lagidas.

Los emisarios dicen de la señal inesquivable, la que marca ese instante de la “disolución en la nada bienhechora”, apuntan al silencio, a la extrañeza y a lo único magnífico. Ahora es la llegada al fin, pero no tan ligero de equipaje porque:

en la casa de la calle de Capuchinos
me ha sido revelada de nuevo
y para siempre
la oculta cifra de mi nombre,
el secreto de mi sangre,
la voz de los míos.

Nació Alvaro Mutis en 1923 y le fue editada en 1973, por Seix Barral, la obra poética que había empezado a publicar en 1947. Esa edición llevaba el título SUMMA DE MAQROLL EL GAVIERO. POESIA 1948-1970. Quien escribía entonces era Maqroll, un marinero cuyo oficio durante la travesía es preguntar al horizonte, dar aviso también, dar la voz de alarma y por ello fueron dictados: LOS ELEMENTOS DEL DESASTRE (1953) y LOS TRABAJOS PERDIDOS (1961), una relación del paisaje bajo cuya luz vinieron a la vida los emisarios ahora llamados sin saber.

Conservada en sus surcos, la poesía del Gaviero –uno de esos hijos del limo cuya peregrinación se iluminara gracias a Octavio Paz– es un florecimiento de todo cuanto fuera engendrado por alguna de las formas de la extinción, la despedida o la consumación; sentiríamos que viene antes que ir o estar y por lo mismo ha sido antes que ser. Con ella la poseía es como un legado y el verso como una inscripción, una consignación, mejor aún una constatación: “Saber que nadie escucha a nadie. Nadie sabe nada de nadie. Que la palabra, ya, en sí, es un engaño, una trampa que encubre, disfraza y sepulta el edificio de nuestros sueños y verdades, todos señalados por el signo de lo incomunicable”.

No obstante, LOS EMISARIOS podría también llamarse “Libro de los encuentros” o “Libro del hallazgo”, porque antes que la cita está el encuentro, no una serie pues ello sería dentro de la naturaleza, sino una sucesión de encuentros: voces, oídos y ojos de las cosas, imágenes, sucesos, historias y leyendas, rituales, vegetaciones de “lo otro” de las cuales cada poema es fe.

* Alvaro Mutis: *Los Emisarios*. Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

UN PLATON MEXICANO

Juozas Zaranka

En el prólogo el autor declara: "Que haya un 'Platón' más, qué importa al mundo... Seguramente que así ha de ser, y sobre todo con un Platón mexicano, cuando los hispanoamericanos, en tanto que filósofos, estamos apenas –y esto en el mejor de los casos– en nuestra etapa 'presocrática'. De ella, sin embargo, no saldremos jamás si no nos decidimos a hacer, por nuestra cuenta y riesgo, lo mismo que los superdesarrollados".

Parafraseando la expresión socrática del *Fédon*, podemos decir que el riesgo corrido por A. Gómez Robledo fue hermoso, puesto que dió como resultado un extenso libro sobre el pensamiento platónico, escrito en un estilo nítido y con un profundo conocimiento de los temas tratados. A pesar de que existen dificultades para interpretar algunos de ellos, el autor logra exponerlos con gran claridad. Hay que insistir actualmente en esta calidad, cuando, proveniente de Europa, cunde en América Latina la epidemia de la "escritura críptica" que en muchas mentes confusas hace surgir la falsa convicción de que lo claro no es científico. El conocimiento de Platón lo adquirió el docto mexicano tanto por el estudio directo de los textos originales (en los cuales es un experto puesto que tradujo la *República*), como por el uso de una buena selección de la bibliografía moderna, publicada en varios idiomas.

En los dos primeros capítulos se describe la vida de Platón con el enfoque especial en sus viajes a Sicilia, donde su discípulo Dion, pariente de los tiranos de Siracusa Dionisio I y Dionisio II, intentaba poner en práctica las teorías políticas de su maestro. Todos los tres viajes de Platón terminaron en fracasos. Más tarde Dion expulsó a Dionisio II de Siracusa; pero durante su gobierno tuvo que recurrir a unas medidas tan repugnantes como el asesinato de un opositor y no logró introducir profundas reformas políticas. Murió asesinado por los conspiradores a quienes dirigían sus antiguos condiscípulos de la Academia platónica.

En el capítulo III se estudia la distribución de los diálogos platónicos propuesta en la antigüedad por Trasilo y la cronolo-

gía establecida por los filólogos de los siglos XIX y XX que para ello utilizan sobre todo el método estilométrico. La cronología de Wilamowitz le parece al autor ser la más acertada, aunque en varios pasajes él rechaza, con razón, la posibilidad (admitida por este filólogo alemán) de que Platón haya escrito algunos diálogos durante la vida de su maestro Sócrates.

Más adelante el autor enumera los seis grandes temas de la filosofía de Platón que va a analizar: la virtud (cap. IV), las ideas (caps. V-IX), el alma (caps. XI y XII), el amor (cap. XIII), la educación (caps. XIV-XVI) y el Estado (caps. XVII-XIX). El capítulo X trata de la cosmología platónica; antes de estudiar la naturaleza y el destino del alma en Platón se esbozan las representaciones helenicas del alma en las épocas anteriores; lo mismo se hace con la educación.

Como no se puede resumir el contenido de tantos capítulos en una breve reseña, es preciso limitarse a algunas observaciones. El autor menciona dos opiniones sobre el *Menexeno*, expresadas por Wilamowitz y Meridier: según el primero el discurso fúnebre, pronunciado en el diálogo por Sócrates en honor de los atenienses caídos en la guerra, sería una encendida perorata en alabanza y gloria de Atenas; según el segundo, la pieza sería una parodia de la elocuencia profesoral o sofística. Gómez Robledo no cree que estas dos interpretaciones se contradigan suponiendo "que Platón pudo pensar, con cierta socarronería, que una parodia así de gruesa bastaba y sobraba para conciliarse el favor de la hueste retorizante, incapaz, por su falta de sentido crítico, de percibir el infundio" (pág. 87). Después de leer el análisis pormenorizado del *Menexeno*, hecho por R. Clavaud (1980), no dudo del carácter irónico del discurso, y de otra parte, me parece poco probable que "la hueste retorizante" hubiera sido tan obtusa para no percibirlo. Clavaud concluye su estudio sobre el diálogo con estas palabras: "Platón condena el género [del discurso fúnebre] como indigno de un gran pueblo e incompatible con la serenidad de la muerte".

En la nota 26 de las págs. 111-112 el autor observa que en los textos como *Eutifrón* (6 d) "encuentran apoyo Taylor y

Burnet para sostener que la teoría de las ideas es genuinamente socrática antes de ser platónica", y allí mismo añade la siguiente réplica: "sólo que esta interpretación, como salta a la vista, da por sentado que el Sócrates de estos diálogos es de todo en todo, en sus ideas, en sus palabras y en sus actos, el Sócrates histórico, lo cual... está muy lejos de haber podido demostrar la escuela escocesa". Pero en el caso del *Eutrífón* cabe también una réplica de otra índole puesto que dicho diálogo no es tan temprano como generalmente se acepta, sino posterior al *Menón*, lo cual significa que pertenece a la época en que Platón ya desarrollaba su teoría de las ideas. Esta última datación fue propuesta y apoyada con serios argumentos por Ilting (*Gnomon*, 44, 1972, págs. 326-335) en su reseña del libro sobre el *Eutifrón* de Allen, profesor de la Universidad de Toronto y seguidor de la escuela escocesa.

En el capítulo VIII, intitulado "La crisis del idealismo platónico", a pesar de una clara exposición del contenido del *Parménides* en el cual se manifiesta esta crisis, el autor mexicano subraya que es muy difícil "penetrar la significación general del diálogo en la cosmovisión platónica o la intención profunda de su autor al escribirlo" (pág. 228), y agrega que lo único posible es elegir entre las diversas conjeturas aquella que parezca ser la más fundamentada. El resultado positivo del diálogo consiste, según él, en que Platón se libera definitivamente del idealismo eleático.

Sobre la presencia del joven Aristóteles en el *Parménides*, Gómez Robledo anota: "No se trata, según todas las apariencias, sino de un hombre de paja, homónimo del gran filósofo" (pág. 222, n. 43). Eso es cierto, pero tal hecho no excluye la posibilidad de que la homonimia sea una alusión a la actitud crítica del joven Aristóteles, desde su entrada en la Academia, frente a la teoría platónica de las Ideas. Esta posibilidad fue negada por unos investigadores y admitida por otros. Esta última posición es tomada por Düring en su gran libro Aristóteles (Heidelberg, 1966, pág. 7) en el cual afirma: "Con razón ya se había formulado a menudo la hipótesis de que Platón, en realidad, alude a su joven discípulo presente en el salón durante la primera lectura del *Parménides*".

Según mi opinión, Gómez Robledo es demasiado suave al tratar de los excesos a que llegó Platón al esbozar la organización de su estado utópico en la *República*. Es cierto que Homero y Hesíodo presentaban a los dioses, con frecuencia, moralmente más bajos que los hombres. Por eso ya anteriormente Jenófanes había criticado a estos dos poetas. Estamos de acuerdo con el autor mexicano cuando leemos: "Desde el punto de vista moral y educativo no puede desconocerse que Platón tiene toda la razón al pensar que precisamente los sentimientos que primero deben despertarse en el niño: reverencia por los dioses y por sus padres, no se ven estimulados, antes todo lo contrario, con la lectura de tales cosas" (pág. 517). Pero sucede algo más grave puesto que Platón excluye a estos poetas no sólo de la escuela sino también de sus polis, y al introducir la censura, sus ciudadanos deben contentarse solamente con los himnos a los dioses y a los héroes. Y cómo la censura estatal desemboca en la decadencia de las letras y de las artes, lo conocen bien los que han vivido bajo el régimen totalitario de Stalin o de Hitler.

Tampoco es muy convincente la defensa del rey filosófico presentada por el autor en el capítulo XVIII. Tiene razón cuando juzga que Platón al "ubicar la plenitud del poder sin el menor freno o contrapeso en otros órganos, y sin ninguna limitación constitucional en la clase de los guardianes" (pág. 577) propone un programa político peligroso y por ende inaceptable. Luego prosigue; "En esto

erró Platón, concedido, y puede con razón sabernos todo ello a utopismo y antigua, esto último a causa del parecido del Estado platónico con las órdenes religioso-militares de la edad media" (*ibid.*). Hay que confesar que el parangón del Estado platónico con las órdenes religioso-militares pueden dejar no el sabor a antigua, sino a sangre y fuego, sobre todo para los lectores provenientes de los países que habían sido atacados por estas órdenes.

Finalmente sale el autor al contraataque: "Pero precisamente por esto nos demos a su esquema político la terrible actualidad de confundir sus trazos con los del Estado totalitario, como lo hacen Karl Popper y los que con él comparten su mala fe. No hay el menor fundamento para una transposición semejante, por la simple y buena razón de que los guardianes platónicos, por depositarios que sean de todo poder, no pueden ejercerlo sino para el bien de los gobernados, por inspirarse ellos mismos en el Bien en sí. Y por esto cabalmente, según leemos al final de la *República* (613 a), son 'semejantes a Dios' o lo que viene a ser igual, unos santos..." (*ibid.*).

Que se me perdona la cita tan larga, pero ella sirve para mostrar con qué ardor Antonio Gómez Robledo defiende la causa de Platón, aunque en la página siguiente de nuevo admite que éste "acertó en grande, en la lectura... del texto microscópico del alma humana, y erró, en cambio, en la lectura del texto macroscópico del Estado, y vayase lo uno

por lo otro". Me parece que aquí lo uno no va por lo otro, puesto que en el Estado totalitario (aun si existiese totalitarismo de bien como lo denomina el autor) se aniquila la libertad del individuo, y sin ésta ninguna persona puede llegar a la perfección.

En cuanto a la "santidad" de los reyes filósofos y de los egresados de la Academia platónica que debían seguir las pautas trazadas en la *República*, que nos sea permitido recordar el cruel desenlace de sus intentos de establecer el estado ideal en Siracusa.

Para una nueva edición del libro se recomendaría la inclusión de índices de materias y de nombres. Hay un error de imprenta: la Academia fue clausurada en el año 529 y no en el 549 como se lee en la pág. 29.

Estas observaciones no disminuyen el gran valor que tiene el libro de Gómez Robledo que servirá como excelente manual a los estudiosos de filosofía tanto como a los lectores cultos interesados en la filosofía griega.

LA HISTORIA DE LA SEXUALIDAD

Víctor Florián

L'usage des plaisirs
(*Histoire de la Sexualité* 2)
por Michel Foucault.
Gallimard, París, 1984

Preguntarse cómo y por qué en Occidente la actividad sexual se convirtió en objeto de una preocupación moral, quizás más importante que otros dominios de la vida individual o social, no es otra cosa que continuar la empresa de una historia del discurso de la sexualidad. Pero esta

"historia del hombre de deseo" viene precedida de modificaciones metodológicas, reorganizaciones y desvíos del proyecto inicial que justifican en parte el retraso de su publicación, además de las dificultades reconocidas por quien se enfrenta con documentos fundamentalmente "prescriptivos" sin ser helenista ni latinista.

La aparición tardía del término "sexualidad" en el siglo 19, y el uso de la palabra, establecido en relación con una serie de

"discursividades distintas" y una herencia de reglas y normas, nos van a revelar una vez más los recruzamientos de la arqueología de las problematizaciones y la genealogía del deseo y del sujeto que desea. "*L'usage des plaisirs*" muestra cómo en la antigüedad la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados a través de prácticas de sí que hacían jugar los criterios de "una estética de la existencia" (p. 18). La problematización juega aquí un papel importante en el desarrollo de la dimensión arqueológica y ge-

nealógica por cuanto no se trata de una historia de las concepciones o de las ideas ni tampoco de los comportamientos sino más bien de un análisis de la sexualidad como experiencia históricamente singular. Y Foucault entiende por “*Experiencia*” la correlación entre dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad en una cultura.. Desde esta perspectiva, y siguiendo una distribución cronológica, este volumen está consagrado a la problematización de la actividad y los placeres sexuales en la cultura griega a través de las preocupaciones y reflexiones de filósofos y médicos del siglo IV.

Foucault logra establecer así, a partir de la simple noción de problematización, cuatro formas permanentes “que han marcado la ética cristiana y las sociedades europeas modernas”, pero que ya tenían una profunda significación entre los griegos y romanos: 1) La expresión bien antigua de un temor a la sexualidad por sus consecuencias nocivas para la salud (tematización ya presente en el médico Areteo y testimoniada también por Soranus en el siglo I de nuestra era). 2) Un modelo de comportamiento. Mientras Francisco de Sales en sus preocupaciones por la vida conyugal señala al elefante como el modelo de fidelidad recíproca y de discreción justamente está evocando una larga tradición, cuya formulación encontramos en la *Historia natural* de Plinio, ilustrada con el mismo ejemplo. 3) La imagen de una actitud descalificada (el homosexualismo): las descripciones del siglo 19 no están muy lejos de las apreciaciones negativas del primer discurso de Sócrates en el *Fedro* y la literatura grecorromana de la época imperial. 4) El modelo de abstinencia, familiar al cristianismo, presente ya entre los griegos (el caso de los atletas) y tematizado filosóficamente como posibilidad de acceso a la verdad por Platón.

Afrodisia, Enkrateia, Criesis Temperancia, componen el núcleo de la problematización moral de los placeres. Lo que hay de sorprendente en estas nociones es precisamente “el campo de problematización” que cada una de ellas constituye en las diversas reflexiones del pensamiento griego sobre el comportamiento sexual. No se nos escapa la profunda unidad de la experiencia de los *afrodisia* (“son actos, gestos, contactos que procuran una cierta forma de placer”), que se expresa en esa valorización estructural del cuerpo: deseo, acto y placer. Hay una dinámica que “los une a los tres de manera circular: el deseo que lleva al acto, el acto que está ligado al placer y el

placer que suscita el deseo”. Platón, Aristóteles y Jenofonte proporcionan los elementos de análisis de la pareja deseo-placer en sus dos variables: el orden cuantitativo referido al exceso, la desmedida, el más y el menos, y el papel y función que desempeñan los actores, activo o pasivo, agente o paciente, sujeto u objeto. Pero esta preocupación moral por el conjunto de los *afrodisia*, su uso, (crēsis) dominio, (enkrateia) y temperancia nos familiariza con la idea de una moral estrictamente masculina, viril, “en la que las mujeres no aparecen más que a título de objetos”. Preocupación por otra parte orientada más hacia las formas de subjetivación y prácticas de sí que a los códigos de comportamiento, más a la estilización de la libertad que a normas de conducta.

La problematización de la actividad sexual se desplaza luego a la “dietética”, la “economía” y la “erótica” entendida como el arte reflexionado del amor, forma que permite comprender en toda su amplitud el amor masculino en Grecia como posibilidad de acceso a la verdad. La relación amante-amado, sobrevalorada a través de unos mecanismos de funciones, obligaciones y prescripciones, especie de ritual del comportamiento en el que el tiempo (el de la adolescencia) jugaba también en papel considerable, es bien reveladora de esa idea de que Eros podía unir a los humanos en sexo. La erótica filosófica de Platón, orientada básicamente a la interrogación sobre el verdadero amor, va a mostrar que esa forma de estructura relacional no implicaba necesariamente sexualidad cuando era verdaderamente rótica. Desde esta perspectiva se comprende el lugar que ocupan en las obras *Banquete* y *Fedro*, la maestría y oportunidad con que son abordados los diferentes discursos sobre la naturaleza del amor (Agatón, Fedro, Pausanias, Aristófanes). Por ejemplo, el del médico Eryximaco a partir de la oposición sano-enfermo en el cuerpo y la capacidad de Eros de unificar contrarios; el discurso de Pausanias en la determinación del verdadero *erastés* y la exaltación de la Afrodita celeste. Uno de los aspectos de la erótica platónica lo constituye sin duda la reflexión sobre la estructura de la relación de amor como relación con la verdad. En este sentido, el camino que recorre Eros está dirigiéndose a la verdad y más al alma que al cuerpo de los mancebos. Se ve entonces, señala Foucault, “cómo la reflexión platónica tiende a separarse de una problematización corriente que gravitaba alrededor del objeto y del estatuto que había que darle para abrir un nuevo cuestiona-

miento sobre el amor que gravitará alrededor del sujeto y de la verdad”.

Con la publicación de *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi*, aparecidos en Junio del año pasado, Faucault abarcó buena parte del proyecto inicial de una serie de estudios sobre la sexualidad anunciado en 1976 con ocasión de *La voluntad de saber*. La tarea del filósofo se precisa una vez más: “Pues qué es la filosofía en la actualidad –quiero decir la actividad filosófica– si no es trabajo crítico del pensamiento sobre él mismo? y si no consiste en comprender saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otra manera en lugar de legitimar lo que ya se sabe”.

Rembrandt, Hermensz van Rijn, llamado (1606-1669)
Pintor holandés, dibujante y grabador.



B. 351

**Cabeza de la madre de Rembrandt
mirando hacia abajo.**

4.1 x 4.0 cm.

Segundo estado

Firmado y fechado: Rembrandt F. 1633

Haarlem

Colección Pizano,

Universidad Nacional, Bogotá