

LETRERA

**MITTELEUROPA:
REALIDAD Y MITO
DE UNA PALABRA**
Claudio Magris

**RELACIONES
TRANSATLANTICAS**
Diana Pinto

**SIN HISTORIA
NI POLITICA**
Paul Thibaud

**RAPSODIA
TRANSILYANA**
Rafael Poch

**EL POLVORIN ETNICO
Y LA PERESTROIKA**
Victor Zaslavsky

**A PROPOSITO
DEL PROVINCIANISMO**
Antonin J. Liehm

**EL INCENDIO EN
LA CAPILLA SIXTINA**
Gustaw Herling



**EL MUNDO Y
LOS ESTADOS UNIDOS
EN EL 2013**
Daniel Bell

**A LA MEDIDA
DE LA TIERRA**
Wubbo J. Ockels

EL ENCUENTRO
Philip Roth
Primo Levi

**WALTER BENJAMIN
Y ROLAND BARTHES**
Miguel Martínez-Lage

**UN EUROPEO DE MENOS,
UN EUROPEO DE MAS**
Juan Goytisolo

**EL UNIVERSO SEMIOTICO:
LOS CENTROS
Y LAS PERIFERIAS**
Sylvie Richterova

**LO QUE HA CAMBIADO
EN LA VIDA
INTELCTUAL FRANCESA**
Edgar Morin

INTERNACIONAL

EDITOR EJECUTIVO

Salvador Clotas

DIRECTORES

Carlos Barral y Antonin J. Liehm

SUBDIRECTOR

Manuel Ortuño Armas

COORDINADORA

Rosa Pereda

CONSEJO DE REDACCION

Victoria Camps
 Josep M. Carandell,
 Jon Juaristi,
 Ludolfo Paramio,
 Carlos Piera,
 Josep Ramoneda

DISEÑO GRAFICO

Macua & García-Ramos, S.A.

EDITORIAL PABLO IGLESIAS

Monte Esquinza, 30, 2.º dcha.
 28010 Madrid. Teléf.: 410 46 96 - 410 47 98
 CIF n.º G-28667061

IMPRESION

Carácter, S.A.
 Depósito Legal: M-4655-1986
 ISSN 0213-4721

INDICE**CLAUDIO MAGRIS**

Mitteleuropa: realidad y mito de una palabra

DIANA PINTO

Relaciones transatlánticas

PAUL THIBAUD

Sin historia ni política

RAFAEL POCH

Rapsodia transilvana

VICTOR ZASLAVSKY

El polvorín étnico y la perestroika

ANTONIN J. LIEHM

A propósito del provincianismo

GUSTAW HERLING

El incendio en la Capilla Sixtina

DANIEL BELL

El mundo y los Estados Unidos en el 2013

WUBBO J. OCKELS

A la medida de la tierra

MIGUEL MARTINEZ-LAGE

Walter Benjamin y Roland Barthes

PHILIP ROTH Y PRIMO LEVI

El encuentro

PHILIP ROTH

Philip Roth por Philip Roth

JUAN GOYTISOLO

Un europeo de menos, un europeo de más

SYLVIE RICHTEROVA

El universo semiótico: los centros y las periferias

EDGAR MORIN

Lo que ha cambiado en la vida intelectual francesa

COLABORADORES**DANIEL BELL**

Profesor de Ciencias Sociales en la Universidad de Harvard

JUAN GOYTISOLO

Escritor español.

GUSTAW HERLING

Escritor y poeta polaco residente en Nápoles

PRIMO LEVI

Escritor italiano

A. J. LIEHMProfesor de la Universidad de París. Director de la revista *Letra Internacional***CLAUDIO MAGRIS**

Profesor de Lengua y Literatura Alemana en la Universidad de Trieste

MIGUEL MARTINEZ-LAGE

Ensayista español

EDGAR MORIN

Escritor y sociólogo francés

WOBBO J. OCKELS

Astronauta norteamericano

DIANA PINTO

Historiadora francesa

RAFAEL POCHCorresponsal de *La Vanguardia* en Moscú**SYLVIE RICHTEROVA**

Escritora checa residente en Roma

PHILIP ROTH

Novelista norteamericano

PAUL THIBAUDDirector de la revista *Esprit***VICTOR ZASLAVSKY**

Ingeniero y sociólogo soviético, profesor en Canadá

PARIS: LETTRE INTERNATIONALE

Dirección: Antonin J. Liehm, Paul Noirot.
 Redacción: 14-16, rue des Petits-Hôtels, 75101 París.

ROMA: LETTERA INTERNAZIONALE

Dirección: Federico Coen, Antonin J. Liehm.
 Redacción: Vía Emanuella Gianturco 4, 00192 Roma.

BERLIN: LETTRE INTERNATIONAL

Dirección: Frank Berberich, Antonin J. Liehm.
 Redacción: Dominicusstr. 3, 1000 Berlín/W.62

TRADUCTORES

ENCARNA CASTEJON: Sin historia ni política. El incendio en la Capilla Sixtina. El encuentro. Philip Roth por Philip Roth.

ASUNCION LASAOSA: A propósito del provincianismo, A la medida de la tierra.

VICTORIA MARTOS Y LUIS PEREZ ORTIZ: El mundo y los Estados Unidos en el 2013. Lo que ha cambiado en la vida intelectual francesa.

MARIO MERLINO: Mitteleuropa: realidad y mito de una palabra. El polvorín étnico y la perestroika. Un europeo de menos, un europeo de más.

ANA TORRENT: Relaciones transatlánticas.

FERNANDO DE VALENZUELA: El universo semiótico: los centros y las periferias.

Todos los copyrights son de sus autores, excepto Edgar Morin® Editions Gallimard.

Este número se publica con la ayuda de la Comisión de las Comunidades europeas y del CEPP de Oxford.

Mitteleuropa: realidad y mito de una palabra

Claudio Magris

La palabra «perro», observan los lingüistas, no muerde, mientras que el perro, como se sabe, puede morder; quien dice «caballo» ha visto muchas veces un caballo, mientras que quien dice «unicornio» no ha visto ni puede haber visto jamás un unicornio. Se discute mucho de Mitteleuropa, sobre todo desde hace algunos años, pero no siempre está claro sin con este término se indica algo que se asemeja más bien al caballo o al unicornio, si se indica una palabra o una realidad, algo que pertenece al mundo objetivo que nos circunda o bien a la esfera de lo imaginario. También el significado del término parece apoyarse a menudo más en su poder de sugestión que en algo preciso: cuando Marie Louise Fleisser, la escritora amiga de Brecht, fue definida como «el pecho más bello de Mitteleuropa», tal vez no estaba muy claro, ni para ella ni para quien le dirigía el piro-piro, dentro de qué límites podía preciarse de su privilegio; historia y geografía no siempre coinciden cuando se habla de Mitteleuropa, y acaso Praga aparece más próxima a Múnich, o bien Czernowitz resulta más cercana a Berlín.

Para citar otra anécdota, de hace unos años, mi amigo Valentín Braitenberg, el conocido estudioso de biocibernética que trabaja en el Max-Planck-Institut de Tübingen y autor de *Vehículos pensantes*, tuvo que reñir en Merano con un turista que, proveniente de Alemania septentrional, quería a toda costa visitar la antigua casa de Braitenberg, a pesar de lo inoportuno de la hora. En cierto momento del altercado, los dos llegaron a las palabrotas y, entre los varios insultos que el visitante invasor dirigió a mi amigo Braitenberg, hubo el apelativo de «mitteleuropeo de mierda». Tampoco en este caso está muy claro qué entendía el amable forastero con ese término, qué identidad cultural, histórica o territorial tenía en su mente.

En general, se puede observar que el término «Mitteleuropa» adquiere un significado muy diferente según se considere en clave histórico-política o bien en clave literaria; su sugestión evocadora y fantástica parece estar a menudo en contraste con la génesis histórica de la palabra misma. Por cierto, en los últimos años y sobre todo en Italia, la sugestión poético-fantástica ha prevalecido claramente sobre el significado histórico-político originario; se puede asimismo decir que gran parte del interés y del entusiasmo suscitados por Mitteleuropa se apoyan precisamente en su vaguedad, en su resonancia mítica.

En su novela *Der Prager Triptychon, Tríptico de Praga*, escrita a comienzos de los años sesenta, Johannes Urzidil, un viejo amigo de Kafka, decía, recordando su fabulosa infancia praguense: «Ich bin hinternational», haciendo un juego de palabras con el término alemán *hinter*, que quiere decir «detrás». Según Urzidil, su infancia mítica, en aquel corazón de Mitte-

leuropa que era Praga, era fabulosa precisamente porque, como añadía se podía vivir «detrás de las naciones», en una especie de espacio fantástico e inmaterial, en el cual los contrastes y las mismas realidades nacionales se anulaban y se neutralizaban de manera recíproca. Detrás de las naciones, escribía Urzidil, se podía vivir, jugar, andar a pedradas con los otros chicos de la calle, y era indiferente si una pelota escapada de la mano de un muchacho terminaba rompiendo una ventana austro-alemana o bien checa o hasta judía. Podremos y deberemos desde luego preguntarnos si este recuerdo de una infancia a la sombra de ese plurinacional orden habsbúrgico está justificado históricamente, o si no se trata de una transfiguración que tergiversa la realidad; en aquella época recordada por Urzidil, en efecto, los estudiantes alemán-nacionales y los estudiantes checos se molían ferozmente a palos en las cercanías de la Universidad, y prefiero no hablar del rastreo antisemitismo y de otras realidades peores. Es verdad, por otra parte, que los nacionalistas alemanes más hostiles a los checos solían llevar nombres checos y viceversa.

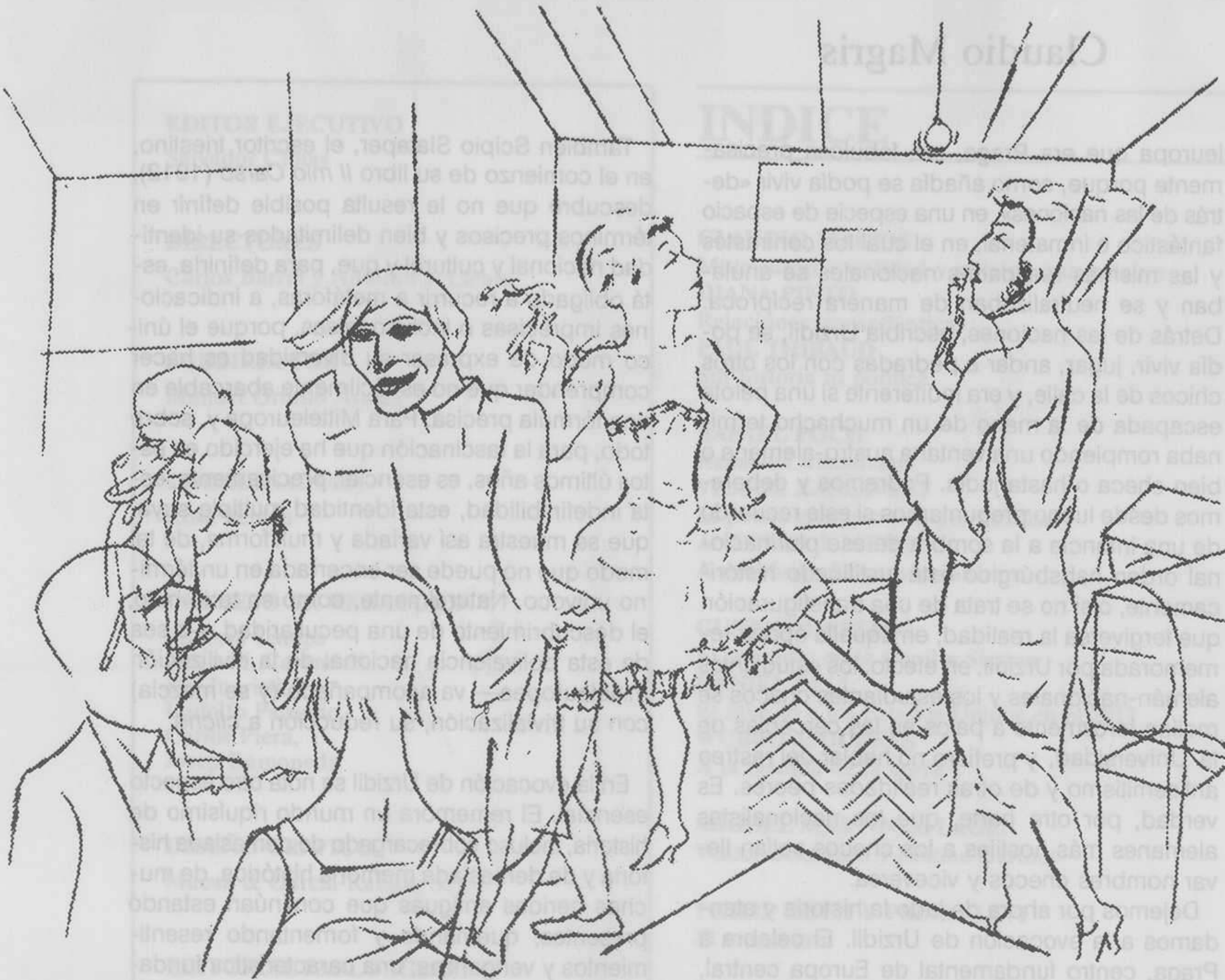
Dejemos por ahora de lado la historia y atendamos a la evocación de Urzidil. El celebra a Praga, centro fundamental de Europa central, pero tiende a definir este mundo no en términos histórico-nacionales, sino míticos, metahistóricos. Ve el mundo como un espacio inmaterial, que no puede reducirse a ninguna de las definiciones que se podrían dar de él en términos histórico-político-nacionales: para Urzidil, no sería suficiente, y sería por lo tanto errado, definir ese espacio como «alemán», o «austro-alemán», o bien «checo» o «judío-alemán» y así sucesivamente. La identidad de ese mundo parece residir precisamente en su imposibilidad de ser definido, en su irreductibilidad a cualquier identidad demasiado precisa.

También Scipio Slataper, el escritor triestino, en el comienzo de su libro *Il mio Carso* (1912), descubre que no le resulta posible definir en términos precisos y bien delimitados su identidad nacional y cultural y que, para definirla, está obligado a recurrir a metáforas, a indicaciones imprecisas o incluso falsas, porque el único modo de expresar su diversidad es hacer comprender que no es fácilmente abarcable en una fórmula precisa. Para Mitteleuropa y, sobre todo, para la fascinación que ha ejercido en estos últimos años, es esencial, precisamente, esta indefinibilidad, esta identidad múltiple suya, que se muestra así variada y multiforme, de tal modo que no puede ser encerrada en un término unívoco. Naturalmente, como en todo mito, el descubrimiento de una peculiaridad —o sea de esta polivalencia nacional de la civilización mitteleuropea— va acompañado (y se mezcla) con su trivialización, su reducción a cliché.

En la evocación de Urzidil se nota otro aspecto esencial. El rememora un mundo riquísimo de historia, incluso sobrecargado de demasiada historia y de demasiada memoria histórica, de muchas heridas antiguas que continúan estando presentes, quemando y fomentando resentimientos y venganzas; una característica fundamental de la civilización mitteleuropea es precisamente esta sobrecarga de historia, esta imposibilidad de olvidar, de archivar el expediente de un pasado lejano; esta necesidad de vivir también tensiones, pasiones y emociones antiguas como si fuesen inmediatamente presentes; porque son inmediatamente presentes, en una mescolanza estratificada y conflictiva que cada individuo de esa civilización siente en sí mismo. Tal vez también por ello la civilización mitteleuropea se ha revelado como un modelo, un caso ejemplar de una condición que caracteriza en general a la civilización europea: el in-



La civilización mitteleuropea se ha revelado como un modelo, un caso ejemplar de una condición que caracteriza en general a la civilización europea: el intelectual europeo que, como apuntaba Nietzsche, se siente abrumado por un exceso de memoria histórica.



telectual europeo que, como apuntaba Nietzsche, se siente abrumado por un exceso de memoria histórica.

Corriendo con los otros muchachos entre las piedras y las calles de Praga, Urzidil tiene también la sensación de vivir simultáneamente en siglos pasados. Pero en su rememoración mítica ese espacio se presenta de algún modo protegido por la historia, preservado por la historia; historia son las naciones y sus disensiones, mientras que la infancia se ve como algo absoluto, no histórico. Por esto la infancia se revela como internacional —podríamos decir incluso supranacional—, y se muestra protegida por ese mundo en que ella transcurre y que, en la fantasía del escritor y de muchos otros escritores, se presenta como un mundo que protege al individuo, a su universalidad humana, de las presiones y de las violencias de la historia.

Podríamos dar muchos otros ejemplos literarios de esta transfiguración metahistórica y metapolítica de la vieja Europa central, leer citas muy famosas de autores que han celebrado a Mitteleuropa como una variedad compuesta y polivalente. En su libro *Aus der Dämmerung einer Welt, El crepúsculo de un mundo* (1936), Franz Werfel escribía, al comienzo, una especie de catálogo de las variedades plurinacionales y de ese mundo, de su multiplicidad cultural, geográfica, nacional, poética, sentimental. Pero ese mundo tan variado, según él, no era sólo la suma de todas esas variedades, de las torres de Praga, de los altiplanos del Cargo, de los

burgos judíos galicianos. La esencia de ese mundo, su identidad consistía, para Werfel, en algo abstracto y superior, en el lazo que estrechaba en conjunto a todos sus componentes, transformando la pluralidad en unidad. Y ese lazo, o sea ese tejido unitario, no se identificaba con ninguno de los componentes individuales y no podía ser definido, por tanto, en los términos nacionales acostumbrados.

Hay también un libro, mucho más valioso que la obra de Werfel, despiadadamente crítico en relación con el vacío de valores de todo el mundo de ayer, tanto el específicamente austríaco como el occidental en general: *El hombre sin atributos* de Musil. Este libro recupera con una poesía mucho más elevada y más compleja, esa idea de un vínculo inmaterial y abstracto que, sin ser idéntico a ninguna de las partes constitutivas de ese mundo, las mantenía unidas, haciendo de su variedad una abigarrada unidad. Fue Musil quien dijo que el austríaco era un austro-húngaro menos el húngaro, o sea alguien que sólo podía ser definido por negación, diciendo lo que no era, lo que lo distinguía de las nacionalidades lisas y llanas, del ser simplemente sólo un alemán, un croata, un esloveno, un italiano y así sucesivamente.

También esta temática literaria se ha convertido en una auténtica tradición; se pueden contar por decenas y quizá por centenares las obras literarias —grandes, mediocres o pésimas—, que han tomado y continúan tomando este motivo, transformándolo en un verdadero estereotipo literario. Un estereotipo que puede ser tra-

tado al menos en dos claves, positiva o negativa; hasta hace algunos años, predominaba claramente la clave positiva, pero también la tendencia desacralizadora termina por resolverse, muy a menudo, en una molesta pero complacida reanudación de aquel tema y, por lo tanto, en una confirmación del mito mismo.

La clave positiva por excelencia concierne, sobre todo, como es lógico, a la supranacionalidad, contrapuesta a los virulentos nacionalismos desencadenados en Europa en el período de entreguerras y, por lo tanto, en la época siguiente a la caída del imperio de los Habsburgo. Un ejemplo, entre los más significativos, no tanto en el plano poético como en el ideológico, está contenido en un célebre drama escrito por Franz Theodor Csokor, escritor pacifista y antifascista. En su drama *Dritter November 1918* (1935), Csokor describe un regimiento de los Habsburgo que es disuelto a finales de la primera guerra mundial, cuando el imperio se derrumba. Los oficiales, provenientes de las diversas nacionalidades del imperio, que hasta aquel momento se habían sentido «austríacos», se sienten de improviso pertenecientes a las nuevas patrias, que además se encuentran a menudo en una furibunda disensión recíproca. Con el fin del imperio termina también la fraternal solidaridad entre estos oficiales, que se preparan para convertirse en enemigos o a dispararse entre sí. Cuando el coronel del regimiento muere y es sepultado, cada uno de estos oficiales echa un puñado de tierra en la tumba y, mientras la echa, dice en alta voz que echa ese puñado de tierra en nombre de su nueva patria, es decir en nombre de Croacia, de Italia, de Checoslovaquia, y así sucesivamente. Sólo el doctor Grün, el oficial médico, que es judío, echa un puñado de tierra diciendo «tierra de Austria». Los otros tienen una patria en la que pueden reconocerse; el oficial médico judío, en cambio, no la tiene, porque ha perdido su única patria posible, precisamente por ser supranacional. Es evidente que el autor, al feroz chovinismo de las pequeñas patrias nacionales, quiere contraponer aquí una idea superior, supranacional y pacífica, de la que el imperio de los Habsburgo, el judaísmo y la función humanitaria más que belicosa del oficial médico, son cifras simbólicas.

También Kafka ha dejado un testimonio, naturalmente privado de todo intento apologético, de esta realidad supranacional. Cuenta que se encontró una vez en un tren, antes de la primera guerra mundial, con un oficial del ejército alemán, del ejército guillermiano, el cual no lograba comprender, no obstante sus explicaciones, cuál era la nacionalidad de Kafka: praguense, pero no definible, por cierto, como checo; judío, pero desarraigado del judaísmo; escritor de lengua alemana pero no definible *tout-court* como alemán, y así sucesivamente.

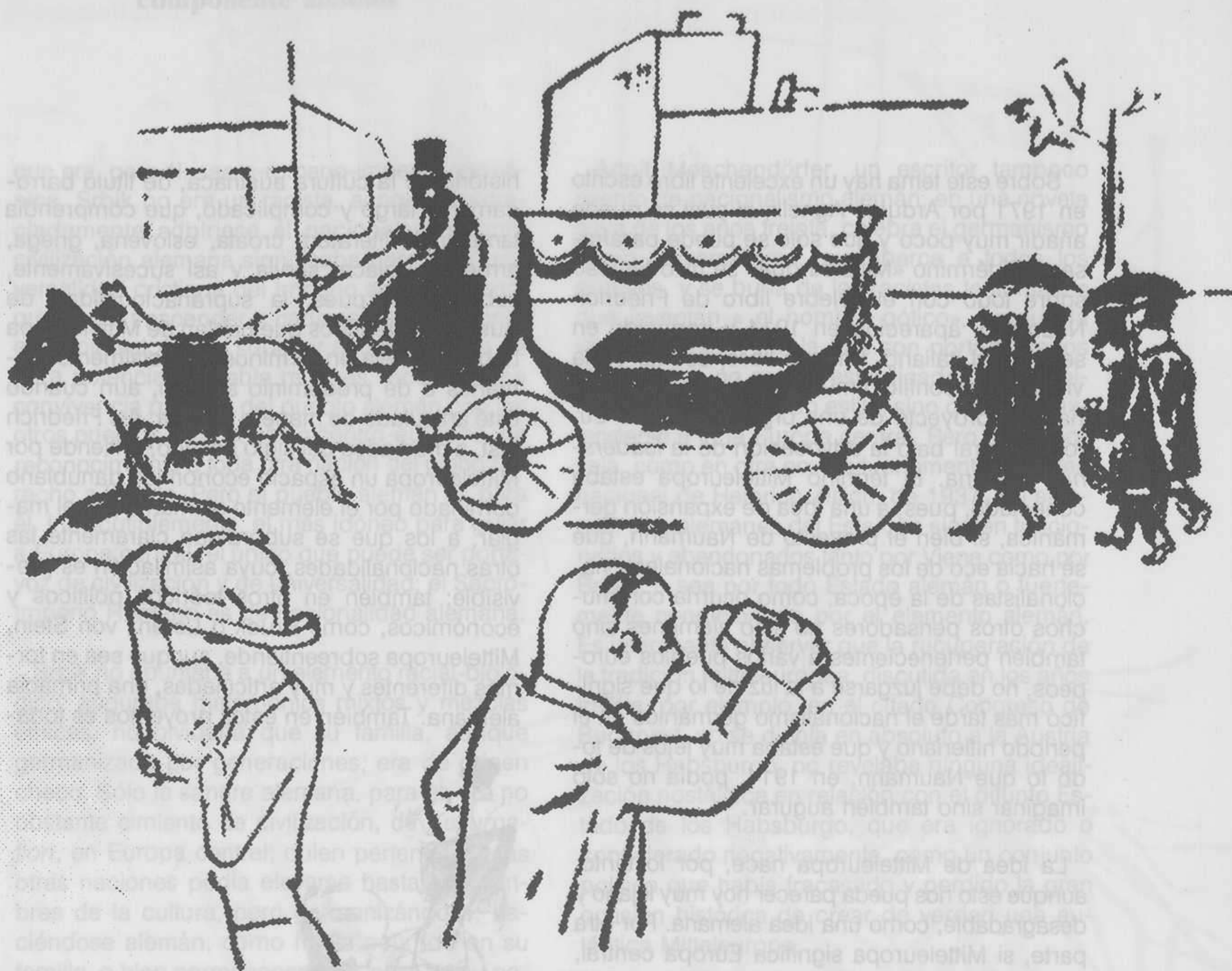
Si por *Mitteleuropa* se entiende comúnmente, desde los años treinta, el mundo «hinternacional» de Urdizil, la génesis de la idea de *Mitteleuropa* y del término mismo muestra cómo, en la base de la idea política de *Mitteleuropa*, había originariamente un notable y dominante componente alemán.

En este episodio, que Kafka narra con ligereza casi festiva, emerge la identidad de un individuo de frontera que es él mismo una frontera, como si su cuerpo fuese una de aquellas tierras de nadie que se encuentran entre la valla de un límite y otra, como si su cuerpo estuviese cortado y atravesado él mismo por las líneas de las fronteras que, juntas unen y dividen.

La literatura austríaca es sin duda rica en páginas también ferozmente polémicas en relación con este mito supranacional: Karl Kraus, por dar un solo ejemplo, en su grandioso drama *Die letzten Tage der Menschheit*, *Los últimos días de la humanidad*, ha representado esta variedad como una Babel caótica y grotesca. Hay una escena en el campo en la cual, entre los soldados que representan las diversas nacionalidades del imperio, quien los interroga no comprende nada, confunde a uno con otro y no logra enterarse jamás. También esta variedad plurinacional se convierte para Kraus, el gran satírico, en un gran fraude, imbécil y a la vez sanguinario; se convierte en el símbolo de esa enorme y feroz imbecilidad que nace de este mundo y de su organización y de la cual la guerra, ese légame sanguinario, es para Kraus el trágico, pero en el fondo lógico, resultado.

He hablado hasta ahora de Austria y de imperio habsbúrgico porque, en el redescubrimiento así entendido de *Mitteleuropa*, esta última, especialmente en Italia, ha sido casi identificada, o por lo menos confundida, con el imperio habsbúrgico, o sea con la vieja Austria supranacional, aun cuando se trata de dos realidades que no se identifican ni se compaginan. Por cierto, una de las primeras razones para la recuperación de estos temas en el debate cultural de los últimos años, ha sido el redescubrimiento de la civilización austro-danubiana, después de muchas décadas en las cuales las historiografías políticas y literarias de planteamiento irredentista, en los distintos países, había ignorado o injustamente denigrado aquella trabazón poética. Contra estas deformaciones, históricamente datadas y explicables, ha sido oportuno y adecuado redescubrir los aspectos positivos y desconocidos de esa civilización, su acervo eventualmente aún válido. Como toda reacción a una tendencia anterior, también este vuelco reactivo de perspectivas ha ido a menudo mucho más allá, transformándose a su vez en un cliché falso y abusivo, al celebrar injusta e indiferenciadamente a ese mundo de ayer, sobre todo en polémica con el propio sistema político.

Se han mezclado, en esta recuperación, auténticas búsquedas y descubrimientos de valores, ramplonas y vistosas trivializaciones folklóricas, insensatas transfiguraciones nostálgicas e interesadas instrumentalizaciones políticas. La tendencia de menor valía es la de utilizar con inmediatez el acervo histórico y cultural. Se



es fiel a una lección del pasado cuando se adhiere a ella sin fetichismo, sabiendo que es lejana y sobre todo que el mundo que la ha producido ha desaparecido irremediamente, porque podemos hacer nuestras sus enseñanzas sólo si las integramos en nuestra realidad, con total libertad y autonomía de los modos y de las formas en que aquella civilización se había organizado. Si amamos la civilización griega y pensamos que todavía tiene muchas cosas que decirnos, no es, desde luego, el caso de pasearse vestidos como Pericles ni tampoco de tener que restaurar la polis o la esclavitud; sólo quien no tiene ninguna nostalgia inmediata y directa del imperio británico, puede rendir verdadera justicia a la poesía de Kipling; y sólo quien no tiene ningún culto fetichista de Francisco José puede apreciar realmente a Joseph Roth y ser fiel a su mensaje. Por lo demás, el mismo Joseph Roth decía que tenía derecho de añorar a Francisco José sólo porque de joven, es decir cuando Francisco José existía realmente como soberano de un estado existente, se había rebelado contra él; con esto quería decir que una auténtica fidelidad pasa necesariamente a través de la rebelión y la distancia.

A veces, en las iniciativas surgidas también por razones más que nobles y respetables de este fervor por *Mitteleuropa*, se mezcla una retórica que es muy diferente del auténtico interés por ese mundo y por el estudio de ese mundo. Incluso muchas iniciativas culturales terminan por mezclar la real promoción de los estudios sobre un fenómeno tan rico y tan vasto, con la utilización política e ideológica de estos estu-

dios; el programa cultural se convierte indirectamente en programa político, como, por otra parte, está implícito en la misma palabra «programa», siempre peligrosa en el ámbito cultural. Para recordar una célebre definición de Norberto Bobbio, la política libre y desinteresada de la cultura se convierte en una política cultural, siempre fatalmente interesada, lo cual tiene muy poco que ver con la cultura.

En el revival de *Mitteleuropa* prevalece, como se decía, la nota sugestiva, o sea la dimensión literaria; por *Mitteleuropa* se entiende cierta atmósfera supranacional o plurinacional, un mundo en general fundamentalmente austroeslavo, como si la concepción austroeslava del imperio (el famoso austroeslavismo) se hubiese traducido en esta visión de una atmósfera fascinante. De esta atmósfera parece casi quedar fuera aquello que había sido su elemento históricamente sustentador, o sea el elemento alemán o austro-alemán. En una famosa página, Joseph Roth decía que las diferentes nacionalidades del viejo imperio podían decirse verdaderamente austríacas, menos los austro-alemanes. Naturalmente, Roth lo decía porque, en aquellos años de creciente nacionalismo alemán que desembocó en el advenimiento del nazismo, sentía la necesidad de polemizar hasta con las armas del mito, de la transfiguración mítica, contra el chovinismo alemán. Pero si por *Mitteleuropa* se entiende comúnmente, bajo el punto de vista literario, el mundo «hinternacional» de Urdizil, la génesis de la idea de *Mitteleuropa* y del término mismo muestra cómo, en la base de la idea política de *Mitteleuropa*, había originariamente un notable y dominante componente alemán.

La civilización mitteleuropea se ha revuelto como un nudo central de la civilización europea que caracterize en general a la civilización europea. La civilización mitteleuropea, en su sentido abstracto, se define abstractamente por un nudo central de la civilización europea.

Sobre este tema hay un excelente libro escrito en 1971 por Arduino Agnelli, al cual se puede añadir muy poco y que sólo se puede parafrasear. El término «Mitteleuropa» se hizo famoso sobre todo con el célebre libro de Friedrich Naumann, aparecido en 1914 y traducido en seguida al italiano. En este libro, escrito en la víspera del conflicto mundial, el término designaba el proyecto de una organización de Europa central bajo la advocación de la *leadership* alemana. El término *Mitteleuropa* estaba conectado, pues, a una idea de expansión germánica, si bien el proyecto de Naumann, que se hacía eco de los problemas nacionales y nacionalistas de la época, como ocurría con muchos otros pensadores no sólo alemanes sino también pertenecientes a varios pueblos europeos, no debe juzgarse a la luz de lo que significó más tarde el nacionalismo germánico en el período hitleriano y que estaba muy lejos de todo lo que Naumann, en 1914, podía no sólo imaginar sino también augurar.

La idea de *Mitteleuropa* nace, por lo tanto, aunque esto nos pueda parecer hoy muy lejano y desagradable, como una idea alemana. Por otra parte, si *Mitteleuropa* significa Europa central, Europa del medio, el problema que plantea es la pregunta sobre cuál puede ser la fuerza en condiciones de transformar la variedad de este mundo en una unidad, de transformar esta multiplicidad —que habría podido ser, y en parte lo ha sido a menudo, un revoltijo centrífugo— en una unidad. Indudablemente, la cultura alemana aparecía como la única cultura en condiciones de ofrecer un punto de referencia común a las varias nacionalidades de Europa central; como la única cultura, junto a la judía, en condiciones de plantearse como elemento y lazo supranacional y unificador, como había ocurrido con el latín en el mundo antiguo.

Un elemento unificador y supranacional por excelencia, que podía ser sentido como algo común en los diferentes países y en las diferentes nacionalidades, ha sido la simbiosis judío-alemana; la tragedia de *Mitteleuropa* consiste también en el hecho de que la simbiosis judío-alemana ha terminado del modo que sabemos, con la destrucción de un componente por parte del otro. Cualquier discurso actual sobre *Mitteleuropa* no puede evitar esta comprobación: la unificación —aunque sea relativa— de la multiplicidad mitteleuropea en una *Mitteleuropa* en clave alemana ha fracasado, o al menos el elemento alemán no aparece ya como el elemento sustentador y unificador; surge la pregunta, por lo tanto, de cuál sería, en su lugar, el momento unificador, teniendo también en cuenta el hecho de que la presencia judía, otro elemento fundamental supranacional, se muestra, si no extinguida, por lo menos terriblemente debilitada.

Mitteleuropa, decía, nace como idea alemana. Si en 1830 Franz von Sartori escribía una

historia de la cultura austríaca, de título barroicamente largo y complicado, que comprendía también la literatura croata, eslovena, griega, armenia, polaca, servia y así sucesivamente, subrayando, pues, la supranacionalidad de Austria, los teóricos que hablan de *Mitteleuropa* hablan de ella en términos esencialmente alemanes o de predominio alemán, aun cuando esté articulado de manera diversa. Así Friedrich List, a mediados del siglo pasado, entiende por *Mitteleuropa* un espacio económico danubiano dominado por el elemento alemán o por el magiar, a los que se subordinan claramente las otras nacionalidades, cuya asimilación es previsible; también en otros teóricos políticos y económicos, como Bruck o Lorenz von Stein, *Mitteleuropa* sobreentiende, aunque sea en formas diferentes y muy articuladas, una primacía alemana. También en estos proyectos es toda-



vía muy evidente la sensibilidad demostrada en relación con la multiplicidad, con la variedad, con las diferencias existentes en el mosaico mitteleuropeo, y será precisamente esta sensibilidad para las diferencias y para las particularidades, irreductibles a cualquier unificación tiránica y a cualquier aplastamiento autoritario, la que se recuperará más tarde como un gran patrimonio ético-político, como una gran lección liberal.

A todos estos proyectos les es común una polémica en relación con la política «pequeño-alemana», o sea con la política prusiana y con todo designio político que veía una Alemania dominada por Prusia, con exclusión de Austria y de los territorios, alemanes y no alemanes, que formaban parte del imperio de los Habsburgo. El debate sobre *Mitteleuropa* se entrelaza y a veces se identifica con el debate entre la solu-

ción pequeño-alemana, la gran-alemana (que ve a Alemania como complejo de todos los estados alemanes y de los países alemanes comprendidos en el imperio de los Habsburgo), y total-alemana, que piensa en un complejo estatal que abarca, si bien bajo la hegemonía del elemento alemán, no sólo los países alemanes sino también los países eslavos, magiars o románicos comprendidos en el imperio de los Habsburgo.

En todos estos variados designios políticos del siglo pasado, la exigencia liberal y la estatal en sentido moderno se entrecruzan con la exigencia de respetar no sólo las particularidades culturales y políticas nacionales, sino también los llamados derechos históricos de grupos nacionales o sociales, o sea las estratificaciones, los usos, costumbres y poderes locales. También éste es un nudo central de *Mitteleuropa*: la maraña, la superposición y a veces la confusión entre autonomía en el sentido de reales libertades y autonomías en el sentido de cristalización de privilegios o, sin más, de rígidas situaciones seculares.

No es preciso subrayar que, entre todos estos proyectos —de los cuales los citados constituyen sólo un ejemplo— subsistían profundas diferencias políticas, tendencias liberales y conservadoras, proyectos progresistas y autoritarios. Uno de los proyectos más interesantes, por ejemplo, es sin duda el de Constantin Frantz, jurista y adversario de Bismarck, que vivió entre 1817 y 1891, el cual pensaba en una confederación danubiana que se extendía hasta las bocas del Danubio, por lo que comprendía también vastísimas áreas no alemanas; Frantz reafirmaba por una parte la polémica contra toda solución pequeño-alemana y gran-alemana, apoyando así la unidad supranacional de aquel conjunto, en el cual, sin embargo, el elemento cultural alemán no podía dejar de tener, en su opinión, una función determinante.

Se trata, por consiguiente, de designios contrapuestos a la idea del estado-nación unitario moderno, ejemplificado sobre todo por Francia. En estos designios, el acento puesto en la supranacionalidad busca transformar en un dato positivo aquella a-nacionalidad que algunos pensadores políticos habían denunciado como un gran prolema del imperio: por ejemplo Andrian Werburg, en 1847, había escrito, en un opúsculo político suyo, que «no existía una nacionalidad austríaca». Por lo que respecta a Austria, la vocación mitteleuropea de los Habsburgo es, al menos en parte, una ideología táctica, que se desarrolla con las desilusiones de la política austríaca en Alemania. Las guerras entre María Teresa y Federico II escinden lo que Heinrich von Srbik, en un libro de 1942, llamada la *Deutsche Einheit*, la unidad alemana; la separación entre Austria y Alemania se acentúa en la época siguiente —desde las guerras napoleónicas hasta la austro-prusiana de 1866—, que ve la

Si por Mitteleuropa se entiende comúnmente, bajo el punto de vista literario, el mundo «hinternacional» de Urzidil, la génesis de la idea de Mitteleuropa y del término mismo muestra cómo, en la base de la idea política de Mitteleuropa, había originariamente un notable y dominante componente alemán.

declinación de la potencia de los Habsburgo y sobre todo de su *leadership* en Alemania.

Incapaz de realizar la unificación alemana, a la cabeza de la cual se coloca Prusia, la Austria de los Habsburgo busca una nueva misión y una nueva identidad en el imperio supranacional, crisol de pueblos y de culturas. En las raíces del mito habsbúrgico-mitteleuropeo se encuentra esta laceración histórica, y cuanto más se agudiza ésta, tanto más intensa se hace la elaboración del mito. Durante la primera guerra mundial, en la víspera de su culminación, Hofmannsthal exalta al «austríaco» y lo contrapone, acentuando la autoironía tradicionalista y el escepticismo en relación con la historia, al «prusiano» estadólatra, seguidor del pensamiento dialéctico y virtuosamente fanático. En los años veinte y treinta de nuestro siglo, la crisis de identidad de la recién nacida y pequeña República de Austria, huérfana del imperio, estimula y produce aún más intensamente las teorizaciones de la «Austria-ciudad», los discursos sobre el «hombre austríaco», sempiterno y muy diferente del alemán.

El austro-fascismo, en su tentativa de oponerse al nazismo, incrementa, no sin profundas contradicciones, esta tradición. Del rechazo de la identificación con el elemento alemán, nace la continua investigación austríaca sobre la propia identidad; una investigación que termina por proclamar la inexistencia de una nacionalidad austríaca, como ya el Barón Andrian Werburg, en el siglo pasado, en una autorreflexión exasperada que es también denigración cautivadora, descubre que la Austria-ciudad es indefinible y encuentra en esta indefinibilidad la propia esencia, gratificante por lo que tiene de anómala.

En los años treinta vuelve a florecer el debate sobre Mitteleuropa como centro político y como centro literario. Por lo que respecta a este último, basta recordar, por ejemplo, el congreso internacional de literaturas comparadas realizado en Budapest en 1931, animado por intensas y originales discusiones sobre la existencia o no de una *koiné*, de una realidad común que fuese, como se decía, de Gzernowitz a Fiume. En este debate, sumamente rico y diferenciado, no es casual que muchas discusiones se volcasen sobre el papel del «influjo alemán» en esta realidad. En el plano político, basta recordar —limitándose también en este caso a un solo ejemplo entre muchos— la polémica entre los historiadores austríacos partidarios de una mítica identidad supranacional austro-mitteleuropea y un historiador como Srbik, quien en 1937 escribe un ensayo sobre Mitteleuropa para afirmar la tesis total-alemana, o sea la tesis según la cual la misión del imperio de los Habsburgo había sido la de afirmar la superior idea germánica en la Europa centro-oriental, de crear en ese espacio una civilización universalista

que era, para él, sacro-romano-imperial-germánica. Srbik no era un racista, aunque desgraciadamente adhiriese al nacionalsocialismo; civilización alemana significaba para él la universalidad cristiana del imperio sacro-romano, que debía trascender a cada estado e imponer el propio valor ético superior a cada política de pura potencia. Él habla muchas veces de una convivencia pacífica del pueblo alemán con los otros pueblos en el espacio centro-europeo, de reconocimiento a toda otra nación del pleno derecho a la vida. Pero el pueblo alemán es para él, indiscutiblemente, el más idóneo para guiar a Europa central, el único que puede ser portavoz de civilización y de universalidad; el Sacro Imperio Romano es de nacionalidad alemana.

Srbik no apuntaba a un elemento racial-biológico; auguraba matrimonios mixtos y mezclas étnicas; no olvidaba que su familia, aunque germanizada por generaciones, era de origen checo. Sólo la sangre alemana, para él, era no obstante cimiento de civilización, de *Kultur* en Europa central; quien pertenecía a las otras naciones podía elevarse hasta las cumbres de la cultura, pero germanizándose, haciéndose alemán, como había ocurrido en su familia, o bien permanecer en el nivel de su nacionalidad, o sea en un nivel menor, respetado pero subalterno. Los eslavos podían hacerse alemanes, como los bárbaros habían podido transformarse en ciudadanos romanos, pero la cultura superior, la *Kultur*, para él podía ser sólo alemana, como lo había sido la grecorromana. Inútil es destacar que el nacionalsocialismo era la trágica perversión incluso de las ideas alemano-nacionales, en nombre de las cuales Srbik se había hecho nazi.

Por cierto, en muchos intelectuales y escritores completamente inmunes a todo nacionalismo alemán, se encuentra también la idea de que el elemento alemán es el único que puede permitir que la variedad de los pueblos del mosaico mitteleuropeo se sientan como en casa, así como la lengua alemana es el único esperanto posible y pensable en este mundo. Esta hace así que el checo no se sienta en su casa sólo en Bohemia sino en toda Mitteleuropa, y asimismo el italiano no sólo en las tierras italianas del imperio, el rumano no sólo en las tierras italianas del imperio, el rumano no sólo en las rumanas del imperio, y así sucesivamente. Entre los numerosos capítulos en que se articula esta historia de la relación entre alemanes y no alemanes de Mitteleuropa (o, mejor dicho, de la historia de los alemanes-no alemanes de Mitteleuropa), se podría recordar el caso ejemplar de los escritores praguenses de lengua alemana y de los sajones de Transilvania o de los suevos del Banato, que han vivido con particular intensidad el «destino de ser alemanes en el Este» y la ambigüedad, a veces la caótica confusión nacional, que se entrelaza con este destino.

Adolf Meschendörfer, un escritor tampoco exento de nacionalismo alemán, en una novela suya de los años treinta, celebra el germanismo como universalismo que abarca a todos los pueblos, y se burla de los racistas teutómanos que inventan « el hombre gótico», porque la idea universal —de la que son portadores los alemanes— no puede estar ligada, en su opinión, a una raza o a un estilo, sino que debe extenderse a toda Europa central. Pero en su novela, como en otra novela fuertemente alemana nacional de Heinrich Zillich, de 1937, los sajones, los «alemanes del Este», se sienten traicionados y abandonados tanto por Viena como por Berlín, o sea por todo Estado alemán o fuertemente condicionado por el elemento alemán. Es interesante observar que la recuperación de la tradición mitteleuropea, discutida en los años treinta, por ejemplo, en el citado Congreso de Budapest, no se dirigía en absoluto a la Austria de los Habsburgo, no revelaba ninguna idealización nostálgica en relación con el difunto Estado de los Habsburgo, que era ignorado o considerado negativamente, como un conjunto político que había fracasado y perdido la gran ocasión histórica de crear de verdad una auténtica Mitteleuropa.

Cuando la discusión sobre Mitteleuropa vuelve a aflorar muchos años después de la segunda guerra mundial, ignora por completo esa carga «alemana» implícita en la misma palabra. La discusión sobre Mitteleuropa, retomada desde hace algunos lustros, pone en segundo plano el aspecto político y se dirige esencialmente a la literatura o, al menos, a la civilización en el sentido más amplio del término, a una atmósfera y a un estilo. Desde este punto de vista, se intenta ver en la literatura y también en la sensibilidad mitteleuropea general y genérica lo contrario de lo que la historia, en las décadas anteriores, produjo en la Mitteleuropa misma. La historia política de Mitteleuropa, y con ella, en primer lugar, el elemento alemán, aparece como la gran perversión de lo que podría haber sido la civilización de Europa central o, mejor dicho, de lo que —según esta perspectiva— fue esta civilización de Europa central, no obstante las violencias, las deformaciones y las perversiones de la historia política.

Es evidente el papel que juega en toda esta cuestión la catástrofe de la barbarie del nacionalsocialismo, que parece arrastrar en su ruina el papel entero de la civilización alemana en este espacio mitteleuropeo; también por lo que respecta a la política de los Habsburgo —aparte algunas justas revalorizaciones de la misma contra las pasionales deformaciones ideológicas realizadas por las variadas historiografías irredentistas en los distintos países, y a parte algunas patéticas y ridículas idealizaciones nostálgicas de los Habsburgo, que se reducen sólo a folklore sentimental—, la discusión sobre Mitteleuropa tiene muy poco que ver con la exalta-



ción del imperio de los Habsburgo. Tiene que ver con la búsqueda de un acervo y de una pertenencia común, con el descubrimiento —o invención— de usos, costumbres, hábitos, estilos, no sólo arquitectónicos, sino también de vida y de pensamiento que, de algún modo, se unirían, no obstante las grandes diferencias, con aquellos que pertenecen a Mitteleuropa. Se trata, como ya en los años veinte decía el gran narrador checo Chapeck, de encontrar «un nexo espiritual común no obstante el negativo dominio político» ejercido en el pasado en ese mundo. Se trata, pues, de encontrar un acervo común para crear y para fundar, a partir de la conciencia de este acervo, aquella unidad mitteleuropea que la nostalgia proyecta en el pasado pero que, en el fondo, se descubre que no ha existido jamás y se quiere crear en el presente o, mejor aún, en el futuro.

También esto explica la gran función ejercida por la literatura, la cual aparece así casi como el verdadero rostro, la esencia de la historia, que la historia política ha negado y pervertido, en varias formas y bajo varios regímenes, pero que en cambio se podría realizar. La literatura es, por definición, el reino de lo imaginario, de lo que no existe salvo en la palabra, de lo que

no existe todavía pero que se individualiza como una fuerza latente en la realidad, como una crisálida que empuja para convertirse en mariposa.

No es casual que el proyecto, actualmente en curso, de realizar una historia de la literatura mitteleuropea, escrita por estudiosos pertenecientes a los diferentes países y coordinada por Zoran Konstantinović, un serbio que enseña en la Universidad de Innsbruck, reciba por título *El significado accesible* (*Der Auffindbare Sinn*) [en amigable polémica con el título de un ensayo mío, que se llamaba precisamente «El sentido inaccesible» o, mejor dicho, el significado rebelde *Der unauffindbare Sinn*]. No se trata por cierto, de una polémica, ya que también yo colaboro en el proyecto dirigido por el amigo Konstantinovic: es significativo, sin embargo, el acento puesto respectivamente en la posibilidad o en la imposibilidad de definir el significado de este mundo.

Henrich Mayer ha hablado de una «confusión semántica» a propósito de Mitteleuropa, en cuanto se trata de un término que alude, según los casos, a una política imperialista o a una cultura que denuncia esa política imperialista y todo imperialismo.

Creo que la dialéctica entre el significado rebelde y el accesible es un hilo rojo que recorre toda la discusión actual sobre Mitteleuropa. La fascinación de esta última nace, en efecto, de manera contradictoria, tanto de una nostalgia del orden como de una exigencia implacable de denunciar el desorden. La civilización danubiana seduce hoy como el rostro de una doble verdad: la nostalgia del orden y el enmascaramiento del desorden. Hasta hace unos veinte años, prevalecía claramente, sobre todo pero no sólo en Italia, la imagen de Mitteleuropa como un mundo ordenado nostálgico e idealizado. Se mostraba como una totalidad armoniosa, como una *ecumene* ordenada y tranquilizadora: un mundo de la seguridad, según las palabras de Stefan Zweig en el *Mundo de ayer*, en el que cada uno sabía cuánto se le debía y cada cosa tenía su puesto preciso. El brazo de papel de la administración, del que habla Musil en *El hombre sin atributos*, o el trazado de las grandes carreteras que cortan las llanuras orientales, tan loadas por Rezzori en su *Ermellino a Cernopol*, son algunas de las metáforas de esta seducción del orden. Para Roth, el fin de aquella *ecumene* significaba la disgregación de todo valor central, que podía imprimir significado a la existencia y transformarla en una totalidad unitaria; el achatamiento anónimo y estandari-

La Cacania de Musil, en *El hombre sin atributos*, aparece entonces como ese mundo todavía fluido, circundado por el húmedo soplo de los océanos como en el momento de la creación, que podría haber sido nuestro mundo posible, nuestro eventual futuro, y que la historia contemporánea ha sofocado en esa riqueza de potencialidades, ciñéndolo a una dirección forzosa con sentido único.

zado de las diferencias individuales. El huérfano del imperio y de toda Mitteleuropa, en este sentido, se revelaba como un huérfano de la totalidad y de la vida.

La Cacania de Musil, en *El hombre sin atributos*, aparece entonces como ese mundo todavía fluido, circundado por el húmedo soplo de los océanos como en el momento de la creación, que podría haber sido nuestro mundo posible, nuestro eventual futuro, y que la historia contemporánea ha sofocado en esa riqueza de potencialidades, ciñéndolo a una dirección forzosa con sentido único. Si, como dice Musil, en Cacania se podía bajar del tren del tiempo, cuando uno se daba cuenta de haberse confundido de coche o de vía, y se podía esperar el tren justo en una tranquila estación intermedia, Cacania es esa posibilidad de elección aún abierta, un punto anterior al trastrueque total que encamina al tren por el ramal equivocado. En Cacania el viajero, de quien habla la parábola de Broch en *Sonámbulos*, no ha subido todavía al tren de la historia universal lanzado sin remisión, a una velocidad de locos, por la vía única que lleva hacia un futuro inexorablemente prescrito; el viajero está todavía en el andén; puede comprarle avellanas al vendedor; puede hacer vagar su mirada indecisa entre la maraña de carriles que conducen a los diferentes países, en un mundo cuya vasta familiaridad no va en perjuicio de la diversidad, aún no nivelada.

La civilización mitteleuropea ha perseguido el sueño de una totalidad armoniosa y como tal ha seducido, después de tantas trágicas disgregaciones históricas, al imaginario colectivo. Sin embargo, aparece como una civilización que ha sido obligada, precisamente por su nostálgica pasión de la armonía, a descubrir y a denunciar la desarticulación de lo real. El gran entusiasmo por la cultura mitteleuropea, sobre todo en estos años, no surge de la imagen de un mundo ordenado, sino de una fuerza con la cual la cultura producida por ese mundo había denunciado el vacío, lo falso, el desorden de ese mismo mundo y, en general, de todo el mundo. No sólo Austria, sino toda Mitteleuropa, ya no aparece como el ordenado mundo de ayer de Zweig, sino como la «estación meteorológica para el fin del mundo», descrita por Karl Kraus. La civilización que, en *El hombre sin atributos* de Musil, inventa la Acción Paralela. La Acción Paralela es, como sabemos, un comité que busca una idea central que pueda ser exaltada como fundamento de la civilización austríaca y de toda la civilización occidental, cuyo símbolo debería ser la universalidad imperial de Austria, pro esa idea no se encuentra. Cuando la cultura indaga el principio primero, el valor básico sobre el que ella misma se funda, descubre que no existe. El imperio y toda Mitteleuropa descubren el vacío de toda la rea-

lidad, que resulta desprovista de fundamento. La cultura mitteleuropea ha sido, pues, recibida como la cultura que ha desenmascarado a la civilización occidental como carente de fundamento, de unidad y de orden; para Broch, la vieja Austria se identifica con el palco desierto del Emperador, con el palco reservado —en cada teatro de cada ciudad de la doble monarquía— para la eventual visita del soberano, centro y sostén de ese mundo; pero en ese palco, en los muchos palcos de los muchos teatros de las muchas ciudades, no aparece nunca o casi nunca: está ausente.

La cultura mitteleuropea ha aparecido como este vacío, pero sobre todo como la conciencia y como la disimulación de este vacío, de este nihilismo de lo real y del saber moderno. En gran interés por Mitteleuropa de estos años está estrechamente conectado con el hecho de que Mitteleuropa ha aparecido como un gran laboratorio del nihilismo contemporáneo junto con una irónico pero tenaz resistencia a este mismo nihilismo. Con respecto a esta función suya, las nostálgicas idealizaciones de los Habsburgo constituyen un elemento de tercer orden e irrelevante. Mitteleuropa significa hoy, al mismo tiempo, nihilismo y resistencia al nihilismo. Es, como la Austria de Musil, un «experimento del mundo», precisamente porque en la heterogeneidad centrífuga de su composición, permite una conciencia más aguda de que toda realidad en apariencia unitaria, entrevista en el mundo o construida en el pensamiento, es una pluralidad de componentes heterogéneos y de contradicciones inconciliables.

No es casual que sea en esta cultura donde se han desarrollado con particular empuje ciencias que, como la matemática, han desvelado la falta de sus fundamentos, o han explorado, como el psicoanálisis, la pluralidad del yo. «En la red del pensamiento —escribe Musil en su primera novela, *Las tribulaciones del joven Törless*—, un punto se sostiene en el otro, de tal modo que la trama aparece como muy natural. Pero nadie sabe dónde está el primer punto que rige a todos los demás». En otra página de la misma novela, la matemática, expresión por excelencia de la racionalidad, se revela fundada en una premisa irracional, en una convención que oculta y presupone lo inexistente, algo completamente irreal y arbitrario.

«Desde entonces, desde cuando tenía diez años —escribe Canetti en su autobiografía *La lengua absuelta*—, es para mí un artículo de fe creer que estoy hecho de muchas personas»; ningún hombre debe de haberse dado cuenta de ser muchos hombres, como aquel «hombre sin atributos» que era el súbdito de Francisco José: un conjunto de cualidades sin el hombre —decía Musil—, o sea privado de un centro unificador y por lo tanto el más moderno de los

hombres, suspendido entre la fidelidad al pasado y la disponibilidad a las transformaciones del futuro.

¿Qué cultura se ha encontrado o se ha creído encontrar, en el debate de estos años, en la tradición mitteleuropea? Esencialmente una cultura analítica, adversa a toda síntesis, extraña a las grandes corrientes historicistas y sistemáticas de los grandes sistemas filosóficos de derivación hegeliana. Esas grandes filosofías habían unificado imperiosamente los contrastes del mundo, ofreciendo una visión positiva y clásica de la realidad, superando o eliminando las contradicciones también trágicas, y unificando con las fuerza de un pensamiento totalizador las particularidades centrífugas, las irreductibles contradicciones individuales. La cultura mitteleuropea aparece como una cultura que ha demolido y corroído con particular radicalidad aquellas grandes visiones unitarias, aquellas grandes totalidades, aquellas grandes síntesis totalizadoras ofrecidas por los sistemas filosóficos del pasado. Aparece, pues, como una cultura analítica que ha puesto en discusión, en primer lugar, la confianza unívoca en la historia y en su progreso.

Contra los grandes sistemas —el idealismo, el marxismo clásico—, que han visto en la historia universal la realización del juicio universal, el cumplimiento del valor, la cultura mitteleuropea aparece como la cultura que ha subrayado, en cambio, la discrepancia entre la historia y el valor, la diferencia entre las cosas tal y como son y las cosas tal y como deberían ser, la distancia entre lo singular y el sistema que lo engloba, pretendiendo también englobarlo por su propio bien. Así se explica que el gran entusiasmo por la cultura mitteleuropea, en Italia y también en otros países, se haya difundido sobre todo cuando, hacia finales de los años sesenta, entraron en crisis las grandes filosofías sistemáticas, la fe liberal clásica o marxista clásica en el camino de la historia, en cuanto portador necesariamente de progreso. En esencia, se puede decir que la gran difusión de la cultura mitteleuropea y sobre todo de su literatura en Occidente, coincidió con la afirmación del «pensamiento negativo» de la escuela de Frankfurt, que puso el acento sobre todo lo que el progreso deja sin resolver y desfigurado u oprimido en sus márgenes.

La literatura mitteleuropea ha aparecido así como la gran voz de aquel gran malestar en relación con la historia que, a partir de finales de los años sesenta, en Italia y en Occidente en general, parece haber invadido el paisaje cultural, apartando toda fe en la racionalidad de la historia y de lo real. En este sentido, la cultura mitteleuropea se diferencia profundamente de la cultura alemana que ha creado los grandes

La cultura mitteleuropea aparece como una cultura que ha demolido y corroído con particular radicalidad aquellas grandes visiones unitarias, aquellas grandes totalidades, aquellas grandes síntesis totalizadoras ofrecidas por los sistemas filosóficos del pasado.

sistemas totalizadores. Se podrían cotejar idealmente, en una especie de ejemplo casi barrocammente significativo, la actitud de Grilzparzer en relación con Napoleón y la actitud de Hegel en relación también con Napoleón. Hegel, viendo entrar a Napoleón victorioso a caballo en Berlín, saluda en él al alma del mundo a caballo, es decir, el devenir de la gran fuerza histórica que realiza en sí misma el valor, la personificación de la historia universal (*Weltgeschichte*) que se identifica con el juicio universal (*Weltgericht*). La historia, aun en su manifestación violenta y autoritaria, aparece como la real concreción del valor. Grilzparzer, el poeta austríaco, cuando ve a Napoleón entrar victorioso en Viena, aun estando fascinado, ve en él algo típicamente moderno, codicioso, negativo, destructivo; o sea una historia de pura potencia que no tiene nada que ver con el valor, una historia universal que es el opuesto del juicio universal, el devenir de las cosas tal y como son, que no tiene nada que ver con las cosas tal y como deberían ser y con su significado.

La cultura contemporánea, profundamente marcada por la conciencia de la crisis de todo sistema totalizador y de las posibilidades mismas de la cultura de unificar el mundo, ha sentido y siente a fondo la precariedad de la identidad individual, la fragilidad del sujeto, la irónica distancia entre el papel que se cree que juega en la escena del mundo, y el papel que juega en realidad en esa escena. La cultura mitteleuropea ha aparecido a la conciencia contemporánea como la cultura que ha desenmascarado con la máxima radicalidad esta divergencia, esta ironía, esta precariedad y este malestar; que ha defendido al marginal, al periférico, al transeúnte, al débil y al insignificante, contra las grandes síntesis pretenciosas que requieren siempre el sacrificio de lo individual en nombre de un universal cualquiera. El gran éxito de la cultura mitteleuropea se debe a la desconfianza en relación con la historia, al escepticismo en relación con la historia. La cultura mitteleuropea, en nuestro siglo, ha sometido a una crítica radical al fundamento mismo de toda concepción unitaria y totalizadora, clásica, o sea la idea de sujeto y la idea de sustancia. El sujeto descubre que ya no es un centro unitario que sintetiza y jerarquiza las contradicciones, sino el lugar caótico e inconexo en el cual se encuentran las contradicciones, se encabalgan y se mezclan sin resolverse jamás. Los grandes escritores danubianos del siglo XX anuncian esta crisis, desenmascaran —como el Lord Chandos de Hofmannsthal— la insuficiencia de la palabra, que no logra ya decir la experiencia ni ordenar el fluir indiferenciado de la vida, y el naufragio del Yo, el cual no puede poner entre sí y el caos vital la red del lenguaje, y se disuelve en un fluctuante haz de sensaciones y de representaciones. Mach proclama «la insalvabilidad» del Yo, el cual, escribe Musil, «pierde el

sentido, que tuvo hasta ahora, de un soberano que cumple actos de gobierno». El no-estilo del *Ringstrasse* vienes, coexistencia inorgánica de elementos heterogéneos e inauténticos, se vuelve la expresión veraz de la inautenticidad de toda la vida moderna y de la misma personalidad individual, que aparece como plural y múltiple. Esta multiplicidad del sujeto es una imagen que constituye aún hoy, en parte, nuestro retrato, porque es la imagen de alguien que duda que tenga un futuro, pero no deja de cortejar al presente e intenta engañar por un tiempo a la muerte, como si fuese un *süßes Mädel* vienes, una muchacha que busca seducir y dar un plantón.

La cultura mitteleuropea ha sido recibida sobre todo como aquella síntesis que Musil llamaba alma y exactitud: una inteligencia que examina las ambiguas profundidades del alma con el rigor analítico de la ciencia, un púdico recato que se prohíbe todo fácil *pathos* y se impone permanecer, por coherencia y honestidad, en el ámbito de lo que se puede verificar racionalmente, pero sabiendo que más allá de los límites de ese territorio cognoscible, surgen las grandes preguntas sobre la existencia, los interrogantes sobre los valores y sobre el significado de la vida. Los análisis económicos de Schumpeter o los lingüístico-filosóficos de Wittgenstein son algunos de los muchos ejemplos de esa matemática del pensamiento que mira con irónica y apasionada nostalgia, como en las novelas de Broch, los sentimientos y los fenómenos que escapan a su dominio. Esta es la clave de la fortuna de Mitteleuropa en Occidente. Mitteleuropa ha sido vivida como una cultura de la medida y de la ironía, una gran inteligencia de la sustracción, una profunda conciencia de la incompatibilidad entre inteligencia y papel social, como conocimiento de la crisis de la identidad que acarrea, precisamente por este conocimiento, la irónica pero tenaz posibilidad de resistirla. Una cultura de escritores o, si no, simplemente de hombres que vivían de una razón extinta, afrontando y asumiendo en sí mismos la estupidez como un destino, conscientes de que la vida está toda constituida por Acciones Paralelas, pero que no existen, que ella es la representación o reproducción de un original perdido.

Alguno de los grandes arúspices de Mitteleuropa, quizá, ha dudado de que este original haya existido alguna vez; esa cultura que invitaba a veces a buscar la verdad en la superficie era también una cuna de lo posmoderno, de aquel proceso que aflojaba las categorías sólidas del pensamiento y dispersaba la vida en un polvillo de átomos débilmente conectados, provocando la reducción a cero de las jerarquías conceptuales y la extenuación de toda realidad. Posmoderno es aquel triunfo de la indeterminación y del bloqueo permanente, que hacía escribir ya a Musil: «todo nuestro ser no es más

que un delirio de muchos». Lukács conocía Viena, que había sido el lugar de su exilio, pero no le gustaba, porque Viena era el lugar de aquel malestar burlón —y de aquel arte del malestar— que él, después de haberlo cultivado con incomparable genialidad en sus obras maestras juveniles, buscaba exorcizar, imponiendo al mundo la unidad y la universalidad del pensamiento; al filósofo dialéctico que «hasta que hablaba tenía razón», como decía Thomas Mann, no le podía gustar el silencio vienes, que no es, por cierto, hegeliano, sino místico o irónico (o ambas cosas).

La cultura mitteleuropea ha sido recibida como una gran cultura de la negatividad, una divergencia entre el comprender y el vivir, entre las capacidades de pensar, de juzgar, de ver, de sentir, y la función social, histórica, de todas estas capacidades. Y sobre todo ha sido acogida, amada por su gran reserva de profunda ironía, lo que ha hecho que esta cultura viviese la crisis con gran radicalidad, pero que continuase viviendo como si la crisis no existiese. Desde este punto de vista, quizá el héroe de la literatura mitteleuropea por excelencia es el viejo suevo, que vive entre las cosas que no están en su sitio y que ve más que los otros cómo las cosas no están en su sitio, porque ha rasgado todos los velos consoladores de la cultura que pretende ilusionar a los hombres con que las cosas están todavía en su sitio, pero luego continúa viviendo como si de verdad lo estuviesen. Porque la rebelión *éclatante* sería todavía un gesto de confianza ingenua, de ingenua *grandeur*, a la que su escepticismo irónico y su inteligencia de la sustracción se niegan.

La cultura mitteleuropea es una síntesis de encanto y de desencanto, como en aquella vieja comedia popular vienesa de Ferdinand Raimund, en la cual un hada benévola da al protagonista una antorcha mágica, que tiene el poder de transfigurar la realidad, de mostrar esplendor y poesía incluso donde hay miseria y desolación, pero le desvela también el truco, le advierte que la tea le mostrará cosas bellísimas pero ilusorias. La conciencia no destruye, sin embargo, el encanto de las cosas iluminadas por esa luz; la vida de Ewald, el preferido del hada, se vuelve más rica gracias a ese don y él continúa soñando, como habría dicho Nietzsche, aun sabiendo que sueña. El encanto que transfigura al pesado gris permite comprender que la realidad no es sólo chatura y miseria, que detrás de las cosas tal y como son están también la promesa y la exigencia de las cosas tal y como deberían ser, es decir, la posibilidad de otra realidad, que apremia y empuja por salir a la luz. Los restos del naufragio de la gran arca de Noé que ha sido Mitteleuropa, brillan hoy como leños que el diluvio dejó húmedos y fosforescentes, iluminados por aquel irónico juego con el desencanto que es la ilusoria sabiduría del espíritu mitteleuropeo, su arte de elu-

dir el jaque y defender el encanto. La civilización mitteleuropea y en particular la austríaca, que tomaba a menudo a un babieca por un genio pero no cambiaba jamás a un babieca por un genio, es la ironía que desinfla al presuntuoso y festivo advenimiento de lo posmoderno; la Acción Paralela no es sólo la diagnosis del mundo sin fundamento, sino también la burla de quien parloteará sobre el mundo sin fundamento.

La cultura mitteleuropea ha sido acogida y vivida con gran aceptación, por lo tanto, en cuanto expresión de nihilismo y de su irónica resistencia al mismo. En tal sentido, el éxito que ha tenido está en parte justificado y en parte es un

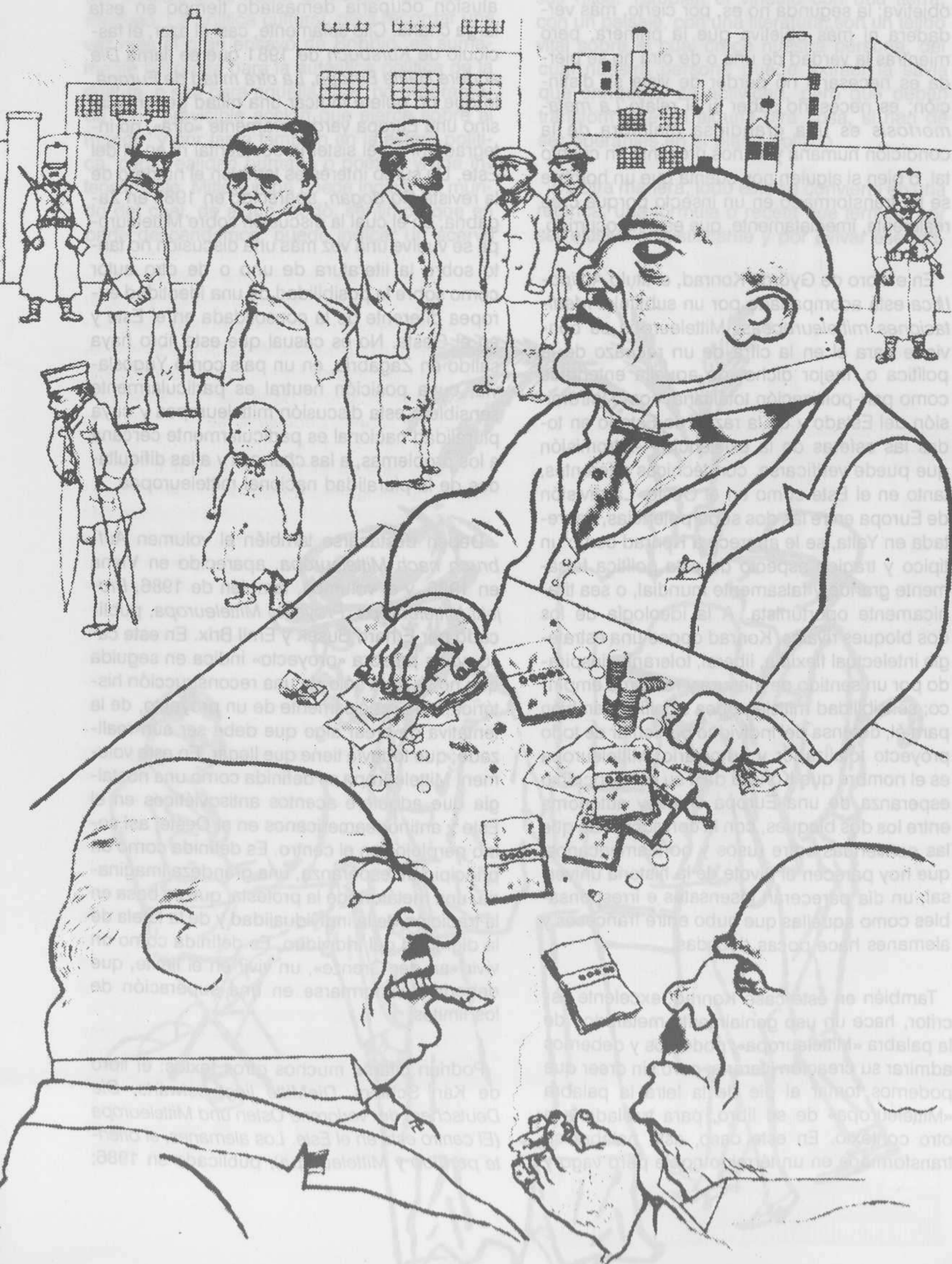
despropósito; indudablemente, ha sido legítimo vislumbrar los grandes méritos de esta cultura, y sobre todo su correspondencia con nuestra condición actual, pero, como a menudo ocurre según la lógica de la difusión de las modas culturales, se ha pasado muy fácilmente a indebidas exageraciones y, sobre todo, generalizaciones, como si esta cultura mitteleuropea fuese la única o la voz más alta de la crisis contemporánea, en lugar de ser tomada como una de ellas, con los propios méritos y límites. Creo que cada vez se da una mayor conciencia de estos límites, de que ha sido una gran cultura de las penúltimas cosas pero no de las cosas últimas; una mayor conciencia de su aridez, de

su complacida insuficiencia, a veces. Una mayor conciencia de que ha sido, también y sobre todo, una grandiosa contraconcepción intelectual. La contraconcepción tiene sus méritos, y en ciertas situaciones es absolutamente necesaria, pero es dudoso que se pueda fundar una visión del mundo, del amor, del sexo y de la generación, asumiendo la contraconcepción como fundamento más que como remedio.

Todo esto concierne a la recepción de la cultura mitteleuropea, en Italia y en otros países occidentales, bajo el perfil específicamente intelectual, filosófico-literario. Ha habido también una recuperación de Mitteleuropa en tanto que modelo de administración estatal, identificando en este caso a Mitteleuropa con el imperio de los Habsburgo; se trata de un fenómeno que, más allá de la justa valoración de los aspectos positivos de un ajuste político-administrativo, ha servido sobre todo, en los territorios que alguna vez pertenecieron al imperio, para expresar metafóricamente su protesta en relación con las reales o presuntas (a menudo reales, a veces presuntas) carencias de la administración del Estado al que se pertenece. Tal fenómeno, que se ha entrelazado con la polémica particularista y municipalista contra la unidad estatal, muy viva hasta hace muy poco y que ahora está disminuyendo, tiene una relevancia cultural muy escasa.

Hay además obvias explicaciones contingentes que ayudan comprender cómo y por qué se ha vuelto a examinar esta realidad cultural. Los Estados y las ciudades que han tenido un pasado mucho más relevante que su presente (por ejemplo Austria, incluso Trieste, otras ciudades o países), están a menudo obsesionados por las reflexiones sobre la propia identidad, por el precipitado intento de confirmarse a sí mismos un valor propio del que secretamente se duda. La perenne disquisición sobre la propia identidad se convierte entonces en un sucedáneo de la actividad y del trabajo, de aquella actividad y de aquel trabajo en los cuales sólo reside concretamente una identidad, personal o colectiva.

Más que vivir la vida olvidándola y olvidándose ante todo de sí mismo, como hacía el señor Aghios en un cuento de Svevo, se reflexiona morbosamente sobre sí mismo, mezclando autocomplacencia y autodenigración. En muchos países pertenecientes al área mitteleuropea, el discurso sobre Mitteleuropa se ha convertido en la clave para este obsesivo y estéril narcisismo, que falsifica toda realidad, y falsifica el mismo discurso sobre Mitteleuropa, precisamente porque este último ya no es un discurso histórico libre sobre una realidad del pasado ni una familiaridad libre con una atmósfera en la que uno se siente en casa, sino que se transforma en una tautología estereotipada y sofocan-



Mitteleuropa es el nombre que Konrad da a su concepción o esperanza de una Europa unida y autónoma entre los dos bloques, con la convicción de que las contiendas entre rusos y norteamericanos, que hoy parecen el pivote de la historia universal, un día parecerán insensatas e irresponsables como aquellas que hubo entre franceses y alemanes hace pocas décadas.

te. Una cosa es amar un paisaje, un mar o un bosque, y también, si se es poeta, escribir una poesía legítimamente inspirada por ese mar y por ese bosque, y una cosa muy distinta es volverse un poeta de la sangre y del suelo, teorizar visceralmente —o bien negar visceralmente, que es la misma cosa— la relación vital con ese mar o con ese bosque.

En Austria, y no sólo en Austria, muchos discursos sobre Mitteleuropa generan inmediatamente este fatal equívoco, este cortocircuito entre celebración forzosa y estereotipada y denigración también forzosa y estereotipada. Cuando se reflexiona demasiado sobre uno mismo, se vuelve siempre un acto forzado, y muchas veces Mitteleuropa se ha convertido en ocasión de una insoportable y perjudicial coacción para repetir, precisamente porque se ha vuelto un sucedáneo de una vitalidad o de una función que ya no existen o que se sospechan perdidas. También en este caso el término Mitteleuropa proporciona ocasión de actitudes muy diferentes; por ejemplo, políticamente, se inspiran en Mitteleuropa, ya explícitamente en el nombre, movimientos políticos de inspiración anti-tética; en un pequeño espacio como el Friuli-Venecia Julia se ligan con Mitteleuropa un movimiento político nostálgico-reaccionario y otro movimiento político de izquierda, cercano a los comunistas y a los radicales.

Mitteleuropa se convierte así en una metáfora. También en los países del Este, de los cuales han venido, en los últimos años, algunos de los más sugestivos redescubrimientos del acervo mitteleuropeo, Mitteleuropa aparece esencialmente como una metáfora. Sería ridículo, desde luego, reducir a un denominador común a los llamados países del Este, olvidando las enormes diferencias que hay entre ellos y entre la situación de un país y la del mismo país pocos años después. Por ello, también habría que analizar de vez en cuando el *revival* mitteleuropeo en el Este tomando en cuenta el preciso contexto político, cultural y económico en que aquél se sitúa, sin tolerar esquematizaciones estereotipadas. Sin embargo, a pesar de estas grandes diferencias, para los intelectuales, los escritores de estos países, Mitteleuropa se convierte en un modo de pensar otra Europa con respecto a la surgida de Yalta, es decir, una Europa no dividida por las dos superpotencias y regulada por su lógica, sino una Europa autónoma, de centro, intermedia entre Este y Oeste no en el sentido geográfico. Una Europa que debería cambiar el significado que, a partir de la guerra fría, han adquirido palabras como «Este y Oeste». Por dar sólo algún ejemplo, basta pensar en Kundera cuando habla de una Mitteleuropa que estaría geográficamente en el centro, en lo cultural al Oeste y en lo político al Este, a la vez en el límite de Occidente pero sin límites, en cuanto Mitteleuropa se vuelve la cifra

de un modo de ser, de vivir y de sentir; es obvio que Kundera, por específicas razones de polémica histórica política, lleva al extremo la mitificación de la palabra «Mitteleuropa», hasta quitarle toda determinación histórica y política: hace de ella una metáfora pura.

Esta es la función del poeta y sería insensato refutar las metáforas de los poetas en nombre de cualquier otra cosa; sería obviamente ridículo impugnar *La metamorfosis* de Kafka diciendo que jamás ocurrió que un hombre se transformase en insecto. Pero debemos siempre saber distinguir entre la palabra usada como metáfora y la palabra usada como designación objetiva; la segunda no es, por cierto, más verdadera ni más objetiva que la primera, pero mientras la verdad de una o de otra no se pierda es necesario no perder de vista su distinción; es necesario saber si el relato *La metamorfosis* es una grandiosa metáfora de la condición humana y se nos presenta en cuanto tal, o bien si alguien nos cuenta que un hombre se ha transformado en un insecto porque cree realmente, inmediatamente, que esto ha ocurrido.

En el libro de György Konrad, el título *Antipolítica* está acompañado por un subtítulo: *Meditaciones mitteleuropeas*. Mitteleuropa se convierte para él en la cifra de un rechazo de la política o, mejor dicho, de aquella entendida como pan-politización totalitaria, como intromisión del Estado y de la razón de Estado en todas las esferas de la existencia —intromisión que puede verificarse, con técnicas diferentes, tanto en el Este como en el Oeste. La división de Europa entre las dos superpotencias, decretada en Yalta, se le aparece a Konrad como un típico y trágico aspecto de esta política falsamente grande y falsamente mundial, o sea tiránicamente oportunista. A la ideología de los dos bloques rivales, Konrad opone una estrategia intelectual flexible, liberal, tolerante, inspirado por un sentido de medida y realismo empírico; sensibilidad mitteleuropea significa, también para él, defensa del individuo particular de todo proyecto totalizador y autoritario. Mitteleuropa es el nombre que Konrad da a su concepción o esperanza de una Europa unida y autónoma entre los dos bloques, con la convicción de que las contiendas entre rusos y norteamericanos, que hoy parecen el pivote de la historia universal, un día parecerán insensatas e irresponsables como aquellas que hubo entre franceses y alemanes hace pocas décadas.

También en este caso Konrad, excelente escritor, hace un uso genialmente metafórico de la palabra «Mitteleuropa»; podemos y debemos admirar su creación literaria, pero sin creer que podemos tomar al pie de la letra la palabra «Mitteleuropa» de su libro, para trasladarla a otro contexto. En este caso, esta palabra se transformaría en un término noble pero vago y

genérico, un ilusorio *passe-partout* metapolítico para toda aspiración política. De algún modo, la Mitteleuropa de Konrad se asemeja a aquel espacio «hinternacional» de que hablaba Urzidil. En el fondo, de aquel sueño de Urzidil de poder jugar de pequeño en una calle *hinternacional* sin preocuparse de la nacionalidad que habitaba detrás de la ventana, casualmente rota por un pelotazo, ha nacido gran parte de la actual reflexión sobre Mitteleuropa en Austria, en Hungría, en Alemania y en Yugoslavia.

Precisamente en los últimos dos años ha aparecido una serie de excelentes contribuciones que podrían examinarse una a una y cuya sola alusión ocuparía demasiado tiempo en esta larga charla. Cito solamente, casi al azar, el fascículo de *Kursbuch* de 1981 que se llama *Die andere Hälfte Europa, La otra mitad de Europa*, lo que no quiere indicar una mitad geográfica, sino una Europa verdaderamente «otra», no integrada ni en el sistema occidental ni en el del Este. De sumo interés es también el número de la revista *Gordogan*, aparecido en 1985 en Zagabria, en el cual la discusión sobre Mitteleuropa se vuelve una vez más una discusión no tanto sobre la literatura de uno o de otro autor como sobre la posibilidad de una identidad europea diferente de la consolidada en el Este y en el Oeste. No es casual que este libro haya salido en Zagabria, en un país como Yugoslavia, cuya posición neutral es particularmente sensible a esta discusión mitteleuropea y cuya pluralidad nacional es particularmente cercana a los problemas, a las *chances* y a las dificultades de la pluralidad nacional mitteleuropea.

Deben destacarse también el volumen *Aufbruch nach Mitteleuropa*, aparecido en Viena en 1986, y el volumen, también de 1986, *Projekt Mitteleuropa, Proyecto Mitteleuropa*, publicado por Erhard Busek y Emil Brix. En este caso, ya la palabra «proyecto» indica en seguida que no se trata sólo de una reconstrucción histórica, sino precisamente de un proyecto, de la tentativa de crear algo que debe ser aún realizado, que todavía tiene que llegar. En este volumen, Mitteleuropa es definida como una nostalgia que adquiere acentos antisoviéticos en el Este y antinorteamericanos en el Oeste, así como perplejos en el centro. Es definida como un principio de esperanza, una grandeza imaginaria, una metáfora de la protesta, que se basa en la tradición de la individualidad y de la tutela de la dignidad del individuo. Es definida como un vivir «an der Grenze», un vivir en el límite, que debería transformarse en una superación de los límites.

Podrían citarse muchos otros textos: el libro de Karl Schlögl, *Die Mitte liegt ostwärts. Die Deutschen, der verlorene Osten und Mitteleuropa (El centro está en el Este. Los alemanes, el oriente perdido y Mitteleuropa)*, publicado en 1986;

el volumen *Ein Gespenst geht um Mitteleuropa* (*Un espectro merodea por Mitteleuropa*), editado en 1987 a cargo de Hanns-Albert Steger y Renate Morell; el número especial de diciembre de 1987 de la revista *La nouvelle Alternative*, de París, y muchos más. Como en el volumen *Projekt Mitteleuropa*, a menudo se asiste a una mezcla de recuperación de temas del pasado; de indagación historiográfica por sí misma libre de intereses políticos inmediatos; y de proyecto político.

¿Qué se puede hacer políticamente con esta palabra o con esta realidad: Mitteleuropa? Creo que no se puede y, sobre todo, no se debe hacer políticamente nada, al menos nada de inmediato. La política cultural, para recordar una vez más el gran ensayo de Bobbio, es sumamente peligrosa para la auténtica política de la cultura, o sea para aquella libre, no programada y no previsible acción que ejerce sobre el mundo, y por tanto también en la esfera política, cada realidad humana o poética vivida intensamente. Mitteleuropa puede indicar un mundo del cual, de algún modo, sentimos que en parte descendemos; puede indicar un acervo

de valores sumamente diversos y diferenciados que enriquecen nuestra personalidad y que, para un escritor, enriquecen su mundo poético, ofreciéndole un lenguaje, un modo de sentir y de ver. Pero todo esto se falsifica de inmediato si se convierte en un programa explícito. Un amor por la propia familia puede enriquecer, por cierto, la vida de un hombre, proporcionarle un terreno fecundo en el cual puede crecer también su actividad política, como toda su persona, pero sería ridículo si este hombre quisiera poner en una relación explícita, inmediata y directa su acción política por la unificación europea, por poner un ejemplo, con los vínculos que lo ligan a sus progenitores, a su mujer y a sus hijos. También el vínculo con una tierra, con un paisaje, con una literatura, son un tejido vital sobre el cual crece nuestra persona, del cual nuestra persona puede extraer la savia que enriquece su actividad, pero que deben transformarse en alguna otra cosa, si han de ser operantes en el plano político.

De otra manera, todo esto se convierte en una retórica, una fórmula o receta que termina por ser elusiva o mistificante y por avivar ese fac-

cioso y forzoso cortocircuito entre adhesión incondicionada y rechazo vehemente que se señalaba antes. Haría falta tal vez hablar menos de Mitteleuropa y más de problemas específicos particulares que constituyen parte de la realidad mitteleuropea: por lo tanto, ya no congresos sobre Mitteleuropa, sino, por ejemplo, sobre las relaciones entre sajones, rumanos y húngaros en Transilvania en un determinado período histórico, o bien sobre la relación entre la aristocracia húngara y la burocracia vienesa en cierto período histórico, o entre cuento rural esloveno y cuento rural de lengua alemana en Carinzia, y así sucesivamente; de otro modo, un coloquio sobre Mitteleuropa termina por asemejarse demasiado a un coloquio sobre la vida, o sea sobre todo y nada.

Por cierto, mientras nos quedemos en el ámbito del nihilismo y del postnihilismo, o sea mientras una cultura no logre señalar explícitamente unos valores, el estilo cultural mitteleuropeo podrá continuar siendo un gran estilo defensivo en el momento de la crisis, como el estilo de aquella civilización que repetía continuamente los ensayos del fin del mundo para aplazar la *première* de este fin del mundo, porque mientras se hace el ensayo general del espectáculo, el espectáculo no se pone definitivamente en escena; mientras se recita el fin del mundo, por lo menos se ha vivido un día más y esto, para todos nosotros, puede significar algo.

Una lección mitteleuropea que está todavía viva, por cierto, es la conciencia irónica del descarte en relación con la actualidad histórica y con toda autoridad histórica que se proclame como la única realidad posible, ordenándonos imperiosamente que acudamos a sus filas y bajo sus banderas. Tal vez una herencia, una enseñanza de la tradición mitteleuropea podría resumirse en una frase de mi amigo Poldy Beck, que conocí casualmente en Lodz, en Polonia, hace algunos años, y que me dejó, en un albergue de esa misma ciudad, un manuscrito suyo, un poemita dactilografiado en dieciséis páginas, que algunos años más tarde fue publicado y que se llamaba *Das Buch der Piffe*, *El libro de los silbidos*. En este poemita, Poldy Beck contaba su historia de judío perseguido, sobreviviente de cien catástrofes, en forma de un irónico tratado sobre el arte de silbar, de lanzarle una rechifla a la vida, a la tragedia y al desastre. En cierto momento, un verso suyo habla de alguien que, pasando junto a él en un coche, le dice que suba al carro, o sea al tren del tiempo, de la actualidad victoriosa. A esta invitación, Poldy Beck responde: «no, gracias, vendré tal vez más tarde, o quizá ni siquiera venga; ya veremos». En este irónico, autoirónico y modesto «no, gracias» hay, acaso, una lección de cultura mitteleuropea no menos importante que muchas otras más llamativas y famosas.



Relaciones transatlánticas

Diana Pinto

Cuarenta años después de la segunda guerra mundial parece que Europa y Estados Unidos han entrado en una nueva fase de sus relaciones caracterizada por una ambigüedad paradójica: por un lado, acercamiento en el plano social y económico, incluso político, con implicaciones positivas para los valores democráticos; por otro, alejamiento en el plano cultural e histórico con implicaciones divisorias en los terrenos nacionales y estratégicos.

En efecto, en el terreno social y económico Europa (occidental) y Estados Unidos nunca se habían parecido tanto. A ambos lados del Atlántico podemos encontrar las mismas clases sociales con las mismas aspiraciones y problemas, organizaciones políticas semejantes, éxitos y fracasos económicos muy parecidos. Nos vestimos de la misma manera, a menudo comemos las mismas cosas (y no sólo porque se ha extendido el consumo de las hamburguesas, sino también porque ha mejorado la calidad de la cocina americana) y tenemos los mismos gustos en cuanto a viajes y distracciones. Sobre la base del individualismo democrático, de la sociedad de consumo, y de una modernidad generalizada, parece que Europa y América han logrado una simbiosis que supera todas las previsiones de los «padres fundadores» de la posguerra.

En efecto, si comparamos la Europa actual no sólo con la de inmediata posguerra, sino también con aquella mucho más tranquila de 1965, no puede sino asombrarnos su evolución. Para los norteamericanos, la Europa de los años 80 ha superado todas las expectativas y disipado todas las inquietudes que habían provocado la creación de la Alianza Atlántica. El comunismo como realidad política y como fuente de esperanza se ha desvanecido en Occidente con la disolución de sus bases intelectuales y sociales, poniendo fin a una de las principales diferencias entre América y Europa. Igualmente, a finales de los años 80 ya no hay en Europa occidental más que una pequeña proporción de ciudadanos que quieren cambiar el sistema político y social basando sus expectativas en ideas revolucionarias.

Pero, en concreto, lo importante es que a partir de ahora en todos los países de Europa occidental la validez y el buen funcionamiento de un sistema de alternancia democrática se han confirmado y apreciado con la democratización de España, Portugal y Grecia, y con el asentamiento de la alternancia política en Francia y en Italia. La antigua obsesión angloamericana con respecto al «softunderbelly of Europe» y sus tentaciones comunistas ha desaparecido. Un socialismo democrático ha sustituido a las grandes expectativas (y temores) que todavía existían tan sólo hace diez años, alrededor de la noción de eurocomunismo. En la actualidad la estabilidad política de Europa es tal que ha podido «permitirse» el azote de un paro

impresionante sin consecuencias nefastas para la democracia. Querámoslo o no, en Europa ya no existe ese contraste ideológico, esas marcadas divergencias políticas que durante largo tiempo han tenido en vilo a las élites políticas americanas a la vez que han apasionado a sus élites intelectuales.



La Europa de los años 80 parece así haber alcanzado el estadio del «fin de las ideologías» que algunos sociólogos americanos, como Daniel Bell, habían vaticinado para los años 60 (antes de que la revolución del 68 lo desmintiera con fuerza). Pero precisamente cuando las relaciones tan deseadas entre América y Europa, basadas en valores democráticos pluralistas, por fin se han concretado, surge en el horizonte un nuevo elemento de alejamiento transatlántico: el de la Cultura (con «C» mayúscula).

Descendiente de la vieja Europa, América siempre se ha considerado su hija cultural, al ser heredera de la misma tradición judeocristiana, la filosofía griega, el Renacimiento y el Siglo de las Luces. El deseo americano de crear una «Alianza Atlántica» después de la guerra se basaba en esta comunidad intelectual a la cual iba a añadirse una definición más antropológica de la noción de «cultura» en tanto que producto de una forma de vida, de un grado de desarrollo social y económico.

En cambio, actualmente se está construyendo una nueva identidad europea basada en la cultura y defendida por los intelectuales, los artistas e incluso los políticos. La «Cultura» nombrada dentro de este contexto obliga a hablar de una Europa que se distinguiría de las grandes potencias, la norteamericana y la soviética, por una interrelación de pasado y futuro, por una «esencia», que colmaría las debilidades de su cuerpo todavía poco definido.

Para los americanos, Europa se está apropiando por razones geográficas de un acervo cultural que estos últimos atribuirían en cambio a la totalidad de «Occidente» (incluyéndose ellos mismos). Ante estas circunstancias, nos encontramos en el origen de una nueva separación transatlántica en la medida en que las referencias a la noción de «Cultura», nacional, regional, europea van a multiplicarse a medida que Europa asuma su pasado e incluso lo utilice como base para definir su futuro.

Precisamente esa vuelta a la propia noción de Cultura, la toma de conciencia inevitable de que somos los herederos de una Europa del período anterior a la guerra será lo que marque el final del excepcional período de la posguerra e inicie nuestra época actual. En efecto, al relativizar la posguerra Europa se está replanteando su pasado nacional, el peso implícito de la cultura y de las mentalidades, a la vez que trata de superarlas recurriendo a una idea europea de símbolos tecnológicos económicos, incluso políticos con vistas al «92».

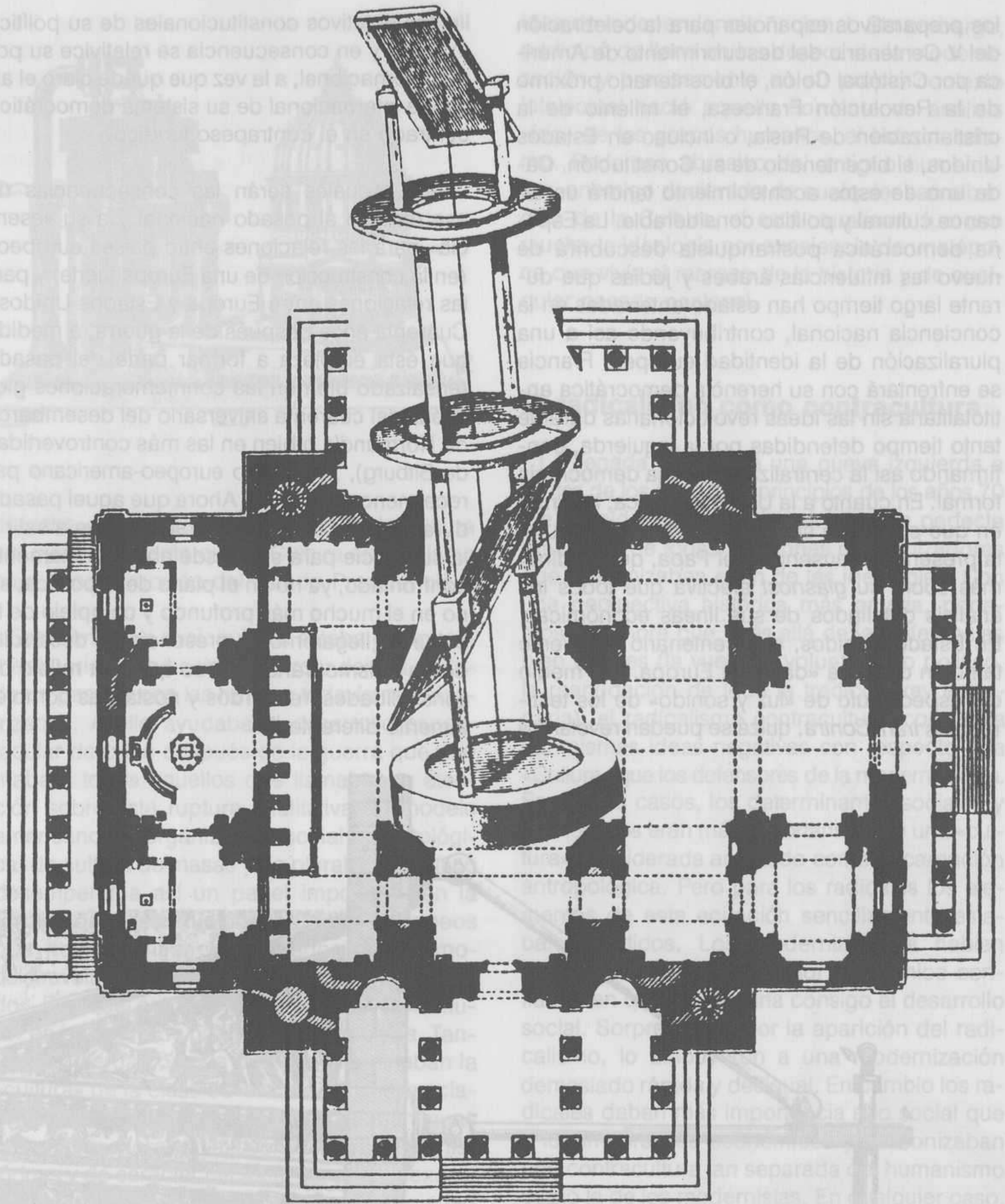
Esta vuelta a la identidad cultural se ve muy claramente en el caso alemán, aunque realmente se trata de un fenómeno generalizado. Las discusiones entre historiadores alemanes, al enfrentarse con la relativización e historización

Descendiente de la vieja Europa, América siempre se ha considerado su hija cultural al ser heredera de la misma tradición judeocristiana, la filosofía griega, el Renacimiento y el Siglo de las Luces.

de la época nazi, su búsqueda de un hilo conductor «positivo» dentro de un pasado nacional marcado por sus tendencias fatales han ocupado la primera página de la prensa internacional precisamente porque simbolizaban la necesidad colectiva de recuperar una identidad nacional, cuando sin embargo en el pasado los alemanes habían sido los mayores defensores de esta sociedad postindustrial y transnacional dentro de la Alianza Atlántica. La búsqueda alemana de una identidad nacional que pueda englobar dos Estados con proyectos ideológicos antitéticos ha encontrado su encarnación cultural en la serie ininterrumpida de celebraciones pangermánicas (aunque se hicieron separadas) con motivo del año de Lutero del tricentenario del nacimiento de Bach, y más concretamente, los 750 años de Berlín. Estas celebraciones han demostrado el papel que desempeñan la cultura, la historia y la filosofía como motor que da «sentido» a la vida nacional.

Muy cercana geográficamente, la referencia a la Mitteleuropa ha desempeñado un papel decisivo para recuperar un pasado glorioso (el de Viena y el imperio austro-húngaro) a la vez que ha esbozado un futuro de contornos políticos inciertos pero con una esencia cultural vital, cuyas repercusiones se han sentido tanto en París como en Nueva York. En los dos casos (alemanes y mitteleuropeos), precisamente por la vía cultural se está afirmando una existencia nacional, tanto al este como al oeste, frente a las divisiones de la guerra fría.

Pero esta vuelta de la Cultura va mucho más allá de la experiencia alemana y mitteleuropea. También en otras partes de Europa se dan búsquedas de identidad semejantes, aunque las consecuencias son estratégicamente de menor importancia. Incluso Italia, tradicionalmente el corazón de la cultura occidental y con una cultura nacional *strictu sensu* resplandeciente, busca en el pasado las bases para una identidad histórica dinámica. Quizá no se trate de una casualidad que, inmediatamente después del caso de Aquiles Lauro, cuando el gobierno italiano se opuso a las exigencias intervencionistas de un gobierno americano incrédulo con respecto a la seriedad antiterrorista italiana, un libro que trataba de explicar el caso, *Lettera agli amici americani*, se convirtió en un *best-seller*. Escrito por un politólogo, Ernesto Galli della Loggia, aquel libro no era sino una explicación de la identidad cultural italiana. La herencia del cinismo político de Maquiavelo, el papel desempeñado por la Iglesia en la creación de valores humanistas sólidos a medio camino entre lo espiritual y lo temporal, el peso de un pasado «latino» estaban presentes abiertamente como valores positivos y convenientes al compararlos con el excesivo simplismo de los americanos con su aburrido carácter protestante y su incapacidad para comprender situaciones complejas. Si añadimos a ello el recurso a la referencia



mitteleuropea por la herencia austríaca en Italia, podemos constatar que unos de los aliados más «proamericanos» de Europa encuentra a partir de ahora sus propias raíces, lejos del «atlantismo» de rigor de las élites políticas de la posguerra. Igualmente, en Inglaterra encontramos importantes movimientos antiamericanos que la izquierda basa en un pacifismo antinuclear y la derecha en una patriotería posterior a la guerra de las Malvinas; y todo ello en un país que satisface su «endocentricidad» con películas como *Withnail and I* o sus intereses nacionales con *The Whistle Blower*.

Por lo que se refiere a Francia, donde la vocación nacional de «grandeza» encarnada por el general De Gaulle en la posguerra les había mantenido al margen de una identidad transatlántica exclusivamente centrada en una visión de sociedad industrial, también intenta recupe-

rar en la actualidad su identidad histórica gargantuesca. El molesto aliado del *troubled partnership* de los años sesenta, la espina de la Alianza Atlántica evoluciona a «contracorriente» del resto de Europa, al tratarse del único país europeo que es en la actualidad más proamericano a nivel cultural y político que en el pasado.

Así, a medida que nos vamos acercando al final del milenio podemos constatar una doble referencia europea: orientada hacia el futuro por la tecnología y la economía, pero anclada en el pasado por la cultura. Actualmente estamos viviendo un período en el que las celebraciones y las conmemoraciones históricas han sustituido a las apologías de la modernización y de sus transformaciones sociales como punto de referencia nacional. Además de Alemania con su conmemoración de los 750 años de la fundación de Berlín, hay que hacer referencia a

A medida que nos vamos acercando al final del milenio podemos constatar una doble referencia europea: orientada hacia el futuro por la tecnología y la economía, pero anclada en el pasado por la cultura.

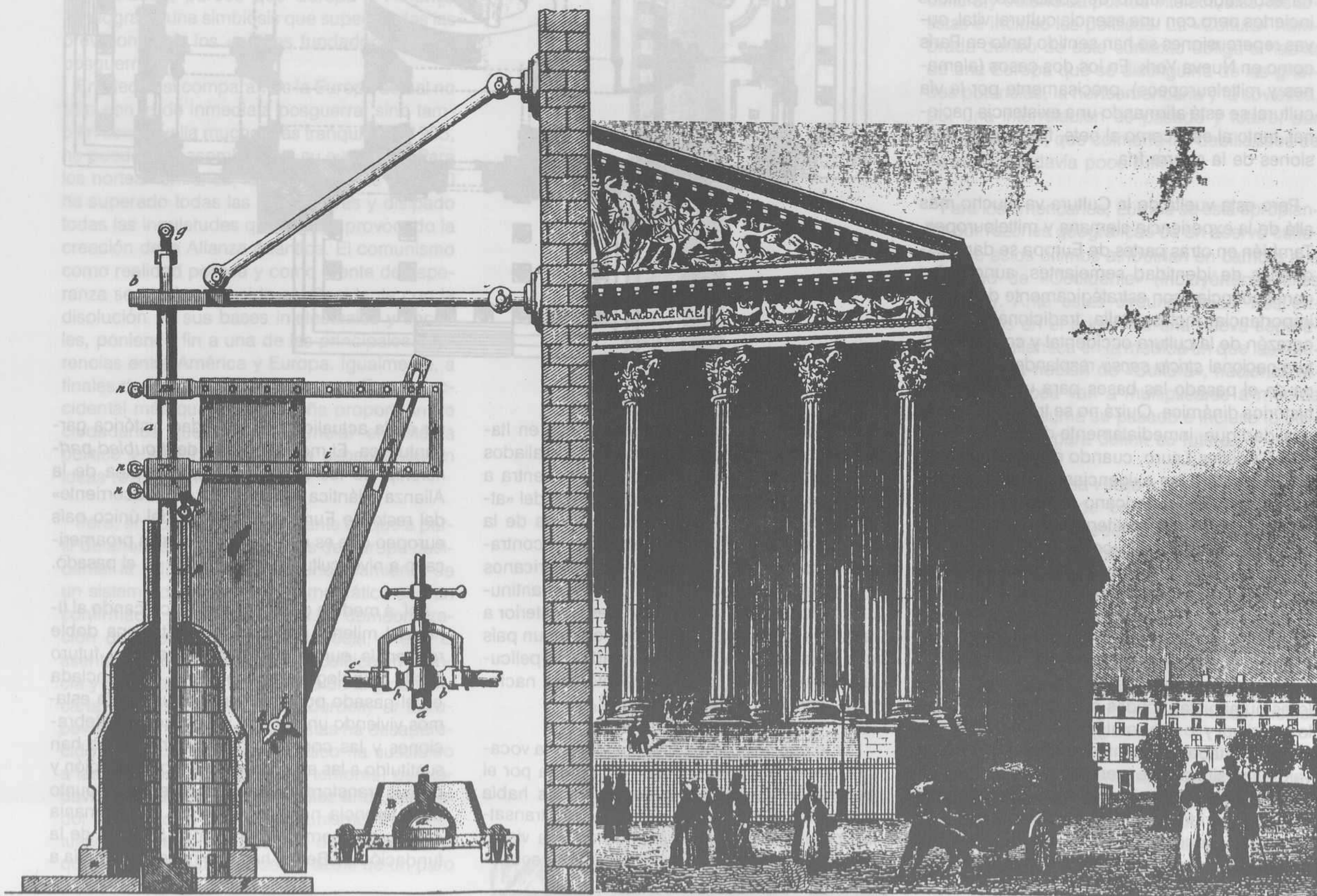
los preparativos españoles para la celebración del V Centenario del descubrimiento de América por Cristóbal Colón, el bicentenario próximo de la Revolución Francesa, el milenio de la cristianización de Rusia, o incluso en Estados Unidos, el bicentenario de su Constitución. Cada uno de estos acontecimientos tendrá un alcance cultural y político considerable. La España democrática posfranquista descubrirá de nuevo las influencias árabes y judías que durante largo tiempo han estado enterradas en la conciencia nacional, contribuyendo así a una pluralización de la identidad europea. Francia se enfrentará con su herencia democrática antitotalitaria sin las ideas revolucionarias durante tanto tiempo defendidas por la izquierda, confirmando así la centralización de la democracia formal. En cuanto a la Unión Soviética, la forma en que el milenio se celebre, tolere o censure, la presencia o ausencia del Papa, quizás dirán más sobre su *glasnost* efectiva que todos los análisis detallados de sus líneas económicas. En Estados Unidos, el bicentenario pendiente también ofrecerá «datos» a Europa. Por medio del espectáculo de «luz y sonido» de los testimonios *Irán-Contra*, quizá se puedan revelar los

límites objetivos constitucionales de su política exterior, y en consecuencia se relativice su poder internacional, a la vez que quede claro el alcance internacional de su sistema democrático centrado en el contrapeso jurídico.

Pero, ¿cuáles serán las consecuencias de ese recurso al pasado nacional y a su «esencia» para las relaciones entre países europeos (en la construcción de una Europa fuerte) y para las relaciones entre Europa y Estados Unidos? Cuarenta años después de la guerra, a medida que ésta empieza a formar parte del pasado (ensalzado bien en las conmemoraciones gloriosas del cuarenta aniversario del desembarco de Normandía o bien en las más controvertidas de Bitburg), ¿el vínculo europeo-americano parece menos evidente? Ahora que aquel pasado durante tanto tiempo enterrado vuelve a salir a la superficie para ser desde ahora plenamente confrontado, ya no en el plano de la política, sino en el mucho más profundo y complejo de la cultura, ¿llegaremos a presenciar el desarrollo de un abismo transatlántico que sea reflejo de sensibilidades, recuerdos y nostalgias completamente diferentes?

La misma fuerza que empuja tanto al oeste como al este de Europa a examinar la irreparable pérdida para su propia cultura de la poderosa semilla que constituyeron los judíos en Mitteleuropa, la empujará a relativizar culturalmente estos decenios de crecimiento centrados en el olvido histórico que constituyeron la posguerra. Pero en esta llamada a la Cultura, ¿podemos todavía oír los ecos de una crítica más moderada y sutil contra el espacio democrático «llano», vieja política que durante mucho tiempo fue utilizada por la Unión Soviética con respecto al oeste «americanizado»? ¿Este llamamiento cultural de Europa se hará contra una América, considerada como demasiado excepcional por su historia y demasiado incapaz de sentirse como una nación entre otras? ¿Veremos surgir una «tercera vía», la de una Europa que se ve como la depositaria de la Cultura contra la barbarie totalitaria soviética y la barbarie consumista de los Estados Unidos?

La Europa actual se encuentra en un dilema existencial entre la geografía de los valores democráticos que deberían acercarla a Estados Unidos y los valores de la geografía que la



La Europa actual se encuentra en un dilema existencial entre la geografía de los valores democráticos que deberían acercarla a Estados Unidos y los valores de la geografía que la acercan, por medio de una cultura histórica y artística común, a la Unión Soviética.

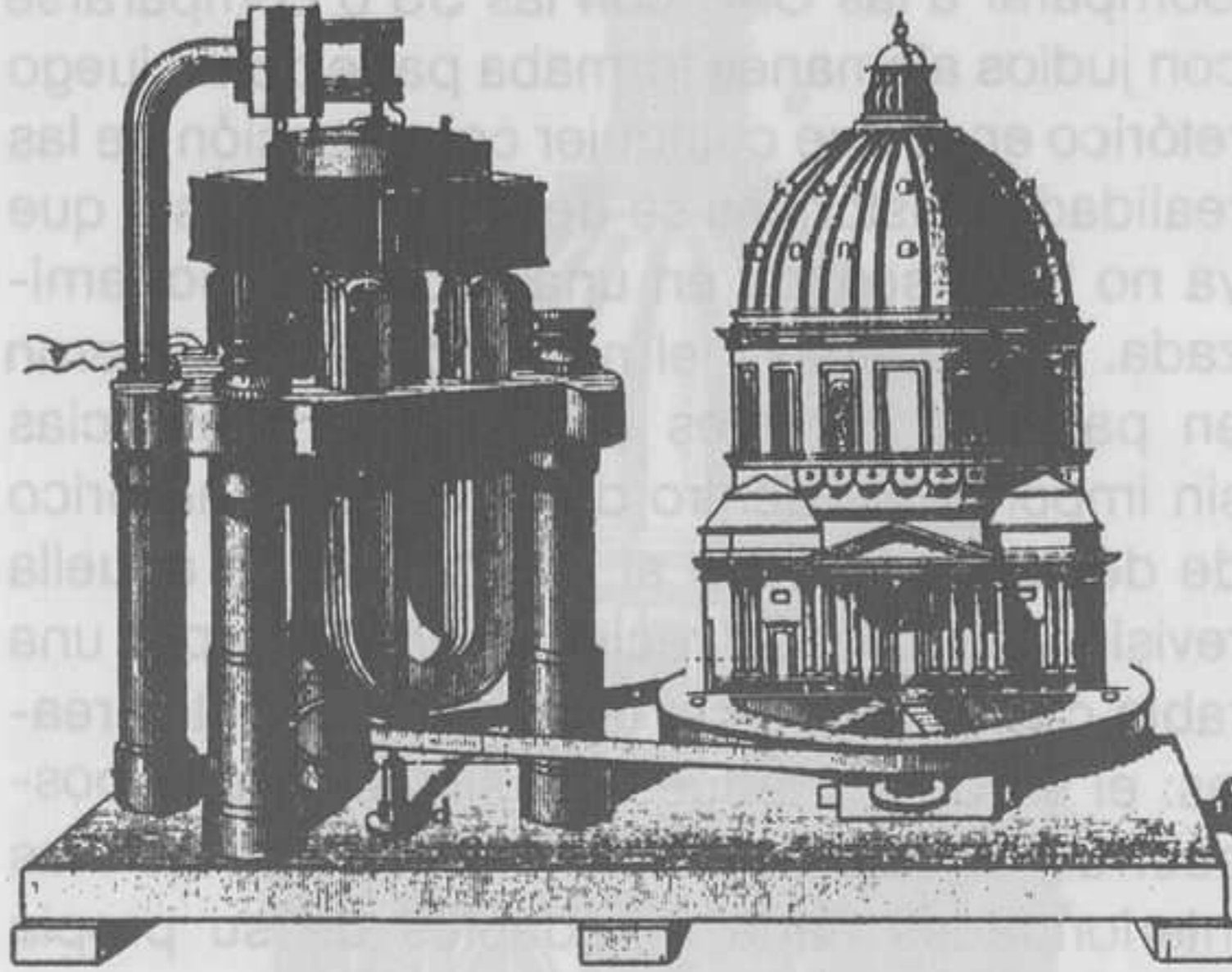
acercan, por medio de una cultura histórica y artística común, a la Unión Soviética (que se ha hecho mucho más atractiva por su *glasnost*). ¿Cómo se situará en relación a esta doble pertenencia? La síntesis entre Cultura y democracia que Europa llevará a cabo será determinante para su futura identidad y para el mensaje que dará de sí misma al mundo.

Todavía es demasiado pronto para conocer la línea que seguirá esta búsqueda de identidad, pero por lo menos está claro que significa el fin del paréntesis de 1939-1945 en el cual estaban basados los valores de la posguerra, ya fueran optimistas y vinculados a la modernización o pesimistas y vinculados a una cierta expectativa radical-revolucionaria. En efecto, la valorización actual de la Cultura constituye una ruptura con las dos fases «transatlánticas» que han caracterizado la posguerra: la primera centrada en la modernización como cultura y la segunda que ensalzaba el radicalismo como contracultura.

La modernización como cultura

De la misma manera que los militantes sionistas decían que «la cultura ha conducido a nuestros padres a las cámaras de gas» muchos europeos, nada más acabar la guerra, preferían no hacer ninguna referencia a la Cultura ya que ésta se había revelado no sólo incapaz de frenar las pasiones nacionales y racistas, sino que incluso a veces las había forjado. Parecía que el humanismo había muerto en Auschwitz. Vencedores y vencidos compartían el mismo deseo de olvidar el pasado. Para conseguirlo convirtieron la tarea urgente de la reconstrucción social y económica de Europa en una nueva visión «cultural». Así nació una simbiosis social democrática como resultado de los deseos de justicia social y de auge económico. La cultura en este contexto perdía cualquier connotación histórica y elitista para adquirir una dimensión popular basada en los modos de vida.

Tanto en Estados Unidos como en Europa durante los treinta años de la posguerra, las tendencias culturales y el desarrollo económico se vieron estrechamente relacionados y subordinados al nuevo «dios» del desarrollo económico. Dentro de una visión fundamentalmente basada en un determinismo marxista, la sociedad se definía por su desarrollo económico y la cultura (con «c» minúscula) no debía ser sino su reflejo. En aquel contexto los apologistas de una Alianza Atlántica estaban convencidos de que a medida que Europa se modernizara, perdería sus estructuras sociales y políticas autoritarias y sus marcadas divergencias políticas. El desarrollo económico produciría una cultura de consenso y una sociedad pacificada que por desgracia el viejo continente no había tenido. Esta visión la tenían tanto la izquierda como la



derecha. El acceso de las masas a la cultura era más importante que la Cultura en sí misma para la construcción del Estado-Providencia

Esta simbiosis sociocultural estaba completamente orientada hacia el futuro y dejaba de lado un pasado con las heridas todavía mal cicatrizadas. A ello ayudaba el desarrollo espectacular de poco después de la guerra que animaba a todos aquellos que llamaban la atención sobre esta ruptura cualitativa. El modelo americano de organización social no ideológica, de cultura de masas y de pluralismo político desempeñaba así un papel importante en la formación intelectual de aquellos europeos que no se sentían identificados con el modelo revolucionario y su encarnación en el «Partido». En aquel contexto modernizador, la «cultura» en boga era de naturaleza sociológica. Tanto la izquierda como la derecha examinaban la «cultura» de la clase obrera, de las nuevas clases sociales, de los empresarios. Las antiguas referencias morales y filosóficas con bases históricas y de carácter nacional parecían inexorablemente superadas al iniciarse la «sociedad industrial» y «posindustrial».

El apogeo de aquella cultura de modernización transatlántica se alcanzó a principios de los años sesenta con el concepto del «fin de las ideologías». Nacida en Estados Unidos, aquella visión parecía de entrada confirmada por los desarrollos europeos: la conferencia de Bad Godesberg en Alemania, en 1959, donde el SPD abandonó formalmente el lenguaje de la lucha de clases; las primeras pruebas de que un amplio sector de la clase obrera inglesa había cortado los vínculos históricos con el Partido Laborista para votar a los *Torys* en 1960; la creación del grupo de centro-izquierda italiano en 1963. La desaparición de las antiguas diferencias históricas y nacionales parecía inevitable. Pero hubo una excepción: la de Francia, que estaba aislada en el plano estatal; ocupada primero con el problema de la descolonización y luego con el de la inestabilidad política, De Gaulle la levantó finalmente apoyándose en la

idea de independencia nacional. Sin embargo, participó de lleno en los deseos de la modernización y precisamente en su propio contexto intelectual nació aquella corriente de análisis «frío» de los grupos humanos, el estructuralismo. Poderoso abrasivo del antiguo humanismo, enemigo declarado de cualquier sacralización de la Cultura, el estructuralismo fue con mucho la ideología por excelencia de una época que vivía al margen de la historia y de cualquier pasado nacional.

El radicalismo como contracultura

La llegada triunfal de una nueva izquierda a finales de los años 60 y principios de los años 70 fue considerada en la época como la perfecta refutación de todas las teorías modernizadoras que preconizaban el fin de las ideologías. Con una perspectiva histórica más amplia, podemos ver ahora que, más allá de las diferencias bien visibles (la vuelta al voluntarismo político, la reanudación de toda la tradición revolucionaria), el radicalismo contracultural compartía las mismas ideas negativas con respecto a la «Cultura» que los defensores de la modernización. En ambos casos, los determinantes sociales y económicos eran más importantes que una «cultura» considerada ante todo como encarnación antropológica. Pero para los radicales los elementos de esta ecuación sencillamente estaban invertidos. Los modernizadores habían puesto el acento en el motor económico confiando en que ello llevaría consigo el desarrollo social. Sorprendidos por la aparición del radicalismo, lo atribuyeron a una modernización demasiado rápida y desigual. En cambio los radicales daban más importancia a lo social que a los imperativos económicos y preconizaban una contracultura tan separada del humanismo como la de los modernistas. En cualquier caso, la subordinación de la cultura a lo social permanecía intacta, pero en los años 70, tenía como telón de fondo la crisis económica en lugar de los «treinta años gloriosos».

El radicalismo, tanto en su encarnación americana como europea, se continuaba viendo como un fenómeno transnacional, como una misma respuesta, en Berkley, París, Berlín o Roma, contra la modernización. La oposición pretendía ser tan antinacional como las sociedades industriales que quería aniquilar. Un radicalismo de carácter marxista sustituyó así al pacífico reinado de las ciencias sociales continuando con el desprecio de la Cultura. Hay que señalar que cuando la izquierda de 1968 se separó en dos corrientes diferentes, una más política, la otra más cultural, las dos conservaron esta orientación antinacional. El eurocomunismo, el eurosocialismo e incluso el euroterrorismo eran igualmente respuestas a una modernización que parecía haber diluido cualquier identi-

Europa hallará el lugar que merece dentro del marco internacional y podrá realmente encarnar su ilustre pasado y las expectativas de su futuro sólo si sabe dar la primacía a la geografía de los valores democráticos y liberales frente al valor reductor de la geografía.

dad nacional. A pesar del violento antiamericanismo de la oposición, el radicalismo contracultural en lugar de cortar las relaciones entre Estados Unidos y Europa, las intensificó. La crítica radical europea contra el imperialismo americano tenía su equivalente, igual de violento en Estados Unidos, donde se podían hallar los mismos análisis críticos de la modernidad. A la dependencia «atlántica» de los modernizadores se añadió otra dependencia paralela, la de los contestatarios. En cualquier caso lo transnacional permanecía.

El pasado como cultura

Si modernizadores y radicales compartían el mismo desprecio por lo histórico y lo nacional, ¿de qué forma se volvió al pasado centrando el interés en la cultura? La generación que elaboró el radicalismo de finales de los años 60 fue igualmente responsable de desempolvar el pasado nacional. Mientras soñaba con utopías al elaborar los programas, dentro del mundo de los sentimientos y por medio de un enfrentamiento a menudo violento con la generación de sus padres se acercó al pasado. Los jóvenes de 1968, que por su edad no habían conocido las realidades de la segunda guerra mundial, se dedicaron a aclarar aquellos años negros, en primer lugar para encontrar allí municiones retóricas contra la sociedad «represiva» de sus padres. La mejor puebla del clima histórico de los años 50 y 60 puede hallarse en los *slogans*

que utilizaban los estudiantes parisinos en 1968. Comparar a las CRS con las SS o compararse con judíos alemanes formaba parte de un juego retórico en el que cualquier comprensión de las realidades históricas se desechaba puesto que ya no tenía sentido en una sociedad modernizada. El fascismo y el nazismo se convirtieron en palabras carentes de sentido, referencias sin importancia dentro de un período histórico de decadencia. Pero al mismo tiempo aquella revisión del pasado reciente, animada por una rabia casi psicológica, tenía que dar frutos reales: el fin de los tabúes del silencio de la posguerra y la confrontación en cada país con las interioridades nada agradables de su propia historia nacional.

La contracultura de 1968 abrió así la vía hacia el pasado nacional de la guerra y del período anterior a la guerra. Precisamente a principios de los años 70 aparecen películas como *La Tristeza y la Piedad* y *Lacombe Lucien* en Francia. *El conformista* en Italia, y un poco más tarde se incorpora el poderoso cine alemán con obras maestras como *El matrimonio de María Braun*. En América también hubo una breve confrontación radical con el pasado marxista por medio de una serie de películas evocadoras, aunque artísticamente fueran peores, como *Julia* o *Rojos*. La verdadera confrontación con el pasado en Estados Unidos no podía hacerse sino alrededor de la guerra del Vietnam y ello es fruto de otro contexto mucho más nacionalista, el de los años 80.

Esta evocación del pasado después de 1968 todavía formaba parte de una lógica política de carácter transnacional. Para que la preocupación del pasado se base en la vuelta de la Cultura como motor de la identidad nacional, y por lo tanto como una fuerza potencial de división transatlántica, ha sido necesario que todo el edificio transnacional de la posguerra sea puesto en tela de juicio tanto por la derecha como por la izquierda. Esto ocurrió hacia mediados de los años 70 cuando, por una convergencia de asuntos culturales y estratégicos, el último avatar de las expectativas modernizadoras, el deshielo, se disipó.

Por una de esas paradojas de las que la historia está llena, 1968 marcó el fin de las expectativas de una modernización no ideológica tanto al este como al oeste (con la supresión de la Primavera de Praga), y se inauguró una era de cooperación entre las dos superpotencias que en la práctica introdujo aquellos mismos valores no ideológicos en el campo de las relaciones internacionales. La era del deshielo se hizo posible por el hecho de que Estados Unidos no se movió cuando las tropas del pacto de Varsovia «normalizaron» Checoslovaquia, reconociendo así la división en bloques de la Europa resultante de la guerra. Este acuerdo entre las grandes potencias inició un clima de paz cuya

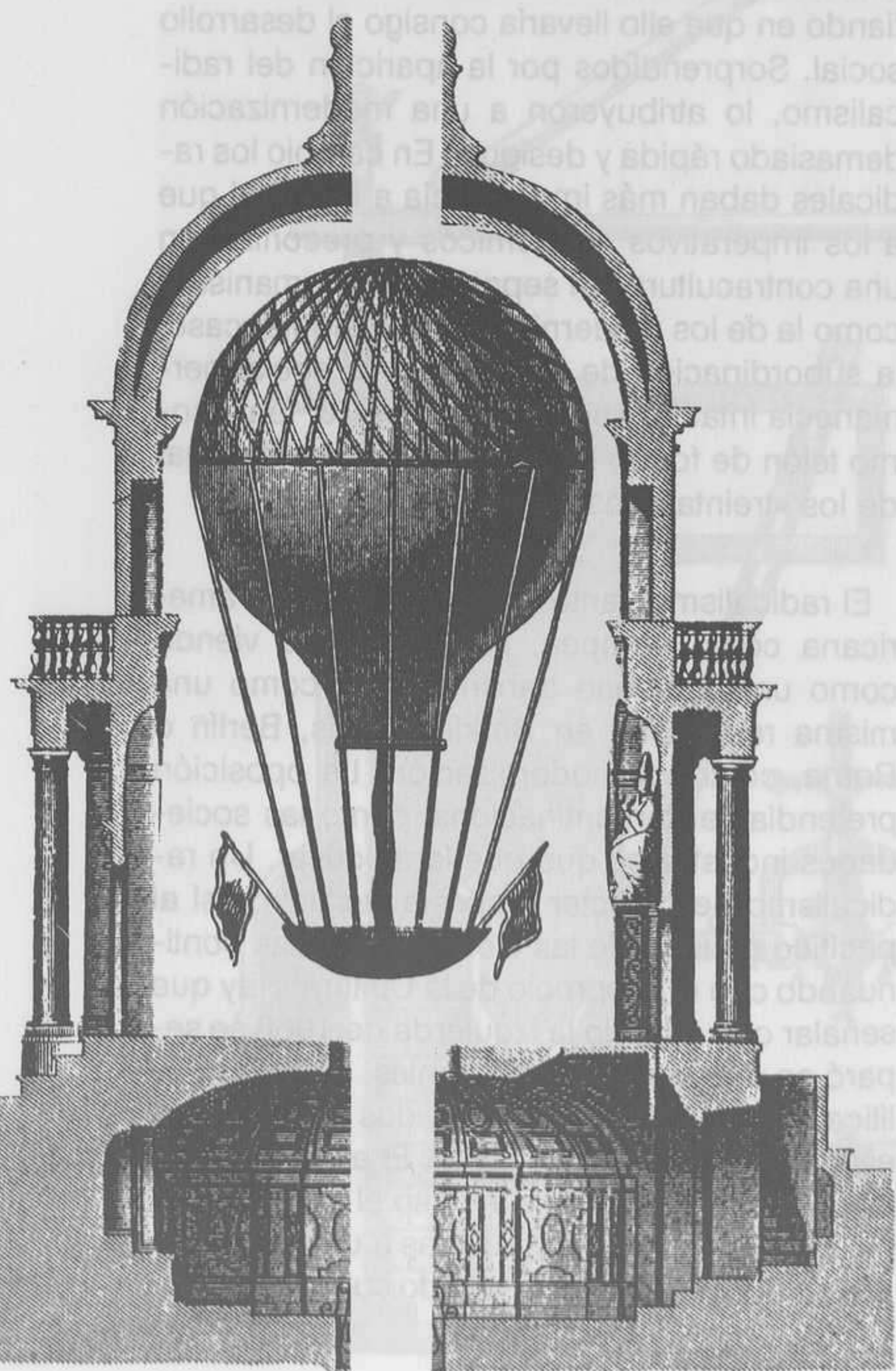
consecuencia más decisiva para Europa (además de un clima internacional menos tenso) fue una mayor apertura hacia la Europa del Este. Pero este acercamiento entre el Este y el Oeste estaba formulado en función de los valores modernizadores de la posguerra, dándose prioridad a los intercambios económicos y tecnológicos. Las consecuencias sociales y culturales deberían ser resultado de lo anterior. La «cultura» de que se trataba debía ser la de los modos de vida (materiales) a los que se añadían giras artísticas. La Cultura como trabajo crítico del pensamiento, como influencia histórica sobre la realidad no figuraba en los escenarios oficiales de la paz.

Sin embargo la Cultura (con «C» mayúscula) fue la que salió victoriosa del breve período de paz y no la cultura variada considerada por todos aquellos que habían visto en la represión checa un simple «incidente de recorrido». Para que ello ocurriera era necesario que los intelectuales de la Europa occidental descubrieran una identidad espiritual con la Europa del Este finalmente considerada como oprimida, y ya no como la encarnación del socialismo «real». La paz había forjado la esperanza de que los países del Este pudieran evolucionar hacia una mayor libertad, esperanza que parecían encarnar los acuerdos de Helsinki de 1975. El rechazo de la Unión Soviética a aceptar las premisas de los acuerdos sobre los derechos humanos, su desarrollo militar y la rigidez de su régimen interno confirmaron las interpretaciones antitotalitarias que se habían hecho del régimen, interpretaciones que por primera vez supusieron un fuerte golpe para la izquierda europea, sobre todo la francesa. La sombra del Gulag se rebelaba contra el ahistoricismo de la posguerra.

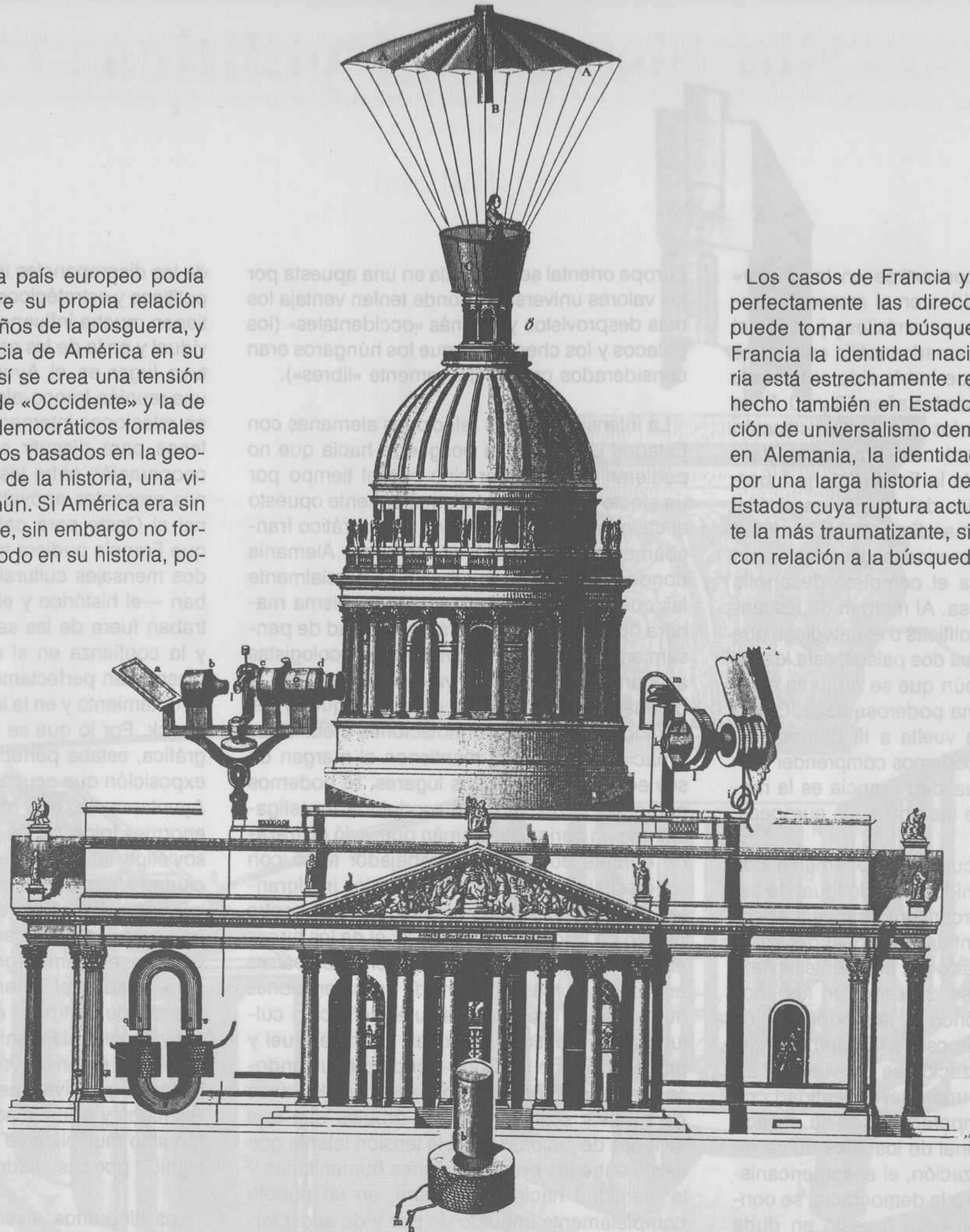
La vuelta de la primacía de la Cultura en Europa en detrimento de la veneración de lo social y económico es fruto tanto de las esperanzas despertadas por el deshielo como de la desesperación ante su fracaso. Ante la falta de solidez de todas las teorías modernizadoras sobre la «convergencia» de los sistemas, la referencia a la Cultura se convirtió en el único medio para poder medir el abismo social y político que existía entre el Este y el Oeste, a la vez que señalaba la profunda comunidad de destinos de las dos Europas.

¿La cultura como fuente de tensiones transatlánticas e intraeuropeas?

La aceptación, incluso por parte de la izquierda, de la naturaleza represiva del régimen soviético tendría que haber consolidado el éxito de las relaciones entre Europa y Estados Unidos, unidos en un mismo combate democrático. Pero no fue así. La referencia a la Cultura como una fuerza propia en vez de subordinada a los cambios sociales se convirtió en el filtro



perfecto por el que cada país europeo podía volver a reflexionar sobre su propia relación con el pasado y con los años de la posguerra, y también sobre la influencia de América en su propia reconstrucción. Así se crea una tensión implícita entre la noción de «Occidente» y la de «Europa», entre valores democráticos formales y vínculos predemocráticos basados en la geografía, la lengua, el peso de la historia, una visión o un sufrimiento común. Si América era sin duda el pilar de Occidente, sin embargo no formaba parte de Europa. Todo en su historia, po-



Los casos de Francia y de Alemania ilustran perfectamente las direcciones opuestas que puede tomar una búsqueda de identidad. En Francia la identidad nacional posrevolucionaria está estrechamente relacionada (como de hecho también en Estados Unidos) con la noción de universalismo democrático. En cambio, en Alemania, la identidad nacional, marcada por una larga historia de divisiones en varios Estados cuya ruptura actual ha sido ciertamente la más traumatizante, siempre se ha definido con relación a la búsqueda de una base territo-

der, situación, la separaba de este enmarañamiento físico e histórico, de esta memoria colectiva que siempre ha unido (tanto en la paz como en la guerra) a las distintas naciones europeas.

Esta diferencia endémica se debía manifestar precisamente en relación a la Europa del Este. Para América, «la otra Europa» nunca ha sido una realidad de carne y hueso, sino más bien el espacio geográfico que confirmaba (por su ausencia) su sólido apoyo a los valores democráticos. Al contrario de la Europa occidental que siempre ha sido para América el terreno privilegiado de sus pasiones, la Europa del Este no tenía ningún «mensaje» que ofrecer a América, salvo como apuesta ideológica. Estados Unidos podía ocuparse de los disidentes, apoyar movimientos sindicales en el Este sin que ello añadiera nada a su propia identidad.

El tema de la Europa del Este era de naturaleza muy distinta para la Europa occidental y para su definición de la Cultura. Las condiciones de vida de los disidentes, la literatura que han producido, la valentía de sus posturas, el encarcelamiento que tuvieron que sufrir eran para los

Europeos del oeste la confirmación misma de que sus valores filosóficos y culturales más profundos, en la misma base de la Cultura, se encontraban encarnados en «la otra Europa», lejos de las trivialidades mediatizantes producidas por un Oeste demasiado «ahíto» y autosuficiente. Para los europeos del oeste, la otra Europa encarnaba la verdad esencial de su identidad; para los americanos no hacía sino confirmar la validez de su propio proyecto. Más que cualquier otra cosa, esta diferencia de interpretación es la base del alejamiento de identidad transatlántico.

Pero dentro de Europa occidental estos reencuentros con una identidad europea, (¿todavía?) no han dado lugar necesariamente a una mayor unanimidad en el campo más concreto de la estrategia o de la política. La tensión transatlántica entre las definiciones de Occidente y de Europa repercute en la propia Europa, entre los países occidentales (Francia e Inglaterra) y los países que están más al este (Alemania, Austria, Europa del Norte, a veces Italia). Esto es particularmente cierto en nuestros días con la doble transformación potencial del sistema estratégico internacional y de la Unión Soviética.

rial estable y una santificación correspondiente de la tierra.

Las transformaciones culturales y estratégicas de los años 70 han tenido resultados opuestos en los dos países. En Francia, el descubrimiento por la izquierda del fenómeno totalitario soviético provocó una mutación conceptual que ha fortalecido la identidad democrática francesa diluyendo su encarnación revolucionaria. El resultado de ello ha sido una adhesión completamente nueva (para la izquierda) a las virtudes de la democracia formal, un volver a descubrir la fraternidad histórica con la revolución democrática americana (a medida que la *intelligentsia* francesa iba tomando sus distancias con respecto a la revolución rusa) y un nuevo impulso libertario por los derechos humanos (al amparo del próximo bicentenario de la Revolución Francesa). El distanciamiento de carácter temporal de la visión gaullista de la grandeza francesa, seguido de la llegada al poder de los socialistas, contribuyeron a hacer la Francia de hoy en día mucho más cercana de los valores políticos americanos y de la sociedad americana que en el pasado. Protegida en la posguerra por una fuerte identidad nacional, la Francia de

los años 80 podría convertirse en la «mejor» aliada de Estados Unidos en el momento crucial de la disputa de los euromisiles y justo en el momento en que una americanofilia cultural se apoderaba del país que había sido el baluarte del antiamericanismo de los años 50 y 60. En la era de los bicentenarios (de la Constitución americana, de la Revolución Francesa), después del centenario de la Estatua de la Libertad, y las celebraciones del 40 aniversario del desembarco de Normandía, esta fraternidad democrática franco-americana desempeña un papel importante para el completo desarrollo de la identidad francesa. Al margen de las tensiones económicas, políticas o estratégicas que a menudo separan a los dos países, esta identidad democrática común que se remonta al siglo XVIII constituye una poderosa base. Cuando incorporamos esa vuelta a la democracia como valor nacional, podemos comprender mejor por qué en la actualidad Francia es la menos «gorbachiana» de las potencias europeas.

El distanciamiento cultural de Alemania con respecto a Estados Unidos ha sido igual de espectacular que el acercamiento francés. Al enfrentarse con una identidad nacional destrozada, cortada de su pasado por el paréntesis nazi, Alemania occidental se consagró en los años 50 y 60 al culto ahistórico de la modernización como única identidad posible. La democracia, América y la modernización se convirtieron así en los tres pilares de una nueva identidad con raíces frágiles en comparación con su pasado nacional. Cuando al final de los años 60 se reconsideró la modernización, el antiamericanismo se alzó. En cuanto a la democracia, se convirtió en un simple proceso (puesto en duda además por la extrema izquierda) desprovisto de cualquier símbolo histórico. Las cuestiones de identidad nacional se escapaban por completo de los engranajes democráticos para introducirse en el propio corazón de los tabúes históricos y estratégicos.

El período de deshielo alivió la identidad cultural alemana, facilitando los puentes entre las dos partes de la nación. El hecho de ponerlo en tela de juicio a finales de los años 70 dejó a Alemania particularmente vulnerable ya que una parte de ella se encontraba al este. Precisamente cuando Francia recobraba dentro de un marco de análisis antitotalitario (y antisoviético) su pasión por los derechos humanos y por la disidencia, apoyando los ideales de Solidaridad en Polonia, y el manifiesto checo de la Carta 77, Alemania trataba de salvar a toda costa las experiencias intra-alemanas. Cuando Francia ponía interés en contrariar a la URSS, Alemania trataba en cambio de engatusarla, mirando con recelo los coletazos polacos que podían ser tan peligrosos para su propio principio de identidad. Apuesta interna para Alemania, Europa oriental significaba fundamentalmente Alemania oriental. Para Francia, en cambio,

Europa oriental se convertía en una apuesta por los valores universales donde tenían ventaja los más desprovistos y los más «occidentales» (los polacos y los checos, ya que los húngaros eran considerados como relativamente «libres»).

La intensidad de las relaciones alemanas con Estados Unidos en la posguerra hacía que no pudieran desaparecer sino con el tiempo por un efecto generacional diametralmente opuesto al caso francés. El *festschrift* democrático francoamericano no halló eco en una Alemania donde la política no recubría sino parcialmente las cuestiones de identidad. De la misma manera no hay una verdadera comunidad de pensamiento entre los movimientos ecologistas alemanes y americanos, ya que en Alemania la defensa de la naturaleza, de los bosques y del territorio ha tomado connotaciones metafísicas y nacionales que les mantienen al margen de sus equivalentes en otros lugares. Ni podemos comparar el revuelo que produjo la investigación de un periodista alemán que vivió disfrazado durante dos años de trabajador turco con las discusiones en Francia sobre los inmigrantes. El problema de los *Beurs* atañe al centro mismo de la identidad francesa; el de los turcos en Alemania (o de otros grupos en otros países europeos) es más bien fruto de consideraciones humanitarias lejos de cualquier definición cultural de la identidad nacional. La frase cruel y provocadora de un Cohn-Bendit preguntándose si no sería más fácil movilizar a los alemanes para salvar seis millones de árboles que seis millones de judíos, señala la tensión latente que existe entre las preocupaciones humanitarias y la identidad nacional alemana, en un pueblo completamente imbuído de paz y de *angst* tercermundista.

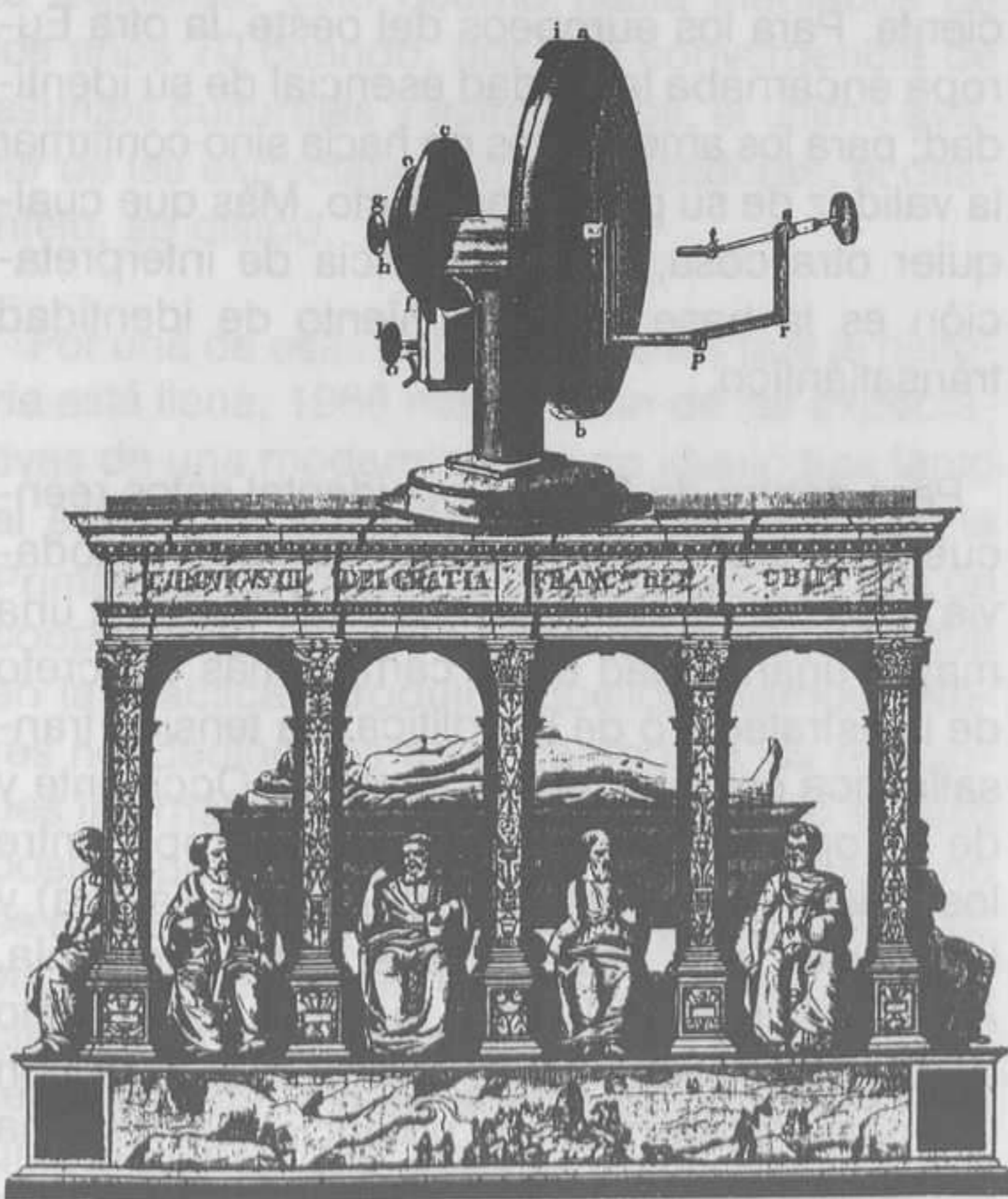
Los valores de la geografía y de la historia no se pueden borrar a gusto de uno en nombre

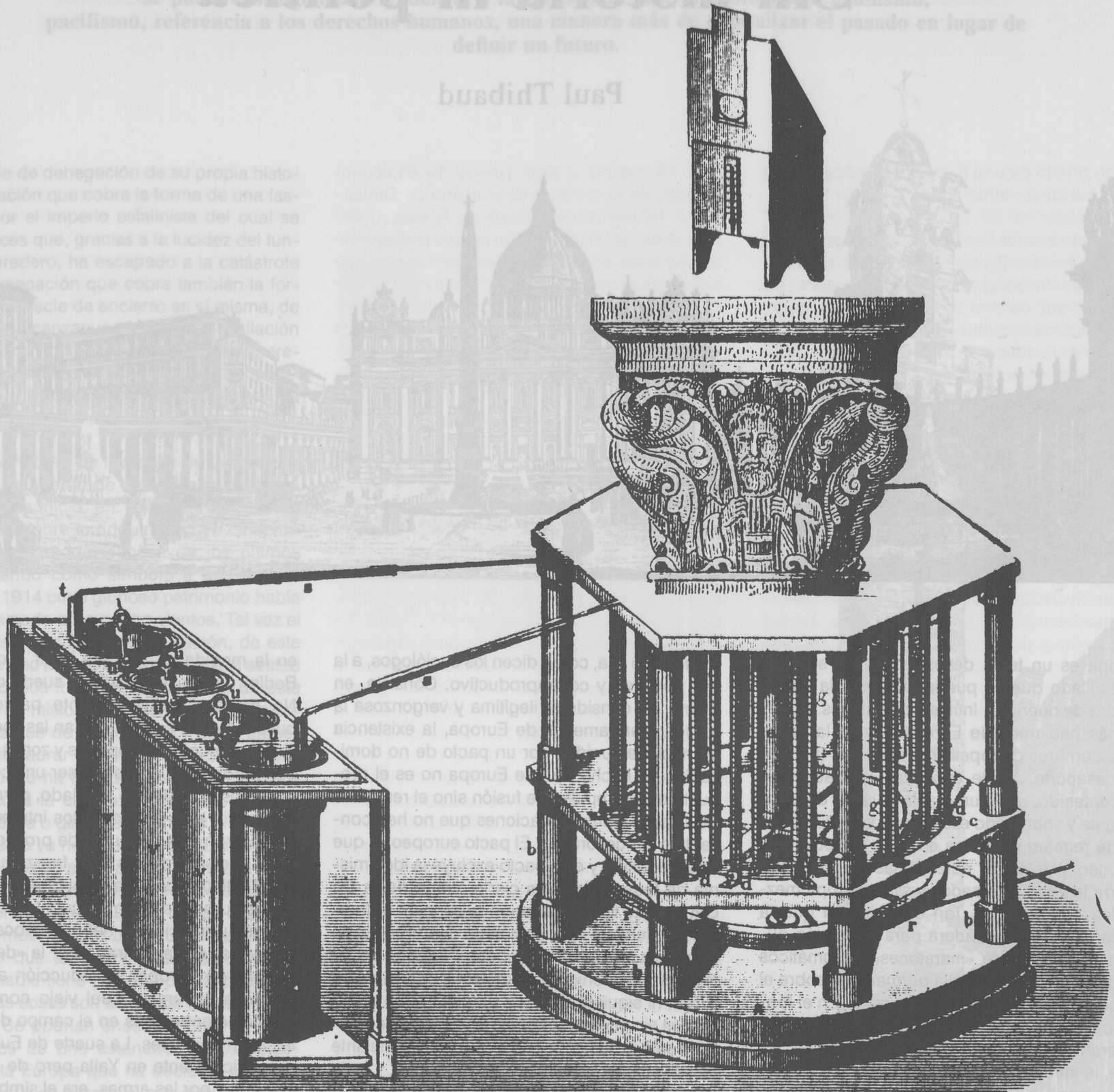
de las discrepancias ideológicas o de intereses políticos y estratégicos. Los símbolos culturales tienen mucha influencia en la experiencia individual y en la de las naciones. En junio de 1987 tuvo lugar en el Ayuntamiento de Hamburgo una reunión franco-alemana entre especialistas en relaciones internacionales, tecnología y defensa para discutir sobre cómo aumentar la cooperación entre los dos países. Los alemanes presentes apoyaban de forma incondicional al Oeste para calmar las preocupaciones que Francia pudiera tener al respecto. Pero los dos mensajes culturales que realmente contaban —el histórico y el geográfico— se encontraban fuera de las salas de reunión. El poder y la confianza en sí mismo de Hamburgo se plasmaban perfectamente en su impresionante Ayuntamiento y en la imponente estatua de Bismarck. Por lo que se refiere a la realidad geográfica, estaba perfectamente ilustrada en una exposición que ocupaba toda la planta baja del Ayuntamiento: una muestra muy lograda, con enormes fotos, de los 70 años de la Revolución soviética tal como se vivió en Leningrado, la ciudad «hermana» portuaria muy cercana. Por la misma época en el Ayuntamiento de París (cuyo poder evidentemente no tiene nada que ver con el Hamburgo) había una exposición para celebrar el 70 aniversario de la llegada a Francia de las tropas americanas bajo las órdenes del general Pershing. A medida que en Alemania se reconstruya una identidad cultural e histórica positiva, las referencias a Prusia, a Bismarck y a sus relaciones con el Este, no harán sino multiplicarse al igual que el «malestar» sentido por sus aliados occidentales.

Los itinerarios divergentes de Francia y de Alemania, sus referencias profundamente distintas se han evocado aquí únicamente porque plantean cuestiones capitales para el futuro de Europa y de las relaciones transatlánticas. ¿Qué Europa surgirá al lado o frente a una América cada vez más relativizada en el plano internacional y nacional? Al margen de los conflictos políticos y económicos previsibles, ¿habrá diferencias de valor fundamentales, orientaciones culturales antinómicas que puedan perjudicar una alianza atlántica siempre compleja?

Dentro de un contexto profundamente reformado por los acuerdos INF y por la presencia de una Unión Soviética con proposiciones dinámicas, los reencuentros con la cultura nacional en cada país europeo son históricamente inevitables y beneficiosos en el plano de una reconstrucción psicológica nacional... pero únicamente si no llevan a una introversión egoísta y fría. Para que esta vuelta a la Cultura pueda ser realmente productiva, tiene que constituir una etapa positiva hacia la construcción de una identidad europea de carácter pacífico.

Pero, ¿qué características tendrá esa identidad europea? Ahora que existen paradójica-





mente demasiadas Europas. Si sólo hablamos del oeste, y en términos «concretos», la Europa de los doce (la CEE) tiene que competir en el plano estratégico y militar con la Unión de Europa Occidental y, por supuesto, con la OTAN. En el plano económico, Europa del Norte anima a la EFTA y no hay que olvidar las dos potencias neutras, Suiza y Austria. Estas múltiples divisiones no pueden sino debilitar una Europa cuya presencia internacional se hará cada vez más necesaria a medida que el período excepcional de la posguerra se reabsorba. La voluntad de los europeos de asumir su propia defensa será un criterio capital para la madurez de Europa.

Frente a estas «Europas» concretas surge por otra parte la imagen idealizada de una Europa de la Cultura con contornos forzosamente imprecisos pero que englobaría la «otra» Europa, y que para algunos entusiastas de la *glasnost*

podría incluso llegar hasta los Urales. Esta Europa del corazón y del pensamiento es con toda evidencia la más tentadora y la más enriquecedora. Tenemos ganas de luchar por ella, ya que es el santuario de lo espiritual, noble y bello. Por su inexistencia física y material, resplandece con una pureza que por desgracia no existe en la CEE, centrada en los problemas de las envidias nacionales, los precios de la leche, las «crisis» del tomate y del cordero, del aceite y de los cereales, la unidad legislativa y el apoyo a la tecnología. ¿Cómo asociarse espiritualmente a una construcción «europea» que pretende muy seriamente hacer entrar a Turquía como miembro de pleno derecho mientras *Mitteleuropa* no está allí presente? ¿Jean Sobieski no habrá servido para nada?

Y, sin embargo, hay que realizar una doble tarea. En primer lugar hay que imbricar la Europa de la Cultura dentro de una construcción

europea mucho más concreta, haciendo de la CEE el núcleo de una identidad europea siempre abierta a la integración de otros países europeos y con la esperanza de que un día u «otro» Europa pueda poco a poco ir accediendo a ella. Que esta CEE, desde ahora camino de la conquista del espacio, sepa también (y sobre todo) atraer con su espacio democrático.

En segundo lugar, no hay que ceder ante las ilusiones soviéticas, siempre dispuestas a hacer brillar la Cultura como antítesis de los valores atlánticos, cayendo en la trampa de una América «enemiga» por ser demasiado inculta. Europa hallará el lugar que merece dentro del marco internacional y podrá realmente encarnar su ilustre pasado y las expectativas de su futuro sólo si sabe dar la primacía a la geografía de los valores democráticos y liberales frente al valor reductor de la geografía.

Sin historia ni política

Paul Thibaud



Europa es un tema desesperante, el sendero más trillado que se pueda imaginar, la mayor soper de buenas e inútiles intenciones. Cuanto más hablamos de Europa menos la hacemos: cumbres de repetición, símbolos (bandera, pasaporte...) que exorcizan una ausencia de contenido, una burocracia a veces desconcertante y sobre todo esa mezcla sin equivalentes de regateo y retórica en cada negociación. Regateo y retórica: quizás más valdría decir guerra larvada, altercados y sillas-trampa mezclados con abrazos. Tan cierto como que la única atracción verdadera para la opinión pública de la serie de «maratones» diplomáticos de Bruselas es la querrela permanente sobre el rango que agita a la familia europea. En el fondo lo que interesa a los franceses es saber si llegarán a conseguir que ceda la pérfa Albi6n, la intratable Maggie y si se podrá preservar un poco la superioridad simb6lica y política de su país con relación a Alemania. Otro tanto se podría decir de los vecinos. De una cumbre a otra no se discute sino de taburetes: su altura, su lugar, ¡Europa como lugar de prelacones! Por otra parte, en esto hay una lógica muy apremiante: Europa ha sido institucionalizada para el reconocimiento de un hecho: nadie, ningún país puede prevalecer sobre los demás hasta el punto de dominarlos de forma duradera, digamos de constituir un imperio. Así pues, Europa ha sido organizada como una sociedad de iguales. Pero la cuestión no resuelta es saber cómo una sociedad de iguales, una sociedad fundada en el *liberum veto*, puede ser algo distinto a una querrela permanente.

Para contestar a esta pregunta existe un discurso confeccionado, el del federalismo moralizador: dejemos atrás los egoísmos nacionales, renunciemos a los mezquinos amores propios, elevémonos al nivel superior... todo el mundo conoce esta perorata y cada cual la emplea contra los demás. Es dudoso que el uso que se ha-

ce de él no sea, como dicen los sociólogos, a la vez perverso y contraproducente. Consiste, en efecto, en considerar ilegítima y vergonzosa la realidad fundamental de Europa, la existencia de naciones unidas por un pacto de no dominación, el hecho de que Europa no es el producto de un impulso de fusión sino el resultado de la larga lucha de naciones que no han consentido ser devoradas. El pacto europeo es que nadie domina, y este pacto excluye la idea misma de federación si es cierto, como decía De Gaulle, que toda federación supone un federador, es decir, la dominación de una Prusia o un Piemonte que toma las riendas e impone los intereses del conjunto a construir. Ni siquiera Suiza, ni siquiera Estados Unidos fueron constituidos sin guerras internas. La paradoja de Europa está justamente ahí: una guerra semejante se halla moral y materialmente excluida, y es la igualdad de principio de los componentes la que funda el acercamiento. ¿Cómo constituir un conjunto en estas condiciones inéditas?

Las reflexiones que siguen querrían ser, en principio, polémicas; esclarecer el terreno, deshacer un magma de ideas y de sentimientos nada realistas, de fachada, que paralizan Europa a pesar de constituir a menudo el discurso oficial; y a continuación, partiendo de lo que los europeos tienen efectivamente en común, intentar indicar cómo se puede profundizar esta comunidad.

Penitente y satisfecha

La idea de Europa se impone en 1945: es correlativa a un sentimiento de decadencia o más bien a un sentimiento de final del juego, de partida perdida. La Europa occidental, la que entonces se halla directamente implicada, no es sino un resto. Antes no se hablaba de Europa,

en la medida en que era lugar (Congreso de Berlín) donde se decidía la suerte del mundo. No estaba verdaderamente particularizada, puesto que de Europa partían las líneas que dividían el mundo en imperios y zonas de influencia. Europa había querido ser un «concierto» o al menos un conflicto regulado, pero en el último medio siglo los conflictos intraeuropeos se agudizaron hasta el punto de provocar la irrupción decisiva de las dos fuerzas periféricas cuyo mítico encuentro en el Elba selló la suerte de los europeos. A fin de cuentas, éstos conocían la humillación de haber provocado su propia caída, caída ilustrada por la «desmundialización» de Europa, su reducción al rango de pequeña extremidad del viejo continente, de problema entre otros en el campo de los asuntos internacionales. La suerte de Europa, decidida oficialmente en Yalta pero de hecho mucho antes por las armas, era el símbolo de este fracaso al mismo tiempo que la ineluctable descolonización ya en camino.

Mientras dejaba de ser el centro del mundo, Europa se descubrió a sí misma como un residuo, un subproducto de la derrota. Políticamente, Europa nació penitente. Esta conjetura explica en gran parte que los hombres y las corrientes que entonces dirigieron el juego fueron los que el período anterior había marginado: De Gasperi, Shumnn o Adenauer no sólo habían nacido en zonas fronterizas, «lotaringianos», sino que además eran demócratas cristianos, y por ello herederos de quienes habían luchado contra Bismarck, Cavour y Gambetta. A través de estos destinos políticos, tras el fracaso de la Europa del concierto de las naciones, hacen su reaparición los dos principios de unidad que ella rechazó: la Iglesia y el Imperio, la Europa de los güelfos y la de los gibelinos al fin reconciliadas.

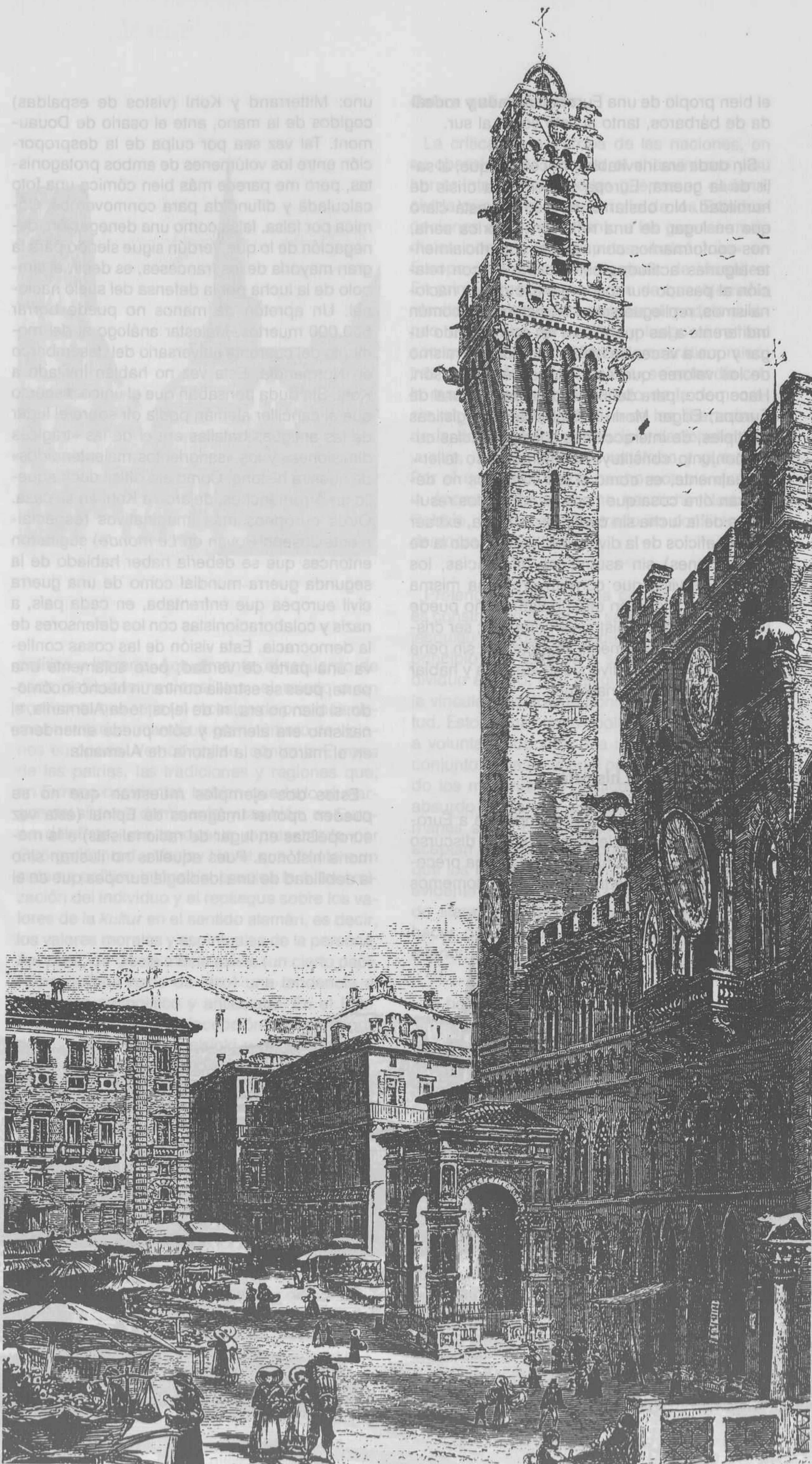
Entonces, la reacción refleja en Europa es

En la mayor parte de las corrientes políticas que atraviesan o han atravesado recientemente Europa se puede distinguir una tendencia a la suficiencia pasiva: ecologismo, gaullismo, pacifismo, referencia a los derechos humanos, una manera más de capitalizar el pasado en lugar de definir un futuro.

una especie de denegación de su propia historia. Denegación que cobra la forma de una fascinación por el imperio estalinista del cual se cree entonces que, gracias a la lucidez del fundador y heredero, ha escapado a la catástrofe común. Denegación que cobra también la forma de una especie de encierro en sí misma, de un deseo de alcanzar una especie de jubilación histórica. Al no querer seguir siendo una querrela, Europa empieza a verse como una herencia, como un filón, como si se instalara en una especie de poshistoria.

Antaño portadora de las ideas de progreso y revolución, así como de ambiciones colonizadoras, Europa inició, en 1945, un movimiento de repliegue sobre lo adquirido cuyo calderón parecía ser la moda vienesa de los últimos años, tomando como símbolo a una ciudad muerta en 1914 cuyo glorioso patrimonio había sido proclamado a los cuatro vientos. Tal vez el signo de esta pasiva autoglorificación, de este convertirse uno mismo en museo, sea la actitud de los europeos frente al cristianismo. En este continente de misioneros, místicos e inquisidores a la vez que de doctrinarios y ateos empeñados en instaurar y sustituir la vieja creencia, todo el mundo ha llegado a ser más o menos cristiano; toda la cultura, o casi, se reconoce ahora genética o genealógicamente cristiana; y el cristianismo ya no es objeto de querrela o de polémica. Esto no significa que haya triunfado, sino al contrario, que languidece bajo los elogios, en «el manto de púrpura donde duermen los dioses muertos»; es como un relato acabado: puesto que todo el mundo es (un poco) cristiano, nadie tiene por qué preocuparse del *porvenir*, las cosas son así y todo el mundo está muy bien. Se podrían encontrar muchas otras ilustraciones de una estancada autosatisfacción en esta Europa que ha decidido transformar su historia en herencia, a la cual se observa y de la cual se disfruta (siendo la última preocupación la que nos causan esos fanáticos japoneses y coreanos que devoran nuestras «partes del mercado»). Una especie de conmemoración de sí misma, de renunciar a actuar, parece caracterizar a una Europa cargada de rencores y denegaciones en contra de su propia historia, pero que sobre todo no quiere inaugurar otra y que, en la práctica, parece conformarse con necedades idealistas vinculadas a un juego de intereses.

En la mayor parte de las corrientes políticas que atraviesan o han atravesado recientemente Europa, se puede distinguir una tendencia a la suficiencia pasiva: ecologismo, gaullismo, pacifismo, referencia a los derechos humanos, una manera más de capitalizar el pasado en lugar de definir un futuro. A veces esto se convierte, por ejemplo frente al Islam, en una mentalidad de fortaleza asediada. Cuando esto ocurre, los derechos del hombre terminan por no designar ya, como deberían, un proyecto universal, sino



Actualmente es como si los europeos no desearan otra cosa que heredar, lograr los resultados de la lucha, extraer los beneficios de la diversidad (sobre todo la de las naciones) sin asumir las diferencias, los puntos de vista que constituyeron esa misma diversidad.

Paul Thibaud

el bien propio de una Europa hastiada y rodeada de bárbaros, tanto al este como al sur.

Sin duda era inevitable y necesario que, al salir de la guerra, Europa sufriera una crisis de humildad. No obstante, hoy en día está claro que en lugar de una reflexión histórica sería, nos conformamos con adaptar superficialmente algunas actitudes estereotipadas con relación al pasado europeo: rechazo de los nacionalismos, repliegue sobre un patrimonio común indiferente a las querellas a las que ha dado lugar y que a veces se hallan en el origen mismo de los valores que se inscriben en el blasón. Hace poco, para definir la identidad cultural de Europa, Edgar Morin hablaba de dialogísticas múltiples, de interacciones e interferencias cuyo conjunto constituye «un tumultuoso taller». Actualmente, es como si los europeos no desearan otra cosa que heredar, lograr los resultados de la lucha sin continuar la lucha, extraer los beneficios de la diversidad (sobre todo la de las naciones) sin asumir las diferencias, los puntos de vista que constituyeron esa misma diversidad. Dicho en otras palabras: no puede uno renegar de su historia y heredarla; ser cristiano como generalmente se pretende, sin pena ni riesgo; exaltar la diversidad europea y hablar mal de los Estados-naciones...

Qué hacer con la historia.

Quizás, para devolverle un horizonte a Europa sería indispensable reconsiderar el discurso establecido sobre la historia que nos ha precedido. Puesto que se trata de clichés, tomemos

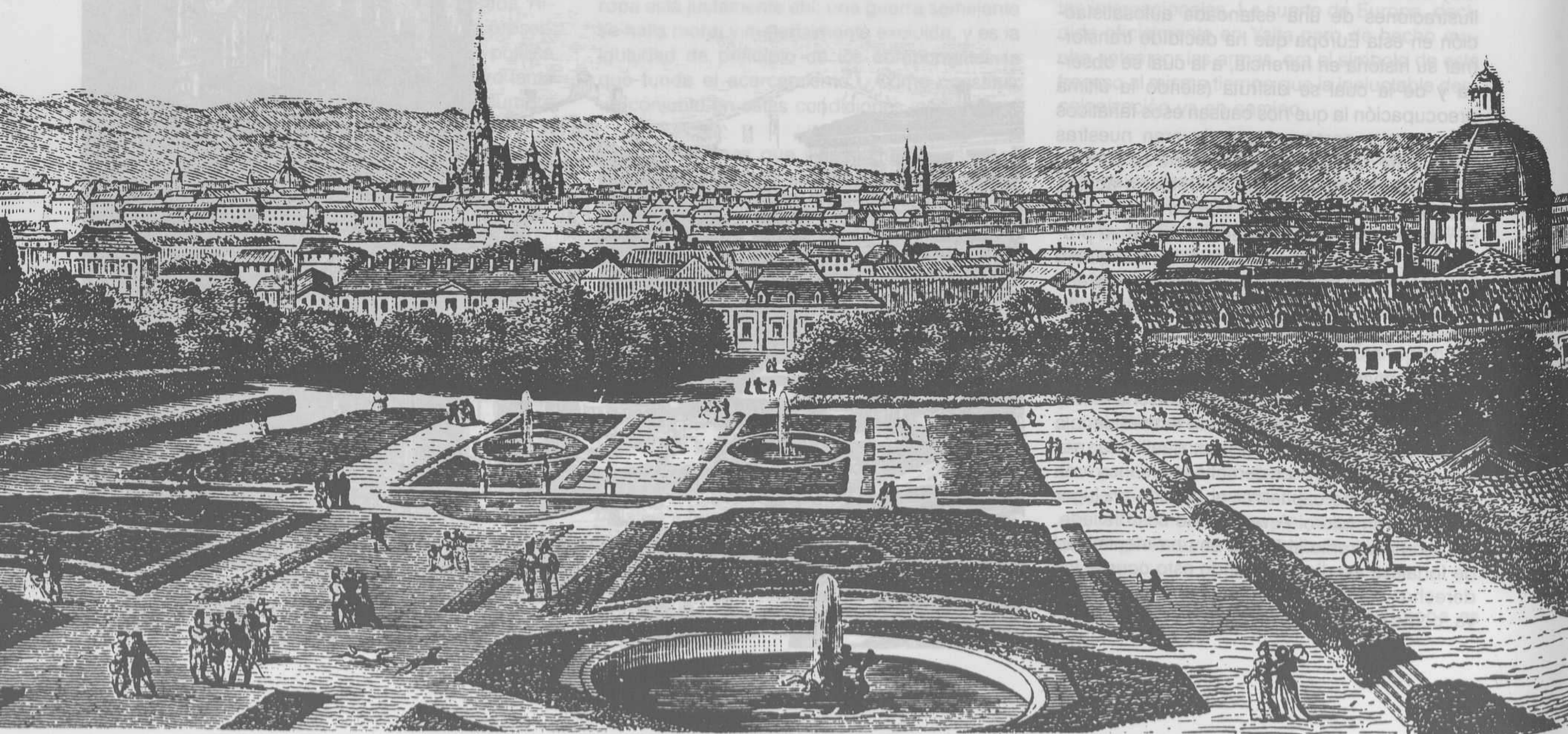
uno: Mitterrand y Kohl (vistos de espaldas) cogidos de la mano, ante el osario de Douaumont. Tal vez sea por culpa de la desproporción entre los volúmenes de ambos protagonistas, pero me parece más bien cómica una foto calculada y difundida para conmovernos. Cómica por falsa, falsa como una denegación, denegación de lo que Verdún sigue siendo para la gran mayoría de los franceses, es decir, el símbolo de la lucha por la defensa del suelo nacional. Un apretón de manos no puede borrar 600.000 muertos. Malestar análogo al del momento del cuarenta aniversario del desembarco en Normandía. Esta vez no habían invitado a Kohl. Sin duda pensaban que el único discurso que el canciller alemán podía oír sobre el lugar de las antiguas batallas era el de las «trágicas dimisiones» y los «sangrientos malentendidos» de nuestra historia. Como era difícil decir aquello en Arramanches, dejaron a Kohl en su casa. Otros europeos más imaginativos (especialmente Joseph Rovin en *Le monde*) sugirieron entonces que se debería haber hablado de la segunda guerra mundial como de una guerra civil europea que enfrentaba, en cada país, a nazis y colaboracionistas con los defensores de la democracia. Esta visión de las cosas conlleva una parte de verdad; pero solamente una parte, pues se estrella contra un hecho incómodo: si bien no era, ni de lejos, toda Alemania, el nazismo era alemán y sólo puede entenderse en el marco de la historia de Alemania.

Estos dos ejemplos muestran que no se pueden oponer imágenes de Epinal (esta vez europeístas en lugar de racionalistas) a la memoria histórica. Pues aquellas no ilustran sino la debilidad de una ideología europea que en el

fondo sólo alcanza a movilizar los resentimientos contra la historia europea efectiva de quienes, se equivoquen o no, consideran que no han encontrado un lugar en ella: antes, los regionalistas publicaban mapas donde Europa estaba redividida según sus fantasías étnico-lingüísticas; hoy, de manera algo parecida, vemos a György Konrad predicar, también en nombre de Europa, «la antipolítica», es decir, el rechazo de los Estados y de las causas que pretenden movilizar a los individuos tanto en el Este como en el Oeste.

Curiosa paradoja: para «hacer Europa» se empieza por privarla de su memoria activa, es decir, de la capacidad de interrogarse sobre su pasado; se corta el hilo de la conciencia histórica; en lugar de «hacer Europa», se impide que continúe. El escaso pragmatismo que preside la diaria construcción de Europa es otra prueba de esta debilidad de pensamiento político. Si sólo se consigue avanzar a golpes de regateo que desembocan en reglamentos de sutileza burocrática casi imposibles de modificar después, es porque no se han sabido colocar los cimientos de una verdadera vida política europea, no solamente en las instituciones sino, más profundamente, en los valores.

Hasta ahora, Europa ha sido dirigida ideológicamente tan sólo por elementos marginales que a menudo han hecho un mérito de su marginalidad, hasta el punto de transformar el europeísmo en una doctrina minoritaria cuyo pensamiento se opone gloriosamente a todas las corrientes que han constituido de hecho la Europa en la que estamos. Los interesados creen lógica esta posición en la medida en que,



Una cierta manera de organizar Europa en el vacío, sin cimientos políticos propios, sino a partir de una descalificación (y no una superación) de las tradiciones políticas fundamentales, puede conducir a una Europa sin política, que no sería otra cosa que la de las libertades económicas y privadas.

Rafael Poch

habiendo terminado de forma catastrófica la historia de Europa, es necesario partir de nuevas bases.

Pero la constatación de la que se parte (a saber, que «la autodestrucción de Europa» tiene por causa principal «el sistema político que ha dominado los siglos pasados desde la emergencia de los Estados soberanos»), ¿acaso describe bien la realidad? Si en Europa occidental hemos llegado a una situación de guerra imposible, es poco probable, por mucho que se diga, que sea por falta de medios —pueblos más pobres y más dependientes que nosotros todavía se siguen enfrentando, incluso sin el aval de sus protectores. De hecho, la presente situación refleja el clásico ideal europeo de dominación imposible. De este modo, la serie de guerras europeas puede, si no justificarse, al menos encontrar un sentido: para que la guerra llegara a ser imposible hacía falta que la tentativa de la monarquía inglesa de apoderarse de una gran parte del continente fuera rechazada, y que a continuación se hicieran fracasar los proyectos hegemónicos de España, Francia y Alemania, siendo en adelante el de la URSS el último proyecto hegemónico a considerar. Si la historia de Europa es la del fracaso de las hegemónicas, de las fechas y lugares, Rocroi, Waterloo o Verdún aparecen como etapas de la construcción de Europa y no como meras catástrofes, mientras que las tentativas más o menos ingenuas de presentar a los transnacionales Carlos V o Napoleón como precursores de Europa constituyen contrasentidos, manifestaciones de una hostilidad simplista contra el Estado-nación. El drama de Europa no es la emergencia del Estado-nación, sino la forma en que no ha dejado de aplazarse la solución en ese marco del problema alemán, cuando el apego de los alemanes a la tradición imperial, su posición en el centro de Europa y su dispersión entre otros pueblos volvía su problema especialmente difícil, como lo demostraron la ola de pangermanismo con Guillermo II y más tarde el hitlerismo.

Por otra parte, la ascensión de la Europa de las naciones no ha hecho de Europa un conjunto de elementos estancos. Las guerras franco-inglesas de los siglos XVII y XVIII no impiden la circulación cultural entre ambos países: Locke y Hobbes pasan una decena de años en Francia cada uno, y es sabida la importancia de Rousseau y Quesnay para Adam Smith. En el siglo XVIII, hasta Goethe, los intelectuales no se creen obligados a lo que Thomas Mann llama «servicio militar del pensamiento»; parece haber sido en la Prusia posterior a Iena, la del barón de Stein, Keist, Fichte y Clausewitz, donde la movilización patriótica de los intelectuales franqueó un umbral decisivo que alcanzó su punto máximo en torno a 1848 en la Europa de las nacionalidades, la Europa del romanticismo



político y literario. Actualmente, el recuerdo de esos patinazos nacionalistas, el miedo a un continente que sería un mosaico de provincianismos exaltados, marca un gran número de visiones europeas. Vemos unirse, contra la Europa de las patrias, las tradiciones y regiones que, en Europa occidental, habían quedado al margen del sistema dominante; y también, en Europa del Este, una tendencia representada por György Konrad y Vaclav Havel que, frente a un sistema político intocable, predica la autonomización del individuo y el repliegue sobre los valores de la *kultur* en el sentido alemán, es decir, los valores morales y espirituales de la persona. Así pues, de Oeste a Este existe (un cierto pacifismo político hace de lazo) una tendencia al consenso antipolítico y antiestatal. En el Este, esto proviene de una decepción tras el período de los acuerdos de Helsinki y de Solidaridad, durante el cual fue posible creer que la libertad política de los europeos occidentales podía apoyar los procesos de liberación en el Este. Hoy en día, como bien dicen los rumanos Radu Stun y Vladimir Tismaneanu, que critican esta tendencia, no estamos lejos de pensar que políticamente «la suerte está echada» y que ya no se puede lograr nada más que la autonomía interior y una libertad de movimiento cotidiana. Lo que equivale a renunciar al ideal griego de armonizar ética y política. Del lado occidental no hay renuncia explícita al deseo de construir una *polis*. Sin embargo, una cierta manera de organizar Europa en el vacío, sin cimientos políticos propios, sino a partir de una descalificación (y no una superación) de las tradiciones políticas fundamentales, puede conducir a una Europa sin política, que no sería otra que la de las libertades económicas y privadas.

Sobre qué construir.

La crítica de la Europa de las naciones, en su obsesión por repudiar el chauvinismo y su horror introspectivo de las guerras en cadena, olvida que no es el desarrollo de los Estados-naciones el que llevó tanto a las guerras mundiales como a las disputas «balcánicas» en Europa central antes y después de Versalles. En primer lugar, fue el hecho de que Alemania resultara tan lenta para adoptar el modelo europeo occidental de nación, y luego el retraso con que se difundió el ideal democrático, mientras que el ideal «nacionalista» se extendía con la rapidez del rayo. Separado de la democracia, es decir, de la práctica de las libertades y de la deliberación, el principio nacionalista se vuelve, necesariamente, xenófobo y guerrero. Por el contrario, es un hecho notable que en la época moderna, como ha dicho Norberto Bobbio, jamás hayan entrado en conflicto dos democracias.

Pretender hacer Europa contra las naciones es construir en el aire. Lo sabemos desde Montesquieu y Rousseau: toda ciudad necesita un principio que asegure la subordinación del individuo al todo, que asegure su fidelidad, que le vincule mediante el honor, el miedo o la virtud. Estos sentimientos políticos no se fabrican a voluntad, suponen una identificación con el conjunto fuera de la cual pierden todo su sentido los mecanismos políticos. Por ejemplo, es absurdo sumar los sufragios franceses y alemanes si los ciudadanos de estos países no aceptan considerarse como conciudadanos y que los demás les «decten la ley». Además, es evidente que los pueblos de la CEE han desviado literalmente las elecciones europeas para hacer de ellas un acontecimiento de política interior.

El hecho de que haga falta construir Europa sin caer en los fantasmas de la tabla rasa y la denegación de la historia efectiva de Europa, sino a través de las fidelidades políticas reinantes, no implica, piensen lo que piensen muchas personas, que no haya nada que hacer. Sencillamente habría que partir no de una negación sino de una afirmación, de un reforzamiento de los consensos existentes. El consenso europeo fundamental concierne a la democracia y los derechos del hombre. Los europeos no solamente están de acuerdo sobre estos principios, sino que creen que sus vecinos son, como ellos, demócratas. En otras palabras, más allá de las confianzas históricas y los conflictos de interés, hay un terreno en el que los europeos confían los unos en los otros y pueden planear la entrada en un proceso de mutua dependencia. Sería posible, por ejemplo, discutir y adoptar mediante referéndum una declaración europea de los derechos humanos que daría lugar a un control de constitucionalidad euro-

Pretender hacer Europa contra las naciones es construir en el aire. Lo sabemos desde Montesquieu y Rousseau: toda ciudad necesita un principio que asegure la subordinación del individuo al todo, que asegure su fidelidad, que le vincule mediante el honor, el miedo o la virtud.



pea, señalando que hay en Europa un nivel político superior al de los Estados-naciones.

Ni los pragmáticos ni los doctrinarios del federalismo (las dos tendencias en que se reparan los inspiradores de Europa) parecen haberse preocupado de distinguir a qué nivel y sobre qué cuestiones puede Europa construirse una legitimidad política distinta de la de los Estados. A riesgo de provocar diré que, con la garantía de los principios fundamentales de la democracia, la defensa podría ser uno de esos terrenos. Ciertamente que actualmente no hay un acuerdo entre los Estados y las opiniones sobre las cuestiones estratégicas. Sin embargo, hay dos principios que todos admiten; los europeos ya no pueden hacerse la guerra, sólo pueden defenderse juntos. En otras palabras, las particularidades nacionales se consideran aquí ilegítimas o secundarias; los diferentes puntos de vista (sobre la energía nuclear, sobre el papel de los americanos) no pueden llamarse legítimamente franceses o ingleses... Deben ser, sea quien sea el que los exprese, puntos de vista europeos.

Hay pues materia no para compromisos entre intereses divergentes, sino para un verdadero debate orientado a la búsqueda de un bien común en el que todos crean para así construir una organización común de la defensa.

Tiene gracia el hecho de que las instituciones europeas se apoderen, a merced de las ocasiones (a merced de las camarillas y los caprichos), del tema que sea. Cuando uno se entera de que no se sabe qué euroburocracia está en conflicto con los que todavía practican la caza poniendo cola en las ramas de los árboles donde han de posarse los pájaros, uno se da cuenta de que está tratando con instituciones desorientadas que no saben cuál es su razón de ser. Su activismo, que corre el riesgo de engendrar una Europa fundamentalmente fastidiosa, es el efecto de una ambición insatisfecha que, a falta de un propósito suficientemente claro, se ejerce a ciegas. La asamblea de Estrasburgo, que se ocupa de cualquier cosa creyéndose la convención de Filadelfia, haría sin duda que las cosas avanzaran emprendiendo la tarea de capi-

talizar y formalizar lo que hay de consenso profundo entre los pueblos de Europa. Ya se trate de historia o de política, para avanzar debemos comprender y respetar la conciencia común que se ha formado en la Europa de las naciones y puede cimentar las nuevas instituciones.

A menudo sentimos que nos estamos agotando en el intento de fundar Europa sobre el terreno más difícil, la economía, que no solamente es el lugar por excelencia de los conflictos de interés, sino que se mundializa, que atraviesa Europa sin que podamos regularla en ese marco. No parece que, sobre esta base, podamos superar el nivel de la negociación permanente y de los compromisos burocráticos, siempre frágiles puesto que la opinión pública los experimenta como decisiones arbitrarias, oscuras coacciones. Por el contrario, sería posible construir una Europa política ya que el consenso europeo se refiere esencialmente a valores políticos. Pero abandonamos este terreno, ya sea en manos de los ideólogos especializados, ya como tierra baldía. Esta es la paradoja.

Rapsodia Transilvana

Viaje a un pleito húngaro-rumano

Rafael Poch

Uno La estación de metro «Astoria» de Budapest es uno de los lugares predilectos de los vendedores piratas de la capital húngara. De vez en cuando, la policía pasa por el lugar. Los vendedores son expertos en desmontar sus pequeños tinglados y guardar la mercancía en cuestión de segundos, de tal forma que cuando la policía llega, la mayoría han desaparecido. Estos controles de la policía tienen todo el aspecto de ser meramente rutinarios y nunca los he visto bajo forma de auténticas redadas, es decir con una voluntad manifiesta de detener o controlar al máximo número de vendedores posibles... En cualquier caso, a veces ocurre que fallan los reflejos de los vendedores y un buen número de ellos son sorprendidos en plena faena. En esos casos, la autoridad procede al desalojo de los comerciantes ilegales del vestíbulo de la estación, haciendo las consabidas

advertencias a los reincidentes (ignoro si además ponen multas). Lo que nos interesa, sin embargo, es que en ocasiones la policía no desaloja a todos los vendedores, haciendo la vista gorda con algunos, normalmente personas mayores de aspecto campesino, mujeres en gran parte y ataviadas algunas de ellas con trajes transilvanos llenos de bordados a mano de vivos colores. Para muchos vecinos de Budapest, incluidos entre ellos algunos policías, estas vendedoras son un caso aparte que inspira sentimientos de compasión y solidaridad. ¿Por qué?, porque son húngaros de Transilvania, es decir ciudadanos rumanos. Una o dos veces al año, estos campesinos de Transilvania, la mayoría oriundos del distrito transilvano de Cluj, pueden viajar a la capital. Vienen con lo puesto y algunas prendas y tejidos pacientemente confeccionados para vender. Con el dinero obtenido compran productos inadquiribles en sus lugares de origen.

De estos campesinos se cuentan cosas como que para poder salir de Rumanía tienen que pagar con parte de su venta a funcionarios ru-

manos o que en la frontera los aduaneros les maltratan frecuentemente de palabra o hecho. En Budapest se dice también que en Transilvania se pega o se riñe a dos niños en un parque público porque hablan húngaro entre sí, o que en la frontera se practican inspecciones vaginales a mujeres húngaras. Exageraciones o no, el caso es que estas noticias se escuchan frecuentemente en Budapest. Las cuentan quienes vuelven de Rumanía tras haber visitado a sus parientes, o gente joven que no tiene familiares allá pero que adora viajar a Transilvania de vez en cuando con una tienda de campaña y una mochila y charlar con los campesinos en húngaro...

En varias ocasiones pregunté a algunos de estos jóvenes de Budapest sobre lo que pasa en Transilvania. Casi siempre la explicación comenzó con un: «bueno, verás, ese territorio perteneció a Hungría y estaba poblado por húngaros». Conversando con una amiga húngara sobre lo absurdo del orgullo nacional, criticábamos juntos el hecho de que la gente interiorice hasta tal punto su nacionalidad, que pueda sentirse orgullosa/acomplejada por cosas como la eficacia/ineficacia de sus líneas aéreas, el aspecto de sus políticos o la potencia económica de su país medida en automóviles por minuto. Hablamos de xenofobia; de la situación de los trabajadores extranjeros en Alemania y Francia, y le cité —cómo no— la hostilidad española hacia el norteafricano y el recelo ante el suramericano. A continuación comparé esas realidades con el desprecio húngaro por los rumanos y ahí terminó nuestro consenso; «¡Ah, no!», fue su respuesta, «eso no tiene nada que ver». Lo que siguió puede resumirse en una explicación sobre su apellido, precisamente un topónimo húngaro de Transilvania, así como la afirmación de que los rumanos son unos recién llegados a aquella región y que ahora construyen fábricas para rumanizarlo todo...

Es un hecho que según los tópicos de calle, en Budapest casi nadie se acuerda de la presencia de los rumanos en Transilvania, a pesar de que ya en 1910 el censo de población (austro) húngaro de la región arrojaba las siguientes cifras: 1.472.000 rumanos, 918.000 húngaros y 234.000 alemanes, y que este tipo de ideas y reacciones parecen firmemente instaladas en la opinión pública húngara sin acceso a informaciones objetivas sobre el problema y, por tanto, particularmente sensible al rumor y a informaciones orales cuyo contenido tiende a desvirtuarse conforme se alejan de la fuente original, aumentando el dramatismo de lo narrado.

Desde hace algunos años, cada 15 de marzo tiene lugar en Budapest una manifestación no oficial inspirada por la oposición democrática en conmemoración de la revolución húngara de 1848. Se trata pues de una jornada marcadamente nacionalista en la que mucha gente se



Durante mucho tiempo la tesis dominante en los medios oficiales húngaros fue la de que «el nacionalismo es dañino en Hungría y en todas partes, independientemente de los motivos esgrimidos y de las personas que se reclamen de él» y que «no se puede responder al nacionalismo con nacionalismo».

coloca en la solapa los colores de la enseña nacional. Algunas veces la policía interviene, retirando carnets de identidad, otras veces la manifestación es tolerada. El tema de Transilvania está cada vez más presente en esa manifestación en forma de banderas, consignas y cánticos, y entre los participantes predomina la juventud.

En enero de 1986, el Teatro nacional húngaro representó en Budapest la última obra del escritor y dramaturgo Andras Sütö *Adviento en la cordillera Harghita*. Actualmente Sütö es uno de los literatos más notables de la minoría húngara de Rumanía y los montes Harghita se encuentran en un territorio de gran población magiar. El gobierno húngaro decidió llevar a cabo el estreno a pesar de que las autoridades rumanas no dieron permiso para ello, y el acto se convirtió en una manifestación de apoyo a la minoría de Transilvania. La obra presentaba muchas alegorías sobre la situación de los húngaros de allá como, por ejemplo, un diálogo sostenido en voz baja por temor al «peligro de un alud de nieve», o discusiones sobre la oportunidad de emigrar o el deseo de ser enterrado en la tierra de los antepasados. Entre los asistentes hubo escenas de emoción, y al final de la obra una fuerte y larga ovación con todo el público en pie. Algunos meses después, el jefe del Estado rumano, Nicolae Ceaucescu, que en los últimos diez años ha viajado a casi todo el mundo menos a Hungría, vino a Budapest con ocasión de una cumbre del Pacto de Varsovia. Al parecer, durante aquellos días se generalizaron los comentarios antirumanos de la gente y el trayecto por el que pasó el coche de Ceaucescu estuvo extraordinariamente vigilado por la policía.

El nacionalismo húngaro es milenarista y está cargado de emociones. El amor del húngaro por su lengua ancestral, sin parientes próximos en un contexto eslavo y germano, es de lo más intenso. Cuando el húngaro mira hacia atrás en la historia ve mucha gloria y grandeza, pero también siglos de supervivencia al dominio extranjero (turco y austriaco) y cerca de tres millones de compatriotas viviendo en territorios hoy pertenecientes a Rumanía, Checoslovaquia, la Unión Soviética y Yugoslavia, lo que configura la situación de minorías nacionales cuantitativamente más importante de Europa. De estos tres millones, casi dos viven en Rumanía.

Pregunté al viejo poeta húngaro István Vas, de 77 años, en qué se sentían unidos todos los literatos húngaros, pensando en todos esos valores que eran comunes entre los escritores e intelectuales catalanes en los tiempos de la resistencia contra Franco independientemente de su idiosincrasia e ideología política, y me respondió escuetamente, «en el hecho de que somos magiares». Le pedí más detalles y tras una breve pausa me explicó lo siguiente:

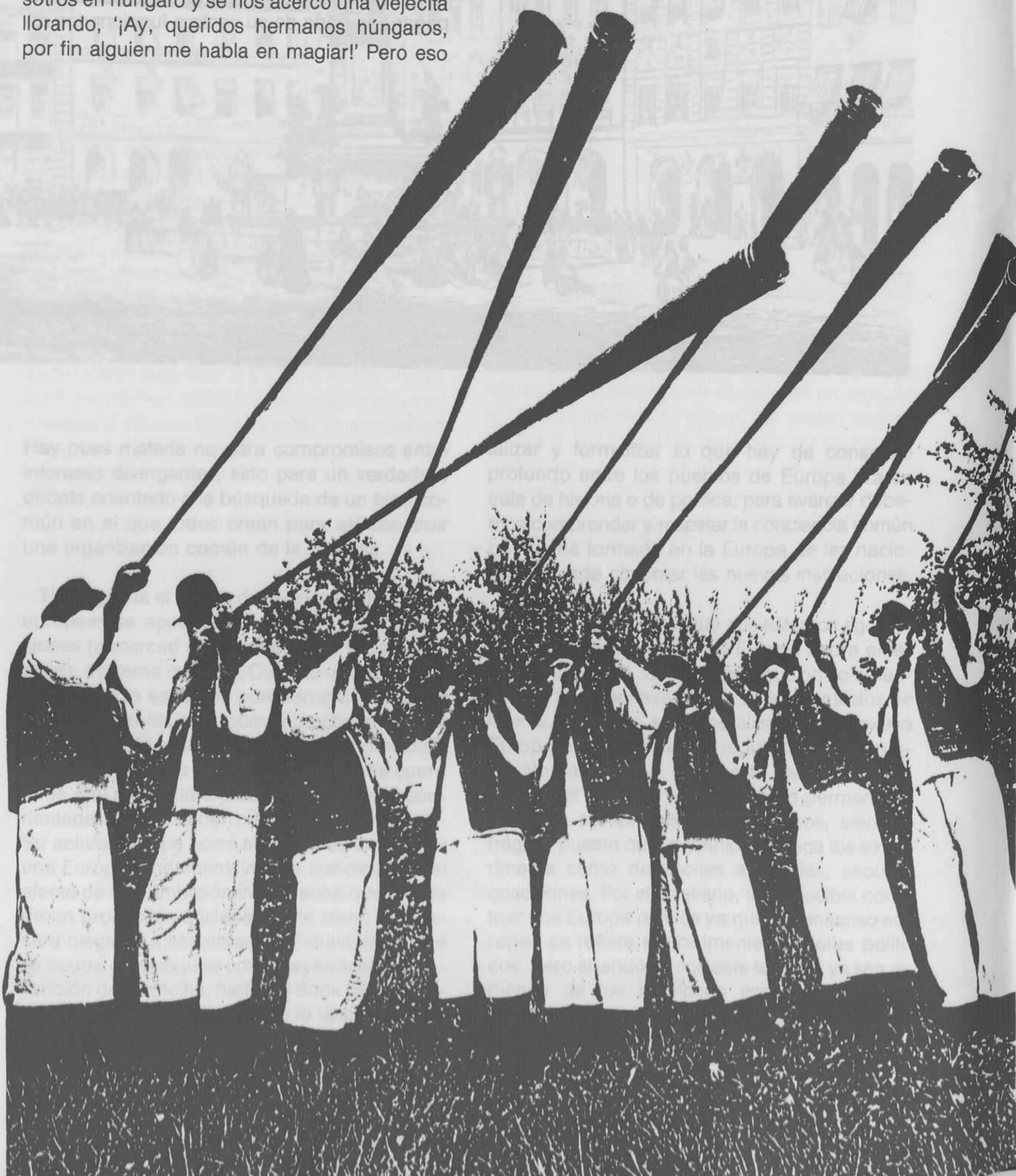
«En 1977 fui a Nagyvárad (Oradea, hoy en Rumanía) con ocasión del centenario de Endre Ady, nuestro poeta más grande. Para nosotros Nagyvárad tiene mucha importancia porque fue allí donde empezó nuestra literatura del siglo XX. Endre Ady trabajó allí como periodista y la ciudad fue la cuna del movimiento 'Holnap' ('Mañana'). Fui a la principal librería en la plaza Bremer, la librería 'Eminescu', que lleva el nombre del poeta nacional rumano. Buscaba un libro rumano en rumano que me había encargado un amigo. Ni me atreví a preguntar en húngaro al dependiente, al que abordé directamente en francés. Los libreros se pusieron a fingir que no me entendían a pesar de que les enseñaba el nombre del autor y el título de la obra en rumano. Tras media hora de lucha, uno reveló que hablaba francés y accedió a atenderme...»

«También estuve de visita en Kosice (antigua ciudad húngara, hoy en Eslovaquia) con algunos amigos. Por la calle hablábamos entre nosotros en húngaro y se nos acercó una viejecita llorando, '¡Ay, queridos hermanos húngaros, por fin alguien me habla en magiar!' Pero eso

nos lo dijo cuchicheando... La vez anterior que había estado en Nagyvárad había sido 55 años antes. Por aquel entonces era una ciudad judío-húngara muy floreciente. Todo el mundo hablaba húngaro y la mayor parte de los habitantes eran judíos que luego serían deportados y asesinados por iniciativa de los húngaros...»

Dos

Estas inquietudes y emociones de la opinión pública húngara suponen una auténtica presión social a la que los dirigentes húngaros se ven obligados a responder de una u otra forma. Cada vez que en medios oficiales húngaros se ha teledirigido, mediante la publicación de noticias o artículos en la prensa de Budapest, algún tipo de puntualización o consideración crítica sobre el problema de la minoría en Transilvania, Bucarest ha respondido con enérgicas



Históricamente, los problemas y rivalidades entre «países hermanos» del bloque del Este siempre fueron rentabilizados políticamente por el hermano mayor soviético, castigando a unos y recompensando a otros según criterios dictados por sus intereses inmediatos en la zona.

acusaciones de «hortismo». En la inmediata posguerra el partido comunista húngaro presentaba una clara diferencia con respecto a los partidos hermanos de Checoslovaquia, Polonia y Yugoslavia. A diferencia de aquéllos, no podía reclamarse del nacionalismo que había sido esgrimido por la derecha húngara como principal instrumento de su política de alineamiento con el eje. Quizá por eso, durante mucho tiempo la tesis dominante en los medios oficiales húngaros fue la de que «el nacionalismo es dañino en Hungría y en todas partes, independientemente de los motivos esgrimidos y de las personas que se reclamen de él» y que «no se puede responder al nacionalismo con nacionalismo» (György Aczel, miembro del Politburó, en el XIII congreso del PSOH). Aunque el discurso en esta materia siempre fue muy prudente, no siempre era uniforme. Así, los partidarios más decididos de la reforma económica húngara suelen ser también los más explícitos a la hora de tratar el espinoso tema de la minoría húngara de Rumanía. Así, Imre Poszgay, Presidente del Frente Popular, considerado como uno de los dirigentes más democráticos, solía decir cosas como que en todos los países civilizados se respeta a las minorías, que en Hungría éstas tienen garantizados sus derechos fundamentales y que eso mismo tenía que suceder en todos los países, mientras que los sectores más conservadores del partido proponían la receta del «internacionalismo proletario» para solucionar los problemas que «todavía» existen...

Sin abandonar la prudencia, desde hace algunos meses esta posición parece modificarse sensiblemente. A principios de 1987, la Academia de Ciencias húngara presentó una historia de Transilvania en tres tomos. Al acto asistió el ministro de cultura Köpeczi. La respuesta de Bucarest fue un discurso de Ceaucescu ante los representantes de las minorías húngara y alemana de su país en el que calificó las tesis defendidas por la Academia húngara de «fascistas», «chovinistas» y «racistas». A continuación (principios de marzo), Budapest se negó a recibir de manos del embajador rumano el texto de la resolución del Consejo Nacional de los húngaros de Rumanía. Con esa actitud, la parte húngara reafirmaba pública y manifiestamente su opinión de que los organismos oficiales rumanos de representación de los intereses de las minorías no expresan la auténtica opinión de éstas. A finales de abril, el Comité Central del Partido Socialista de los Trabajadores Húngaros emitió un comunicado en el que se citaba fríamente «el estado de las relaciones con Rumanía».

Las razones de esta nueva animación de la postura del partido húngaro pueden ser diversas pero seguramente tienen también algo que ver con la nueva etapa que ahora empieza en

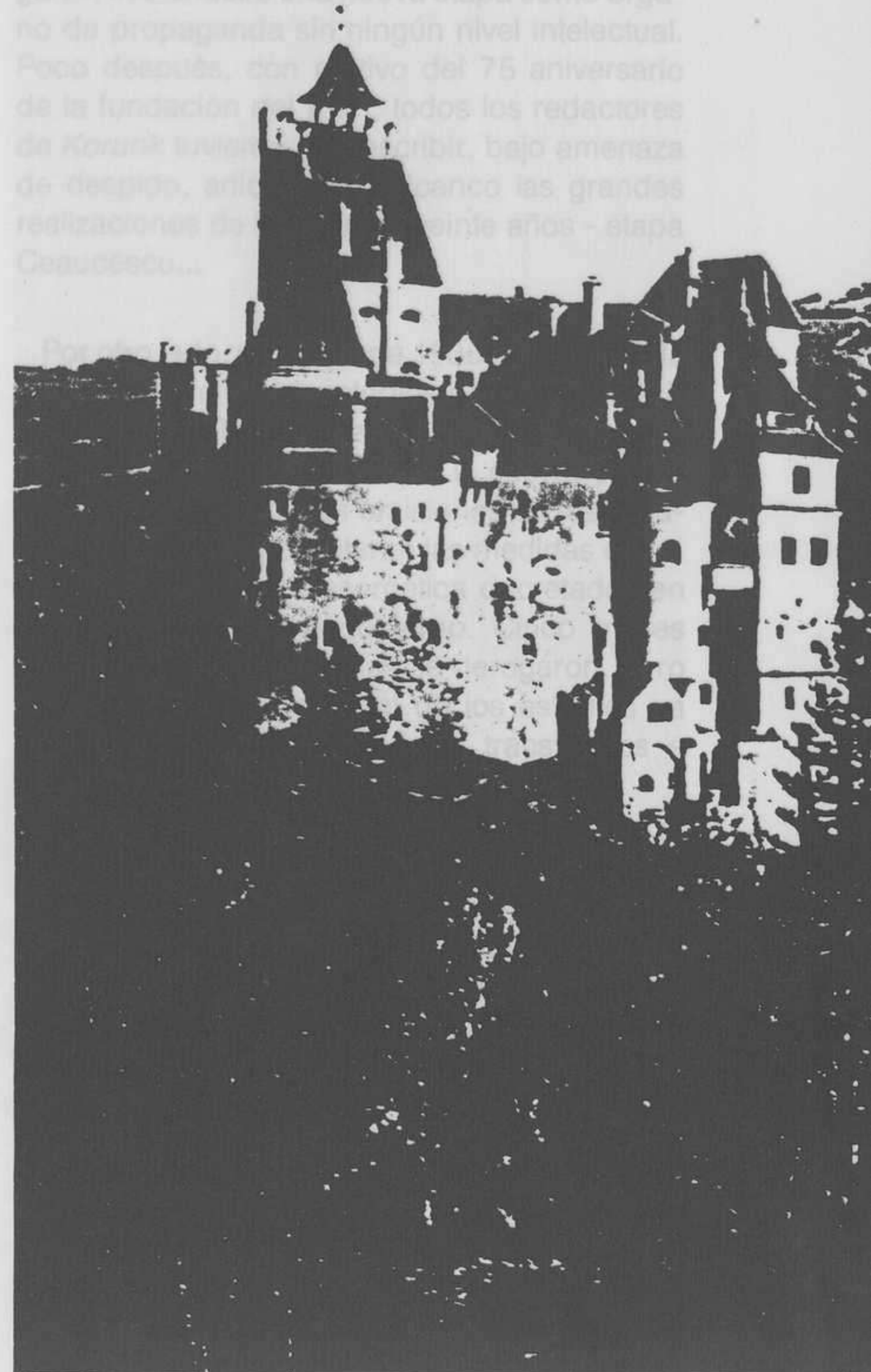
Moscú. Históricamente, los problemas y rivalidades entre «países hermanos» del bloque del Este siempre fueron rentabilizados políticamente por el hermano mayor soviético, castigando a unos y recompensando a otros según criterios dictados por sus intereses inmediatos en la zona. En las épocas de máxima tensión interna (conflicto con Tito, Primavera de Praga) las crisis tuvieron repercusiones en el plano militar. En lo que respecta a Hungría, en 1949, cuando las relaciones de Moscú con Belgrado eran casi prebélicas, los planes estratégicos soviéticos contemplaban para el ejército húngaro la misión de ocupar la zona norte de Yugoslavia entre el Danubio y el Tisza, avanzando hasta Novi Sad, es decir un territorio que en el pasado había pertenecido a Hungría.

En el pleito húngaro-rumano, se observa claramente un empeoramiento de la situación de los húngaros de Transilvania inmediatamente después de la fallida revolución húngara de 1956. A partir de 1964, el entonces jefe de Estado rumano, Gheorghiu Dej, reabre con Moscú el contencioso sobre Besarabia —región disputada entre ambos países que cambió en varias ocasiones de dueño según la correlación de fuerzas presente en la zona— cosa que introduce nuevos elementos a tener en cuenta en el «arbitraje» soviético en el tema de Transilvania. En 1968, las relaciones entre Moscú y Bucarest eran de gran desconfianza. Las posturas rumanas en política exterior (relaciones con China, condena de la invasión de Checoslovaquia) crearon una situación tal que los dirigentes rumanos temían muy seriamente ser invadidos por los tanques soviéticos. De aquella situación se aprovechó Budapest, radicalizando su actitud frente a Rumanía en el seno del COMECON mientras su ejército participaba en las maniobras militares soviéticas en la misma frontera húngaro-rumana.

Fiel aliado de la URSS en el ámbito internacional, Budapest llevó adelante su pragmática reforma económica en una década, la de los setenta, que en la URSS fue claramente restauradora y enemiga de experimentos. Mientras tanto, Bucarest ya no teme una invasión pero su relación con Moscú sigue sin normalizarse. Desde el momento en que en la capital soviética se comienza a hablar de reforma económica, Hungría deja de ser el socio díscolo del COMECON para situarse en el terreno de la más pura ortodoxia. Por el contrario, el nacionalismo rumano se opone incluso a la creación de empresas transnacionales en el seno del COMECON y no por casualidad Rumanía ha sido el último país del bloque visitado por Gorbachov... Los vientos, en definitiva, son de nuevo favorables a Hungría y sin duda esta nueva correlación de fuerzas explica que la actitud oficial de Budapest con respecto a Transilvania sea más crítica y decidida.

Tres

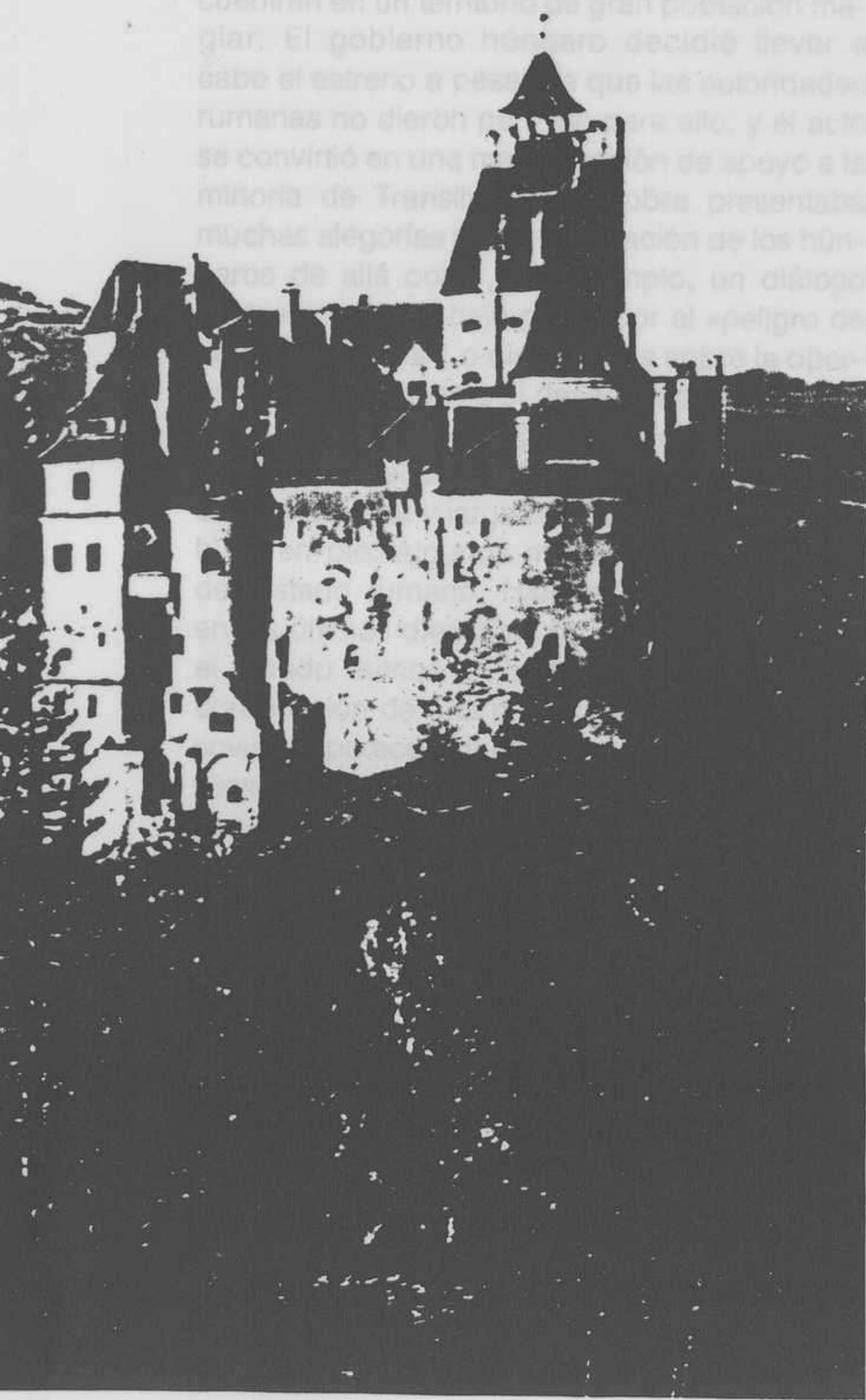
¿Qué decir de la doctrina oficial rumana sobre Transilvania? Según ella, los rumanos son los descendientes directos de los dacios, un pueblo cuya conquista y colonización por parte de Roma quedó inmortalizada en la Columna Trajana que adorna hoy una de las principales plazas de la capital italiana. Desde entonces hasta hoy, habría habido una «continuidad dacio-rumana» en Transilvania al lado de la cual los húngaros, llegados a la región a finales del siglo IX, serían algo así como unos «recién



llegados». Eslabones de esa cadena rumana en Transilvania serían la conquista de la región a finales del siglo XVI por un noble rumano, Miguel el Valiente, que la anexionó durante un año con los territorios de Valaquia, y la rebelión campesina que tuvo lugar en Transilvania en 1784. Tradicionalmente, la historiografía rumana ha considerado siempre como «reunificación» la gesta de Miguel el Valiente y como «nacional» la rebelión de los campesinos contra la nobleza local, haciendo de sus líderes —los campesinos Horia, Closca y Crisan— héroes nacionales. Por

Un historiador británico señalaba en los años cuarenta que «Transilvania no puede considerarse como una provincia rumana con una minoría húngara o como provincia húngara con minoría rumana, sino como la patria de ambos; tanto de los rumanos como de los húngaros», y que «ambos pueblos vivieron allí desde épocas sobre las que la historia no puede ofrecer certificados fiables».

su parte, los historiadores húngaros han negado ambos extremos. Punto central de esta polémica nacionalista, que viene de muy lejos, es la cuestión del «quién llegó primero» a Transilvania y en ocasiones ambas partes demostraron tener poco miedo al ridículo (en los años treinta, por ejemplo, los historiadores rumanos sostenían que Matias Corvino (1459-1490), el más glorioso de los reyes húngaros, fue fruto del amor de su padre por una campesina rumana que encontró en el bosque durante una cacería, mientras que los húngaros desmentían



airados tal mestizaje). Es un hecho, como señalaba un historiador británico en los años cuarenta, que «Transilvania no puede considerarse como una provincia rumana con una minoría húngara o como provincia húngara con minoría rumana, sino como la patria de ambos; tanto de los rumanos como de los húngaros», y que «ambos pueblos vivieron allí desde épocas sobre las que la historia no puede ofrecer certificados fiables». También puede aceptarse la realidad innegable del sistema de «las tres naciones» durante la Edad Media en Transilvania (una especie de dominio consensuado entre

las tres aristocracias locales: húngara, sajona y sícula). De ese sistema estaban excluidos los rumanos, no porque no existieran —no sólo existían sino que además pueden considerarse, con el mismo derecho que los demás, el pueblo más antiguo de la región—, sino probablemente porque su estructura social no les llevaba a una identidad «nacional», que no aparece hasta los tiempos de la moderna Rumanía.

Con independencia de estas consideraciones, también es un hecho que en la Rumanía de hoy no se puede hablar públicamente o escribir sobre Transilvania sino es refiriéndose a la doctrina de la continuidad daciorumana. ¿Por qué esa fijación, ese histerismo que responde con acusaciones de «hortismo» al menor intento de discusión histórica razonable? «Este es un país muy joven que existe desde hace poco más de un siglo y una tradición que no se remonta a muy lejos», me dice un intelectual rumano de Transilvania. «Como todo nacionalismo nuevo, busca sus antepasados lejos, por ejemplo en los dacios». ¿Hay que pensar entonces que los rumanos buscan hoy lo que los húngaros proclamaban a finales del XIX, con la conmemoración de su milenio, la exaltación, el arribismo, enfermedades infantiles que todas las naciones de Europa han padecido —y a qué precio!—? «Rumanía es algo reciente», me dice también otro intelectual transilvano, húngaro en este caso, al que pregunto su opinión sobre la intagibilidad de las actuales fronteras. Y me explica: «1859, reunificación de dos territorios rumanos; 1877, Independencia; después de la primera guerra mundial, Tratado de Versalles y gran unión rumana con incorporación de Transilvania...». «Así», continúa, «toda una generación de políticos rumanos ha sido formada en la incertidumbre política. Para mí, la cuestión de las fronteras es intangible y creo que esto, los que no lo tienen claro no son los húngaros sino los rumanos». Hasta aquí los intelectuales, pero ¿cuál es el pulso de la calle en Rumanía, entre la población estrictamente rumana?

Para responder a eso, hay que partir de la consideración de que en Rumanía no existe una opinión pública entendida como medio de comunicación entre la población y sus gobernantes con influencia sobre las decisiones políticas. Aunque no como resultado de una proclamación de derechos ciudadanos sino como expresión de la tolerancia del partido que monopoliza el poder, en Hungría la prensa publica críticas y materiales referidos a la realidad del país y la inteligencia goza de una autoridad moral reconocida por todos. Periódicamente, por ejemplo, miembros del Comité Central del PSOH dialogan con las asociaciones de escritores en Budapest. En Bucarest, por el contrario, no existen muestras de tal comunicación. La política económica del gobierno autocrático de Ceaucescu tiene como prioridad el pago de la

deuda externa que en 1981 ascendía a 11.000 millones de dólares de los que se ha pagado ya un 40 % a base de austeridad interna. Sufriendo la situación alimentaria peor del continente, con tres horas diarias de cola para obtener los productos de abastecimiento más elementales, con cortes de fluido eléctrico y gas en invierno e inmersos en una cotidianeidad dominada por el racionamiento, la economía subterránea y el comercio ilegal, puede pensarse que los rumanos no tienen mucho tiempo para dedicarse a lo público. Por si acaso, una policía muy eficaz y omnipresente se encarga de disuadir. En este contexto, el discurso ultranacionalista adquiere una funcionalidad económica. Por un lado señala enemigos interiores y exteriores sobre los que descargar el descontento social y por otro está encaminado a uniformizar un Estado del que las minorías nacionales no son súbditos «leales». Son conocidos los discursos de Ceaucescu sobre «los elementos débiles o personas moralmente decadentes que por dos piezas de oro, un plato de lentejas o de *gulasch* están dispuestos a vender sus servicios a medios extranjeros» o, como me explicó un comisario de policía, todo el problema se reduce a la existencia en Transilvania de un puñado de «extremistas». No puedo responder hasta qué punto y en qué medida este discurso es asimilado por la población estrictamente rumana, pero cabe preguntarse si en las presentes condiciones de represión política y penuria económica existentes en el país existen posibilidades de formación para una conciencia crítica socialmente significativa. Los pocos rumanos con los que pude hablar sobre perspectivas de futuro sólo mencionaron esperanzas de cambio ligadas a la desaparición física del actual jefe de Estado. En ese caso, podría imaginarse un cuadro en el que se reforzarían las relaciones con la Unión Soviética y en el que el ejército podría jugar un papel destacado. Algunos también expresaron vagas esperanzas en una hipotética descomposición del imperio soviético en toda la Europa central. (Por primera vez en muchos años, el pasado enero aparecieron en Bucarest octavillas llamando a la población a «celebrar» el 68 cumpleaños de Ceaucescu quedándose en casa como señal de protesta.)

Cuatro

Antes de la primera guerra mundial, cuando Transilvania formaba parte de (Austria) Hungría, los rumanos sufrían la política de magiarización a ultranza practicada por Budapest. Una institución de la inteligencia húngara de Oradea, el «Círculo Darwin», propuso en 1911 al sociólogo y político rumano de Transilvania, Vasile Goldis, que escribiera un ensayo sobre la cuestión de las nacionalidades. En el capítulo titulado «Sobre el irredentismo» de aquel ensayo, puede leerse: «hay que señalar que el

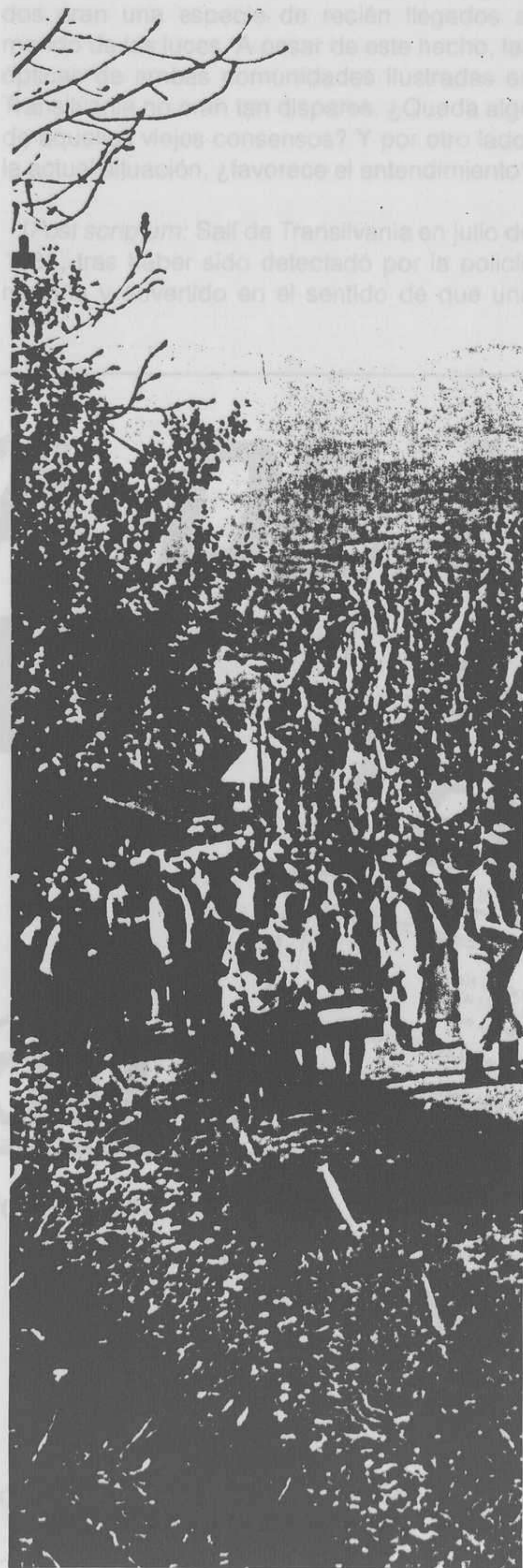
También la presión contra el uso de la lengua húngara en Transilvania ha aumentado en los últimos años. Cuando en Brasov hablo en húngaro con alguien me expongo a que un rumano me diga, «¿por qué hablan ustedes en una lengua extraña si comen pan rumano?».

irredentismo no es tan natural como se dice. La mejor prueba es la historia misma. Por ejemplo, Bélgica, donde la población es de mayoría francesa. Esos franceses no quieren formar parte de Francia y pueden estar seguros de que si Francia quisiera anexionarse Bélgica, los belgas franceses estarían dispuestos a luchar con las armas en la mano por muy cerca de la frontera que viviesen (...). Tomemos el ejemplo de Suiza, las tres pequeñas nacionalidades de las que se compone nunca querrían formar parte de los florecientes y prósperos Estados nacionales que se encuentran al otro lado de sus fronteras. Para evitar el irredentismo, basta con no oprimir a la población no húngara, no poner trabas a su cultura, no mantenerla en la pobreza, sino al contrario; darle libertad suficiente y una cultura más floreciente que la que podrían disfrutar en los Estados nacionales de sus alrededores». Después de la segunda guerra mundial, cuando Transilvania volvió a formar parte del Estado rumano, el primer ministro Petru Groza suscribía esta idea. En una visita a Budapest dijo: «Nosotros, los políticos rumanos, tenemos que velar para que los húngaros de Rumanía puedan vivir de tal forma que sus hermanos húngaros del otro lado puedan pensar en ellos sin preocupación».

Esta filosofía quedó plasmada en la Constitución rumana, cuyos artículos 17 y 22 regulan la igualdad de derechos sin distinción de nacionalidades y la salvaguarda de la lengua y cultura de éstas; en la creación de diversos organismos oficiales, y en una representación de húngaros y alemanes en el Comité Central del PCR rigurosamente proporcional a su peso en el conjunto de la población del país. Toda esta organización quedó pronto reducida a pura formalidad. La llegada de Ceaucescu al poder significó una cierta apertura en todos los órdenes de la vida del país a principios de los setenta, con claros progresos en el campo de la política de nacionalidades. En el capítulo cultural, se crearon nuevas estructuras como la editorial «Kriterion», los programas de televisión en húngaro y el semanario *A Het* (La semana) con una tirada de 10.000 ejemplares. La concepción de «Kriterion» era interesante. Concebida como editorial de las nacionalidades, pretendía una comunicación de todas ellas, entre sí y con la cultura rumana mayoritaria. Así, se publicaban materiales literarios de las minorías tanto en rumano como en las lenguas de aquéllas, y obras de la literatura rumana y universal en húngaro, alemán y las demás lenguas minoritarias del país. El proyecto era atraer a Bucarest a la intelectualidad húngara de Rumanía.

En 1983, *A Het*, que trataba indistintamente temas de literatura, política y ciencias sociales, fue transformada en un sentido limitativo para la libertad de expresión. Actualmente su tirada es de unos 3.000 ejemplares y uno de cada cuatro números presenta a Ceaucescu en por-

desprecio por la historia y cultura del vecind. A finales del siglo pasado y principios del actual, los jóvenes rumanos, húngaros y polacos no marchaban a estudiar a Francia, Austria, Inglaterra o Alemania, de donde regresaban reafirmados en su desprecio por sus vecinos más próximos. De este enemistad se aprovecharon siempre las diferentes potencias imperiales que intervinieron en la región. En el período de entreguerras, las relaciones entre los húngaros y rumanos ilustrados de Transilvania no eran fáciles. Los primeros estaban educados, como dice Selon Watson, «a la convicción anticatólica de casa superior» mientras que los segundos eran una especie de nación llegados al



tada con los obligados titulares alabatorios. El mensual *Művelődés* (Cultural), fundado en 1948 con otro nombre, fue absorbido en 1986 por una revista rumana de nueva creación *Cintarea Romanei* (Cántico por Rumanía), nombre de un «movimiento cultural» creado en 1977 por Ceaucescu con una perspectiva de homogeneización cultural. Actualmente, la nueva publicación presenta algunas páginas en húngaro. Otra revista mensual en húngaro, *Korunk*, editada en Cluj y con una historia que se remonta a 1926, también fue reestructurada en abril de 1986. El Secretario ideológico del comité local del partido determinó entonces la inexistencia de «problemas específicos de la minoría húngara», iniciándose una nueva etapa como órgano de propaganda sin ningún nivel intelectual. Poco después, con motivo del 75 aniversario de la fundación del PCR, todos los redactores de *Korunk* tuvieron que escribir, bajo amenaza de despido, artículos glorificando las grandes realizaciones de los últimos veinte años - etapa Ceaucescu...

Por otro lado, en enero de 1985 se suprimió la programación de los estudios de radio y televisión de Cluj y Tirgu Mures que ofrecían programas en húngaro. Se dijo que la supresión era sólo temporal y que las emisiones se reanudarían en cuanto se levantaran las medidas especiales de austeridad energética decretadas en aquella fecha por el gobierno. Cinco meses después aquellas medidas se derogaron, pero para entonces el personal de los estudios ya había sido despedido y éstos transferidos a Bucarest.

También los estudios universitarios en húngaro han sido objeto de importantes recortes en los últimos años. Actualmente sólo quedan cátedras húngaras de teología en Cluj y Alba Iulia, una facultad de filología en Cluj y algunas asignaturas de la facultad de medicina de Tirgu Mures (por lo demás, los licenciados húngaros de esta facultad son sistemáticamente destinados a Moldavia, mientras que los médicos que llegan a Transilvania son preferentemente rumanos).

A todo ello hay que añadir un estricto sistema de censura. El procedimiento es el siguiente: en primer lugar se presentan ante el Ministerio de Cultura listas con títulos de trabajos o libros con pequeñas explicaciones sobre contenido y autor. Decenas de libros son rechazados sobre la base de estas listas. En una segunda gestión se presentan los originales, también sujetos a veto. Por este procedimiento, muchos libros sobre temas relacionados con las nacionalidades (folklore, historia, etnografía...) no llegan a editarse.

Este cuadro de involución general afecta a toda la vida cultural rumana, disminuida por la censura y las restricciones de papel, pero en el

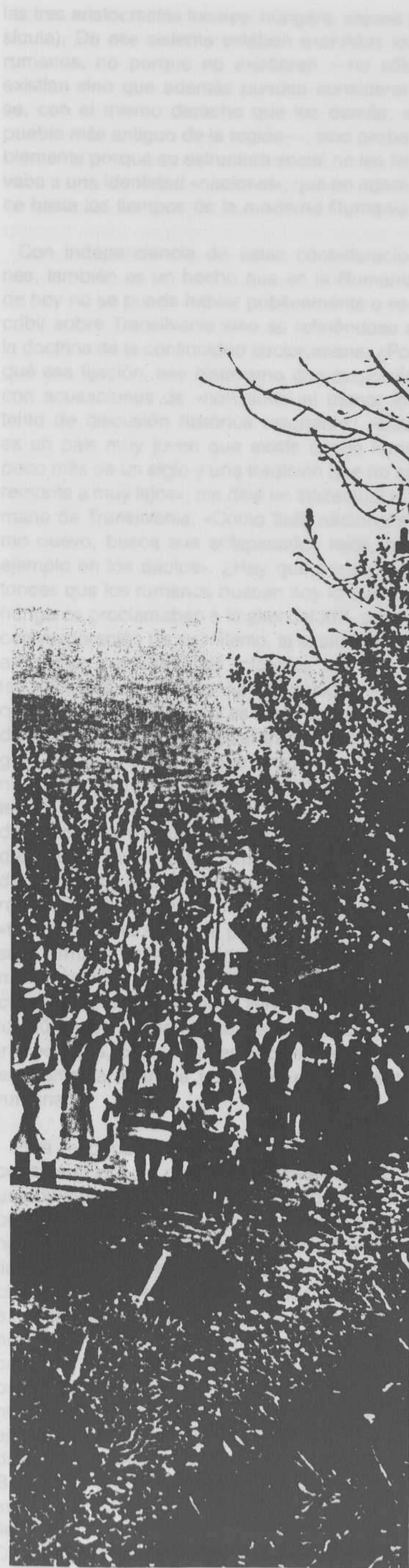
«En Hungría se dice que los rumanos somos un pueblo de esclavos, que somos incapaces de rebelarnos. Eso tiene que ver, quizá, con nuestro espíritu flexible y meridional. Nosotros cambiamos de bando a media guerra en cuanto el viento comenzó a soplar del lado ruso. Los húngaros, por el contrario, permanecieron fieles a su alineamiento con Alemania...»

caso de las nacionalidades, cuya infraestructura cultural es mucho más modesta, es vivido con mayor angustia; «mientras los rumanos disponen de muchos más recursos, en nuestro caso es la propia continuidad de nuestra cultura de minoría la que está gravemente amenazada», se escucha en esos medios. «Todos estamos perjudicados por esta política cultural, pero los húngaros y alemanes son más sensibles a ella», me dice un profesor rumano de Bucarest.

También la presión contra el uso de la lengua húngara en Transilvania ha aumentado en los últimos años. Cuando en Brasov hablo en húngaro con alguien me expongo a que un rumano me diga, «¿por qué hablan ustedes en una lengua extraña si comen pan rumano?» En Cluj, si un dependiente y un cliente intercambian palabras en húngaro, es frecuente que sean recriminados por un rumano. En Transilvania estas actitudes son más frecuentes entre la población rumana «nueva» que ha afluido en las últimas décadas a la región. En la calle se encuentra de todo; desde ancianos húngaros que hablan únicamente rumano por miedo, hasta otros que prácticamente no saben rumano. Esto último es difícil de imaginar en las futuras generaciones que ahora estudian exclusivamente en rumano.

En los pueblos, sin embargo, la convivencia entre la secular población húngaro-rumana puede considerarse ejemplar. Viajando en tren coincidía con tres ancianos que volvían a Arad de unas curas termales en la montaña. El trío estaba compuesto por un matrimonio y una amiga de 82 años. El era rumano, su esposa alemana (suaba del Bánato) y la amiga húngara. Todos ciudadanos rumanos. La amiga húngara y la esposa hablaban entre sí en magiar, el marido y la húngara en rumano (rumano era también la lengua común en caso de discusión a tres), mientras que la suaba se dirigía a mí en alemán... ¿Ecos de un transilvanismo en vías de extinción?

En este contexto, en noviembre de 1981 apareció la primera publicación *samizdat* de la minoría húngara de Transilvania, la revista *Ellenpontok* (Contrapuntos), con artículos e informaciones sobre estas limitaciones y denuncias de la política oficial rumana. Un año después, la policía detuvo al joven filósofo de Oradea Attila Ara-Kovacs, al poeta de Tirgu Mures Géza Szöcs, y a otras personas, como responsables de la edición de *Ellenpontok*. Maltratados en comisaría, la policía pretendió presentarlos como distribuidores de un producto elaborado en Hungría. Tiempo después, Ara-Kovacs consiguió emigrar a Hungría. A Szöcs lo conocí en Cluj, aprovechando un despiste de la policía que vigilaba constantemente su domicilio, ya repuesto de la paliza que le propinó un grupo de «desconocidos» y de su internamiento en



una clínica psiquiátrica. En agosto de 1986 consiguió emigrar a Suiza, donde la policía rumana ha continuado siguiéndole el rastro e interesándose por averiguar su dirección. A la desarticulación del grupo de *Ellenpontok* ha seguido, desde mediados de 1984, la actividad de una organización clandestina de húngaros de Rumanía («Magyarok Demokratikus Szervezete»/Organización Democrática de los Húngaros-MADESZ) que se encarga de transmitir noticias sobre la situación de la minoría de Transilvania.

Cinco

«Es un fallo de los húngaros no ver más que su problema, cuando el contexto del problema rumano supera esa dimensión», me dice en Bucarest un intelectual rumano de edad avanzada que explica que hace veinte o treinta años, cuando Transilvania ya pertenecía a Rumanía, los húngaros eran mayoritarios entre los funcionarios y recepcionistas de hotel. «Si te dirigías a ellos en rumano no conseguías habitación». Y sentencia: «Por ciertos excesos históricos no se paga inmediatamente, sino treinta o cuarenta años después». Me habla a continuación del calificativo húngaro «Olah», referido a los rumanos; el término húngaro «Olah» viene del eslavo antiguo («vlah» = latino). En polaco, «italiano» se dice «Wlos» y en húngaro, por influencia, se dice «Olasz». En húngaro, «Olah» significa «rumano» y tiene carácter peyorativo. De vez en cuando voy a Budapest, donde tengo buenos amigos. En cierta ocasión asistí a una fiesta de sociedad en la que desplegué mis conocimientos idiomáticos; con uno hablaba en italiano, con otro en francés, con aquél en alemán y con el otro en inglés. Hubo conversaciones muy animadas y me rodeaba una atmósfera de simpatía. Al final alguien me preguntó de dónde era. Al responderles que era rumano, les cambió la cara y uno dijo, «ah, mi pobre amigo...». En Hungría se dice que los rumanos somos un pueblo de esclavos, que somos incapaces de rebelarnos. Eso tiene que ver, quizá, con nuestro espíritu flexible y meridional. Nosotros cambiamos de bando a media guerra en cuanto el viento comenzó a soplar del lado ruso. Los húngaros, por el contrario, permanecieron fieles a su alineamiento con Alemania... No quiero decir cuál es la mejor actitud, el mejor carácter, pero somos muy distintos.

«¿Cuáles son las posibilidades de un diálogo democrático húngaro-rumano?», le pregunto en Budapest al escritor y ensayista György Konrad. «Las posibilidades son muy modestas», responde, «y eso por tres razones; la primera y la más importante es que a nivel de gobiernos el diálogo no puede hacerse público. En segundo lugar en Rumanía el sistema político es tan represivo que prácticamente no puede ha-

ber diálogo entre la minoría húngara y la dirección política rumana. La tercera razón es que el diálogo entre la emigración política húngara y la emigración política rumana está en pañales debido a que gran parte de la emigración rumana tiene la ideología de la «Garda de Fier» («Guarda de Hierro», organización fascista rumana fundada en 1930 por Corneliu Codreanu), una cosa que se asemeja mucho a la Falange española, es decir, una ideología que no se opone a la política nacionalista de Ceaucescu. Nuestra única esperanza es —cosa todavía lejana— que el pensamiento nacionalista rumano se convierta en un pensamiento maduro.

Sin ninguna duda, todavía hay desconfianza y grandes malentendidos entre los húngaros de Budapest y los rumanos de Bucarest. Históricamente, sin embargo, siempre hubo también una gran diferencia de óptica entre los intelectuales transilvanos (húngaros y rumanos) por un lado y Budapest y Bucarest por el otro. Entre la inteligencia de los pequeños países del Este ha dominado tradicionalmente el desinterés y el

desprecio por la historia y cultura del vecino. A finales del siglo pasado y principios del actual, los jóvenes rumanos, húngaros y polacos ricos marchaban a estudiar a Francia, Austria, Inglaterra o Alemania, de donde regresaban reafirmados en su desprecio por sus vecinos más próximos. De esta enemistad se aprovecharon siempre las diferentes potencias imperialistas que intervinieron en la región. En el período de entreguerras, las relaciones entre los húngaros y rumanos ilustrados de Transilvania no eran fáciles. Los primeros estaban educados, como dice Seton Watson, «en la convicción aristocrática de casta superior», mientras que los segundos eran una especie de recién llegados al mundo de las luces. A pesar de este hecho, las ópticas de ambas comunidades ilustradas en Transilvania no eran tan dispares. ¿Queda algo de aquellos viejos consensos? Y por otro lado, la actual situación, ¿favorece el entendimiento?

(Post scriptum: Salí de Transilvania en julio de 1986, tras haber sido detectado por la policía rumana y advertido en el sentido de que una

nueva entrada en Rumanía sólo sería posible para mí, si mi valoración de los problemas observados era objetiva, cosa que he intentado fervientemente. Algunas de mis fuentes fueron interrogadas tras haberme recibido y otras multadas por infringir la ley rumana que penaliza albergar a extranjeros en casa.

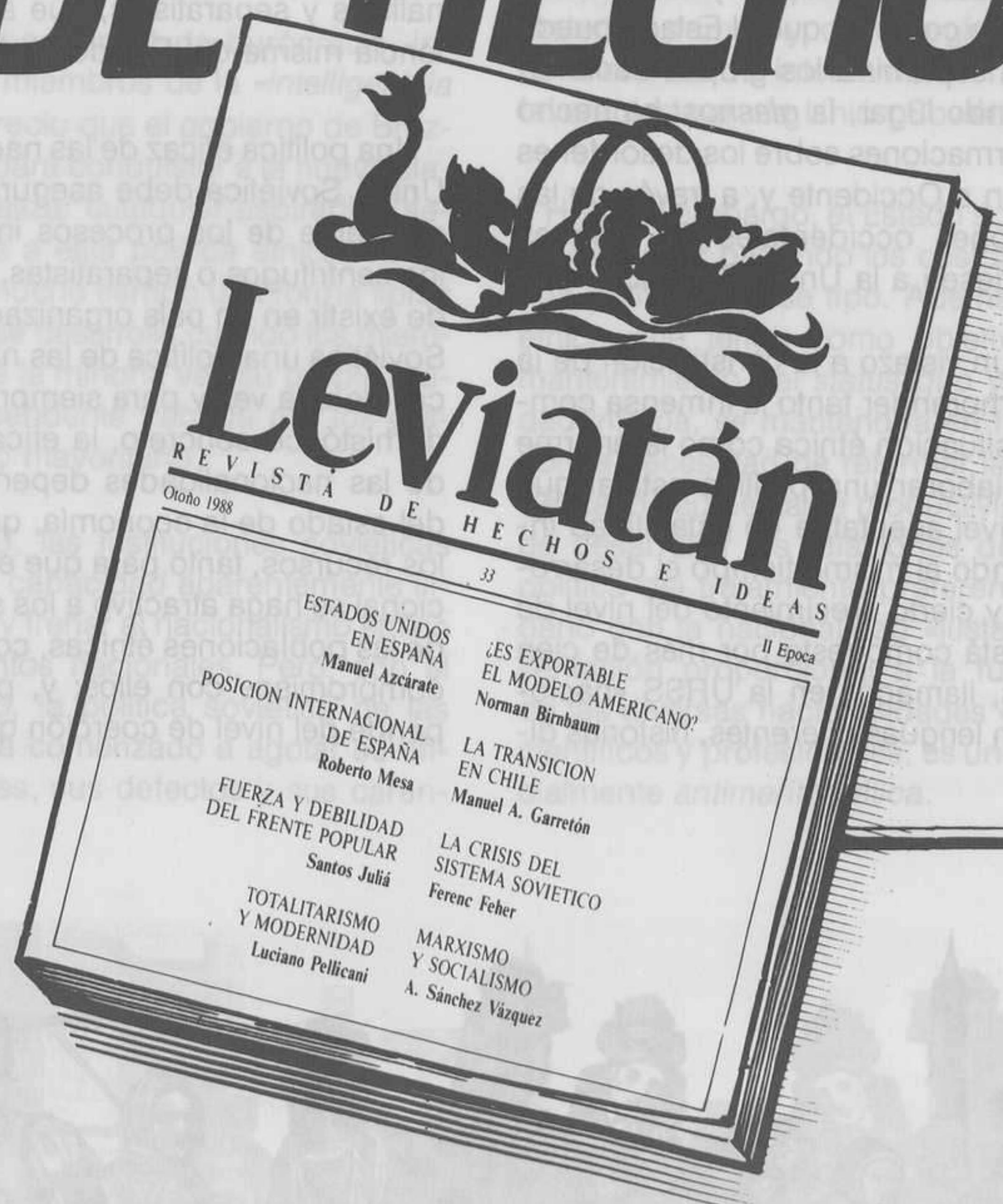
Multado e impedido para ejercer su profesión resultó también mi amigo Ivan Chelu, el único marionetista autónomo de Rumanía. Chelu es un típico ejemplar transilvano; hijo de padres rumanos, nieto de alemanes y con esposa húngara. La lengua oficial en casa es el «rungaro», una desenfadada mezcla de rumano y magiar. Chelu es un artista (pintor y marionetista) absolutamente desinteresado por la política, que me ofreció su amistad y me abrió su casa a cambio de problemas. En los últimos años, Chelu había recorrido todas las escuelas de su región, representando sus obras para niños indistintamente en rumano, alemán y húngaro. Para desgracia de su público infantil, desde agosto de 1986 ya no puede representar).

REVISTA DE HECHOS E IDEAS



Leviatán

Editada por la Fundación Pablo Iglesias.



Redacción y Administración: Monte Esquinza, 30, 2.º dcha. 28010-Madrid - Teléfs. 410 46 96 y 410 47 98

El polvorín étnico y la perestroika

Víctor Zaslavsky

El caso de Armenia, después de los desórdenes en Kazakistán y las manifestaciones en los países bálticos, revela que una grave crisis, hasta el momento latente, ha estallado. La atenuación de los métodos represivos ha dado lugar a la protesta étnica. Ahora Gorbachov debe elegir: reforma o represión.

La actual situación étnica en la Unión Soviética está en el centro de atención de la opinión pública de todo el mundo. La rebelión de Alma Ata, la capital de la República de Kazakistán, en diciembre de 1986; las manifestaciones en las repúblicas bálticas en 1987; la agitación étnica en Armenia, donde centenares de miles de personas salieron a la calle; el pogromo de los armenios en la ciudad azerbaiyana de Sumgait: todos estos acontecimientos demuestran que la *glasnost* ha iniciado un proceso de conflictos, reivindicaciones, rivalidades étnicas.

La *glasnost* ha incentivado un proceso de manifestación abierta del descontento de varias nacionalidades soviéticas, y lo ha hecho por dos razones. En primer lugar, la docilidad de las nacionalidades no rusas ha dependido siempre del control estricto de la organización étnica y de la expresión pública de los sentimientos étnicos: el control coercitivo por parte de la policía, del KGB, del ejército. La *glasnost* ha introducido cierta liberalización en el país y ha reducido mucho el nivel de coerción que el Estado puede permitirse para suprimir a los grupos nacionalistas. En segundo lugar, la *glasnost* ha hecho así que las informaciones sobre los desórdenes étnicos llegasen a Occidente y, a través de las radiotransmisiones occidentales en lenguas orientales, volviesen a la Unión Soviética.

Basta echar un vistazo a la constitución de la URSS para comprender tanto la inmensa complejidad de la situación étnica como la enorme dificultad de elaborar una política estatal que garantice un nivel aceptable de estabilidad interna, asegurando al mismo tiempo el desarrollo económico y cierto crecimiento del nivel de vida. El país está compuesto por más de cien grupos étnicos, llamados en la URSS «nacionalidades», con lenguas diferentes, historias di-

ferentes, religiones diferentes, culturas diferentes: 22 nacionalidades tienen más de un millón de personas cada una, y entre éstas se encuentran grupos muy numerosos como el ucranio, con más de 40 millones, o el uzbeko, con 15 millones. Esta compleja estructura étnica no se debe solamente a la herencia del imperio zarista, sino que es también el resultado de la política estalinista. No se debe olvidar que el gobierno estalinista, durante el pacto Ribbentrop-Molotov, entre 1939 y 1941, tomó parte del territorio de Finlandia; Besarabia, de Rumanía; abarcó casi por entero el territorio de Polonia oriental; ocupó los tres países bálticos: Estonia, Letonia y Lituania, entonces independientes; y después de la segunda guerra mundial agregó otros territorios vecinos. Todo esto ha complicado a la postre la situación étnica de la Unión Soviética.

La complejidad de la composición étnica soviética, junto con el modo en que los grupos étnicos están distribuidos en el territorio del país, hace que en la sociedad soviética persistan las bases estructurales de las tensiones y de los conflictos étnicos; que las tendencias latentes al crecimiento del etnocentrismo y del nacionalismo puedan siempre concretarse; que la dinámica de los sentimientos nacionales pueda siempre dar vida a movimientos nacionalistas y separatistas, que amenacen la existencia misma del Estado plurinacional.

Una política eficaz de las nacionalidades en la Unión Soviética debe asegurar un predominio constante de los procesos integradores sobre los centrífugos o separatistas. No existe ni puede existir en un país organizado como la Unión Soviética una política de las nacionalidades eficaz de una vez y para siempre. En cada período histórico concreto, la eficacia de la política de las nacionalidades depende, por un lado, del estado de la economía, que debe asegurar los recursos, tanto para que el sistema multinacional se haga atractivo a los sectores cruciales de las poblaciones étnicas, como para alcanzar compromisos con ellos; y, por otro lado, depende del nivel de coerción que el Estado pue-

de permitirse para suprimir a los grupos que se oponen decididamente a tal sistema.

La política soviética de las nacionalidades fue introducida ya por Stalin en los años 30 y se ha mantenido esencialmente intacta hasta hoy, si bien esta política fue racionalizada y liberada de ciertos excesos estalinistas por Kruchov y se perfeccionó luego, durante el período brezneviano. La base estructural y los principios organizativos de esta política se pueden caracterizar del modo siguiente (1).

La política soviética de las nacionalidades se funda en un sistema administrativo-territorial que divide el territorio de la URSS en quince repúblicas nacionales y que requiere el registro del origen étnico de cada ciudadano en su pasaporte interior. Los principios organizativos de la política de las nacionalidades son el tratamiento preferencial de los grupos étnicos con instalación territorial propia, y la representación proporcional en los sectores profesionales y administrativos, asegurada a través de un sistema de cupos.

La estructura federal de la Unión Soviética, con sus repúblicas nacionales que sirven como unidad de base para elaborar el plan central, es muy conocida como para que nos detengamos a comentarla aquí. El registro del origen étnico en el pasaporte interno de cada ciudadano soviético representa, en cambio, un procedimiento burocrático sin precedentes y requiere, por ello, una breve explicación.

Los pasaportes internos del imperio zarista no registraban el origen étnico; sí la religión del portador. Cuando el sistema de los pasaportes internos fue reintroducido por Stalin en 1932, para detener la fuga de los campesinos de los campos colectivizados a las ciudades, fue prescrito también el registro de la procedencia étnica del portador. La nacionalidad se registraba a partir de la declaración oral de la persona, es decir, de una autoidentificación más o menos voluntaria. A finales de los años treinta, la libre elección de la propia nacionalidad, fue prohibida repentinamente. Así, en los últimos cincuen-



La política soviética de las nacionalidades se funda en un sistema administrativo-territorial que divide el territorio de la URSS en quince repúblicas nacionales y que requiere el registro del origen étnico de cada ciudadano en su pasaporte interior.

ta años, en la Unión Soviética se registra la propia nacionalidad a partir de la «sangre», o bien según la nacionalidad registrada en los pasaportes de los padres y sin tener en cuenta la socialización, la aculturación, la lengua materna, la religión o las preferencias personales.

Los únicos que tienen una opción, aunque limitada, son los hijos de los matrimonios mixtos, que pueden elegir entre la nacionalidad del padre y la de la madre. La última ley sobre el sistema de los pasaportes, aprobada por el gobierno de Breznev en 1974, prohíbe cualquier cambio de nacionalidad para los hijos nacidos de matrimonios mixtos, después del primer registro que se produce al cumplir los dieciséis años. También para ellos puede hacerse la opción sólo una vez en la vida. El sistema de los pasaportes proporciona al régimen soviético un poderoso instrumento para controlar las relaciones étnicas y organizar una determinada política de las nacionalidades.

Este sistema levanta barreras sociales y geográficas entre las clases sociales del mismo grupo étnico; establece rígidos límites infranqueables entre los grupos étnicos: actúa como principal determinante de la autoidentificación étnica; proporciona una base objetiva para el sistema de los cupos que regula el acceso a la universidad y a los puestos administrativos y dirigentes. Por fin, el sistema de los pasaportes asegura la posibilidad de efectuar un tratamiento preferencial de las nacionalidades, en sus propios territorios.

El punto crucial de la política de las nacionalidades soviética está precisamente ahí. Se sabe muy bien que los graduados o los miembros de la clase media están más expuestos a las influencias nacionalistas. La posición estructural de este grupo en una sociedad multiétnica lo induce a organizarse realizando una «clausura por exclusión» cuando una lengua étnica o cualquier otra característica cultural se utiliza en la competición por las recompensas sociales.

La política étnica soviética se ha revelado particularmente eficaz sobre todo en neutralizar las tendencias nacionalistas de la nueva clase

media y en integrarla en el régimen. El control del funcionamiento del sistema universitario es uno de los aspectos más importantes de esta política. Según los teóricos soviéticos, el sistema universitario es un poderoso factor de integración si la composición étnica de los estudiantes corresponde tanto a la del país como a la local. La competición por la admisión a la universidad entre los candidatos de varias nacionalidades es regulada por un *numerus clausus* que concede amplia preferencia a las nacionalidades residentes en el territorio de las propias repúblicas. Además, un rígido control de la admisión a la universidad permite mantener cierto equilibrio entre demanda y oferta de graduados. Así, los intereses ocupacionales de la clase media étnica están protegidos por una serie de medidas socioeconómicas. El empleo profesional está garantizado para los graduados pertenecientes a la población local con la creación de puestos en todas las repúblicas, a través de la expansión de los aparatos burocráticos, del sector científico, de las uniones de escritores, periodistas, pintores, de las academias de ciencias. Zores Medvedev escribía ya en los años 70: «La Unión Soviética no tiene necesidad de todas estas academias provinciales; las hay en demasía y, dadas estas estructuras, son inevitables las repeticiones o investigaciones de baja calidad» (2).

Pero el enorme superávit de burócratas, investigadores, de miembros de la «*intelligentsia* creativa» fue el precio que el gobierno de Breznev debió pagar para conquistar a la nueva clase media y neutralizar cualquier aspiración separatista. Gracias a esta política étnica, se ha evitado durante mucho tiempo una forma típica de agitación que se desarrolla cuando los miembros instruidos de la minoría ven su propia movilidad social ascendente trabada por los graduados del grupo mayoritario.

En los años 70, las instituciones soviéticas demostraron una capacidad aparentemente ilimitada de resistir y frenar al nacionalismo étnico y a los movimientos nacionales. Pero, con el correr del tiempo, la política soviética de las nacionalidades ha comenzado a agotar su eficacia, y sus límites, sus defectos y sus caren-

cias, se han revelado de modo cada vez más evidente.

El análisis detallado de los principales defectos de la política étnica soviética es un problema que trataré en otro momento. Me detendré más bien en algunos de estos defectos: aquellos que, en los primeros tres años del curso de la *glasnost* y de la *perestroika* de Gorbachov, se han manifestado con suma claridad.

La política soviética de las nacionalidades en el período de Breznev se convirtió en la política del mantenimiento del *status quo*. El régimen soviético aseguraba la estabilidad interna de un país plurinacional, pagando un alto precio político bajo la forma de un crecimiento constante del aparato burocrático y de una excedencia colosal de especialistas, investigadores, administradores. Esta política se podía mantener en el período del desarrollo extensivo de la economía soviética. En la última década, cuando, como escribe Gorbachov en su libro *Perestroika*, «durante los últimos quince años, el crecimiento de la renta nacional se había reducido en más de la mitad, y, a comienzos de los ochenta había disminuido hasta un nivel próximo al estancamiento económico» (3), la política étnica soviética fue pagada en gran parte por el «windfall profit» del comercio exterior soviético de materias primas y de energía, dado que las condiciones de intercambio eran sumamente favorables para la Unión Soviética.

Hoy, sin embargo, el Estado soviético no puede continuar pagando los costos crecientes de una política de ese tipo. Además, una política étnica que tenga como objetivo principal el mantenimiento del *status quo* y de la estabilidad interna, se mantendría en fuerte contraste con la necesidad de reformar la economía soviética, de aumentar la productividad del trabajo, de desarrollar las relaciones de mercado. La política del tratamiento preferencial del ciudadano con la nacionalidad «justa», de la representación proporcional a la fuerza numérica de las diversas nacionalidades en los sectores científicos y profesionales, es una política esencialmente *antimeritocrática*.



El sistema de los pasaportes proporciona al régimen soviético un poderoso instrumento para controlar las relaciones étnicas y organizar una determinada política de las nacionalidades.

En consecuencia, como ha escrito Gorbachov, «las actitudes parasitarias resultaron favorecidas, el prestigio del trabajo concienzudo y de alta calidad empezó a disminuir...» (4). La política del tratamiento preferencial de una determinada nacionalidad en el propio territorio, ha provocado, por tanto, fortísimas tensiones en las regiones donde la nacionalidad indígena, gracias a fuertes migraciones, se convertía en minoría. No es casual que en 1986 estallasen desórdenes étnicos en la República de Kazakistán y en Yakuzia, donde las nacionalidades indígenas representan no más de un tercio de la población, mientras que la rusa representa la mayoría absoluta.

La situación de Kazakistán puede servir de ejemplo. Los kazakos, la nacionalidad indígena de la república, representan el 36% de la población. Utilizando el principio del tratamiento preferencial, los kazakos llegan a ocupar la mayoría de las posiciones dirigentes y de los empleos más prestigiosos. Por citar un dato, referido hace poco en la prensa soviética, en la universidad de Alma Ata, el principal ateneo de la república, de los 36 cargos más importantes, del rector a los directores de cada departamento, 35 están ocupados por kazakos. Todo esto en una república con mayoría absoluta de rusos y en una universidad donde la enseñanza, como en todas las universidades soviéticas, se imparte principalmente en ruso. No son difíciles de imaginar las tensiones entre ambas partes. Así, cuando el gobierno de Gorbachov sustituyó a Kunaev, el corrupto e ineficiente jefe del partido kazako, por el ruso Kolbin, la respuesta kazako fue la rebelión de Alma Ata en diciembre de 1986.

El gobierno central ha lanzado una clara señal de querer impulsar un cambio en la política étnica: las preferencias de los miembros de las minorías en cuanto tales ya no serán toleradas. La respuesta kazaka ha demostrado, no obstante, que no será sin dolor el tránsito de una situación en que la pertenencia a un grupo étnico se utiliza como criterio para la distribución de las posiciones socialmente relevantes, a otra en la cual el acceso a los puestos dirigentes estará ligado al principio meritocrático.

Dificultades análogas surgirán también si el gobierno central decide reformar el sistema de los pasaportes eliminando el registro del origen étnico del portador. Durante la última reforma de los pasaportes, al comienzo de los años 70, la posibilidad de omitir este registro fue discutida y rechazada a causa de una firme oposición de las repúblicas periféricas, en primer lugar de las centroasiáticas.

No hay duda de que la *élite* política y la clase media de muchas repúblicas nacionales buscarán defender el principio del tratamiento preferencial y el registro de la nacionalidad en los pasaportes internos. Pero, en un período de reformas económicas, estas medidas se volverán cada vez más contraproducentes, porque ligan a los miembros de los grupos étnicos a sus territorios. La situación demográfica en la Unión Soviética, en cambio, determina excedencia de mano de obra en ciertas regiones y repúblicas soviéticas, como Cáucaso o Asia central, mientras que en las provincias siberianas y en el Extremo Oriente se verifica una gran carencia de fuerza de trabajo. Se vuelve urgente la necesidad de organizar desplazamientos masivos de personas de un territorio a otro, si se quiere evitar la desocupación que amenazan con producir las reformas económicas. De esta manera, el gobierno central, tarde o temprano, deberá afrontar este problema espinoso del registro de la nacionalidad en los pasaportes.

Otro defecto de la vieja política de las nacionalidades se revela hoy en la exasperación de las tensiones y de los conflictos en torno a la cuestión lingüística. En este caso, se ha verificado un fenómeno paradójico. El sistema de los pasaportes, que fija límites a menudo arbitrarios pero rígidos entre los grupos étnicos, ayuda a la clase media del grupo étnico a defenderse de la competencia utilizando la institución de los «cupos», pero al mismo tiempo priva a muchas nacionalidades del estímulo necesario para desarrollar las propias lenguas y culturas nacionales.

En estas condiciones, se refuerza en última instancia la primacía de la lengua rusa que, en la sociedad soviética, con su alto grado de cen-

tralización, sustituye a las otras lenguas en todos los sectores cruciales como la administración, el partido, el ejército y la instrucción superior. Este proceso de rusificación lingüística ha encontrado siempre cierta resistencia por parte de los especialistas étnicos de orientación humanista. Pero esta resistencia jamás ha llegado a niveles potencialmente peligrosos para el gobierno central, que realizaba la política de rusificadas, por el *status* de las propias lenguas. Así, pues, los escritores ucranios luchan por una recuperación de la política de ucranio-sociales previstas en la vieja política étnica. Hoy, el reforzamiento de las relaciones de mercado y del principio meritocrático hace que la *intelligentsia* nacional reciba fuertes estímulos al desarrollo de la propia lengua y cultura.

Por ejemplo, una de las consecuencias de las reformas de Gorbachov será que un escritor étnico se mantendrá con las ventas de los propios libros más que con el estipendio estatal. No sorprende el hecho de que, últimamente, se haya extendido el descontento de la *intelligentsia* de varias nacionalidades, especialmente ucrania y bielorrusa, dos nacionalidades muy rusificadas, por el *status* de las propias lenguas. Así, pues, los escritores ucranios luchan por una recuperación de la política de ucranización de los años 20, para garantizar la igualdad entre las lenguas rusas y ucrania. Los escritores ucranios han enviado al Soviet Supremo ucranio una moción que solicita «adoptar una ley para aumentar los fondos destinados a financiar el uso de la lengua ucrania, como se hacía en su tiempo, en las instituciones del Estado, en los organismos judiciales y estatales, y para la adopción del principio del bilingüismo ucranio-ruso por parte de funcionarios que representan a las organizaciones estatales y públicas en los sectores públicos de televisión, radio, transportes, publicidad, información» (5).

Solicitudes análogas llegan de muchos otros grupos étnicos. El conocido escritor kirguiso Aitmatov subraya el hecho de que en la capital de Kirguisia no haya parvularios en los que se use la lengua kirguisa, son muy pocas las escuelas en kirguiso, y pregunta: «¿Qué tipo de



cultura nacional queda si no tenemos una base lingüística?»

En los últimos años, se ha hecho también evidente el fracaso del sistema administrativo-territorial que utiliza a las repúblicas nacionales como unidad de base para la práctica de la planificación central en la URSS. Como ha escrito hace poco el conocido economista soviético G. Popov, el absurdo de los intentos de crear un mecanismo económico uniforme para las condiciones sumamente diferentes de las diversas repúblicas, ha llevado a la exasperación de las contradicciones entre las nacionalidades, y al crecimiento de las desigualdades (6).

Así pues, la crisis económica que ha abrumado al país en la última década, ha llevado a una brusca caída de las inversiones en salud y en educación. En particular, la práctica de la planificación central burocrática que distribuía las inversiones utilizando el principio conocido como la «planificación del nivel alcanzado» —es decir, que cada república recibía un aumento de los financiamientos según un porcentaje fijo, igual para todas—, ha afectado a las poblaciones con tasa de crecimiento más alta que la media. En efecto, la publicación de los datos estadísticos concernientes a la situación de la salud y de la instrucción pública, ha demostrado una desigualdad creciente y considerable entre las distintas repúblicas soviéticas. Los datos sobre la mortalidad infantil son especialmente significativos. Por ejemplo, mientras la mortalidad infantil cada mil nacimientos, ha descendido en la República rusa —de 1970 a 1986—, del 23 al 19,3; en la República ucrania del 17,2 al 14,8; y en la República estonia del 17,8 al 16, en el mismo período, la mortalidad infantil ha subido en la República uzbeka del 31 al 46,2; en la República tagika del 45,9 al 46,7; y en la República turcomana del 46,1 al 58,2 (7). Según el ministro de sanidad soviético, la mortalidad infantil en la República turcomana es mayor que en la mayoría de los países del Tercer Mundo, y puede compararse sólo con países como Nigeria o Angola como ejemplos de la situación más desastrosa del mundo (8).

Por fin, hablando de las limitaciones de la tradicional política étnica soviética, no se debe olvidar que esta política era contraria a los intereses vitales de algunas minorías de la URSS. A estas minorías pertenecen las nacionalidades que, por varias razones, no tienen ningún territorio propio en la Unión Soviética, como alemanes, judíos, tártaros de Crimea; o tienen un porcentaje excepcionalmente alto de personas con instrucción universitaria, pertenecientes a la nueva clase media, como los mismos judíos, o los georgianos; o se concentran en grandes ciudades situadas en el territorio de una república «extranjera», como los armenios en la República azerbaiyana. La política de las nacionalidades discriminaba abiertamente a estos grupos. Así, en los últimos veinte años, han surgido en la Unión Soviética fuertes movimientos étnicos, entre los cuales sobresalen movimientos de emigración de los alemanes, de los judíos, de los armenios o el movimiento de los tártaros de Crimea por el retorno a la propia tierra.

Mientras continúan las manifestaciones de los tártaros de Crimea en Moscú y en Asia central, los armenios acaban de iniciar sus protestas tanto contra la situación intolerable de la contaminación en Eriván, la capital de la república, como contra la vieja decisión estalinista de hacer pasar la región de Nagorno-Karabaj, con fuerte mayoría armenia, bajo la jurisdicción de Azerbaiyán.

En conclusión, se puede decir que la política de las nacionalidades, que hasta principios de los años 70 daba resultados satisfactorios, en la última década ha entrado en crisis, junto con el mecanismo económico y todo el orden socio-político soviético. La introducción del principio de la *glasnost*, que aumenta la autenticidad y la accesibilidad de la información, sólo ha hecho más evidentes muchos síntomas de esta crisis.

Los reformadores soviéticos se dan cuenta de la gravedad de la situación. El ya citado economista Popov afirma que las potencialidades de la política étnica tradicional se están agotan-

do rápidamente. Según su opinión, el acercamiento administrativo-territorial a las relaciones étnicas «debe ser superado y sustituido por el acercamiento extraterritorial, democrático y, en esencia, económico», en el sentido de que los beneficios de que goza cada miembro de la sociedad deben depender de la productividad de su trabajo, y no de su «sangre», o sea del origen étnico registrado en el pasaporte. Popov propone la introducción del principio de la autonomía cultural de los grupos étnicos, e insiste en la necesidad urgente de estudiar la experiencia de la política étnica en los países democráticos occidentales, especialmente la experiencia de los Estados Unidos como país similar, en ciertos aspectos, a la Unión Soviética (9).

El portavoz del gobierno soviético, Yerasimov, ha definido hace poco los numerosos problemas en las relaciones entre diversas nacionalidades como «consecuencias de errores cometidos en el pasado». En efecto, el mismo sistema administrativo-territorial para gobernar las relaciones étnicas, creado en tiempos de Stalin, está sometido hoy al juicio de varias nacionalidades. Es obvio que Gorbachov no tiene tomada todavía ninguna decisión para una nueva política étnica, pero los últimos acontecimientos le han dado una clara lección: o hay una *perestroika* de la política de las nacionalidades, o el factor étnico entrará en conflicto con la *perestroika* económica y política. Y si no hay reforma, habrá represión.

(1) Remito a Víctor Zaslavsky, Robert Brym, *Fuga dall'impero. L'emigrazione ebraica e la politica delle nazionalità in Unione Sovietica*. ESI, Napoli, 1985.

(2) Zores Medvedev, *Soviet Science*, Newton, New York 1978, p. 197.

(3) Mijail Gorbachov, *Perestroika*, Ediciones B, Barcelona 1987, p. 17.

(4) Mijail Gorbachov, *ibidem*, p. 18.

(5) «Ogonëk», n.º 28/1987, pp. 7-9.

(6) G. Popov, N. Arzubej, *Pamjat e «Pamjat»*, «Znamja», n.º 1/1988, pp. 158-201.

(7) «Sotsiologiceskie issledovania», n.º 5/1987, p. 81.

(8) «Literaturnaja gazeta», 3 de febrero 1988, p. 11.

(9) Popov, *ibidem*, p. 202.



A propósito del provincianismo

Antonin J. Liehm.

Al pronunciar la palabra «provincianismo» la mayoría de las veces se piensa, automáticamente, en aquellos que viven apartados de las grandes vías de comunicación, de las carreteras nacionales y de las autopistas, de las líneas aéreas y del tráfico marítimo; en aquellos a los que la historia ha dejado de lado o ellos, por su parte, han hecho lo posible por evitarla hasta tal punto que finalmente se encuentran como en otro planeta, prisioneros del tiempo pasado y de su insignificante historia, llevando una vida poco interesante, si no carente de todo interés, lejos de las grandes corrientes de la civilización o de la cultura.

Sin embargo, el mismo proceso puede desarrollarse en sentido contrario. La historia inicia, como acostumbra, y no importa por qué razón, un cambio en su camino, emprende nuevas rutas que dan lugar a nuevas encrucijadas y conducen a nuevos destinos. En este caso, el provincianismo no es más que un sino geográfico o cultural, sin dejar de ser histórico; una consecuencia de lo que algunos llaman la rueda de la Fortuna, otros la Providencia y otros el proceso de la historia, la evolución, ¡qué se yo!, el progreso.

De hecho, esta segunda versión sería más bien la regla en relación a la cual la primera parece excepción. Las naciones o los pueblos que nunca han tenido la ocasión de ser importantes y situarse en el centro de la historia, aquellos cuyo provincianismo está «escrito allá arriba» son, según parece, minoría, pues la mayoría de los países han tenido su época de gloria, para verse después abandonados por la

historia y volver a descender, desde la categoría de metrópoli, a la de provincia. ¿De quién es la culpa? ¿Suya? ¿De los demás? Contestar afirmativamente a una u otra de estas dos preguntas supone caer bajo el dominio de la mentalidad provinciana. Los exámenes de conciencia llevados hasta el masoquismo colectivo, las lágrimas vertidas por la ocasión echada a perder o los pecados de la geografía, las injurias (inútiles la mayoría de las veces) dirigidas a los que consideramos responsables, así como la glorificación nostálgica, la mitificación de un tiempo que ya no existe, de un pasado próximo o lejano —todo esto, o cualquiera de estas actitudes por sí sola — supone enclaustrarse en una existencia marginal, en las fronteras de una jurisdicción, de un distrito o de un municipio, de los que a partir de ese momento resulta, por así decirlo, imposible salir. Las circunstancias en que se plantean estas preguntas, así como las que determinan la respuesta, están tan estrechamente ligadas al destino, a la sensibilidad y al contexto del lugar que hacen prácticamente imposible rebasar los límites locales.

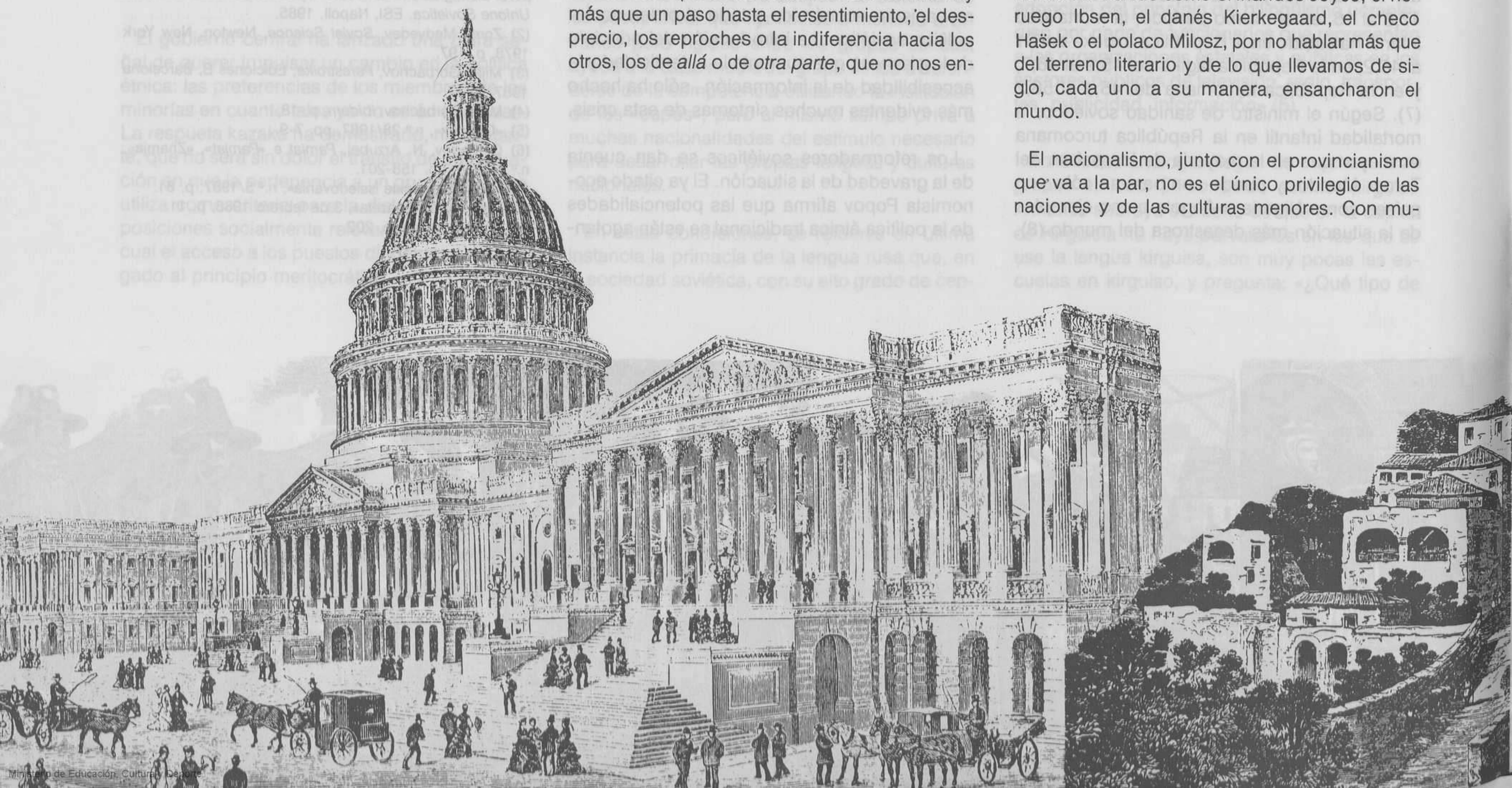
Pero, ¿se pueden eludir este tipo de preguntas? ¿Podemos no contestarlas? ¿No intentar por lo menos formular una respuesta? No... Realmente, no. Pero eso no quiere decir que por ello tengamos que basar nuestra existencia intelectual, el criterio y el sentido de las cosas, en la oposición entre el hombre de *aquí* y el de *allá* o el de *otra parte* para luego extrañarnos de que nosotros —con un destino tan grande, tan trágico, tan único, tan infinitamente digno de la atención, de la admiración, del asombro o de la compasión de todos— no interesamos precisamente más que a los nuestros. De ahí no hay más que un paso hasta el resentimiento, el desprecio, los reproches o la indiferencia hacia los otros, los de *allá* o de *otra parte*, que no nos en-

tendemos, y por eso nosotros también dejamos de interesarnos por ellos, o, al contrario, les dedicamos una admiración exclusiva *porque* no están aquí, sino allá, en otra parte; no hay más que un paso hasta el deseo de no estar aquí, de irnos también nosotros a otra parte, allá. A fin de cuentas, este deseo no es más que un signo de provincianismo, igual que el orgullo —tan evidente para todos— que se siente por estar precisamente aquí, como por despecho, tratando de idiotas a todos los que no lo (o no nos) entienden.

Se puede objetar con toda lógica que los pueblos pequeños siempre han tenido desventajas, que en ellos el fantasma del provincianismo es mayor, y que presenta tantas caras que, muchas veces, iniciar la lucha está simplemente por encima de sus posibilidades.

¿Es esto lo que ocurre? ¿No sería más exacto decir que las naciones pequeñas, encerradas en los estrechos límites de sus lenguas, sienten con más fuerza el peligro del aislamiento, aspiran más ardientemente a trascender su propia existencia, comprenden mejor que las grandes que no pueden ser de verdad ellas mismas —y no por necesidad, sino por elección— más que en la medida en que son capaces de acoger al mundo entero para asimilar lo que les ofrece y aportarle su dimensión específica, aportación que no tiene por qué ser una novedad revolucionaria y sin precedente, sino una nueva dimensión de lo que ya se conoce? De esta manera el mundo se ensanchará, se agrandará un poquito, aunque sea sin darse cuenta de que nos debe a nosotros esta ampliación de sus fronteras. Así fue como el irlandés Joyce, el noruego Ibsen, el danés Kierkegaard, el checo Hašek o el polaco Milosz, por no hablar más que del terreno literario y de lo que llevamos de siglo, cada uno a su manera, ensancharon el mundo.

El nacionalismo, junto con el provincianismo que va a la par, no es el único privilegio de las naciones y de las culturas menores. Con mu-



El incendio en la Capilla Sixtina

mejor ejemplo, pero, de la que representaba el fresco de la Capilla Sixtina. Simplemente la admiración de un gran pintor.

Gustaw Hehling

cha frecuencia tienen, al menos sus mejores representantes, otra prerrogativa más: un mayor rigor con ellas mismas, una crítica más severa de su propia contribución, hasta de su mínimo esfuerzo, debido a que tienen conciencia de que así no podrán rebasar sus límites y contribuir a la obra de los demás. Algunos dicen, con razón, que hay que juzgar a los pequeños, los débiles, los humillados y los oprimidos con más indulgencia; que hay que tener en cuenta su situación, su aislamiento, las vicisitudes de la historia y unos cuantos aspectos más. También es verdad que los pueblos pequeños son más propensos que los grandes a atacar a aquellas personas del país que dan a conocer al mundo una pequeña parte de su dimensión específica (prueba de ello es la actitud de los irlandeses con respecto a Joyce, la de los noruegos con respecto a Ibsen y Munch, la de los checos con respecto no sólo a Kundera sino también a Dvorak o a Hasek); aquellas personas en cuyo honor, más tarde, levantarán monumentos y fundarán museos, para calentar su propia marginalidad al sol de esta reputación mundial. Ocurre igualmente que en general es en estos pueblos pequeños donde podemos encontrar a los hombres que, sometiendo a *los suyos* y sometiéndose *ellos mismos* a una crítica implacable, exigiendo en cualquier circunstancia que se les juzgue según los criterios más severos y rechazando tener dos pesos y dos medidas, ayudan a superar el provincianismo y el nacionalismo provinciano que son el mejor refugio y la muralla más segura del mediocre y del malo. Así ocurre siempre y en todas partes.

Pues existe otra variedad de provincianismo que se tiende a descuidar, aunque salta a la vista —un provincianismo más peligroso y no menos tragicómico. Es el provincianismo de los grandes países o, mejor dicho, de las grandes

culturas. Las grandes culturas (es decir, las naciones grandes que hablan lenguas importantes) sucumben muy a menudo ante la ilusión colectiva de creerse autosuficientes. Se consideran investidas por derecho divino, de la misión de enriquecer el mundo y de iluminar a los demás. Y si están dispuestas a recibir algo de los demás países es con cuentagotas, como si fuera una especia exótica de la que se sirven para realzar su propia cocina —algo que no necesitan verdaderamente, algo de lo que podrían prescindir con facilidad, pero queda bien hablar de ello en las reuniones de la alta sociedad, lo sirven en los buenos restaurantes y por qué no probarlo.

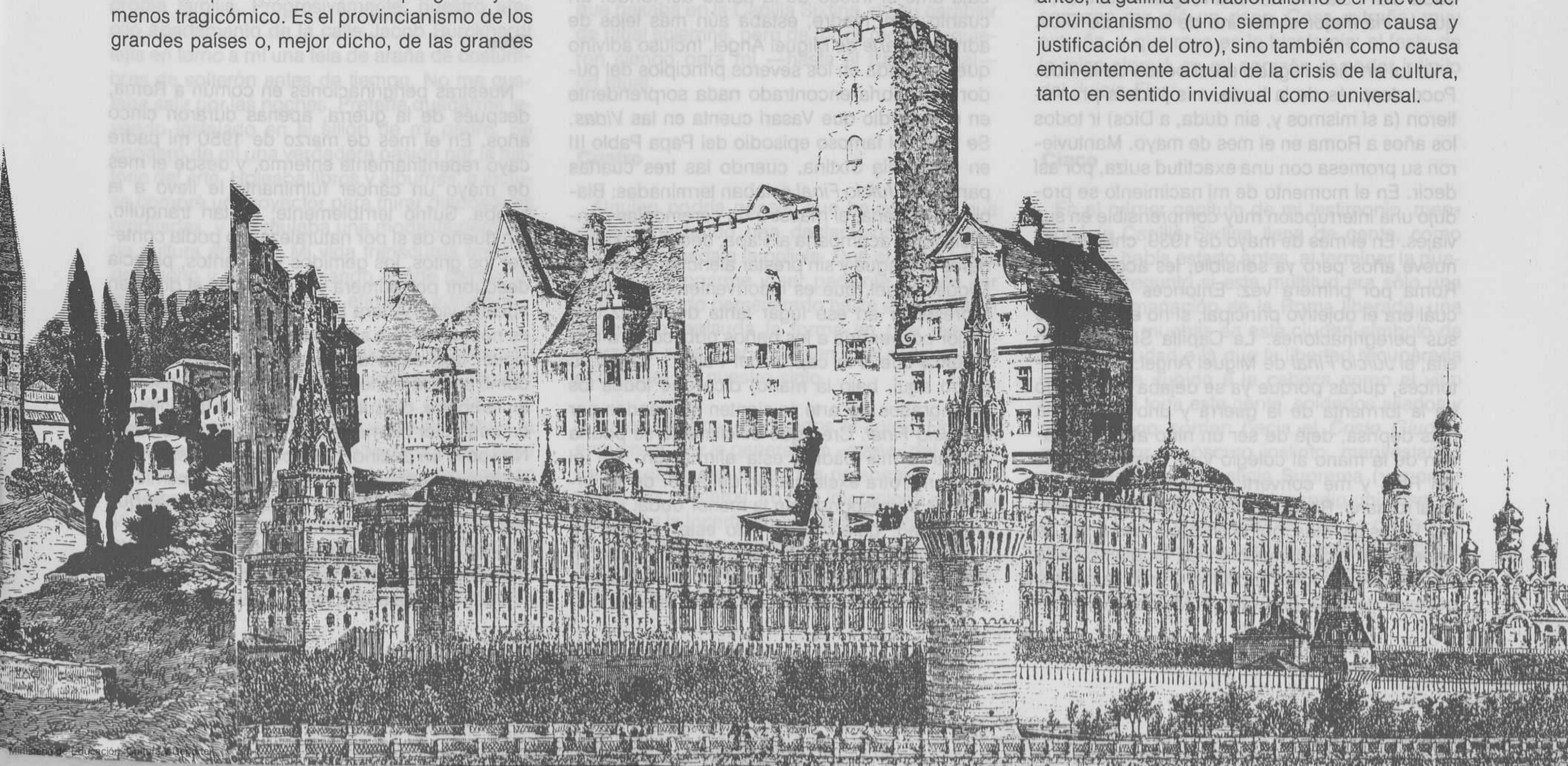
No es casualidad que, en la situación normal, civilizada, que tuvo en otro tiempo Europa, los noruegos, los daneses y los checos traducían mucho más que los demás, que las obras de los grandes escritores y pensadores se hacían accesibles más rápidamente en las lenguas de las culturas poco importantes que en las de los colosales que se repartían el globo. Al hablar hoy con habitantes de las grandes culturas, nos damos cuenta enseguida de que, en general, saben menos que nosotros de lo que se hace más allá de sus propias fronteras. También entendemos entonces, al menos en parte, por qué muchas veces conocen peor su propia cultura que muchos extranjeros.

Bien arraigadas en una situación que aparentemente les otorga ventajas incomparables, las grandes culturas suelen caer en un provincianismo pasmoso. No se trata solamente de su

casi total ceguera con respecto a los demás, de la ignorancia del mundo que les rodea y que ejerce una influencia tan funesta sobre la calidad y la originalidad de su aportación. Por paradójico que pueda parecer, el provincianismo de los grandes países, como el de los pequeños, también se pone de manifiesto mediante una admiración ciega por otras grandes culturas, de *allá* y de *otra parte*. Se podría citar el culto que los franceses consagran hoy a la cultura norteamericana (principalmente a la cultura de masas), pero también el de los norteamericanos por la cultura francesa o europea en general, por no hablar de la URSS, donde los dos síntomas mayores de provincianismo absoluto —un nacionalismo cultural aislacionista y una divinización poco razonable del *allá* y de *otra parte* (ante todo de Norteamérica)— se funden en una amalgama espantosa, capaz de eclipsar completamente la grandeza real de la cultura rusa.

Además, el provincianismo de los grandes países representa un peligro innegable. Si los noruegos o los checos emprenden la tarea de salvar al mundo en nombre de su propia grandeza o de la grandeza de su cultura, la humanidad podrá estar tranquila. Si por las mismas razones los norteamericanos o los rusos conciben el mismo proyecto, seguro que acabará mal. Sobre todo porque el organismo cultural de los grandes países produce en general menos anticuerpos contra el provincianismo que el de los pequeños.

El tema del provincianismo merece figurar en un lugar destacado dentro de los grandes debates culturales de la era contemporánea. No sólo como acertijo histórico, para saber qué ha sido antes, la gallina del nacionalismo o el huevo del provincianismo (uno siempre como causa y justificación del otro), sino también como causa eminentemente actual de la crisis de la cultura, tanto en sentido individual como universal.



El incendio en la Capilla Sixtina

Gustaw Herling

El autor del presente testimonio, Kaspar Trausig, hijo único de Martín y de Elsa (fallecidos), de 68 años de edad, soltera, jubilado de una compañía de seguros, con domicilio en Basilea, calle Jacob Burckhardt, número 27, actualmente en el hospital romano Salvator Mundi, empieza a consignar su declaración, en los primeros días de junio de 1998, respondiendo al deseo de la Prefectura de Roma. Lesiones y quemaduras relativamente leves le permiten permanecer sentado a su mesa una hora al día y servirse sin demasiado esfuerzo de la mano derecha, que la venda sólo cubre parcialmente. Y a fin de que sus confesiones, escritas para uso de las autoridades, no caigan en el vacío, a fin de mostrar a los guardianes de la seguridad que las lean, el telón de fondo del crimen (o del desgraciado accidente), al mismo tiempo que un perfil más acusado del testigo ocular del crimen (o del desgraciado accidente), el autor ha decidido no perder el tiempo —¡que le sobra, en vista de su ociosidad en el hospital!— y contar en forma de breves capítulos numerados todo lo que, en su mente todavía trastornada y en su dolorido corazón, se relaciona con la trágica jornada del 23 de mayo.

Uno

Nací en Basilea, en 1930. Mi padre era empleado de un banco de la ciudad, mi madre era originaria de los alrededores de Berna. Ambos eran piadosos pero sin ser beatos, sin excesivo celo, de un modo que confería cierto rigor a su vida y les aseguraba el sentimiento del orden divino del mundo. Me inculcaron este sentimiento desde mi más tierna infancia, a la vez que la conficción de que Dios juzga al hombre cada día. Esta era nuestra religión «casera», a que le iría mejor el término de temor de Dios.

Yo fui un niño llegado en el ocaso de la vida. Poco después de la boda, mis padres prometieron (a sí mismos y, sin duda, a Dios) ir todos los años a Roma en el mes de mayo. Mantuvieron su promesa con una exactitud suiza, por así decir. En el momento de mi nacimiento se produjo una interrupción muy comprensible en sus viajes. En el mes de mayo de 1939, chiquillo de nueve años pero ya sensible, les acompañé a Roma por primera vez. Entonces comprendí cuál era el objetivo principal, si no el único, de sus peregrinaciones: La Capilla Sixtina y, en ella, el *Juicio Final* de Miguel Ángel. Desde entonces, quizás porque ya se dejaba oír el ruido de la tormenta de la guerra y uno maduraba más deprisa, dejé de ser un niño al que llevaban de la mano al colegio y de paseo a orillas del Rin y me convertí en participante de su ritual romano. Ritual, sí, incluso diría ritual solemne. Todos los días, por la mañana, salíamos de la pensión Michelangelo y nos dirigíamos a la Capilla Sixtina, ignorando los demás tesoros y bellezas de la Ciudad Eterna. Me enseñaron en

italiano los nombres de *Giudizio Universale* y de *Cristo Giudice*; cuando regresamos a Basilea colgaron encima de mi cama una reproducción que representaba al Cristo Juez del fresco de Miguel Ángel, y que vino a sustituir a un pequeño crucifijo de familia.

La guerra, cruel e inhumana, interrumpió de nuevo nuestras peregrinaciones. En mayo de 1945, desafiando los obstáculos, volvimos a la Roma recientemente liberada. Yo tenía quince años. Sólo ví llorar a mis padres una vez en la vida, y fue cuando entraron en la Capilla Sixtina llena (como jamás antes, se decía) de una muchedumbre en la que predominaban los soldados aliados. Oí murmurar a mi padre: «Se ha salvado, se ha salvado», aunque nada permitiese suponer que los bárbaros hitlerianos hubieran querido alzar una mano sacrílega contra el *Juicio Final*, la incomparable obra maestra de Miguel Ángel.

Dos

¡La incomparable obra maestra! Ni siquiera hoy estoy completamente seguro de que el genio artístico de Miguel Ángel conquistara a mis padres. Ciertamente reinaba en los anaqueles de la habitación de mi padre, principalmente en forma de álbumes y descripciones del *Juicio Final*. Sin embargo, no veía a menudo a mi padre abriendo un libro consagrado al Maestro o admirando reproducciones de sus obras. Coleccionaba estos libros y álbumes, sin parar en gastos, en honor al autor del *Juicio Final*; en el fondo, los consideraba libros de oración, el hecho de poseerlos era una forma de arrodillarse a distancia en la Capilla Sixtina y rezar en voz baja ante el fresco de la pared del fondo. En cuanto a mi madre, estaba aún más lejos de admirar el arte de Miguel Ángel. Incluso adivino que, educada en los severos principios del pudor, no habría encontrado nada sorprendente en el episodio que Vasari cuenta en las *Vidas*. Se trata del famoso episodio del Papa Pablo III en la Capilla Sixtina, cuando las tres cuartas partes del *Juicio Final* estaban terminadas: Biagio da Casena, el maestro de ceremonias pontificias que acompaña al Papa, declara sin morderse la lengua y sin prestar atención a la ira de Miguel Ángel, que es inconveniente e indigno representar en ese lugar tanta desnudez que mejor convendría a los baños públicos o a una taberna que a la capilla del Papa... Vasari (lo tengo aquí, bajo la mano) dice que todos los enamorados del arte se sienten fascinados por el *Juicio Final*. Creo que difícilmente se podría aplicar a mis padres esta afirmación. Por el contrario, otra exclamación del autor de las *Vidas* les corresponde sin la menor duda: «¡Feliz, en verdad, quien haya visto este milagro de nuestro siglo y conserve su recuerdo!» Eso sí, ahí no cabe duda, «el milagro de nuestro siglo» se había apoderado de las almas de mis pa-

dres; lo consideraban su felicidad, conservaban su recuerdo y bendecían su existencia. Pero, para ellos, el milagro era la imagen misma del *Juicio*, no el valor artístico de su representación.

Más de una vez, sobre todo tras la desaparición de mis padres, rememoré esta escena de mi infancia en la que, siguiendo su voluntad, *Cristo Giudice* había ocupado sobre la cama el lugar del Cristo Crucificado. ¿Acaso, en nuestra religión «casera», rechazaban el Sufriamiento, la Pasión y el Sacrificio en provecho del Juicio, y querían inculcar para siempre este rechazo en su hijo de nueve años? ¿Se trataba solamente de nuestra religión «casera» o de una «religión suiza» particular? Sea como sea, me educaron en esa religión, y mi educación, a despecho de ciertas modificaciones ulteriores, sigue siendo mi regla de conducta hasta el día de hoy. Empero no hay que engañarse, y la probidad me ordena subrayar con fuerza aquí esta circunstancia: al final de la guerra, cuando mi padre murmuró llorando en la Capilla Sixtina «Se ha salvado, se ha salvado», sus palabras tenían —si se me permite expresarlo así— un valor metafórico. Para él, lo que se había salvado a pesar de la guerra cruel e inhumana era la *idea* del Juicio Final; la misma que encontré, encantado, en el pensamiento de un escritor francés de mediados de nuestro siglo, que decía: no esperéis el Juicio Final; tiene lugar todos los días (a lo cual mi padre habría añadido: y tendrá lugar eternamente). Pensaba sobre todo en esto, más que en la salvación del fresco de Miguel Ángel, que ningún peligro había amenazado. Por el contrario, de la guerra, que no había logrado vencer al Cristo Juez, de los años de tormentos, sufrimiento y sacrificios, sabía poco y no deseaba saber más.

Tres

Nuestras peregrinaciones en común a Roma, después de la guerra, apenas duraron cinco años. En el mes de marzo de 1950 mi padre cayó repentinamente enfermo, y desde el mes de mayo un cáncer fulminante le llevó a la tumba. Sufrió terriblemente; él, tan tranquilo, tan dueño de sí por naturaleza, no podía contener los gritos, los gemidos y lamentos, parecía descubrir por primera vez lo que es el dolor en nuestra vida. Ahora bien, el dolor es algo más, es necesario que sea una sombra que siempre sigue, con obstinación, nuestras experiencias como esos ladrones bíblicos siempre presentes en la noche, dispuestos a surgir de las tinieblas en cualquier momento. Es necesario que sea... No vacilo en decirlo, pues creo que desprovista de la conciencia del dolor o de su sentimiento inconsciente, la vida del hombre no es más que una apariencia de vida. Puede que mi padre, a la hora de su muerte, también lo entendiera así. Una noche, algunos días antes del final, todavía lúcido, me atrajo de pronto hacia sí y me besó

Goethe comiendo y durmiendo la siesta en el trono papal, bajo la mirada del Cristo Juez, es el mejor ejemplo, creo, de lo que antaño representaba el fresco de la Capilla Sixtina. Simplemente la admirable obra de un gran pintor

con una expresión de desesperación en la mirada, como si quisiera advertirme de algo muy grave, sin que le quedaran fuerzas para pronunciar las palabras de esta advertencia de despedida.

Poco después, en el mes de septiembre del mismo año, se fue mi madre. Es la palabra exacta, se fue suavemente, de puntillas. De hecho ya estaba muerta durante la enfermedad de mi padre, petrificada; llevaba a cabo todas sus tareas sin decir palabra, como un autómata; estaba en otra parte, fuera de la vida. No derramó una lágrima cuando los terrones de tierra caían sobre el ataúd de padre. Durante los últimos meses de su vida hablamos muy poco el uno con el otro, y tan sólo de cosas insignificantes; se podía creer que no había ocurrido nada de particular en nuestra existencia cotidiana. Madre tenía buen aspecto, no se quejaba de nada; como antes (pero sola) iba los domingos que hacía buen tiempo, a la salida de la iglesia, a sentarse en el paseo a orillas del Rin; luego en la noche del 3 al 4 de septiembre, se quedó sencillamente dormida en un sueño eterno. Sí, eso es, se fue de puntillas, abandonando a su hijo único y solitario.

El hijo solitario tenía veinte años y era estudiante en la Universidad de Basilea. La herencia de mi padre me permitió terminar los estudios sin preocupaciones materiales, y los colegas de mi padre me ayudaron, tan pronto como obtuve el diploma, a encontrar trabajo en una compañía de seguros.

La desaparición de mis padres no solamente me dejó solo, sino que me hizo contraer la afición a la soledad. Nunca pensé en fundar mi propia familia. Progresivamente, nuestro amplio apartamento de la calle Jacob Burckhardt tejía en torno a mí una tela de araña de costumbres de solterón antes de tiempo. No me gustaba salir por las noches. Prefería quedarme leyendo instalado en el sillón de mi padre. Se apoderó de mí una verdadera pasión por la historia del arte. Hojeaba libros y álbumes, e incluso compré un proyector para mirar diapositivas ampliadas, y acumulaba una modesta pero seria cultura artística. Mi vida transcurría entre el despacho y la casa, dejando aparte ciertos interludios «sentimentales», efímeros y triviales.

En 1963, habiendo consolidado mi situación financiera, resucité nuestra costumbre familiar de peregrinar a Roma en el mes de mayo. Al principio obedecía al impulso de perpetuar la memoria de mis padres: había hecho de mayo mi Mes de Difuntos. Pero mis peregrinaciones a Roma pronto se convirtieron en viajes a Italia. Visitaba las ciudades italianas más ricas en monumentos, exploraba la Ciudad Eterna más allá de la visita ritual a la Capilla Sixtina tras los pasos de mis padres. Y no obstante, el *Juicio Fi-*



nal siguió siendo para mí el centro en torno al cual se cristalizaba cada uno de mis viajes; por él empezaba o terminaba mis vacaciones anuales en Italia. Cada año estaba más enamorado; mi deslumbramiento, mi fascinación, cual un hermoso y robusto árbol, hacían crecer raíces y ramas siempre nuevas. Las «modificaciones» de mi educación y mi sensibilidad que he mencionado antes privaron, tal vez, a los momentos que pasaba en la Capilla Sixtina, de su carácter de ritual solemne, pero de todos modos siguieron siendo para mí —hasta el trágico final— un ritual.

Cuatro

Alguien podría pensar que he olvidado que estoy redactando una declaración de testigo ocular destinada a la policía. Que el lector tenga a bien perdonarme y ser paciente. Puede ser que, habiendo perseverado hasta el final de mi testimonio, aplauda la forma en que me esfuerzo en presentar el crimen (o el desgraciado accidente) de nuestro siglo.

En los álbumes dedicados al *Juicio Final* se encuentra, por lo general, un «mapa» del fresco en el cual se identifican los personajes, designados por números. Lo que impresiona en esos mapas es la incertidumbre de los «cartógrafos», a veces realmente absurda desde el primer vistazo. Si exceptuamos al Cristo Juez, musculoso, de rostro severo, con el brazo derecho levanta-

tado en un gesto de amenaza, y a la Madonna triste o preocupada a su derecha, los signos de interrogación flotan sobre muchas figuras: la hija del Faraón que encontró a Moisés, o Sara, o Eva; Abel o Eva; Abraham o San Bernardo; San Juan Bautista o Adán, o Enoch, o el Papa Pablo III; la mujer de Salomón o Dante; San Bartolomé con los rasgos del Aretino; Job, o bien Adán, o Abraham; Miguel Ángel o el Papa Julio II; la mujer de Job o Eva; Níobe con su hija, o Eva con su hija. ¡Qué maraña de personajes, motivos, leyendas, mitos, historias e incluso sexos! ¿Se debe al azar o a la fatiga, que nublaron la mirada del artista, o es premeditada?

A mi parecer, es premeditada. El ojo del artista, en mi opinión, no estaba cansado; era divino. Era el ojo del Creador mirando, para juzgarlo sin apelación, el mundo que había creado, llegado a su término. El mundo de nuestra grandeza y nuestra miseria, amor y odio, pecados y virtudes, sufrimientos y alegrías, vuelos y caídas, ángeles y demonios, santos e impíos; el mundo de este magma universal e irreversiblemente mezclado. Se ha dicho que el fresco de Miguel Ángel representa una visión que respira «el horror cósmico», recorrida por el «estremecimiento de *timore religioso*» (a mi padre le encantaban estas expresiones). Yo he aprendido progresivamente a ver en él un enorme torbellino, un brutal descenso desde el azul del cielo, frío y vacío en lo alto, pasando por el hirviente amontonamiento de cuerpos humanos, hasta el abismo tenebroso del fondo, donde brillan relámpagos de una luz azul plata. Pero, ¡qué precaria y fugitiva es esa luz!

En mayo de 1995, un mes después de la inauguración del nuevo pontificado; el nuevo Papa celebró una misa en la Capilla Sixtina. Un empleado de la legación suiza en Roma al cual conozco me dió un pase. Cosa extraña, muy extraña, y que raya en la blasfemia: el fasto de la misa atenuó en mi corazón el poder infinito del *Juicio Final*.

Cinco

En el primer capítulo de mi testimonio, mencioné la Capilla Sixtina llena de gente, como nunca lo había estado antes, al terminar la guerra. Me pregunto si esta multitud era sólo una eufórica emanación de la Roma liberada, una entre otras muchas en esta ciudad-símbolo de Europa, ciudad a la que la libertad recuperada se le había subido a la cabeza como el vino nuevo; o si toda esta gente, soldados aliados y romanos, no corrían hacia el *Cristo Giudice* guiados por un oscuro instinto, manifestando su adhesión a la Justicia Suprema (y mortalmente amenazada por el incendio universal de la guerra). En otras palabras, ¿no se celebraba el triunfo del eterno *Giudizio Universale* sobre la oscura y no sometida a las leyes divinas y humanas *Peste Universale*?

El incendio en la Capilla Sixtina

Goethe comiendo y durmiendo la siesta en el trono papal, bajo la mirada del Cristo Juez, es el mejor ejemplo, creo, de lo que antaño representaba el fresco de la Capilla Sixtina. Simplemente la admirable obra de un gran pintor

Gustaw Herling

El hecho es que, en el pasado, se visitaba poco la Capilla Sixtina, que no conocía esta multitud semejante como el reflejo en un espejo a la maraña de cuerpos en el fresco de Miguel Ángel. Sonríe al leer, en el *Viaje a Italia* de Goethe (lo tengo aquí, en el hospital), la nota de

extraordinario espectáculo: una larga fila de peregrinos (no encuentro mejor palabra) cuyo extremo casi llegaba a la columnata de la plaza de San Pedro. Había que esperar tres o cuatro horas, como término medio, ante la entrada de los Museos del Vaticano. Cuando al fin se atravesaba el umbral, uno se veía arrastrado por un torrente impaciente y rápido que empujaba di-

chelangelo, me precipité, una hora antes de la apertura, hacia los Museos del Vaticano. Ya se estaba formando la fila, pero aún no era numerosa. Cansado por el viaje nocturno y extrañamente excitado, decidí pasar todo el día en la Capilla Sixtina, más aún cuando había decidido salir al día siguiente hacia Nápoles y Sicilia.

Tras el examen habitual, detallado en la medida de lo posible, del *Juicio Final* (tarea cada vez más difícil a causa del jaleo), conseguí alcanzar un rincón de la Capilla relativamente tranquilo. Sé descansar de pie. La voz del altavoz me sacó de mi adormecimiento. En lugar de repetir su inútil *Silenzio, Silence, Ruhe*, anunciaba que se acababa de cometer un atentado contra el Papa Juan Pablo II. Solamente entonces se hizo el silencio en la multitud. Todas las miradas parecían dirigirse con una intensidad centuplicada, con exasperación, al personaje de *Cristo Giudice* y a su brazo alzado en un gesto de amenaza.

Contrariamente a mis anteriores proyectos, me quedé en Roma hasta el 20 de mayo. Todos los días era más densa la muchedumbre en la Capilla Sixtina que en la basílica de San Pedro. ¿Hacen falta más pruebas del poder mágico y siempre creciente del *Juicio Final*?

Seis

A pesar de todo, creo que esta magia empezó a debilitarse en 1988. Mi peregrinación de mayo, hace diez años, fue para mí una dolorosa experiencia.

He empleado el prudente giro «creo que» por motivos que explicaré más adelante. Pero, sea como sea en realidad, no puedo callar aquí el impacto que experimenté en mayo de ese año, para mí tan memorable.

No había disminuido el jaleo en el interior de la Capilla Sixtina, no se había disuelto la multitud delante de la entrada; en cambio, me sorprendió una alteración inesperada en el comportamiento de los peregrinos. Incluso llegué a dudar: ¿se les podría llamar todavía peregrinos? Por todas partes, en la fila de espera y más tarde en la Capilla, resonaban carcajadas, en su mayoría de gente joven, risas claramente irónicas, a menudo sazonadas con observaciones irrespetuosas, cuando no directamente vulgares, a la vista de esa «desnudez» dominante en el fresco, que antaño tanto había ofuscado al maestro de ceremonias pontificias, y luego escandalizado tanto, en su fuero interno, a mi madre. El colmo fue la exclamación de una chica, a la que su compañero abrazaba tiernamente, con respecto a *Cristo Giudice*. ¿La repetiré? Sí, voy a hacerlo, enrojeciéndome de vergüenza y rogando a Dios que me perdone: «*Che bel maschio*» ¡Qué hermoso macho! Me sentí profun-



agosto de 1787: «El custodio estaba bien pagado, y nos dejaba entrar por la puerta trasera, cerca del altar; allí hacíamos lo que nos venía en gana. Siempre llevábamos algo de comer, y recuerdo haber dormido una siesta, abrumado de calor, en el trono papal.»

Goethe comiendo y durmiendo la siesta en el trono papal, bajo la mirada del Cristo Juez, es el mejor ejemplo, creo, de lo que antaño representaba el fresco de la Capilla Sixtina. Simplemente la admirable obra de un gran pintor.

La presencia de la multitud en mayo de 1945 no significaba una explosión de alegría y favores única y de corta duración, no era un fuego de artificio que pronto se extinguiría en un cielo puro, finalmente sereno. La muchedumbre crecía cada año, hasta el momento en que interrumpimos nuestros viajes. Cuando yo los reemprendí, en 1963, se ofreció a mis ojos un

rectamente hacia la Capilla Sixtina, sin mirar ni a derecha ni izquierda. No eran raros los casos de desvanecimiento en los pasillos que llevaban a la Capilla. No se respetaba el deber de recogimiento y silencio, no se hacía caso de las llamadas de los altavoces que venían del interior de la Capilla: *Silenzio, Silence, Ruhe*. Las exclamaciones de los adultos y el llanto de los niños resonaban por todas partes. Que no vengan a decirme que hay que atribuir todo esto al nacimiento y brutal crecimiento del turismo de masas. Eran peregrinos, no turistas, los que se apiñaban para ver la Capilla Sixtina y el *Juicio Final*.

La casualidad quiso que yo llegase a Roma en el tren de Basilea el 13 de mayo de 1981, al amanecer. Después de asearme, cambiarme y tomar un copioso desayuno en la pensión Mi-

Se ha dicho que el fresco de Miguel Angel representa una visión que respira «el horror cósmico», recorrida por el «estremecimiento de *timore religioso*».

damente trastornado, los ojos se me llenaron de lágrimas. No exageraré diciendo que sentí entonces, en todo mi cuerpo, el cálido soplo del incendio *anunciado* en la Capilla Sixtina.

Ahora, como he prometido, tengo que explicar por qué he empleado la expresión «creo que». Un tema penoso, y sin embargo (por la veracidad de mi testimonio) no puedo evitarlo. A principios de 1988 caí enfermo. Este tipo de enfermedad recibe diversos nombres: «trastornos psíquicos», «enfermedad nerviosa» o «estado depresivo». Poco importan los términos, el fondo de la cosa es que yo estaba sujeto a extrañas angustias, soportaba mal la soledad de solterón que tanto había apreciado hasta entonces, a veces olfateaba en torno a mí peligros que se revelaban imaginarios, padecía insomnios y había perdido el gusto por la vida. Y también, de vez en cuando, se encendían en mi cerebro y en mi corazón, por espacio de un breve instante, imprecisos reflejos de rebeldía y cólera. Descuidaba mi indumentaria, pero no mis deberes como empleado de compañía de seguros. Llegaba al despacho a la hora justa y a la hora justa lo abandonaba, aunque me hubieran propuesto varias veces que cogiera la baja por recomendación médica. Ese año, no se puede excluir que mis impresiones de la Capilla Sixtina fueran, en cierta medida, fruto de una imaginación enferma. De todas maneras, decidí interrumpir mis viajes anuales a Italia. El viaje siguiente no tuvo lugar hasta 1995, el año de mi jubilación y de la inauguración del nuevo pontificado.

Siete

Sí, el período 1988-1995 fue para mí excepcionalmente difícil y penoso. Sería vano y estéril intentar saber si fueron los cambios que sobrevinieron en el mundo y en mi entorno inmediato los que me precipitaron en algún tipo de enfermedad psíquica o si, por el contrario, fueron los estados depresivos los que formaron en mí una «nueva óptica», una nueva manera de ver el mundo. Tanto en un caso como en el otro, el resultado seguía siendo el mismo, y lo único que cuenta es el resultado.

Las eruditas elucubraciones de los sociólogos nunca me han interesado (por no hablar de los especialistas en política que, sencillamente, me aburren y me irritan), sin embargo sé que emplean de buena gana el término «tejido social», un término gráfico que por lo tanto habla a la imaginación mejor que las fórmulas secas y las frías cifras de las estadísticas. Ahora bien, en nuestra realidad suiza, que siempre se ha considerado un modelo de vida colectiva, yo, educado en el respeto a ciertos principios elementales de decencia humana y cívica (sin hablar de nuestra religión «casera» del temor de

Dios), veía ese «tejido» continuamente herido, desgarrado, sangrante. Esto llegaba a veces a la obsesión, y entonces lamentaba la elección de mi oficio: soñaba con ejercer de juez. Acusaba sobre todo a los jóvenes de herir el «tejido». Mentiría afirmando que ellos habían abandonado la religión de sus padres, que le habían vuelto la espalda. Pero es verdad que habían aportado a ella el elemento de *juego* que le era fundamentalmente ajeno; habían visto un rostro sonriente de Dios donde deberían haber visto, inmutable, el rostro sombrío y justo de Cristo.

Los dos últimos años de mi trabajo en la compañía de seguros se desarrollaron bajo el signo de un asunto que merece ser citado a título de ejemplo, no sin cierta relación con este tema. En la oficina, yo era responsable de la sección de bosques. Me encargaba de los seguros de bosques comunales y privados, a veces incluso de espacios delimitados de los bosques cantonales, así como de las investigaciones y pago de indemnizaciones en caso de daños sufridos por los propietarios. Los casos dramáticos no abundaban, mi trabajo era monótono y con el tiempo había cobrado un cariz rutinario. De repente arrasó el país una ola de incendios, tan frecuentes y catastróficos que nuestra compañía —no obstante rica y sólidamente establecida— tuvo que enfrentarse a serios problemas financieros. La policía estableció rápidamente la causa de los siniestros, lo cual no quiere decir que supiera remediarlos con la misma rapidez. Al contrario, se propagaban con una frecuencia inquietante, incluso fuera del peligroso período de los calores veraniegos. La causa era uno de esos innumerables «gadgets» americanos, fácil de adquirir por un módico precio en las armerías y las tiendas de deportes: un lanzallamas de bolsillo del tamaño y la forma de una pitillera. Concebido al principio como un instrumento bastante inocente para encenohogueras, pronto fue perfeccionado de una forma que suprimía su primitiva inocencia. *Firex* (actualmente sería superfluo, creo, traducirle esta palabra a cualquiera, y sobre todo a los destinatarios del presente testimonio) lanzaba a una distancia de más de 500 metros llamas de una fuerza inaudita, que incendiaban todo cuanto hallaban a su paso. Cuando las autoridades comprendieron qué clase de invento americano habían dejado entrar en el mercado suizo, ya era demasiado tarde. A despecho de las barreras aduaneras y las infatigables retiradas de los comercios, la joya de la técnica moderna había hecho irrupción en Suiza y en Europa, circulando al alcance de manos tendidas, ávidas de crimen o de «juegos inocentes». Y yo, en el umbral de la jubilación, inclinado sobre mi mesa de despacho cubierta de papeles, contemplaba con desesperación la cajita metálica portadora de fuego, que me habían colocado junto a la lámpara a guisa de advertencia para los clientes.

Quizás fuera ésta la razón de que, al volver a Roma tras una ausencia de siete años, experimentase esa sensación de frío en el alma ante la pompa petrificada de la misa que el nuevo Papa celebró en la Capilla Sixtina. No me hacía falta más para encender la Chispa Divina del *Juicio Final*.

Ocho

Ya he charlado bastante, y bastante me he ido por las ramas. Se espera de mí «un informe preciso y detallado en la medida de lo posible de lo que hice y ví desde mi llegada a Roma hasta el momento del trágico incidente.» Haré cuanto pueda para hacer mi relación precisa y detallada, pero tengo que prevenir al lector de que, después de lo ocurrido, mi memoria es como una película llena de imágenes veladas o mal veladas.

Llegué a Roma el 22 de mayo, a.d. 1998, a las tres y cuarto de la tarde, en el tren de Génova. Como de costumbre, había reservado una habitación en el hotel Michelangelo, Borgo San Gregorio. Dormí hasta la hora de la cena, el portero lo puede confirmar. Salí a eso de las nueve. Tomé el autobús hasta la plaza de Venecia; luego caminé lentamente, dando un paseo, hasta la plaza de España, mi favorita.

Roma en mayo es realmente bella, aunque me pareciera más atestada y ruidosa que otras veces, en vista de la estación precoz. Sobre la Escalera Española flotaba un perfume embriagador; a pesar de que la noche había caído, las floristas todavía no habían cerrado sus quioscos. Desde la Escalera hay una vista que siempre he contemplado con un nudo en la garganta: el nítido dibujo de la cúpula de San Pedro sobre el fondo de un cielo púrpura, como impregnado de reflejos de un fuego lejano. Me quedé allí de pie, apoyado en la balaustrada de piedra, hasta las once menos cuarto. No tengo motivos para ocultar nada, puesto que de todos modos ustedes, señores de la Prefectura, harán lo necesario para que todo salga a la luz. A la hora convenida, las once, llamé a la puerta del tercer piso del edificio en la calle Sixtina, la famosa casa que en otros tiempos albergó al escritor ruso Gogol. Fue Mirella quien me abrió (ignoro su apellido), casi igual a pesar de los años que habían pasado. Sus compañeras estaban ocupadas en sus habitaciones, así que pudimos vaciar tranquilamente una botella de vino en el saloncito. A medianoche nos fuimos a su cuarto. Ella puede atestiguar que pasé allí tres horas.

Volví a pie a la pensión, atravesando las calles que se despoblaban. Digo «las calles que se despoblaban» y no «desiertas» pues la hora tardía, cercana al alba, sólo había dispersado parcialmente a la multitud. Además, percibí en

aquella multitud un curioso nerviosismo que me ganó inmediatamente. A eso de las cuatro, al salir a la plaza de San Pedro, me detuve como petrificado. Ardían allí decenas de hogueras rodeadas de grupos de gente, en su mayoría jóvenes de ambos sexos. Cantaban en un idioma que yo no conocía, canciones tristes que eran como lamentos salidos de las entrañas. No me corresponde hacer observar a la policía italiana la inconveniencia de ese concierto al pie de la Santa Sede. Apresurando el paso, casi corriendo, me encaminé a la pensión.

No pegué ojo hasta el amanecer. A las siete ya estaba entre las pocas decenas de personas que esperaban la apertura de los Museos del Vaticano. Cuando, a las nueve, los primeros visitantes franqueaban el umbral de la Capilla Sixtina, conectaron el invisible altavoz: *Silenzio, Silence, Ruhe, Richina*. En adelante, reiteraría sus llamadas con una insistencia singular y cada vez más irritante. Y cada vez más inútil. El jaleo en la Capilla no hacía más que aumentar, los murmullos dejaban paso a conversaciones en voz alta y luego a gritos. En el aire, como cargado de electricidad, crecía la excitación. Lo que me impresionó es que poca gente examinara durante mucho rato el *Juicio Final*: en sus miradas furtivas se leía una especie de temor oculto. Un brusco vértigo, unido a un estado de debilidad y a violentas palpitaciones, me incitaron a buscar un medio para salir de la Capilla. Sin embargo no salí, tan sólo me apoyé en la pared cercana a la puerta, contra la cual me empujaban sin vergüenza un grupo de chicos y chicas. Maquinalmente bajé los ojos y miré el reloj: eran exactamente las diez. Presa de un desmayo, cerré los ojos.

Al recobrar el sentido volví a mirar maquinalmente el reloj: eran las diez y veintisiete. Es decir, exactamente la hora en que empezó la tragedia. ¿Qué detalles podría contar con la precisión requerida? No muchos, me temo. El desmayo había paralizado mi facultad de percepción, ¿y qué decir del horror, del pánico desencadenados en torno a mí? Recuerdo, no obstante, que el torrente de fuego surgió en primer lugar en dos puntos del *Juicio Final*: donde el arcángel San Miguel abre el Libro de los Elegidos y donde San Pedro le muestra la llave al Juez Supremo. E inmediatamente, en el espacio de un minuto quizás, toda la pared del fondo estaba en llamas. El *Juicio Final* ardía como madera seca y resinosa. El fuego, el calor de las llamas y la violencia de las bocanadas de brasas creciendo a una velocidad vertiginosa. La muchedumbre se precipitó hacia las salidas dando alaridos de terror y dolor, pisoteando a los que caían. Era como si la visión del Juicio Final se hubiera transpuesto de la obra del pintor a la realidad. Afortunadamente, el servicio de orden consiguió abrir rápidamente la salida hacia los jardines del Vaticano. Gra-

cias a ello, sin duda, el número de víctimas fue relativamente poco elevado (24). Se evalúa en aproximadamente trescientos el número de heridos más o menos graves. Yo formo parte de los heridos leves; fui víctima de lesiones y quemaduras al intentar (inútilmente) socorrer a una anciana transformada en una antorcha viviente.

El incendio no fue dominado hasta finales de la tarde. Parece que a lo largo de toda la noche todavía escapaban nubes de humo de la Capilla, llenas de chispas y enrojecidas por el resplandor de las brasas.

Nueve

Hoy, 23 de junio, hace exactamente un mes desde la fecha del crimen (o del desgraciado accidente). Me han quitado las vendas y me han autorizado a salir de mi habitación en el cuarto piso para ir a comprar los periódicos al quiosco que hay delante del hospital. Salvo imprevistos, unos funcionarios de la Prefectura me llevarán, a las cinco, a la Capilla Sixtina, para completar la información.

Veo en los periódicos que la instrucción no ha avanzado ni un solo paso en el mes transcurrido. La prueba más flagrante es que nos machacan los oídos con una circunstancia completamente secundaria. Subrayan, en efecto, que cuando restauraron el *Juicio Final* en los años ochenta, los restauradores emplearon un fijador de colores recién inventado en Japón, cuya composición química definía el laboratorio romano (demasiado tarde) como *altamente infiammabile*. Las causas del incendio están muy lejos, muy lejos de una sustancia «altamente inflamable». Igualmente, considero fútil, e indicada en un artículo a falta de algo mejor, la alusión a la necesidad de una comprobación de los cables eléctricos que pasan por la pared del fondo.

Hoy figura en la primera página de todos los diarios el relato de la visita del Papa, ayer, a la Capilla Sixtina, la primera visita sin relación con la instrucción o los trabajos de orden consecutivos al incendio. Cirilo I pasó un cuarto de hora en la Capilla; se arrodilló para rezar en el lugar en que antes se levantaba el altar; antes de ponerse en pie, besó el suelo calcinado. Le acompañaban cardenales, obispos, prelados y ministros del gobierno italiano; el séquito del Papa comprendía también, a petición suya, a los representantes en la Santa Sede de las dos mayores potencias del mundo, el embajador James Goldfinger y el embajador Trofim Bogomolov. Por el contrario, los periodistas y fotógrafos no fueron admitidos, lo que no impidió a la prensa enterarse por sus propios medios del momento más emocionante de la visita: a punto de abandonar la Capilla, el Papa se volvió hacia el fresco quemado y con un gesto de desesperación se cubrió la cara con las manos. Todos

los miembros del séquito imitaron este gesto, incluso los dos embajadores. No he podido contener las lágrimas leyendo el relato de esta escena.

Añadido el mismo día por la noche

Estruendo y estrépito en los oídos, manchas rojas ante los ojos, la cabeza atenazada en un torno, comeción en el brazo izquierdo, las piernas hinchadas como si estuvieran atadas con demasiada fuerza, la respiración oprimida. Y la angustia. Tengo miedo de moverme de la silla, miedo de volver a la cama, miedo de acercarme a la ventana, miedo de llamar a la enfermera. Ni siquiera tengo valor para encender la luz. Sin duda creen que sigo durmiendo, que no me he despertado después de la inyección que me han puesto.

Solamente recuerdo que después de una larga caminata, cansado y sostenido por dos funcionarios de la Prefectura, entré en la Capilla. El resto es negro. Primero el negro visible, descascarillado, del *Juicio Final* en la abombada pared del fondo. Después el negro invisible — espeso, asfixiante, aspirante— del abismo en mí. Y sin embargo, juraría que al mirar el fresco calcinado ví, en un abrir y cerrar de ojos, la mancha blanca de la mano alzada de *Cristo Giudice* con los dedos separados. ¿Acaso el fuego no consumió esa mano? ¿Será todo lo que queda del *Juicio Final*? Es posible que en ese momento empezara a gritar, pues oí un prolongado alarido. Tragado por el abismo del negro invisible en mí, perdí el conocimiento. Lo recobré hace una media hora, en la cama del hospital.

Diez

Se adjuntan al testimonio de Kaspar Traussig, tres concisos certificados.

Roma, 6 de julio de 1998. El director del hospital Salvator Mundi, el profesor Girolamo Michelangeli Crocetti. «El ciudadano suizo Kaspar Traussig, de 68 años de edad, con domicilio en Basilea, fue transportado al hospital arriba mencionado, el día del incendio de la Capilla Sixtina, el 23 de mayo del año en curso. Se apreciaron lesiones de ambas manos y piernas, así como quemaduras en rostro, torso y espalda. Al cabo de treinta días el paciente podría haber abandonado el hospital. Sin embargo, se han manifestado modificaciones inesperadas en su estado psíquico y mental, que han llevado a un diagnóstico de neurosis depresiva. No excluyo, como causa, secuelas de una antigua enfermedad que ha permanecido latente, pero sin poder afirmar nada, a falta de análisis y de exámenes apropiados, y de una observación prolongada. En la imposibilidad de garantizarlos, a causa de la superpoblación de sus locales, el

Sería en vano y estéril intentar saber si fueron los cambios que sobrevinieron en el mundo y en mi entorno inmediato los que me precipitaron en algún tipo de enfermedad psíquica o si, por el contrario, fueron los estados depresivos los que formaron en mí una «nueva óptica», una nueva manera de ver el mundo.

Daniel Bell

hospital sugiere a la legación suiza en Roma y a la Prefectura transportar al enfermo a su lugar de residencia. Se adjunta el informe del tratamiento de un mes en Salvator Mundi.»

Roma, 18 de julio de 1998. El director adjunto de la Oficina de Extranjeros de la Prefectura de Roma, el capitán Remo Dominichella. «En contestación a la proposición del director del hospital Salvator Mundi y de acuerdo con la legación suiza en Roma, el doctor Kaspar Traussig fue repatriado a Basilea el 15 de julio de 1998. La autorización fue concedida por el prefecto, en vista de que el testimonio que antecede, redactado por el doctor Traussig, no aportaba ningún elemento esencial a la instrucción en curso y que, en consecuencia, se podía pronunciar un no ha lugar en relación con el acusado (en consideración también a su estado de salud). LLevé al doctor Traussig a Basilea personalmente, en compañía de un empleado de

la legación suiza en Roma, el doctor Erich Hufnagel. Adjunto el certificado de recepción del enfermo firmado por el director del hospital neuropsiquiátrico de la ciudad de Basilea, Carl Gustav Jungstrasse, 16-18.»

Basilea, 24 de mayo del 2000. El director del hospital neuropsiquiátrico de la ciudad de Basilea, el profesor Marius Lichtenbaum. «Poco después de la hospitalización del doctor Kaspar Traussig en nuestro establecimiento y en respuesta a su demanda, las autoridades municipales dieron su aprobación para la venta de su apartamento de la calle Burckhardt número 27, a fin de cubrir los elevados gastos de su tratamiento y estancia, que deberá ser prolongada, en una habitación cómoda e individual. En aquel momento, el paciente estaba todavía lo bastante lúcido como para aceptar esta decisión; simplemente pidió que fuera excluida de la venta una reproducción del Cristo del Juicio Fi-

nal de Miguel Angel, en un hermoso marco, que deseaba guardar en su posesión en la habitación del hospital. Al día siguiente de la ejecución de sus deseos, el enfermo cayó en un estado de torpor maníaco-depresivo relativamente benigno, cuyos síntomas son mutismo, ruptura de contacto con el entorno y repetidas crisis de angustia. A veces hablaba solo, pero se callaba tan pronto como un médico o una enfermera entraban en su habitación. De repente, ayer, expresó el deseo de dar un paseo a orillas del Rhin. Le acompañó la enfermera Gertrude Linden. Eligió el banco en el cual (según indicó a la señorita Linden) iba a sentarse con sus padres los días que hacía bueno, tras la misa del domingo. Contemplaba el Rhin con una expresión de felicidad y arrobamiento, como si fuera el río de su infancia y no la gigantesca cloaca negra y polucionada de nuestro año 2000. Adjunto la foto del paciente tomada por la enfermera.»



El mundo y los Estados Unidos en el 2013

Daniel Bell

¿Podemos predecir el futuro? Si por ello entendemos la configuración exacta de la sociedad mundial, o incluso de los Estados Unidos, en el año 2013, es muy poco probable. Los imponderables son principalmente las corrientes político-ideológicas, que son demasiado complejas y están trazadas con dificultad.

Consideremos lo siguiente: antes de la segunda guerra mundial pocos analistas predijeron el colapso de los viejos sistemas coloniales —los imperios británico, francés, holandés— y el rápido surgimiento del Tercer Mundo y del vasto número de naciones nuevas que hoy son actores destacados en el escenario mundial. Hace una década, pocos escritores predijeron el ascenso de Jomeini y la transformación de las políticas de Oriente Medio, o el uso del terrorismo como un instrumento de política nacional.

El futuro: ¿Qué ocurrirá en Cuba cuando muera Castro? ¿Será como en Ghana después de la desaparición de Nkrumah? ¿Recuerda alguien hoy a Nkrumah? Yugoslavia se deslizó hacia un letárgico estado balcánico tras la muerte de Tito. ¿Ocurrirá lo mismo con otros estados autocráticos? España negoció con dificultad el tránsito a la democracia después de más de cuarenta años de dictadura franquista. ¿Será igual para Brasil, Argentina o Chile? Y lo que es más importante, quizás: ¿puede Gorbachov modernizar e incluso liberalizar la Unión Soviética? No lo sabemos.

Realineaciones: Tendemos a proyectar en el futuro las configuraciones actuales. Pero, ¿habrá, a mediados de los 90 y en el año 2000, una unión más estrecha de las dos Alemanias y un realineamiento con la Unión Soviética? Esto fue lo que ocurrió en Rapallo, en 1922, cuando la Unión Soviética y Alemania realizaron un pacto y los rusos instruyeron al ejército alemán violando así el Tratado de Versalles. Y hubo un pacto Hitler-Stalin en 1939. Una posibilidad semejante es después de todo concebible por dos razones: los rusos se beneficiarían enormemente de la tecnología alemana; Alemania, con déficit en los mercados mundiales, tendría un enorme cliente en la Unión Soviética, obteniendo los rusos a cambio materias primas. En el nivel político, esto sin duda acabaría con la OTAN (que, de cualquier manera, está volviéndose esclerótica) y daría a los rusos una zona de seguridad. ¿Es posible? Quizás. ¿Es imposible? No del todo.

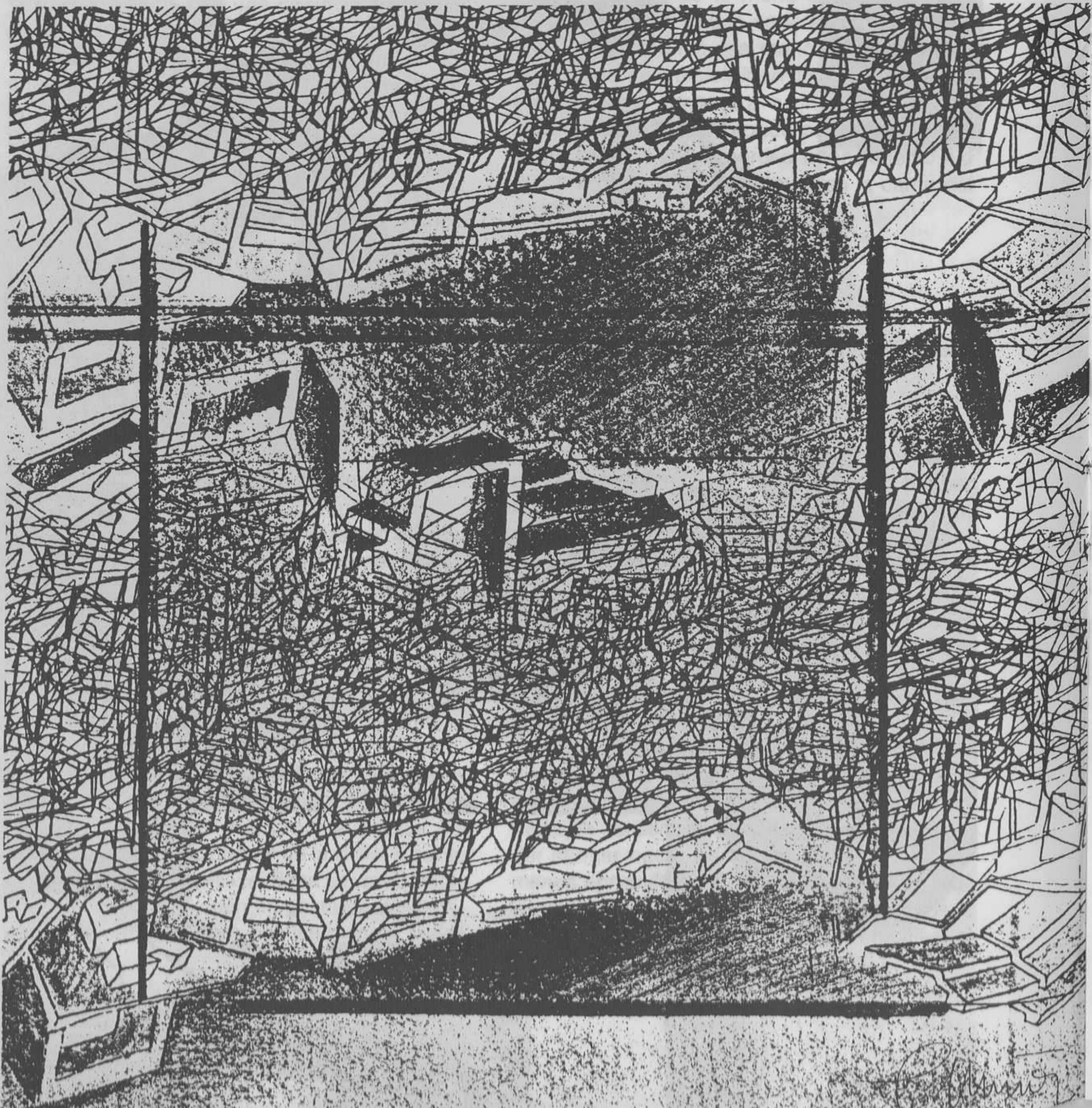
Se pueden hacer pronósticos cuando uno tiene un algoritmo (una regla de decisión) que nos dice en que «ranura» se van a introducir los fenómenos. En política no hay algoritmos. El estricto control de cada estado por personas informadas puede darnos una mejor valoración de las evoluciones, como ocurre con las valoraciones sobre seguridad nacional hechas por

la CIA, pero las múltiples interrelaciones de todas estas situaciones son difíciles de describir. La sociedad mundial es como un juego gigantesco de móviles de Calder, oscilando en difícil equilibrio según los vientos del cambio, pero las configuraciones exactas son difíciles de captar —especialmente de veinticinco años a esta parte.

Entonces, ¿qué se puede hacer? Probablemente haya algunas constantes. Algunos individuos se inclinarán por ciertas tendencias —demográficas, económicas y de recursos— y las proyectarán. En teoría deberíamos saber cuántas personas habrá en la Tierra en el año 2013, o cuál será el estado de nuestros recursos. Pero, una vez más, no podemos saberlo. La dificultad está en que algunas predicciones se aferran a bases unidireccionales. Algunos cambios siguen lo que se denomina una curva «logística»; es decir, una curva con forma de S caracterizada por su rápida ascensión al principio (como en una epidemia, cuando los individuos se contagian unos a otros), para luego ir disminuyendo después de alcanzar el punto medio (el «punto de inflexión») y la tasa de crecimiento se hace más lenta en aproximadamente la proporción inversa del crecimiento exponencial primero. Pero, los cambios socia-

les raramente siguen un estilo tan uniforme como los fenómenos físicos. Consideremos los cálculos sobre la población estadounidense. Hace 25 años, los demógrafos calcularon una población de entre 300 y 320 millones para el año 2000, tomando como norma la explosión de la natalidad posterior a la segunda guerra mundial. Sin embargo, esa tasa de natalidad empezó a disminuir. Hoy se considera más que probable que la población de los Estados Unidos sea de aproximadamente 265 millones en el año 2000. La población mundial, que ha aumentado con mucha rapidez, se sitúa ya más allá del «punto de inflexión» y está bajando su ritmo de crecimiento. No tenemos datos de lo que puede estar ocurriendo con la tasa de mortalidad en áreas como el África subsahariana, donde se estima que una de cada diez personas es portadora del virus del SIDA.

Llegados a este punto se podría decir: «suficiente». ¿Qué se puede hacer entonces? Dentro de un marco limitado —sin embargo, creo, un marco lo bastante retador— es posible identificar los *esquemas estructurales básicos* emergentes, que forman el núcleo de la vida de la gente. En el pasado, uno de los más obvios fue el paso de una sociedad agraria a una sociedad industrial. A principios de siglo, casi la



Si la Unión Soviética fuera capaz de soldar un bloque euroasiático, desde Alemania hasta China, como centro geográfico vital del mundo, sería el principal cambio geopolítico del siglo XXI.

mitad de la población de los Estados Unidos (los abuelos de muchas personas que aún viven) habían nacido en granjas; una tercera parte de la fuerza laboral trabajaba en ellas. Hoy, menos del 4% sigue en las granjas, y muchas de estas personas no se ganan la vida exclusivamente con las labores del campo. La razón fundamental del cambio fue el enorme incremento de la productividad agrícola durante la segunda guerra mundial y después, cuando la introducción de los fertilizantes químicos y pesticidas elevó la productividad agrícola entre un 6 y un 9% al año. Como resultado, unos veinticinco millones de personas abandonaron las granjas. Muchos de ellos eran negros que habían sido aparceros. La aparcería fue prácticamente eliminada y los negros emigraron a las principales ciudades del norte, como Chicago, San Luis, Philadelphia y Los Angeles. A consecuencia de la tecnología química muchos ríos americanos fueron contaminados por la proliferación de pesticidas y fertilizantes. Puede verse, *in nunc*, como funciona un pequeño «sistema social» de cambios encadenados.

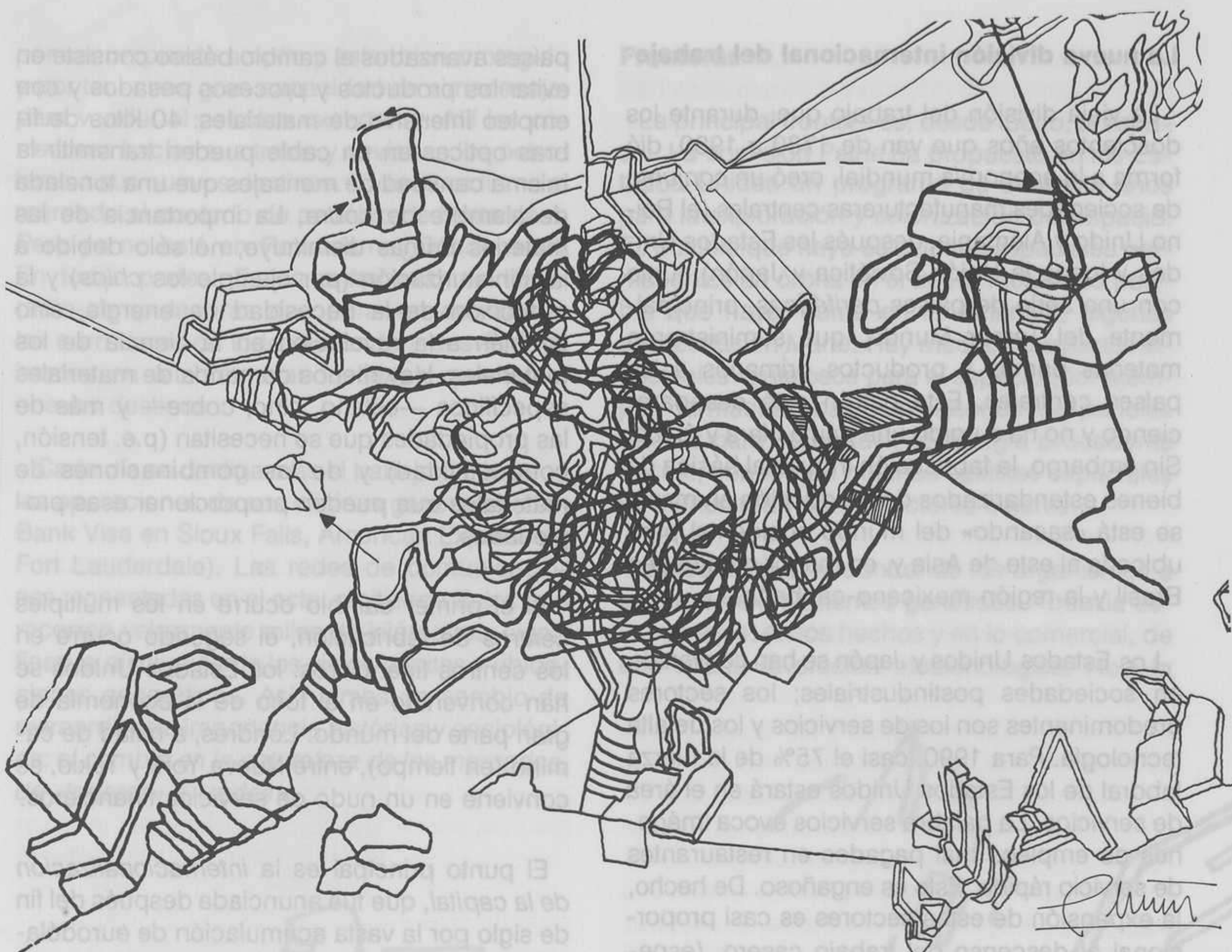
El desplazamiento a la cuenca del Pacífico

La cuestión principal es si, en el año 2013, la Cuenca del Pacífico será el centro del poder económico. De ser así, las naciones del Este Asiático, encabezadas por Japón y China; las del Sureste Asiático, y los Estados Unidos y la URSS, serán los protagonistas de la economía mundial.

Este es un cambio de extraordinarias dimensiones históricas, pues en la Historia, Europa ha sido el centro del desarrollo económico y de la civilización. La matriz inicial fue la cuenca Mediterránea. Después del siglo XVII, se desplazó a la costa atlántica y los países del norte de Europa. Desde 1970 el desplazamiento ha conducido hacia el Pacífico. Actualmente, el comercio estadounidense con los países de la costa del Pacífico experimenta una gran expansión.

Si se da un desplazamiento económico, lo cual es probable, ¿se dará también un desplazamiento político? Y, de ser así, ¿puede una superpotencia política serlo sin convertirse al mismo tiempo en una superpotencia militar? Es poco probable. ¿Qué ocurre entonces con el resurgimiento de Japón y con el surgimiento de China, como importantes potencias militares?

La principal «línea de fuerza económica» va de Japón a Australia. Japón tiene pocos recursos naturales y produce pocos alimentos propios. Australia tiene grandes yacimientos de carbón y uranio; es un granero muy importante.



Nos encontraríamos entonces con la reanudación de la vieja idea japonesa de una Comunidad de Asia del Este, bajo una nueva forma.

Hay algunos interrogantes acerca de cada una de las principales potencias económicas:

Japón. El país tendrá un gran número de ancianos (más del 20% será mayor de 65 años). Puede que éste sea el mayor obstáculo para su poder. También está la cuestión de si las estructuras aristocráticas tradicionales, que mantienen unida a la sociedad, persistirán.

China. Mucho depende de que la política de Deng tenga continuación. Las principales líneas del surgimiento histórico de China son claras: Con más de un billón de habitantes, puede convertirse en el país más grande y más fuerte de la tierra. Se plantean dos preguntas: si una sociedad tan grande puede ser gobernada de una manera efectiva; si las grandes diferencias locales entre, por un lado, el rápido desarrollo de las regiones de la costa y del delta, y por otro, las más áridas y pobres regiones occidentales, no creará nuevas dificultades políticas internas.

Unión Soviética. La pregunta más importante concierne a su habilidad para dirigir una transición de un sistema rígidamente planificado que se muestra insensible, a una economía compleja. Políticamente, *in re* Asia: la cuestión es si Vietnam es viable, ya que la enorme base de Cam Ranh Bay construida por los americanos,

una de las mayores del mundo, está hoy ocupada por los rusos y presumiblemente seguirá bajo su control. Con la gran armada soviética atravesada en la línea vital Japón-Australia, nos encontramos con una situación que puede ser muy explosiva.

Estados Unidos. El interrogante se plantea en lo referente a la fuerza de la economía y a la voluntad nacional. Los problemas de los Estados Unidos constituyen una sección aparte, que sigue a ésta.

Además: Estabilidad política en Corea (¿puede darse una transición como la de Brasil?) Estabilidad política en Indonesia (potencialmente uno de los países más importantes en lo que se refiere a número de habitantes y recursos, todavía corrompido y sujeto a grandes tensiones colectivas).

Las cuestiones principales son, desde luego, fundamentalmente políticas. Las relaciones entre India, China y Vietnam. Un posible reaceramiento entre China y la Unión Soviética. N.B.: Si la Unión Soviética fuera capaz de soldar un bloque euroasiático, desde Alemania hasta China, como centro geográfico vital del mundo, sería el principal cambio geopolítico del siglo XXI. ¿Es esto posible? Tal vez.

El problema principal permanece: nos encontramos con el declive de la histórica civilización eurocéntrica y el desplazamiento a Asia del centro de actividad en el siglo XXI.

Mientras la economía internacional se integra progresivamente, todavía muchos estados están fragmentándose. El proceso es como el del acordeón que se expande y se contrae en momentos determinados. En Bélgica la fragmentación es lingüística y nacional; en Canadá es lingüística; en Irlanda del Norte es religiosa; en España se basa en nacionalismos locales; en Nigeria es tribal.

La nueva división internacional del trabajo

La vieja división del trabajo que, durante los doscientos años que van de 1780 a 1980, dió forma a la economía mundial, creó un conjunto de sociedades manufactureras centrales (el Reino Unido y Alemania, después los Estados Unidos y luego la Unión Soviética y Japón), junto con una serie de países periféricos, principalmente del Tercer Mundo, que suministraron materias primas y productos primarios a los países centrales. Este patrón está desapareciendo y no ha surgido una pauta clara y única. Sin embargo, la fabricación industrial básica de bienes estandarizados de producción en masa, se está «sacando» del mundo occidental para ubicarla al este de Asia y, en menor medida, en Brasil y la región mexicano-caribeña.

Los Estados Unidos y Japón se han convertido en sociedades postindustriales; los sectores predominantes son los de servicios y los de alta tecnología. Para 1990, casi el 75% de la fuerza laboral de los Estados Unidos estará en el área de servicios. La palabra servicios evoca imágenes de empleos mal pagados en restaurantes de servicio rápido. Esto es engañoso. De hecho, la expansión de estos sectores es casi proporcional al descenso del trabajo casero, (especialmente porque hay más mujeres que trabajan fuera de casa). Los principales servicios son los financieros, los profesionales y de diseño; los servicios humanos (salud, educación y servicios sociales); y al final de la escala, los servicios personales. El núcleo de la sociedad postindustrial reside en sus servicios profesionales y técnicos.

En efecto, hay tres clases de fabricación: primero, la que opera con un valor añadido bajo, estandarizado y basado en los materiales y en la que los costes de mano de obra son importantes; segundo, una producción de lote flexible, especializada y sujeta a derechos de aduana, con un tipo de valor añadido alto; tercero, las industrias informatizadas (computadoras, telecomunicaciones, instrumentos científicos, farmacéuticos).

Ilustración: la industria del acero en los Estados Unidos tenía problemas porque estaba muy estandarizada y era una industria basada en un valor añadido bajo, que se dedicaba a la fabricación de planchas, planos, barras y varas para la construcción (edificios y puentes) y la fabricación de automóviles. Primero Japón y más tarde Corea desecharon estos mercados. Hoy, la estrategia es la producción de aceros especiales para aviones y misiles, o la explotación de mini-acerías capaces de producir con rapidez los pedidos de los clientes.

En la nueva fabricación, la proporción de materias primas disminuye ininterrumpidamente como porcentaje del uso y los costes. En los

países avanzados el cambio básico consiste en evitar los productos y procesos pesados y con empleo intensivo de materiales: 40 kilos de fibras ópticas en un cable pueden transmitir la misma cantidad de mensajes que una tonelada de alambre de cobre. La importancia de las materias primas disminuye, no sólo debido a la miniaturización (por ejemplo los chips) y la reducción de la necesidad de energía, sino también a la revolución en la ciencia de los materiales. Hay menos demanda de materiales específicos —estaño, cinc, cobre— y más de las propiedades que se necesitan (p.e. tensión, conductividad) y de las combinaciones de materiales que pueden proporcionar esas propiedades.

Si el primer cambio ocurre en los múltiples centros de fabricación, el segundo ocurre en los centros financieros: los Estados Unidos se han convertido en el foco de la economía de gran parte del mundo. Londres, a mitad de camino (en tiempo), entre Nueva York y Tokio, se convierte en un nudo de servicios financieros.

El punto principal es la internacionalización de la capital, que fue anunciada después del fin de siglo por la vasta acumulación de eurodólares «apátridas» (dólares retenidos por bancos y países fuera de los Estados Unidos) que no estaba sujeta a la legislación financiera de los Estados Unidos.

La existencia de esta vasta acumulación significaba que los grupos bancarios y corporativos podían dirigir sus capitales hacia mayores rendimientos, incluso cuando este tipo de acción iba contra los intereses domésticos de cada país. Esto significa que pocos países, si es que hay alguno, pueden controlar su propia moneda. Se pierde uno de los principales resortes de poder e influencia.

La cuestión crucial es qué clase de sistema monetario internacional entrará ahora en acción.

Desde el final de la segunda guerra mundial hasta mediados los años setenta, tuvimos el sistema Bretton-Woods: un arreglo de los tipos de cambio basado en el dólar y apoyado en el oro. Esto se vino abajo cuando los Estados Unidos (primero con Lyndon Johnson y luego con Richard Nixon) «exportaron» la inflación USA —creada por la guerra del Vietnam— al resto del mundo. Cuando Francia empezó a pedir oro en lugar de dólares, Nixon y John Connally (secretario del tesoro) rehusaron, rompiendo el acuerdo. El valor del oro se disparó y el dólar solo se convirtió en la moneda de reserva internacional, creando salvajes oscilaciones de precios para la mayoría de los países, debido a que el valor del dólar cambia incontroladamente. (La mayoría de los precios —petróleo, por ejemplo— están establecidos en dólares).

Tendrán que surgir algunos sistemas monetarios internacionales nuevos que formen la columna vertebral de la nueva economía internacional. El oro es una solución sencilla: los precios se establecen en oro; el oro es fungible. Sin embargo, también está sujeto a la manipulación; no puede funcionar fácilmente como patrón independiente de los controles políticos. La Unión Soviética y Sudáfrica son grandes productores de oro y pueden modificar el patrón. Además, el oro es demasiado rígido, enormemente inasequible para la mayoría de los países pequeños y poco desarrollados.

Otras dos posibilidades: una «bolsa» de las principales monedas, o una «bolsa de productos» en la que los países depositaran y retiraran créditos.

Una solución lejana aunque racional: un sistema internacional tipo Reserva Federal como un supercontrol para los bancos centrales nacionales, cumpliendo el papel de Pasul Volcker contra las autoridades del Tesoro, como propuso Richard Cooper.

Todo esto puede parecer esotérico; no obstante, sin un nuevo acuerdo estructural internacional, la economía mundial seguirá siendo errática e inestable. Un nuevo sistema monetario no descarta inestabilidades, pero las vuelve más manejables en contextos nacionales.

Tres puntos adicionales:

(a) Aunque vemos el libre movimiento (y los movimientos volátiles) del capital internacionalmente, los precios de las materias primas —especialmente los de los metales— han caído, y pueden seguir así hasta finales de siglo, elevándose sólo lentamente y limitando, por añadidura, la capacidad de muchos países (particularmente en África) para construir una base de capital para su propio desarrollo.

(b) El «iceberg oculto». Aunque el capital puede moverse libremente, no ocurre así con la mayoría de las personas. Si los empleos se dispersan por todo el mundo, ¿seguirán las personas a los empleos? En algunos países sí pueden. Actualmente hay 25 millones de jóvenes filipinos trabajando fuera de su país. Pero, ¿cuántos ingleses se moverán? ¿Cuántos franceses? ¿Cuántos americanos?

(c) ¿Se convertirá Europa en una auténtica economía continental? La Comunidad Europea es una estructura vertebral. El ecu es una moneda unitaria europea. Como economía integrada, Europa se igualaría con los países de la Cuenca del Pacífico en producción y rendimiento. Es una cuestión de voluntad política que está fuera del alcance de estas valoraciones.

Hasta el siglo XX el hambre aparecía casi todos los años en alguna parte del mundo. Hoy esto es más raro. El hambre de Etiopía y las regiones limítrofes fue causada por una combinación de sequía y de destrucción del sistema de pequeño comercio y almacenaje por las autoridades políticas.

En breve, podemos ver grandes núcleos de desempleo (en el Reino Unido actualmente está en torno al 11%). El desempleado no se integra fácilmente ni puede moverse, y el problema sólo puede disiparse despacio como, el envejecimiento de la población.

La tercera revolución tecnológica

Para el año 2013, la tercera revolución tecnológica —la incorporación de computadoras y telecomunicaciones (imagen televisiva, voz telefónica, computadoras para la informática, texto facsímil) en un sistema unitario aunque diferenciado, el de la «nación a cables» e incluso el de la «sociedad mundial»— habrá madurado.

La primera revolución tecnológica, hace 200 años, consistió en la aplicación de la energía del vapor al transporte (ferrocarriles, barcos de vapor), a la minería de pozos profundos (bombas de agua impulsadas por vapor), y a la producción de maquinaria febril.

La segunda revolución tecnológica, hace 100 años, vino con la difusión de la electricidad (mensajes transmitidos por cable, telégrafo y teléfono; iluminación, transformando nuestro sentido de la noche y el día; energía para turbinas y elevadores, lo que permitió la construcción de rascacielos) y el de la química, que por primera vez permitió a los hombres fabricar productos artificiales (por ejemplo, productos sintéticos, petroquímicos y plásticos).

La tercera revolución tecnológica será auxiliada por las comunicaciones en lenguaje corriente, la traducción mediante máquinas y ciertos sistemas periciales. La robótica, el correo y los mensajes electrónicos, la obtención de información mediante llamada, los servicios organizados a través de terminales interactivas, se habrán difundido. La gama de cambios posibles y probables es enorme; muchos de ellos (demasiado a menudo al estilo «gee-whiz») ya han llenado muchos programas de televisión.

Puesto que estoy observando un tejido macrosocial, permítanme indicar el tipo de cambio en perspectiva —la eliminación de la geografía como variable controladora. Para ilustrar esto, considérese la naturaleza cambiante de los mercados.

¿Qué es un mercado? Históricamente, el mercado era el *lugar* donde se cruzaban los caminos y los ríos: caravanas y comerciantes hacían un alto en el camino, los granjeros llevaban sus alimentos y los artesanos sus piezas. En la nueva economía ya no sucede así. Tomemos el caso del mercado del petróleo. Se le llama «el mercado de Rotterdam». La razón es que los petroleros con capacidad superior a los volúmenes contratados, solían dirigirse a Rotterdam,

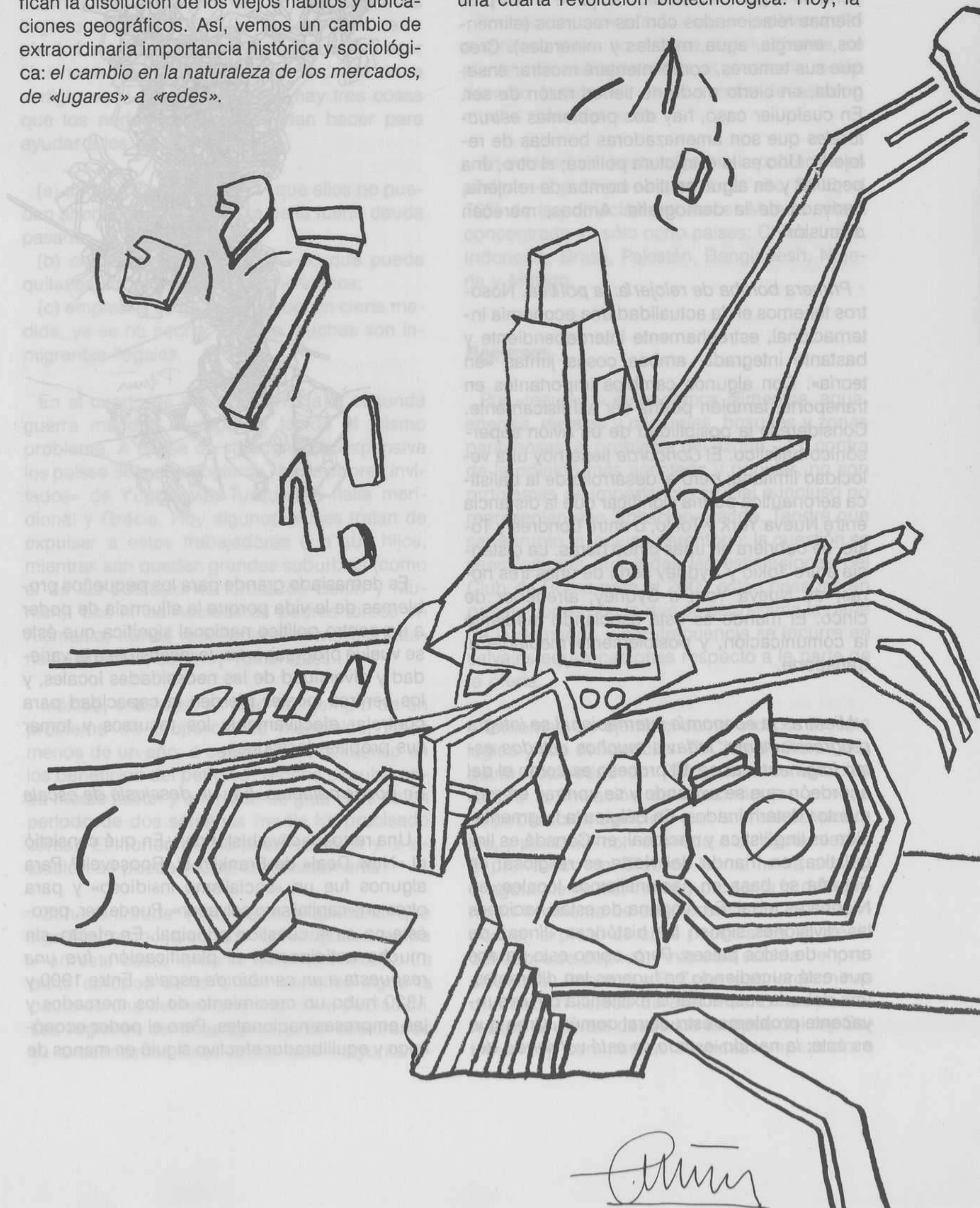
por ser un puerto amplio y estar bien protegido y por tener una gran capacidad de almacenaje, para vender el petróleo excedente. Allí los corredores hacían sus tratos y enviaban los petroleros a sus nuevos destinos. Todavía se llama el mercado al contado de petróleo de Rotterdam. Pero ya no está en Rotterdam. ¿Dónde está? En todas partes. Es un *entramado* de télex-radio-computadoras que pone en contacto a los corredores de todo el mundo y desvía a los barcos en altamar cuando tienen que tomar nuevos destinos.

Cada día se desliga más el trabajo del lugar, y las operaciones de sus oficinas generales (Citi-Bank Visa en Sioux Falls, American Express en Fort Lauderdale). Las redes de comunicaciones, conectadas en el acto, emitiendo datos que recorren velozmente miles de kilómetros, significan la disolución de los viejos hábitos y ubicaciones geográficas. Así, vemos un cambio de extraordinaria importancia histórica y sociológica: *el cambio en la naturaleza de los mercados, de «lugares» a «redes».*

Fronteras

La principal frontera es, desde luego, *el espacio*. La comisión Paine ha propuesto en los Estados Unidos un programa de cuarenta años para la exploración y *colonización* del espacio. Es posible que haya estaciones espaciales permanentes en órbita en el 2013. Incluso es posible que haya, como en la Antártida, algunas avanzadas en Marte. Hay muchos proyectos industriales ventajosos para el espacio (por ejemplo, farmacéuticos). Hay diseños de paneles solares para reconducir la energía procedente del sol, con lo que muchos satélites espaciales se alimentarán con reflectores solares.

Biotecnología: el control de los organismos a través de experimentos genéticos. Todavía estamos lejos, en los hechos y en lo comercial, de una cuarta revolución biotecnológica. Hoy, la



Hasta el siglo XX el hambre aparecía casi todos los años en alguna parte del mundo. Hoy esto es más raro. El hambre de Etiopía y las regiones limítrofes fue causada por una combinación de sequía y de destrucción del sistema de pequeño comercio y almacenaje por las autoridades políticas.

mayoría de las energías biotecnológicas se orientan a la agricultura (donde los excedentes han paralizado el trabajo) y a los medicamentos. Los avances en medicina y en técnicas de diagnóstico son indudables. Más allá de esto están las más difíciles cuestiones acerca de asuntos como los cambios en la constitución genética, por ejemplo, hormonas del crecimiento, identificación genética del feto, concepción *in vitro*, y clonación.

Bombas de relojería: política y demografía

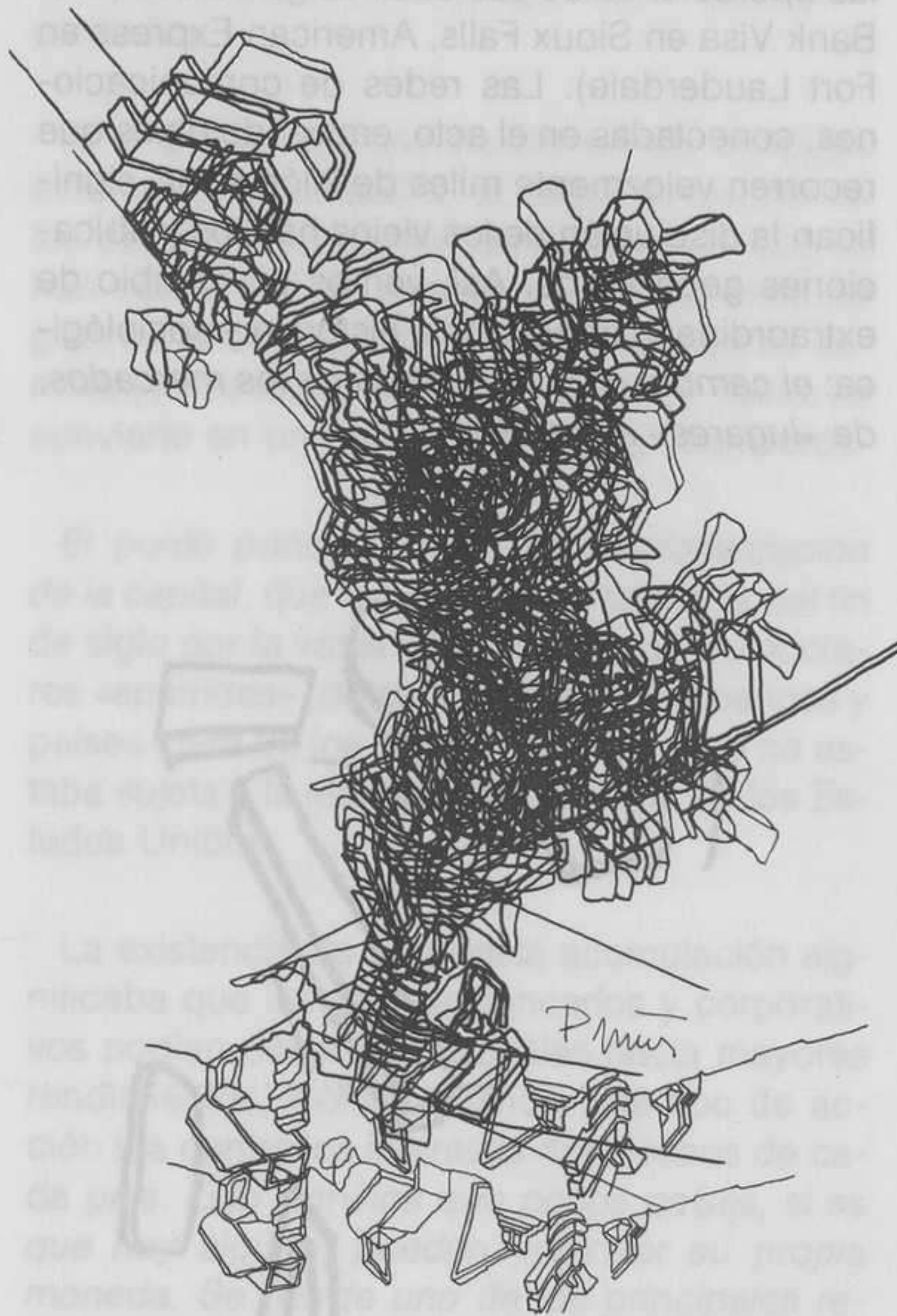
Hasta ahora el avance de este informe tiende a ser —cautelosamente— positivo, debido a las posibilidades tecnológicas subyacentes. Aunque la realización de éstas puede ser frustrada por dos dificultades quizá insuperables. La mayoría de la gente ha tendido a fijarse en los problemas relacionados con los recursos (alimentos, energía, agua, metales y minerales). Creo que sus temores, como intentaré mostrar enseguida, en cierto modo no tienen razón de ser. En cualquier caso, hay dos problemas *estructurales* que son amenazadoras bombas de relojería. Uno es la estructura política; el otro, una peculiar y en algún sentido bomba de relojería, derivada de la demografía. Ambas, merecen discusión.

Primera bomba de relojería: la política. Nosotros tenemos en la actualidad una economía internacional, estrechamente interdependiente y bastante integrada, ambas cosas juntas «en teoría». Con algunos cambios importantes en transporte, también podría ser así físicamente. Considerese la posibilidad de un avión supersónico balístico. El *Concorde* tiene hoy una velocidad limitada; pero el desarrollo de la balística aeronáutica podría significar que la distancia entre Nueva York y Tokio, o entre Londres y Tokio, se cubriera en unas cinco horas. La distancia entre Tokio y Sydney sería de unas tres horas; de Nueva York a Sydney, alrededor de cinco. El mundo se está asociando mediante la comunicación, y posiblemente mediante el transporte.

Mientras la economía internacional se integra progresivamente, todavía muchos estados están fragmentándose. El proceso es como el del acordeón que se expande y se contrae en momentos determinados. En Bélgica la fragmentación es lingüística y nacional; en Canadá es lingüística; en Irlanda del Norte es religiosa; en España se basa en nacionalismos locales; en Nigeria es tribal. En ninguna de estas naciones las divisiones siguen las históricas «líneas de error» de estos países. Pero, como esto parece que está sucediendo en lugares tan diferentes, uno debería sospechar la existencia de un subyacente problema estructural común. Creo que es éste: *la nación-estado se está volviendo de-*

masiado pequeña para los grandes problemas de la vida, y demasiado grande para los pequeños problemas de la vida.

Es demasiado pequeña para los grandes problemas de la vida porque no hay mecanismos internacionales efectivos que negocien los problemas de los flujos de capital, los desequilibrios entre productos, la pérdida de empleos y las numerosas oleadas demográficas que se desarrollarán en los próximos veinte años.



Es demasiado grande para los pequeños problemas de la vida porque la afluencia de poder a un centro político nacional significa que éste se vuelve progresivamente insensible a la variedad y diversidad de las necesidades locales, y los centros locales pierden la capacidad para controlar efectivamente los recursos y tomar sus propias decisiones.

En pocas palabras, hay un desajuste de escala

Una retrospectiva histórica: ¿En qué consistió el «New Deal» de Franklin D. Roosevelt? Para algunos fue un «socialismo insidioso» y para otros un «capitalismo salvador». Puede ser, pero ésta no es la cuestión principal. En efecto, sin mucha anticipación ni planificación, *fue una respuesta a un cambio de escala.* Entre 1900 y 1930 hubo un crecimiento de los mercados y las empresas nacionales. Pero el poder económico y equilibrador efectivo siguió en manos de

los estados. Lo que el «New Deal» hizo fue crear mecanismos nacionales efectivos para solucionar los problemas económicos nacionales: una comisión controladora de acciones y valores para regular los mercados financieros y un sistema de seguridad social; una comisión nacional de relaciones laborales para la contratación colectiva, y ayuda federal para la asistencia al desempleo.

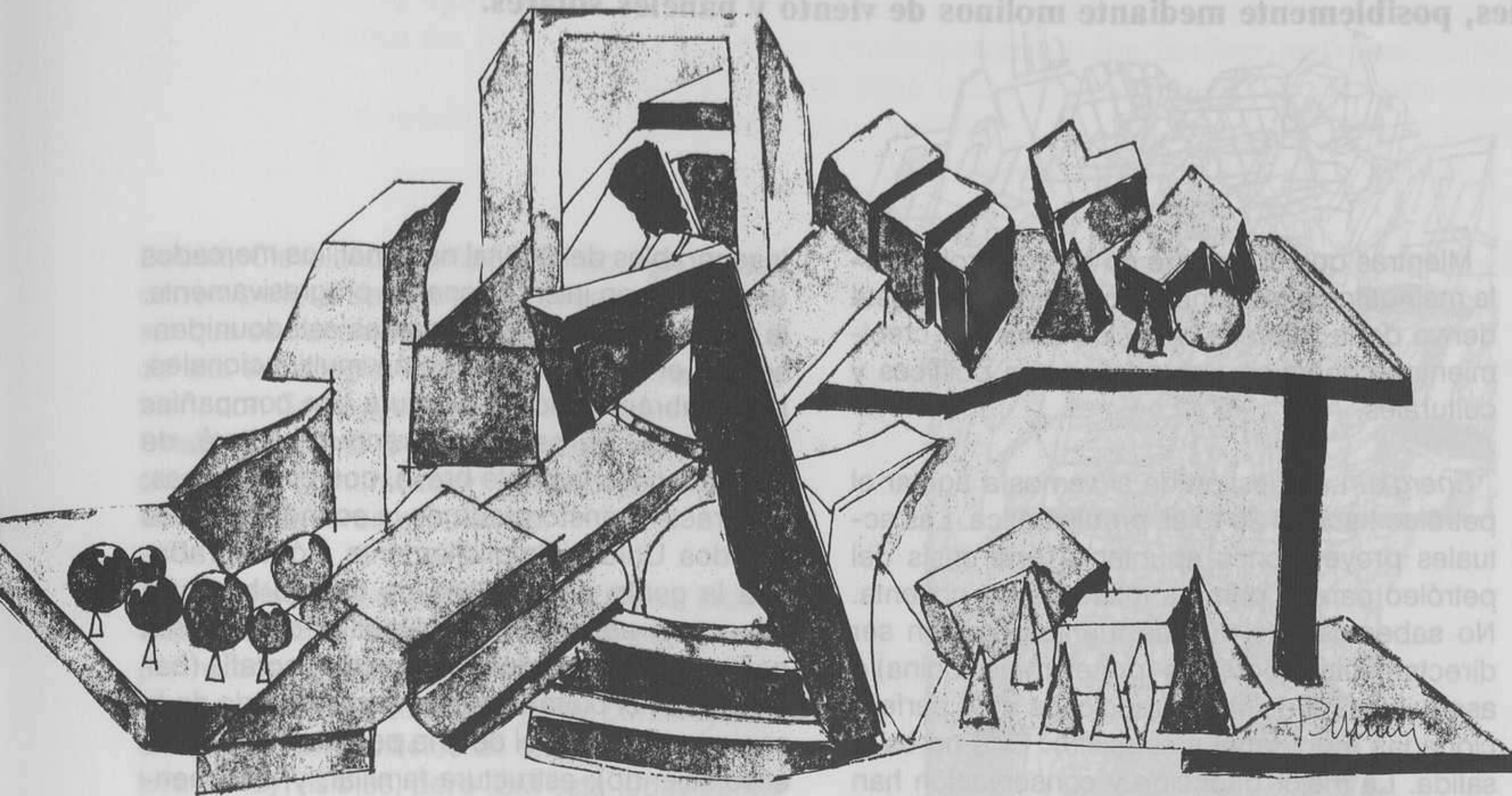
Actualmente no existe una correspondencia de escalas semejante. Y, dada la multiplicación de soberanías nacionales a consecuencia del derrumbe del viejo sistema colonial no parece que vaya a haberla pronto. La ONU es ineficaz; la Organización Científica, Educativa y Cultural de las Naciones Unidas, así como la OIT, lo son incluso más. En una palabra, hay muy pocas (si es que hay alguna) agencias internacionales económicas o de coordinación efectivas para controlar el poder económico internacional. Y el estado de política nacional es cada vez más ineficaz para enfrentarse a este problema. *De este modo nos encontramos ante la integración económica internacional a la vez que ante la fragmentación política nacional.*

¿Qué hemos dejado fuera? El futuro de las relaciones entre los EEUU y la URSS, los Estados Unidos y Latinoamérica, el Oriente Medio, África, Suráfrica y el peligro de explosión política incrementando las tensiones raciales por todo el mundo, la proliferación nuclear...

Suficiente, dirán. Muy bien. Pero déjenme señalar otra vez la lógica de lo que estoy tratando de hacer. No estoy tratando de proporcionar una visión general y comprehensiva de la sociedad mundial. Mi propósito es identificar las líneas de trabajo relevantes en las cuales uno podría ver los cambios *estructurales* emergentes en la sociedad mundial. La mayoría de las tensiones enumeradas son principalmente políticas y están sujetas a diferentes tipos de análisis.

Segunda bomba de relojería: Demografía. La población mundial es hoy de 5 billones de personas. Dadas las tendencias actuales esta cifra se podría doblar en cuarenta años, hasta unos 10 billones. Hacia el año 2000 serían 6 billones. ¿Podemos alimentar a toda esa gente? ¿Habrá suficiente trabajo? Habitualmente las cuestiones se plantean de esta forma. Yo sugiero que tanto las estimaciones como los interrogantes están mal planteados. Son proyecciones, y por diferentes razones no se mantendrán. (No se mantienen ya que en el argumento de la curva logística, la tasa de crecimiento ya está disminuyendo). La cuestión del alimento (véase arriba) está igualmente mal planteada.

¿No hay problemas, entonces? En absoluto. Hay varios problemas distintos, uno de los cuales, de hecho, constituirá una amenazante bomba de relojería en los próximos veinte años.



Uno debería decir, primero, que tenemos que desglosar las cifras del crecimiento. En Europa habrá probablemente un declive absoluto de la población. Ya está ocurriendo en Alemania occidental y en Hungría, y pronto ocurrirá en otros países. En África, y, también a menor escala, en América Latina, las poblaciones siguen avanzando. El problema en estos países se deriva menos de las cifras totales —en África la población y tierra disponible para cultivar es todavía razonable— que del hecho de la *urbanización*, la aglomeración en las ciudades.

Así, pues, un problema crucial es el crecimiento de las megápolis. Conocemos las tremendas aglomeraciones urbanas en el área metropolitana de Nueva York, en Tokio-Yokohama, y en Londres donde, en cada núcleo, se apiñan unos veinte millones de personas. Es en las ciudades del Tercer Mundo donde parece que hay un problema: México (30 millones para el año 2000); Shangay (25 millones); Bombay y Yakarta (alrededor de 17 millones cada una). En estas ciudades los problemas de infraestructura y servicios serán graves, como ya lo son en El Cairo y en Calcuta.

Aún así, no es esa la principal bomba de relojería. Lo es más bien *la brecha cada vez más amplia que se abre entre las distribuciones por edad en las diferentes partes del mundo*. Para hablar claro: en todo África, la proporción de menores de quince años está entre el 40% y el 50% de la población. En casi toda América Latina —en particular en Centroamérica y el Caribe— la proporción de jóvenes es alrededor del 40% de la población. En la mayor parte de Asia, la proporción está entre el 30% y el 40%. En los EEUU y Canadá, la proporción está alrededor del 22%. Con la excepción de Irlanda, en Europa está alrededor del 20%, o menos.

Estos desequilibrios demográficos significan que en los próximos 20 años veremos gigantescas oleadas migratorias barrer el mundo. En los países densamente poblados esto significará más que una duplicación del aumento de las fuerzas de trabajo.

Considérese México. México tiene hoy una población de 80 millones de habitantes, el 41% de los cuales son menores de 15 años. ¿Qué ocurrirá con estos jóvenes? El desempleo ha llegado a un duro 20% (incluyendo el subempleo). La provisión de capital no puede crecer fácilmente. La inflación ha aumentado de forma vertiginosa. Lógicamente, sólo hay tres cosas que los norteamericanos puedan hacer para ayudar a los mexicanos:

- (a) darles dinero (capital) —que ellos no pueden ahora absorber a causa de la fuerte deuda pasada;
- (b) comprar su producción —lo que puede quitarles trabajo a los norteamericanos;
- (c) emplear a su gente —lo que, en cierta medida, ya se ha hecho, aunque muchos son inmigrantes ilegales.

En el cuarto de siglo posterior a la segunda guerra mundial, Europa ha tenido el mismo problema. A causa de su economía expansiva los países del norte cogieron «trabajadores invitados» de Yugoslavia, Turquía, la Italia meridional y Grecia. Hoy algunos países tratan de expulsar a estos trabajadores o a sus hijos, mientras aún quedan grandes suburbios (como el de las poblaciones turcas de Berlín y Múnich). Los niños nacidos de padres turcos en Alemania, nunca reconocidos como ciudadanos alemanes, son hoy vulnerables.

México, entonces, es sólo un ejemplo de un problema de proporciones mundiales. Hace menos de un año, a causa de un descenso en los beneficios del petróleo, Nigeria expulsó entre medio millón y un millón de ghaneses en un período de dos semanas (nadie ha precisado cifras). El mundo prestó poca atención y la situación se puede repetir indefinidamente.

Schadenfreude (una palabra alemana que significa regocijarse con la desgracia ajena —en este caso, la de la Unión Soviética). La parte europea de la Unión soviética sigue la pauta de una decreciente tasa de la población. Las regiones centroasiáticas están acelerando su crecimiento. Esas áreas son mayoritaria-

mente musulmanas. Para el año 2000, probablemente la población rusa en la Unión Soviética será minoritaria. Dadas las distribuciones por edad, quizá el 35% del Ejército Soviético será entonces musulmán.

Los *soviets* están en un dilema: no saben si integrar poblaciones asiáticas entre las masas de la zona europea, lo cual es muy difícil a causa de la falta de construcciones y servicios, además de la previsible multiplicación de tensiones étnicas, o si asignar grandes recursos a promover las actividades económicas en las áreas asiáticas, para proporcionar trabajo a una población joven. Esto requiere una diversificación de los actuales recursos, y también la posible pérdida de control político en estas regiones. (Esto puede proporcionar a la Unión Soviética una razón para reacerarse a Alemania.)

Por decirlo una vez más: hay un problema demográfico pero no el que habitualmente se plantea. En cualquier caso, el problema recién descrito puede ser mucho más devastador, mucho más explosivo.

An addendum: hasta tal punto la población es poder —o pobreza— que en el año 2000, el 70% de la población del Tercer Mundo estará concentrada en sólo ocho países: China, India, Indonesia, Brasil, Pakistán, Bangladesh, Nigeria y México.

Recursos

Por «recursos» entendemos alimentos, agua, energía, metales y minerales, bosques y zonas pantanosas, el problema del ozono... En contra de la opinión más asentada y popular, no son problemas de importancia crucial e incluso no representan una limitación grande. Tendré que ser abrupto, e incluso perentorio: la cuestión es sencillamente que todas las estimaciones del Club de Roma para el 2000 están basadas en proyecciones con lo que se sobrestima la parte de la demanda y con frecuencia se incurre en salvajes equivocaciones respecto a la parte de la oferta.

Tomemos un ejemplo como indicio de esta lógica y sus deficiencias. El Club de Roma adquirió notoriedad en 1973, con sus estudios «sobre la limitación del crecimiento», porque su publicación coincidió con la crisis del petróleo, y por tanto con el miedo a su agotamiento. El pronóstico del Club de Roma hacía alusión al agotamiento del cobre y predecía la desaparición inminente de este recurso. De todos modos, en el plazo de unos pocos años, el precio del cobre se duplicó. Ante esta subida del precio, Israel, Panamá y El Zaire reabrieron minas que habían estado durante mucho tiempo cerradas (en Israel desde los tiempos del rey Salomón), y con nuevas técnicas empezaron a

Hacia el año 2013 habrá nuevas tecnologías en el horizonte: diodos emisores de luz que remplazarán a las bombillas y a los semáforos; superconductividad que aumentará la potencia de las redes, posiblemente mediante molinos de viento y paneles solares.

extraer grandes cargamentos de cobre a partir de una mena de baja gradación (cobre de pórfido). Además con el cobre a tan alto precio, los usuarios empezaron a sustituir las tuberías de cobre por plástico y a buscar otros materiales alternativos. El precio del cobre bajó mucho. Hace unos años, Sohio compró Kennicott Copper, y Arco compró Anaconda, pensando que los precios del cobre podían subir otra vez. Fracasaron estrepitosamente. La razón: la sustitución del cobre por la fibra óptica. AT&T todavía está encumbrada ya que tiene la mayor acumulación de cobre del mundo. Arco y Sohio han tenido pérdidas de muchos billones de dólares cada una. Aún hoy hay un exceso de cobre. El índice de precios del metal del Fondo Monetario era, en 1987, un 40% más bajo que en 1980. He aquí la moraleja.

Alimentos. Hace diez años sólo había unos cinco grandes exportadores de cereal y grano: los Estados Unidos, Canadá, Australia, Argentina y, marginalmente, uno o dos países más. Hoy, casi todos los países del mundo son casi autosuficientes en alimentación, y son mercados de exportación en ciernes. India es el primer ejemplo. El máximo importador de cereales hoy es la Unión Soviética, y esto también puede cambiar.

Dos puntos: el informe «Global 2000» concluía que la demanda mundial de alimento crecería regularmente durante 20 años, que la producción de alimentos caería en los países desarrollados, y que el precio real de los alimentos se duplicaría. Esto era en 1980. Pero la producción global de alimentos se ha incrementado en todas partes, especialmente en los Estados Unidos donde los granjeros contrajeron enormes deudas para ampliar sus tierras. Hoy tenemos una sobreabundancia mundial.

¿Qué decir del hambre? Hasta el siglo XX el hambre aparecía casi todos los años en alguna parte del mundo. Hoy esto es más raro. El hambre de Etiopía y las regiones limítrofes fue causada por una combinación de sequía y de destrucción del sistema de pequeño comercio y almacenaje por las autoridades políticas.

Este es el punto clave de la mayoría de las instancias: el problema de la producción de alimento es político. En Etiopía, Mengistu destruyó el viejo sistema para reubicar poblaciones; se extendió un hambre que podía haber sido prevista. Burma, tradicionalmente un país exportador de arroz, ha tenido que importarlo desde que se implantó la dictadura militar de Newlin; todavía la topografía del país permanece igual. Las zonas de cultivo de trigo de la Unión Soviética son geográficamente semejantes a las de la región de Dakota del norte Saskatchewan; producimos en exceso, ellos importan. La razón (meteorología aparte) es que la colectivización no funciona, y los rusos están, poco a poco, intentando salir del atolladero.

Mientras que el hambre no es un «problema» la malnutrición lo es indudablemente; pero ésta deriva de la pobreza, y de los fallos del crecimiento económico; estos fallos son políticos y culturales.

Energía. La cuestión de si vamos a agotar el petróleo hacia el 2013 es problemática. Las actuales proyecciones apuntan a una crisis del petróleo para la primera mitad de los noventa. No sabemos que nuevas fuentes pueden ser directamente asequibles (por ejemplo, China) o asequibles mediante extracciones más perfeccionadas (geotermal y esquisto). Esta no es la salida. La mejor dirección y conservación han sido las mejoras de los medios de utilización de la energía. Hacia el año 2013 habrá nuevas tecnologías en el horizonte: diodos emisores de luz que remplazarán a las bombillas y a los semáforos; superconductividad que aumentará la potencia de las redes, posiblemente mediante molinos de viento y paneles solares.

Agua. Un creciente problema, especialmente en los Estados Unidos, pero fundamentalmente un problema causado por el abandono de las tierras y la falta de dirección y la polución. Una vez más no es un problema de recursos primariamente, sino un problema económico y político: la necesidad de una mejor gestión de los escasos recursos.

Recapitulación

¿Se puede dibujar una imagen coherente e integral del mundo en el 2013? Dados únicamente los imponderables políticos esbozados aquí, la respuesta es que probablemente no.

¿Se puede identificar una política mejor de soluciones? Si nos queremos concentrar en los problemas principales, los más explícitos serían los desequilibrios demográfico y de grupos de edad. El más difuso aunque también el más importante sería la fragmentación política. De los cambios estructurales, el auge de la Cuenca del Pacífico es claramente el más previsible, esto es de extraordinaria importancia histórica y económica.

Los Estados Unidos en el 2013

Los trazos principales de los Estados Unidos en el año 2013, y sus problemas, pueden apreciarse en el esbozo a *claroscuro* del mundo para la misma fecha. Nosotros, los norteamericanos, no somos autosuficientes ni nos autosustentamos. No somos inmunes a las crisis de la sociedad mundial. *De hecho, somos incluso más vulnerables y este es el punto de partida más obvio.* La mayoría de las ganancias de las principales empresas dependen de las inversiones y ventas en el extranjero; grandes cantidades de capital extranjero se invierten ahora aquí,

inseparables del capital nacional; los mercados de capital son internacionales; progresivamente, la mayor parte de las empresas estadounidenses en el extranjero no serán multinacionales, pero habrán unido su aventura con compañías extranjeras. En este memorandum, lidiaré, de forma necesariamente breve, con cinco temas: el carácter transformado de la economía de los Estados Unidos (implícitamente, dónde trabajará la gente y qué clase de trabajo hará); la estructura administrativo-directiva del sistema político de los Estados Unidos; demografía (básicamente el plural carácter transformado de la sociedad, y el papel de una población que está envejeciendo); estructura familiar; y, finalmente, una estructura de clases escalonada en cuatro niveles.

La nueva economía

Geográficamente, nosotros, los norteamericanos, nos estamos convirtiendo en una economía bioceánica. Los dieciséis estados costeros albergan al 42% de la actual población nacional. En los 80, este grupo se hizo cargo del 70% del crecimiento real de los salarios y los ingresos de las sociedades.

Este armazón continuará: en efecto, en los estados del Medio Oeste, con dos excepciones, podrían ser relegados a una larga corriente económica y quedarse en su seno. Las razones son obvias: el declive de la fabricación tradicional, de la agricultura, y la energía (Louisiana, Texas y Oklahoma).

Ahora bien, pensemos en ello en términos más históricos y gráficos. Históricamente, la mayoría de las principales ciudades se situaban cerca del agua puesto que el agua era básica para el transporte pesado y facilitaba el paso de caminos que rodeaban montañas y colinas. (¿Se puede pensar en una ciudad importante que no esté situada junto a un océano, lago o río?). La situación de las ciudades en la sociedad industrial estaba determinada por una interacción de dos factores: recursos y transporte acuático. Si miramos un mapa de los Estados Unidos vemos que un gran núcleo industrial está situado alrededor de la región de los Grandes Lagos —Superior, Huron, Michigan, Erie, Ontario— con el río San Lorenzo saliendo al Atlántico y, debajo, el Ohio afluyendo al Mississippi.

Recursos. Había mena de hierro en la Sierra de Mesabi sobre el Lago Superior, y carbón en el sur de Illinois y al oeste de Pensilvania. La combinación de mena de hierro y carbón, dió acero, y de ahí se derivó la fabricación de automóviles, la producción de vulcanizados, y otras industrias.

Miremos otra vez al mapa; el núcleo industrial de los Estados Unidos está formado por las principales ciudades de esa región: Chicago,

Detroit, Cleveland, Buffalo y Pittsburgh. Todas corren peligro de entrar en decadencia, a no ser que se transformen en centros financieros o de alta tecnología. Pittsburgh lo está haciendo bien, con Carnegie-Mellon y la Universidad de Pittsburgh como bazas. Chicago es un gran centro de comunicación. Detroit y Cleveland tienen verdaderos problemas.

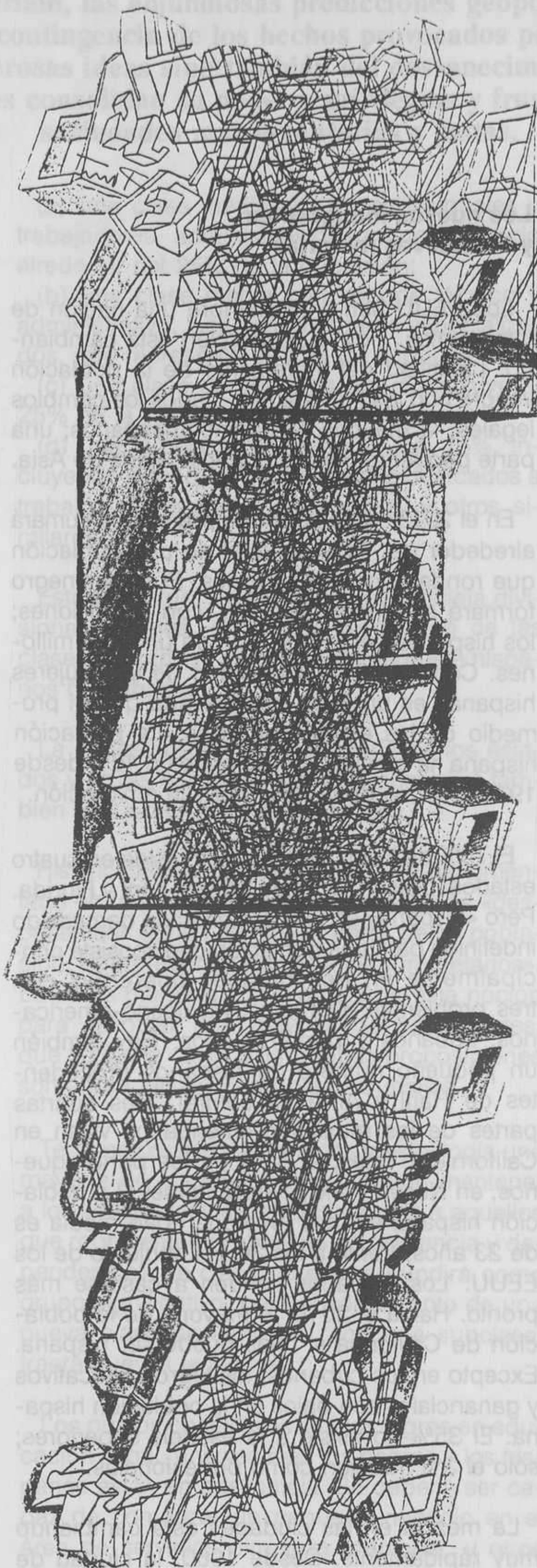
Considérese la situación de ciudades, industrias y servicios. Las ciudades centrales existen por razones de situación y atractivo. Pero la actividad descentraliza. AT&T y IBM construyeron en Nueva York edificios de oficinas de gran altura y muy visibles, pero IBM está todavía muy concentrada en el condado de Westchester, y AT&T en el norte de Nueva Jersey. Muchas de las cincuenta compañías Fortune, una vez localizadas en el centro de Nueva York, se fueron: General Electric, General Foods, Nabisco y American Air Lines son algunos ejemplos. Los servicios bancarios y financieros han utilizado toda la capacidad productiva.

En el Medio Oeste, ha habido dos significativas excepciones en el declive. Una es la región de Minneapolis-Saint Paul, que ha sido un centro de alta tecnología y tecnología para computadoras. La otra es la franja de 14 millas que va de Detroit a Ann Arbor, en la que dos tercios de todos los robots y herramientas computerizadas los hacen ahora las firmas pequeñas (2.000 tiendas de máquinas) y nueve escuelas de graduados en ingeniería (con quinientos centros de investigación y desarrollo).

Miremos las nuevas pautas. La ruta 128, una carretera de circunvalación de Boston, con sus principales nuevas firmas (Digital Equipment, Wang, Prime Computer, Data General) situadas alrededor del anillo, y de las firmas de software, cerca de las universidades. Silicon Valley, que se extiende desde San Francisco hasta San José. En New Jersey, la ruta 1, desde Newark a Trenton, con Princeton en su centro, es la región de más rápido crecimiento de los Estados Unidos.

En la medida en que la tecnología de las nuevas comunicaciones hace la interacción más fácil y barata podemos ver también la desintegración de las actuales pautas de trabajo (por ejemplo, más gente trabajando parte del tiempo en casa, nuevas fórmulas de trabajo por horas). La idea de «industrias de casa de campo» es demasiado simple y directa. Habrá muchas fórmulas más sofisticadas.

El Censo de los Estados Unidos de 1980 contiene una nueva definición de un área metropolitana: no sólo se caracteriza por las ciudades centrales, sino también por las «redes de conmutación». La gente —especialmente los que tienen niños— todavía se mueven hacia las afueras de la ciudad para ganar espacio.



Nueva Inglaterra ha sido el modelo de la transición. Históricamente, era un centro de manufactura ligera, que producía básicamente zapatos y textiles, pero estas industrias se han extinguido. Hoy se ha convertido en un importante centro de alta tecnología. ¿Pueden otras regiones hacer lo mismo? Esto depende de la economía mundial y de la estabilidad política internacional. Hay enormes mercados para las nuevas tecnologías —simplemente con «poner los cables» a la mayoría de las naciones. Pero, ¿quién puede decir que se vaya a lograr la estabilidad política en Oriente Medio, África o Latinoamérica?

Un punto digno de repetición: la mayoría de los centros de desarrollo de la alta tecnología en torno a los complejos universitarios: MIT Harvard; Stanford; Princeton; Ann Arbor; Min-

neapolis; Pittsburg-Carnegie Mellon. La salud y la vitalidad de estos grandes complejos universitarios de investigación, ahora multiplicada gracias a la salud de las ciencias y de la biotecnología, sería un foco de interés.

Anacronismo administrativo

La gran fuerza de los Estados Unidos es su estabilidad política. Los candidatos derrotados no se sublevarán; los ejércitos no gobiernan; los presidentes ceden su cargo. Los inversores extranjeros, en particular los de Latinoamérica o el Oriente Medio, invierten en EEUU por obvias razones de seguridad y estabilidad.

Y aún, para referirnos a un tema previo: *el estado nacional se ha hecho demasiado grande para los pequeños problemas de la vida*. El *new deal* fue adaptador en su tiempo. Ahora lo que se necesita es una descentralización efectiva. Sin ello, los Estados Unidos en el año 2013 sufrirán desarreglos.

Administraciones sucesivas, desde Nixon hasta Reagan, han hablado de devolver funciones a estados y condados. ¿Pero, qué sentido tiene esto? Somos una nación de cincuenta estados. En Texas, la distancia entre Brownsville, en el sur, y Amarillo, en el noroeste, o desde Amarillo, en el noroeste, a través del estado, hasta Texarkana, en el noroeste, ¡hay la misma distancia que de Bruselas a Moscú! Y además tenemos pequeños estados: Delaware, Rhode Island, o Connecticut. La población de Nueva York es más numerosa que las poblaciones de Suecia, Noruega, Dinamarca y Finlandia juntas. La población de California pronto será mayor que la de la triada del Benelux.

Se supone que los estados son unidades, para el control de los gastos sanitarios, pero los centros sanitarios se escinden a lo largo de la línea divisoria entre Georgia y Carolina del Sur, lo que les obliga a seguir dos legislaturas diferentes con diferentes directrices. En muchos estados, hay catorce niveles de gobierno, desde la aldea hasta el estado, que tienen que ser elegidos por los votantes. El área metropolitana de Nueva York tiene más de 1.400 gobiernos locales —pueblos, ciudadanías, distritos,— cada uno con cierto grado de poder administrativo.

Hay 3000 condados en los Estados Unidos. La mayoría de los que están en el Medio Oeste fueron confinados a una jaula de 25 millas cuadradas, de manera que ninguno pudiera llegar de ninguna parte del territorio circundante a la sede del condado, donde se encontraba el palacio de justicia, a un día de caballo y diligencia. Hay 15.000 escuelas de distrito en los Estados Unidos, muchas de ellas (de nuevo en el Medio Oeste) con pocos alumnos, que son enviados a otros distritos; sin embargo algunos de

estos distritos todavía se eligen por la igualdad de las becas gubernamentales.

Todo esto hace referencia a un tema sórdido. Sin embargo el problema de proporcionar servicios a la gente de una manera efectiva, de tener respuesta para la diversidad de necesidades —desde el cuidado de los ancianos, concentrados en ciertas áreas, a las necesidades de las minorías en otros sitios se vuelve progresivamente difícil de organizar. Y los costos se amontonan pavorosamente.

Claramente, nadie va a prescindir de los estados, y por buenas razones emocionales y tradicionales. Sin embargo, deben establecerse diversos convenios bilaterales y deben elaborarse formas regionales de organización para que los Estados Unidos no se vuelvan demasiado rígidos y desequilibrados en sus estructuras.

Demografía

Un tema «sórdido» y crucial también. De nuevo, la estructura básica para todos los análisis subsiguientes.

Envejecimiento

Actualmente, unos 28 millones de norteamericanos sobrepasan la edad de 65 años o más, formando el 12% de la población. Dada la «comba» de los años del «baby boom» (explosión de la natalidad), para el año 2000 habrá 60 millones de ancianos y constituirán aproximadamente el 20% de la población. No sólo habrá más norteamericanos sino que además vivirán más años. En 1960, una persona de 65 años podía contar con vivir pocos años más. Hoy, puede esperar casi diecisiete años más de vida. Para el año 2013, no tenemos una idea exacta de cuál puede ser la expectativa de vida, dada la incertidumbre de los avances médicos, pero el incremento de la longevidad es probable.

Un problema nuevo: Quienes hoy andan por los 85 años forman sólo el 9% de la población senil. Para el 2013, este porcentaje puede crecer hasta el 17%. Así pues, ¡podremos ver familias de cuatro y cinco generaciones!

Las consecuencias de estos cambios son múltiples pero evidentes. En un extremo de la escala, la dependencia crónica de los ancianos se incrementará, igual que su necesidad de atención médica, con creciente carga para la juventud; en el otro, un crecimiento de la proporción de gente en edad de trabajar, en relación con los jubilados (personas mayores seguirán trabajando, puesto que ahora el congreso ha suspendido incluso la jubilación obligatoria a los setenta años).

Los nuevos inmigrantes y las nuevas minorías

Los EEUU han sido siempre una nación de inmigrantes. Hoy la proporción está cambiando. La mitad del incremento de la población vendrá con los inmigrantes. Dados los cambios legales, la mayoría son latinoamericanos; una parte pequeña, pero importante, viene de Asia.

En el 2013, la población adulta blanca sumará alrededor del 74% del total de una población que rondará los 265 millones. El sector negro formará alrededor del 13%, con 35 millones; los hispanos serán el 10%, con unos 25 millones. Como grupo, la fertilidad de las mujeres hispanas es un 60% más elevada que el promedio de las estadounidenses. La población hispana ha crecido alrededor de un 40% desde 1970 a causa de la fertilidad y la emigración.

El 70% de todos los hispanos reside en cuatro estados: California, Tejas, Nueva York y Florida. Pero «hispana» es una designación demasiado indefinida para una población que consiste principalmente en tres bloques diferentes con tres problemas diferentes: mexicano-americanos, cubanos y portorriqueños. Hay también un pequeño número de hispanos procedentes de Haití y América central. Tres cuartas partes de los mexicano-americanos viven en California y Tejas; el 60% de los portorriqueños, en Nueva York y Nueva Jersey. La población hispana es muy joven: la edad media es de 23 años, frente a los 30 del conjunto de los EEUU. Los hispanos tienden a casarse más pronto. Hacia el 2010, la mayoría de la población de California y Tejas puede ser hispana. Excepto en los cubanos, los logros educativos y gananciales son bajos en la población hispana. El 35% no asiste a la escuela superiores; sólo el 3% trabajan como profesionales.

La mezcla en las ciudades está cambiando muy rápidamente. Desde 1960, la ciudad de Nueva York ha perdido 276.000 blancos no hispanos. En el mismo período, ha asimilado 415.000 hispanos y 145.000 negros.

Dados el agrupamiento de jóvenes negros e hispanos, la relativa carencia educativa (sólo el 9% de negros y el 8% de hispanos tienen título universitario), la desintegración de las familias, y una tasa de ilegitimidad (véase más abajo) como las actuales, uno puede forjarse una idea de la magnitud de los problemas venideros.

La familia

Dramático, pero desconcertante. Los últimos treinta años han asistido a una espectacular serie de cambios en las pautas y la estructura familiares. ¿En qué consistirá la familia en el año 2013? Dada la magnitud de los cambios ya

ocurridos, uno sólo puede predecir una continuación de la trayectoria actual. Considérense estas estadísticas:

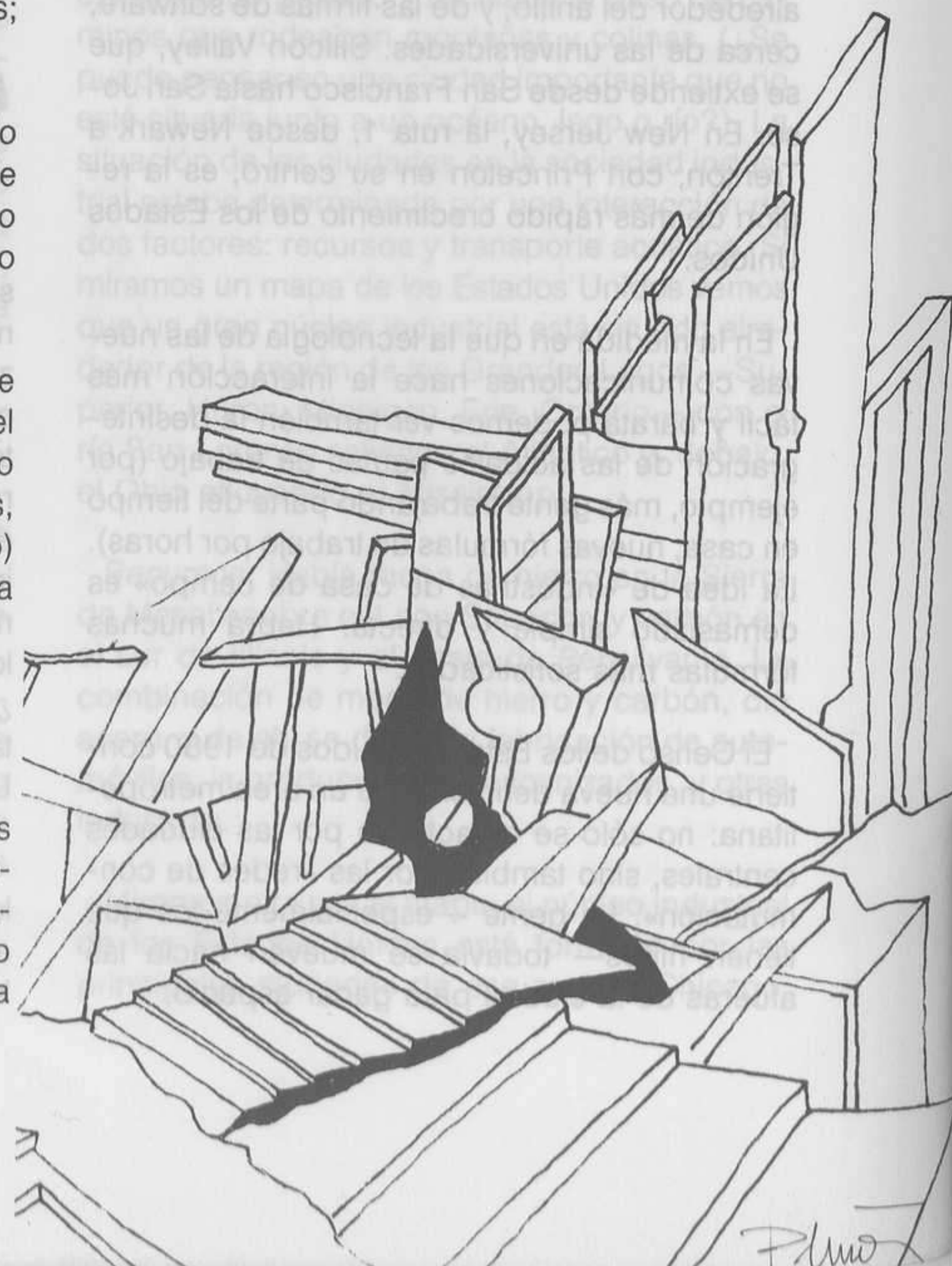
(a) En 1950, un hombre laboralmente activo, con mujer y dos hijos en casa, era representativo del 70% de la población laboral; hoy sólo lo es del 15%.

(b) En 1950, sólo el 25% de las mujeres casadas estaban empleadas. En 1980, esta cifra ha aumentado hasta el 50%. Entre las casadas que tienen hijos las tasas son más altas. En 1979 (las cifras más recientes), el 60% de las mujeres casadas que tienen niños de entre 6 y 17 años, estaban trabajando.

La inestabilidad de las familias contemporáneas: no se trata sólo de la alta tasa de divorcios sino también del tipo de divorcio. Las parejas más jóvenes no sólo se divorcian más rápidamente sino que sus matrimonios duran menos.

(a) Entre las mujeres de unos 55 años, una cuarta parte de sus matrimonios se han roto cuando las mujeres han llegado (por término medio) a los 43 años. Entre las mujeres actuales, una cuarta parte de los matrimonios han terminado teniendo ellas veintinueve años. Así, pues, progresivamente ocurre que muchos niños pasan parte de su infancia en familias de un solo padre, y, con ello, en familias «mixtas» con padrastros y hermanastros.

(b) ¿Qué prefigura esto? El 56% de primeros matrimonios de mujeres de entre 35 y 39 años, en 1985, están destinados a terminar en divorcio antes de que mueran.



A medida que se repasan los tipos de predicción realizados por nuestros precipitados predecesores —el escatológico optimismo de Marx, las apocalípticas profecías raciales de Gobineau y Houston Stewart Chamberlain, las enjundiosas predicciones geopolíticas de Karl Haushofer— uno no sólo se percata de la contingencia de los hechos provocados por la intervención de poderosas personalidades y poderosas ideas sino también del desvanecimiento de las esperanzas a medida que las nuevas élites consolidan su poder y privilegios y frustran el sueño popular de crear sociedades más igualitarias y justas.

Ilegitimidad. Ya es un escándalo nacional. En 1984, mujeres solteras dieron a luz a 770.000 niños, el 21% de los nacimientos del año. Entre la población negra, la cifra era del 58%.

Estructura. Con más niños nacidos de parejas no casadas, o de aquellas cuyos matrimonios se deshacen cuando son jóvenes, el 50% de todos los niños negros y el 15% de los niños blancos viven en familias sin padre. Los niños negros de seis años vivirán casi el 60% de su desarrollo con sólo un padre (contra un 22% en 1970). Los niños blancos de seis años vivirán el 30% de su tiempo en una familia de un solo padre, contra sólo el 8% del tiempo de los blancos que tienen ahora 30 años.

La estructura de clases de cuatro niveles

¿Qué se puede decir del futuro? La clase obrera básica, que hoy forma el 20% de las fuerzas laborales y está concentrada en las fábricas, disminuirá para el año 2013 alrededor de un 10% a medida que el empleo fabril disminuya. Las clases ascendentes son profesionales y administrativas y del sector de servicios —entendiendo por servicios alimentación, limpieza, personal (peluqueros, etc.) y seguridad— todos los cuales, en conjunto, han aumentado un 50% en la década.

Dadas las tendencias tecnológicas y económicas básicas, otro punto crucial aparece claramente: puesto que nos estamos convirtiendo en una economía de servicios, los desarrollos obedecen a dos objetivos: servicios profesionales (del tipo de los descritos anteriormente; por ejemplo, financieros, profesionales, diseño) y servicios del tipo señalado arriba. El mayor crecimiento en el empleo proviene de pequeños negocios mucho más que de grandes empresas, y esto continuará así. (Entre 1970 y 1980, 14.300.000 nuevos puestos de trabajo fueron creados en el sector servicios, y la tasa de empleo en las fábricas fue prácticamente nula).

Retrocediendo, y para trazar un cuadro más claro, sugieren que habrá un sistema de cuatro niveles, con la siguiente forma:

(a) una clase media alta de profesionales y trabajadores administrativos, comprendiendo alrededor del 25% de la población;

(b) una clase media con soporte técnico y administrativo, incluyendo obreros especializados, que representa el 35% de la población;

(c) una clase de servicios que constituye el 25% de la población.

(d) una subclase de alrededor del 15%, incluyendo individuos sin trabajo fijo dedicados a trabajos marginales, servidumbre, y otros similares.

Esta estructura de clases también refleja divisiones raciales. La mayor proporción de las clases (c) y (d) se compone de negros e hispanos no cubanos.

La concentración en la mayoría de los estados y en las ciudades centrales acarrearán también una explosiva mezcla política.

Históricamente, la teoría política se ha cimentado en la proposición según la cual los «desposeídos» serían la mayor parte de la población, siempre amenazando a los «propietarios». La teoría marxista volvió a calibrar esta noción para estipular una mayoría de trabajadores, que serían la clase baja. Ambas proposiciones son ahora falsas. El problema subsiste.

Tendremos, en ocupaciones y psicología una mayoría de «propietarios» ¿Querrán mantener a los «desposeídos», especialmente a aquellos que representan problemas de asistencia y dependencia? La clase obrera se hundirá como grupo significativo, pero el surgimiento de una nueva clase de servicios, con una subclase, traerá nuevas tensiones.

Los puntos conflictivos son los logros en educación. Aquí, una vez más los negros y los hispanos están en desventaja. Se debería ser capaz de comenzar un pequeño negocio en el área de servicios (limpieza, personal, y otros similares) sin demasiada preparación, pro incluso llevar un pequeño negocio requiere hoy en día alguna destreza en el manejo de la dinámica comercial. El gran número de empleos en servicios de nuevo cuño (por ejemplo en servi-

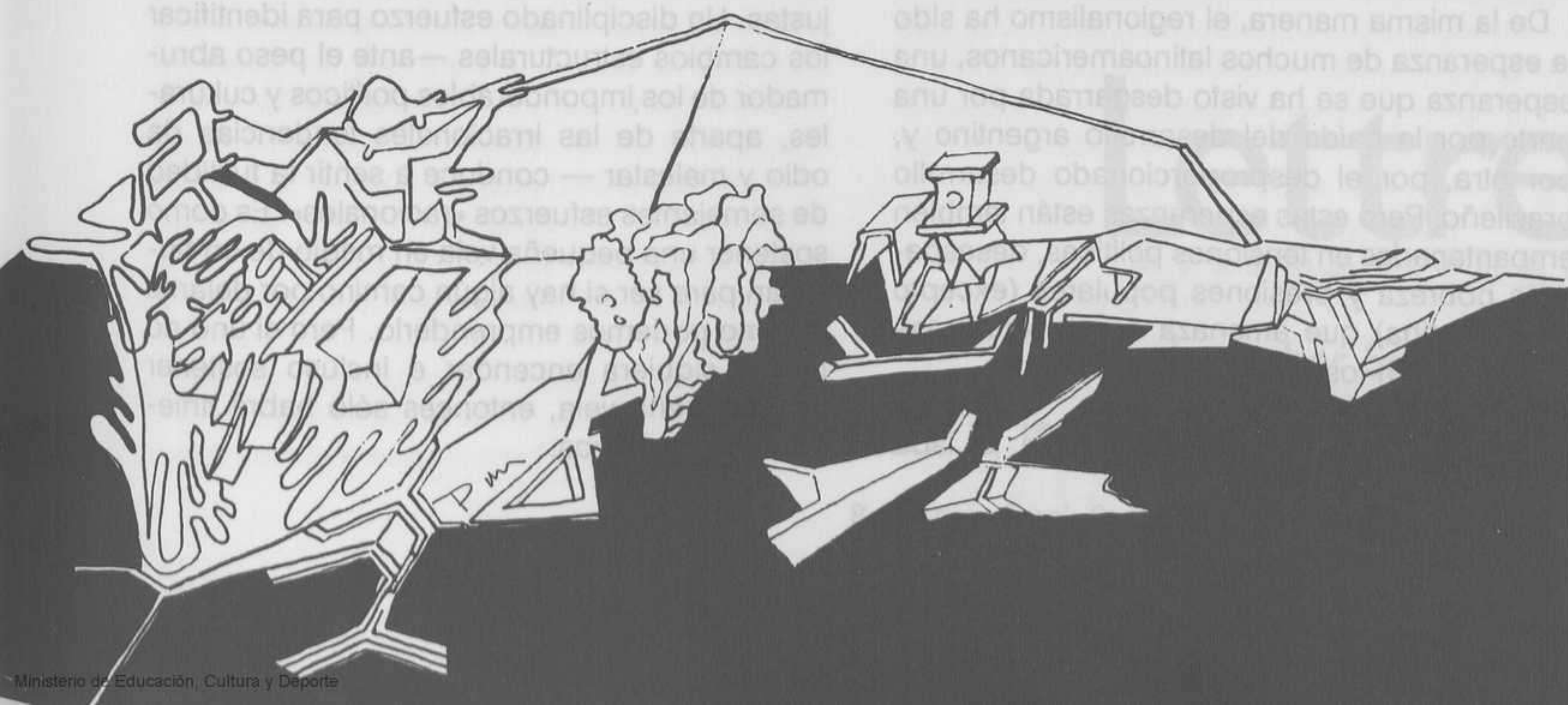
cios profesionales, o relacionados con la informática o con el diseño) están seguramente por encima del alcance de su tosca capacitación educativa.

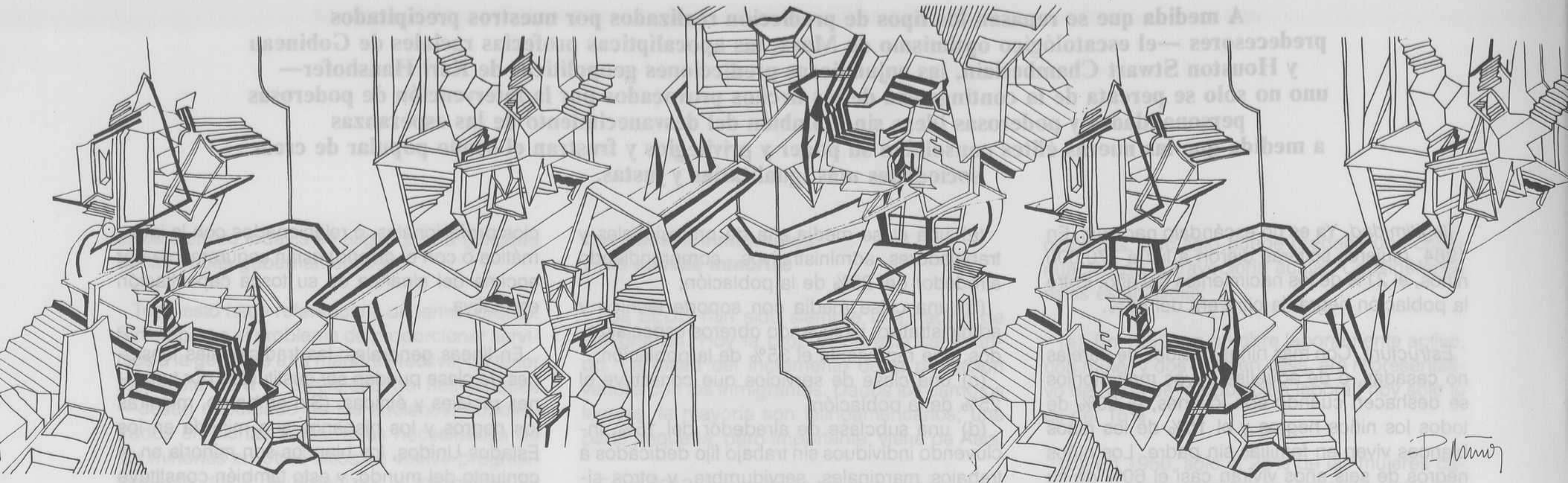
En líneas generales: las tradicionales tensiones de clase pueden ser sustituidas por tensiones raciales y étnicas. (Sin embargo, mientras los negros y los hispanos son minoría en los Estados Unidos, los blancos son minoría en el conjunto del mundo, y esto también constituye un grave problema).

Sociológicamente, el desarrollo más significativo es el fracaso de la idea de clase media. El término «clase media» fue siempre amorfo, aunque poseía una realidad psicológica la autodefinición de la mayoría de la gente en la sociedad norteamericana. Pero hay menos anclajes, actualmente, para semejante autodefinición. La desintegración de la familia tradicional ha significado que los ingresos reales de la clase media se han visto sesgados; estas divergencias continuarán. La propiedad de la vivienda, el más importante objetivo de los últimos cuarenta años, se ha vuelto difícil de conseguir. Los costes ascendentes de los servicios, particularmente para las mujeres trabajadoras, potencia cuestiones como la de qué es un tipo de vida de clase media. Las identificaciones culturales y sociales pueden hacerse más importantes que la situación laboral (excepto para los que están en la cumbre de la estructura de cuatro niveles) como fuente de identidad psicológica.

Podemos ver también nuevas políticas cuyas dimensiones se entrecruzan y crean continuas dificultades de agrupación. El cambio social más importante en este sentido es el nuevo papel de la mujer. En el nivel profesional, las mujeres se concentran más en los sectores profesionales de sanidad, enseñanza y servicios que los hombres, y el empleo en estas áreas es muy dependiente de los fondos públicos. Las políticas generacionales se tornan más importantes: la tercera edad es ahora un bloque progresivamente compacto cuyos intereses son bastante intocables. La creciente movilización de los grupos minoritarios es más real. Las salidas regionales se harán más destacadas. La polarización de la sociedad basada en constantes educativas puede incrementar los sentimientos populistas. La pérdida de magnitud de la empresa industrial y la proliferación de negocios más pequeños incrementará las esperanzas y expectativas de independencia de muchas personas, aunque la corta vida media de muchas firmas pequeñas y el cataclismo en las estructuras empresariales intensificará la inseguridad en el empleo y en los ingresos.

La estructura social tradicional de los Estados Unidos está todavía demorándose y tenemos escasas referencias del presente y menos guías para el futuro.





Resumen

He intentado presentar algunos hechos y algunos análisis. No he sido prescriptivo, aunque algunas directrices están implicadas en la simple formulación de los problemas (por ejemplo, la llamada a una mayor funcionalidad del sistema regional de estructuras administrativas para implantar la necesaria descentralización de las actividades gubernamentales en los Estados Unidos).

La variable clave es *escala*. En circunstancias normales (no como en el Medio Este, donde gobierna la pasión irracional), las sociedades funcionan cuando las escalas de las instituciones cuadran —particularmente las instituciones políticas y económicas. En el entramado internacional se hace precisa la creación de nuevas instituciones, de carácter político, que puedan dar con la nueva escala de actividades económicas, empezando por el sistema monetario. Para fines prácticos, necesitamos una mejor definición de qué clase de actividades gubernamentales y recursos se deberían movilizar, y a qué niveles, para hacer al gobierno responsable de los servicios que la gente necesita. ¿Cuál es la función legítima de la cooperación? ¿Deber ser confiada ésta a una entidad más grande? Muchos servicios que ahora presta el gobierno por razones históricas o políticas probablemente pueda suplirlas mejor el mercado. Algunas de las actividades mercantiles tienen efectos desbordantes que pueden requerir mejores esquemas gubernamentales. Estos son problemas que piden una política hábil de carácter administrativo.

He dicho poco sobre Europa, África y Latinoamérica y esto puede conducir a la falsa conclusión de que los veo fuera del escenario histórico. De ninguna manera. Aparte de las imperiosas salidas políticas, que se extienden más allá del ámbito de este artículo, se puede especular con el hecho de que para un norteamericano (tanto como para los nativos de otras regiones), la propia naturaleza de las salidas estructurales económicas puede forzar a un movimiento enfocado a las economías *continentales* como las nuevas unidades de comercio y organización de empresas.

Considérese en continente norteamericano:

Canadá tiene los recursos (madera, energía y metales) y los Estados Unidos tienen la tecnología y los recursos educativos, teniendo México el trabajo para una estructura de ese tipo. Tratando el área como una región económica común, ciertamente no se resolverían todos los problemas, pero sería un comienzo —sin duda preferible al proteccionismo. Para Canadá existiría el riesgo de una mayor erosión de la identidad nacional. Una mayor integración económica con los Estados Unidos debería también conducir a una nueva forma de fragmentación, con Nova Scotia más directamente hermanada con Boston y la región de Nueva Inglaterra. Toronto con el Medio Oeste norteamericano, y Vancouver y la Columbia Británica más entrelazada con Seattle y el noroeste del Pacífico. En la frontera sur, podemos ver a México desbordándose en el sur de California y en el suroeste de Tejas creando quizá en este proceso nuevas tensiones bilingüísticas y binacionales. Aquí, como en tantos ejemplos, la lógica económica se confunde con la política y la cultural.

La visión de Europa como una entidad económica y cultural singular ha sido durante mucho tiempo el sueño de muchos —particularmente como un contrapeso político y económico de los bloques soviético y estadounidense, y también ahora de la Cuenca del Pacífico. En los ejemplos de Europa occidental y Japón, las soluciones económicas han sido subordinadas a las de seguridad y del ejército, dado que ambas áreas han estado bastante amenazadas por el cañón soviético y el escudo norteamericano. Si las tensiones defensivas y militares fueran a disminuir, la lógica económica y cultural tendría un juego más libre: la posibilidad de una comunidad europea podría realizarse para el año 2013.

De la misma manera, el regionalismo ha sido la esperanza de muchos latinoamericanos, una esperanza que se ha visto desgarrada por una parte por la caída del desarrollo argentino y, por otra, por el desproporcionado desarrollo brasileño. Pero estas esperanzas están también empantanadas en tensiones políticas, desesperada pobreza y presiones populares (excepto en Argentina) que amenaza con reventar ese continente en los próximos 25 años.

Si escala es nuestra variable clave, el lado

político y social de ello es el alejamiento de la grandeza y la burocracia. Si hay un consenso amplio en las sociedades occidentales, se basa en la idea de que la opción individual y local, en cuantas más materias sea posible, es un valor deseable. Esta es la base de la reacción ante la planificación centralizada, o *dirigismo* de los países socialistas, y la reacción ante los rígidos programas y las burocracias de los países democráticos. La privatización de la economía y la provisión de recursos a las comunidades para que tomen sus propias decisiones acerca de sus necesidades y previsiones, van actualmente de la mano, aunque una medida sea considerada conservadora y la otra socialista. Si las anquilosadas burocracias pueden ser destruidas —las de planificación central en el sistema político soviético y las administrativas en el sistema político americano— es otra cuestión. La naturaleza de las nuevas tecnologías productivas, si favorece un nuevo sistema artesano-empresarial de explotación de tecnologías específicas y mercados especializados. El sistema constitucional norteamericano, protector de la libertad es en sí mismo un mecanismo de cambio.

A medida que se repasan los tipos de predicción realizados por nuestros precipitados predecesores —el escatológico optimismo de Marx, las apocalípticas profecías raciales de Gobineau y Houston Stewart Chamberlain, las enjundiosas predicciones geopolíticas de Karl Haushofer— uno no sólo se percata de la contingencia de los hechos provocados por la intervención de poderosas personalidades y poderosas ideas sino también del desvanecimiento de las esperanzas a medida que las nuevas élites consolidan su poder y privilegios y frustran el sueño popular de crear sociedades más igualitarias y justas. Un disciplinado esfuerzo para identificar los cambios estructurales —ante el peso abrumador de los imponderables políticos y culturales, aparte de las irracionales tendencias de odio y malestar — conduce a sentir la futilidad de semejantes esfuerzos «racionales». Es como sostener una pequeña vela en medio de un huracán para ver si hay algún camino por delante y cómo podemos emprenderlo. Pero si uno no puede siquiera encender e incluso sostener una pequeña vela, entonces sólo habrá tinieblas ante nosotros.

En Vogue

Am Donnerstag morgen in Paris ein Ereignis: das „Donnerstagsereignis“ (*L'Évènement Jeudi*). Vormittags Schlangen vor den Zeitungskiosken wie sonst nur nachmittags vor den Kinokassen für „Paris Texas“ – um 11 Uhr ist das „Das Ding“ war clever gedreht: Jean-François Kahn, ein Wirbelwind des französischen Journalismus, hatte sich das Geld von den Lesern geholt – 20 000 „Aktien“ für 500 Francs (170,- DM); auch die waren sofort weg – wie die 80 000 nachgedruckten Exemplare Freitagmorgen. Eine neue Zeitschrift – für immerhin 20 Francs (7,- DM) – in der Aufmachung *Capital* und *Fortune* ähnelnd, mit über vierzig (von *L'Express*, *Nouvel Observateur* und *Le Point* wegengagierten) fest angestellten Redakteuren: aber im Inhalt mehr *vague* als *Vogue*. „Ein Vehikel für jene, die anders denken wollen“, erklärt der Chef werbegriffig. Das wirkliche „Ereignis“ liegt ein paar Wochen zurück und hat die kleine Auflage von 8000 Exemplaren: die Literaturzeitschrift *Lettre*, die der tschechische Emigrant Antonin Liehm herausgibt, deren erste zwei Nummern Texte von Enzensberger und Vercors, Brecht, Foucault, Jan Kott und Panait Istrati vorstellen oder ein ganzes Kafkas-Symposium wagen. „Wir werden einen Journalismus praktizieren, der keinerlei Prioritäten mehr setzt“, verkündet der schnittige Kahn seinen Donnerstags-Überschall-Knall. Liehms intellektuell anspruchsvolles Blatt kommt auf Katzenpfoten daher. Katzen haben ein langes Leben. Hoffentlich.

F.J.R.

aus: DIE ZEIT, 1984

Lettre

INTERNATIONAL

in deutscher Sprache

Dominicusstr. 3, 1000 Berlin 62, Telefon 030 - 788 16 82 / 788 16 89

Redaktion: Frank Berberich, Antonin Liehm. Administration: Tonio Milone

A la medida de la tierra

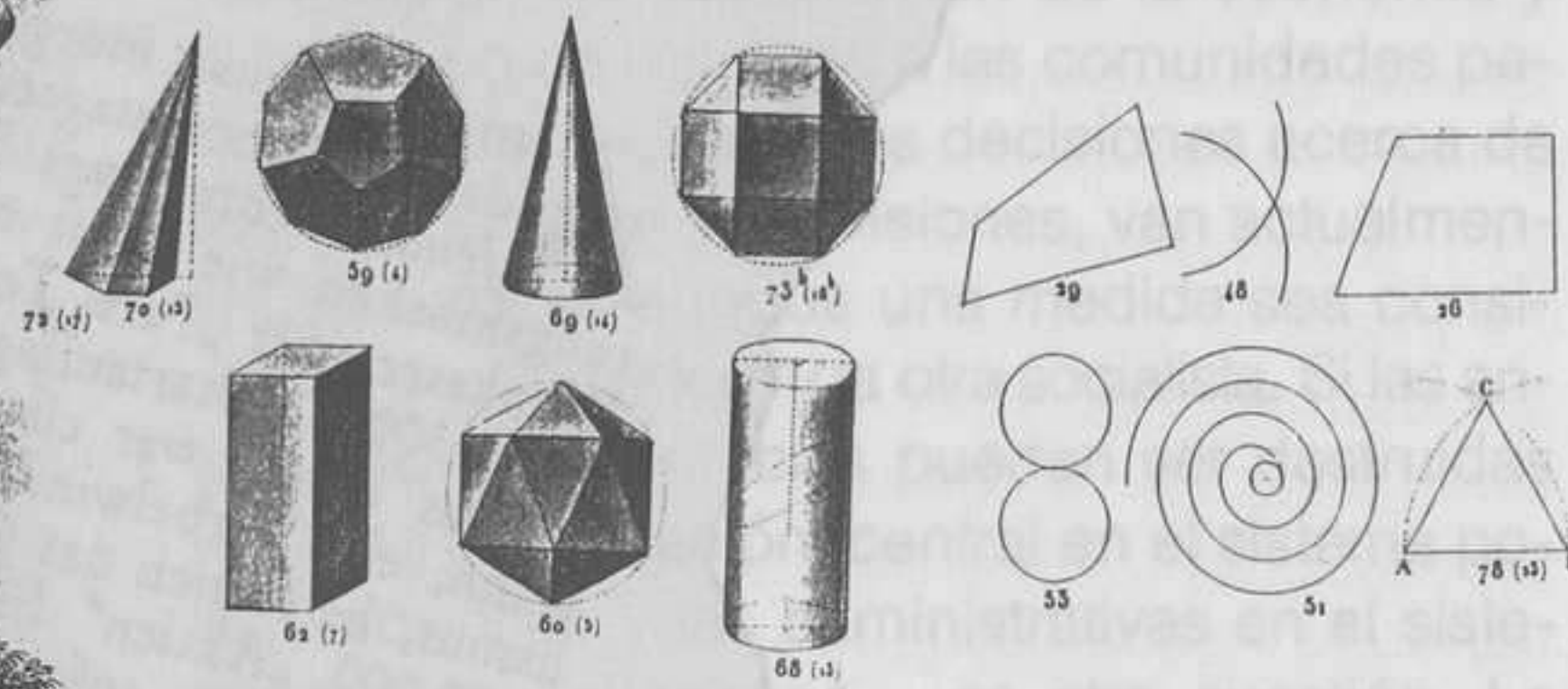
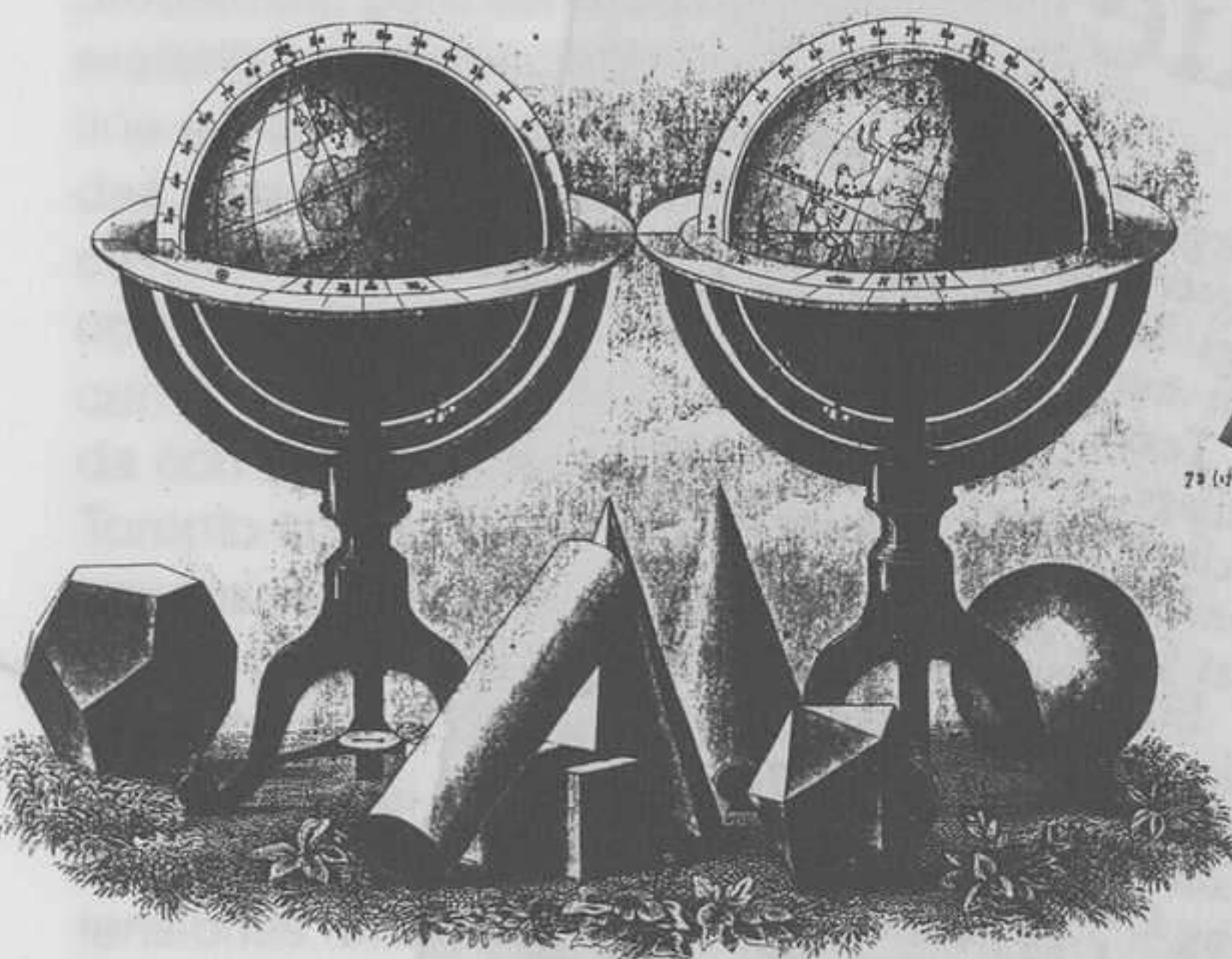
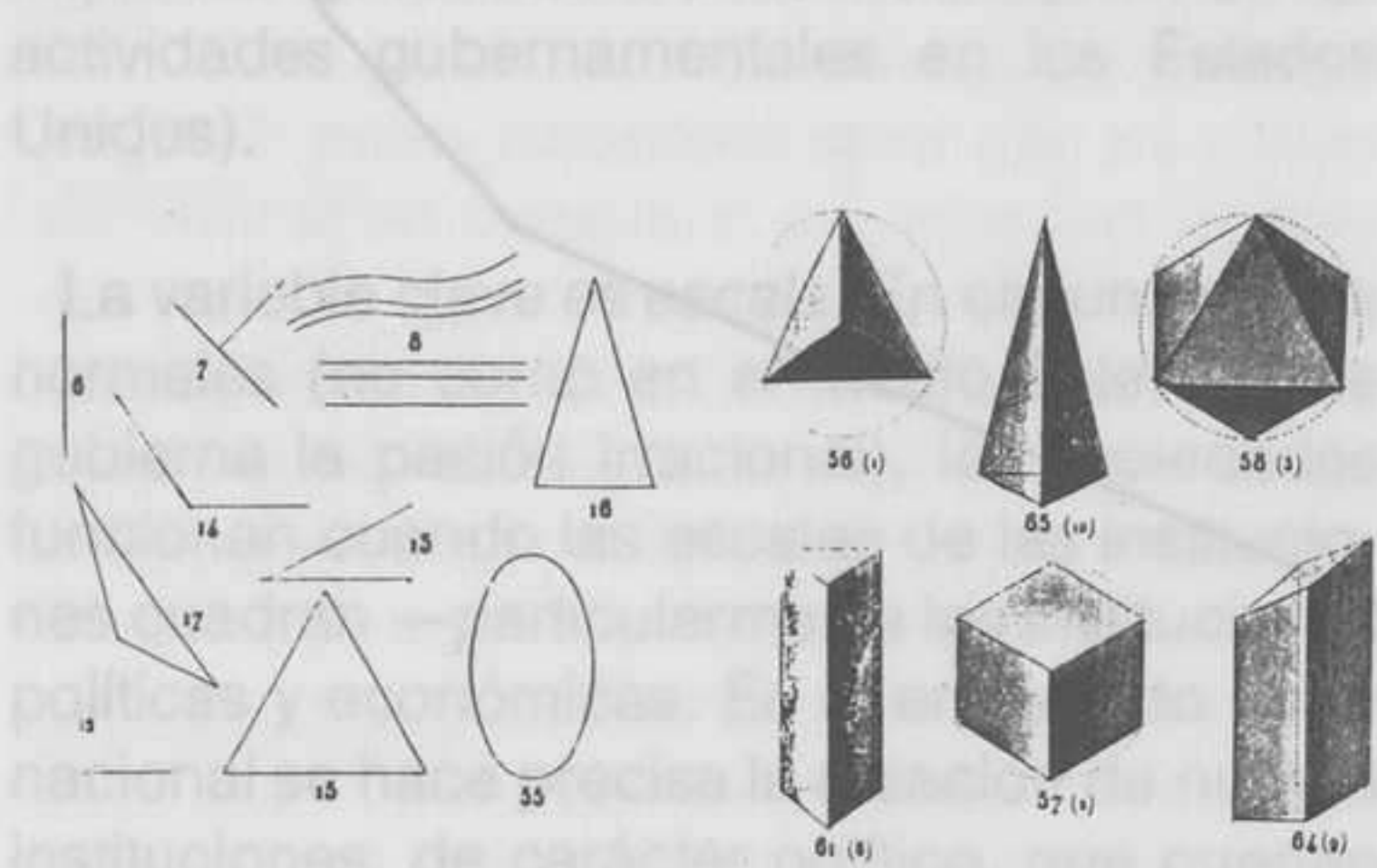
Wubbo J. Ockels

Lindbergh sobrevoló por primera vez el Atlántico en 1927. Fue de Nueva York a París en avión. A su llegada, un periodista le preguntó si pensaba que habría un día en el que líneas regulares permitieran a cualquiera sobrevolar el Océano. «No lo creo», respondió Lindbergh, «resultaría demasiado caro e incómodo.» En el transcurso de los últimos cincuenta años, la mayoría de las personas originarias de los países occidentales han podido costearse, en reactores francamente cómodos, un viaje cuyo precio en la actualidad es inferior a 100 dólares. Si Lindbergh, como físico, hubiera calculado la cantidad de energía necesaria para la realización de tal vuelo en una nave ideal, el resultado hubiera sido «algunas centenas de litros de combustible». El precio del billete que pagaría después el hombre de la calle que quisiera cruzar el Océano habría sido determinado en consecuencia. Lo importante es disponer del aparato adecuado.

evidente que nuestras piernas miden alrededor de un metro y que necesitamos toda nuestra «provisión» de músculos para luchar contra la gravedad. El hecho de que las vibraciones musicales duren alrededor de 0,5 segundos se explica por las dimensiones de nuestro cuerpo y por la fuerza de la gravedad. En la Luna, las vibraciones serían mucho más espaciadas. Y el ritmo musical, por consiguiente, mucho más lento. La gravedad aumenta la velocidad; es trepidante. Creo en la armonía de la vida y de su entorno, en los lazos entre la una —incluidas las facultades de comunicación humana— y el otro. Cuando nos comunicamos, somos sensibles a la duración. Piénsese en una comunicación telefónica con un amigo de una parte a otra del Atlántico. En razón de la distancia, los contactos emocionales serán difíciles. ¿Es una

Sólo se notaba la aceleración de la nave, que no era entonces más que de 1,2 g, —levemente superior a la que había sentido mientras esperaba inmóvil una hora y media en la rampa de lanzamiento. Durante una fracción de segundo me pareció que los motores fallaban. Pero felizmente, recobraron toda su potencia, y, con suavidad, los seis minutos siguientes nos llevaron al espacio. Los motores se pararon. No teníamos peso. Lo primero que hice fue sacar un bolígrafo del bolsillo y soltarlo justo delante de mi nariz. Allí se quedó. Yo podía acercarme o alejarme de él. Pensé: «No pesamos nada. Estamos en un medio que no tiene ninguna fuerza de atracción.»

Con bastante frecuencia había intentado imaginarme la ingravidez. Ahora «¡la estaba viviendo!» y no se parecía a la idea que me había hecho de ella. Una idea, y no poco importante, se



Los vuelos espaciales necesitan la mitad de la energía que necesitaba el de Lindbergh. Sin duda alguna, no disponemos todavía del vehículo ideal; las naves espaciales están en período de prueba y consumen millones de litros. Pero estoy convencido de que, en un futuro bastante próximo, 1.000 dólares por persona bastarán para poder hacer un viaje al espacio. Por eso puedo, con toda seguridad, intentar transmitir mi entusiasmo por la aventura espacial.

¿Está hecha la vida forzosamente a la medida de la Tierra? Por vida entiendo la percepción de los estados de la evolución, la espera, el progreso, todo lo que tiene relación con el tiempo. ¿Este contenido es general o puede ser diferente fuera de nuestro planeta? ¿Nos llevarán los vuelos espaciales a modificar concepción de la vida?

Por lo que a mí se refiere, así fue. Estoy marcado por la experiencia de la gravedad y de la ingravidez, aunque las ideas producidas por esta experiencia no han cambiado para nada mi vida cotidiana. Las ideas que me había hecho durante la preparación del vuelo se precisaron durante mi viaje al espacio. Pude establecer la diferencia entre la caída libre y la fuerza de gravedad. Ahí está el origen de mis interrogantes. Es indudable que el género humano está modelado por la Tierra. También es

coincidencia si la duración que nos es perceptible, alrededor de 0,1 segundos, corresponde a una distancia terrestre dada?

Sólo quedaban 36 segundos. Los ordenadores de la nave habían empezado la cuenta atrás. Llevaba en mi asiento más de hora y media, echado sobre la espalda, pues la nave se levanta sobre la cola. El gran momento se acercaba. Había pasado dos años en Huston haciendo el entrenamiento aeronáutico de base. Durante tres años me había preparado para el vuelo del primer laboratorio espacial. Aquel día, el 30 de octubre de 1985, estaba a bordo del Challenger. Con todas mis fuerzas, esperaba que ningún incidente de última hora estropeará la salida.

¡Sólo quedaban 6 segundos! Encendido del motor principal. Sentía vivir la nave. Iba contando en alto 3... 2... 1... ¡Hurra! El combustible aseguraba el empuje, la nave se separó del suelo, el laboratorio espacial despegó, me lanzaba hacia el espacio. Sentí que la velocidad aumentaba. Pesaba tres veces más que en la Tierra.

Al cabo de dos minutos, a 40 km de altitud, los depósitos de combustible estaban completamente vacíos. Con una violenta sacudida, se separaron, luego... ¡nada! Desde el momento en que la nave se encontró en una trayectoria casi balística, nos liberamos de toda gravedad.

me venía una y otra vez a la cabeza: «Lejos de la Tierra, ¿voy a ver la vida de otra manera...?» Creo que comprendí lo que marca la diferencia entre el espacio y la Tierra. Es la gravedad, la inevitable gravedad. Es en la Tierra donde se ha desarrollado la vida y es en la Tierra donde se ha formado nuestra concepción de ella. ¿En qué medida es universal esta concepción?

La atracción, a la que todos estamos sometidos desde el nacimiento hasta la muerte, no varía. Me afectó tanto esta nueva sensación de ingravidez como si, al abrir una puerta, hubiera visto un color completamente nuevo para mí, pero perfectamente real y al cual no hubiera podido atribuir un nombre.

Tuve que interrumpir mis reflexiones para ponerme a trabajar. Se trataba de realizar más de setenta experimentos y gran número de ellos había que realizarlos inmediatamente después del lanzamiento para que se conociera desde el principio nuestra adaptación a la ingravidez. Algunos de entre nosotros se sentían mal, otros experimentaban una cierta beatitud. Me resultaba difícil no sonreír permanentemente. Todos trabajamos sin interrupción y, al cabo de dos días, estábamos bastante orgullosos de nosotros mismos.

Casi no tuve tiempo de volver a pensar en la atracción terrestre y en la vida antes de haber

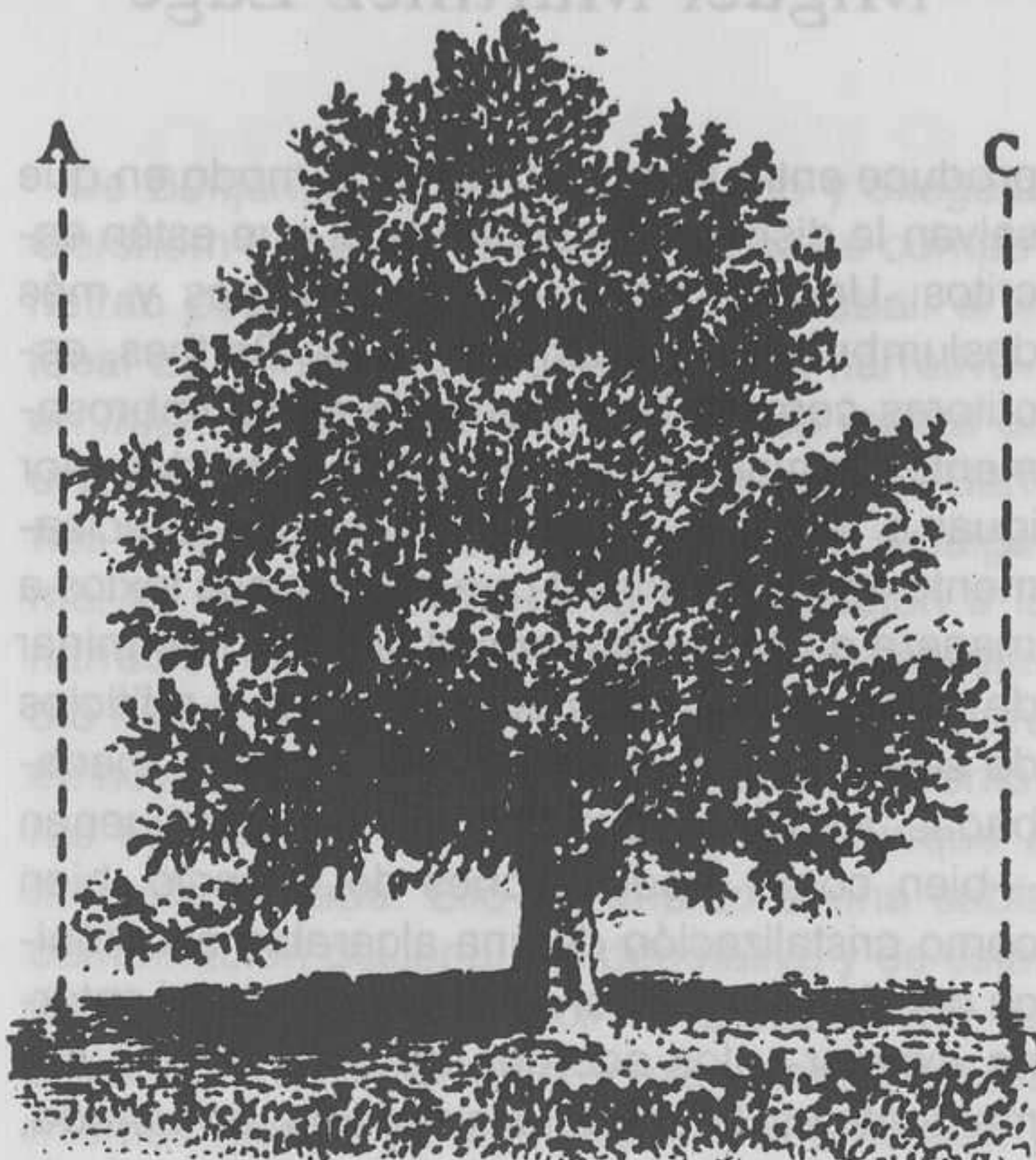
Durante siete días me fui acostumbrando a la sensación de libertad. No se ejercía ninguna fuerza sobre nosotros y no estábamos ligados a ningún suelo. Cuando me relajaba y cerraba los ojos, a veces llegaba a olvidar mi propio cuerpo. Es la más pura sensación de descanso.

terminado el trabajo, es decir, antes de nuestra centésima vuelta en órbita. Durante siete días, me fui acostumbrando a la sensación de libertad. No se ejercía ninguna fuerza sobre nosotros y no estábamos ligados a ningún suelo. Cuando me relajaba y cerraba los ojos, a veces llegaba a olvidar mi propio cuerpo. Es la más pura sensación de descanso. Todas las fuerzas que se sentían se convertían en movimiento, se traducían en aceleración. Volví a pensar en el hombre sobre la superficie de la Tierra, siempre atraído hacia abajo por una fuerza increíble o, más bien, empujado hacia arriba por una vertiginosa aceleración.

Cada segundo, la velocidad aumenta 36 km/h. Es decir, 100 km/h en 3 segundos, 3 millones de km/h al cabo de un día, casi la velocidad de la luz al cabo de un año. Evidentemente, el cerebro no lo puede creer. Como la fuerza de atracción es siempre constante, no la percibimos. Cuando estamos sentados en una silla, no nos movemos. Sin embargo, las fuerzas horizontales se interpretan como variaciones de la velocidad. Cuando, al ir en coche, sentimos una presión en la espalda, es porque vamos más deprisa. Así hemos llegado a establecer una diferencia entre la horizontalidad y la verticalidad. ¡Qué lejos parece estar un amigo cuando lo vemos desde lo alto de una torre de 100 metros! ¡Qué cerca parece cuando se encuentra a la misma distancia, pero estamos, como él, a ras del suelo! ¡Cómo llama la atención el aparente crecimiento de la Luna cuando está en el horizonte y le dirigimos una mirada «horizontal»! y ¡Qué pequeña parece cuando está en el cenit, justo encima de nosotros! ¿Será que nuestro cerebro nos está jugando una mala pasada? Sin duda alguna. Pero ¿puede esto modificar nuestra concepción de la vida? ¿En qué medida? ¿Cómo pensaríamos si no percibiéramos la gravedad como una fuerza estática, sino como una aceleración real dirigida hacia arriba y cada vez más rápida? Ya lo he dicho: con frecuencia me había planteado la pregunta antes del vuelo, pero nunca había estado en una situación que me permitiera sentir la gravedad como una aceleración.

Habíamos descrito nuestra última órbita y la nave, que había perdido velocidad, volvió a la atmósfera terrestre. Por la portilla, vimos que las nubes venían a nuestro encuentro y que después nos cruzaban a una velocidad vertiginosa.

Alrededor de los 200.000 km, la resistencia del aire empezó a hacerse notar. Un espeso resplandor anaranjado se formó en torno a la cabeza de la nave. La manifestación de la atracción (0,8 g) fue casi instantánea. Era como si me estiraran de la cabeza hacia abajo. Tuve que hacer un gran esfuerzo para levantar el brazo. Me parecía que por lo menos pesaba cuatro veces más que antes de despegar. No



me encontraba bien. Tenía sensaciones extrañas debidas a la contracción de mi aparato vestibular. Todo lo que miraba se movía en cuanto yo movía la cabeza. Era bastante desagradable. Veinte minutos nos separaban de la Tierra.

La nave aterrizó suavemente sobre la pista de la base de Edwards Airforce. Un frenazo, después la parada, el silencio, un silencio pesado, espantosamente pesado. Tras recibir de nuestro comandante la orden de salir, nos desatamos y desentumecemos los músculos de las piernas antes de intentar levantarnos de los asientos.

Aquel fue el momento más impresionante del viaje. Me puse de pie y... era horroroso: durante algunos segundos, me pareció que estaba subido en un ascensor que se elevaba a una velocidad increíble. Inmediatamente se me vinieron a la cabeza todas mis reflexiones sobre la percepción de la gravedad. ¡La sentía como una aceleración real! ¿Qué influencia ejerce sobre nosotros esta aceleración? Estamos tan acostumbrados a ella que tiene que alterar nuestras percepciones. No podemos evitarlo. Durante las primeras noches, me desperté varias veces bajo el efecto de una aceleración. La cama me empujaba hacia arriba cada vez más deprisa. Es más: la atracción se apoderaba de mí. Estaba atado de pies y manos. Era como si, de repente, esta inevitable atracción, esta increíble velocidad y la fuga del tiempo constituyeran con toda naturalidad, un todo. El tiempo visto como la necesidad de experimentar cambios.

El tiempo pasa para todos nosotros al mismo ritmo. Para llegar a mañana, todos debemos esperar un día, como si estuviéramos todos en el mismo barco, dirigiéndonos hacia el futuro... Esto me hace pensar en una imagen. En la orilla de un lago tan liso como un espejo está sentado un hombre sordo y ciego. Pesca, apelando a la sensibilidad de la extremidad de sus dedos, que sujetan la caña de pescar y le informan sobre los movimientos que se producen en la superficie del agua. Si quiero comunicarme con este pescador, puedo lanzar una piedra al agua. Se formarán unas ondas que se propagarán hasta la boya de su caña. Sabrá que estoy por allí.

Supongamos ahora que estoy en un barco que avanza a la misma velocidad con que se propagan las ondas en la superficie. Por más piedras que tire al agua, el lago, delante del barco, seguirá estando liso. No se moverá. No puedo comunicarme con él. Si quiero ver moverse esta parte, tengo que esperar a estar encima. De la misma manera que tengo que esperar al mañana. El ayer está ya movido, como el surco del barco. Si la analogía es válida, se preguntarán: «¿Qué hace avanzar el barco? ¿Dónde está el motor? ¿Es la gravedad? En tal caso, la gravedad nos da la velocidad a la que se propaga la información, como las ondas sobre el agua. Pero es la velocidad de la luz: 300.000 km/h.

¿Cuál es, pues, nuestra velocidad en el tiempo? Una hora por hora, claro. La velocidad es «una».

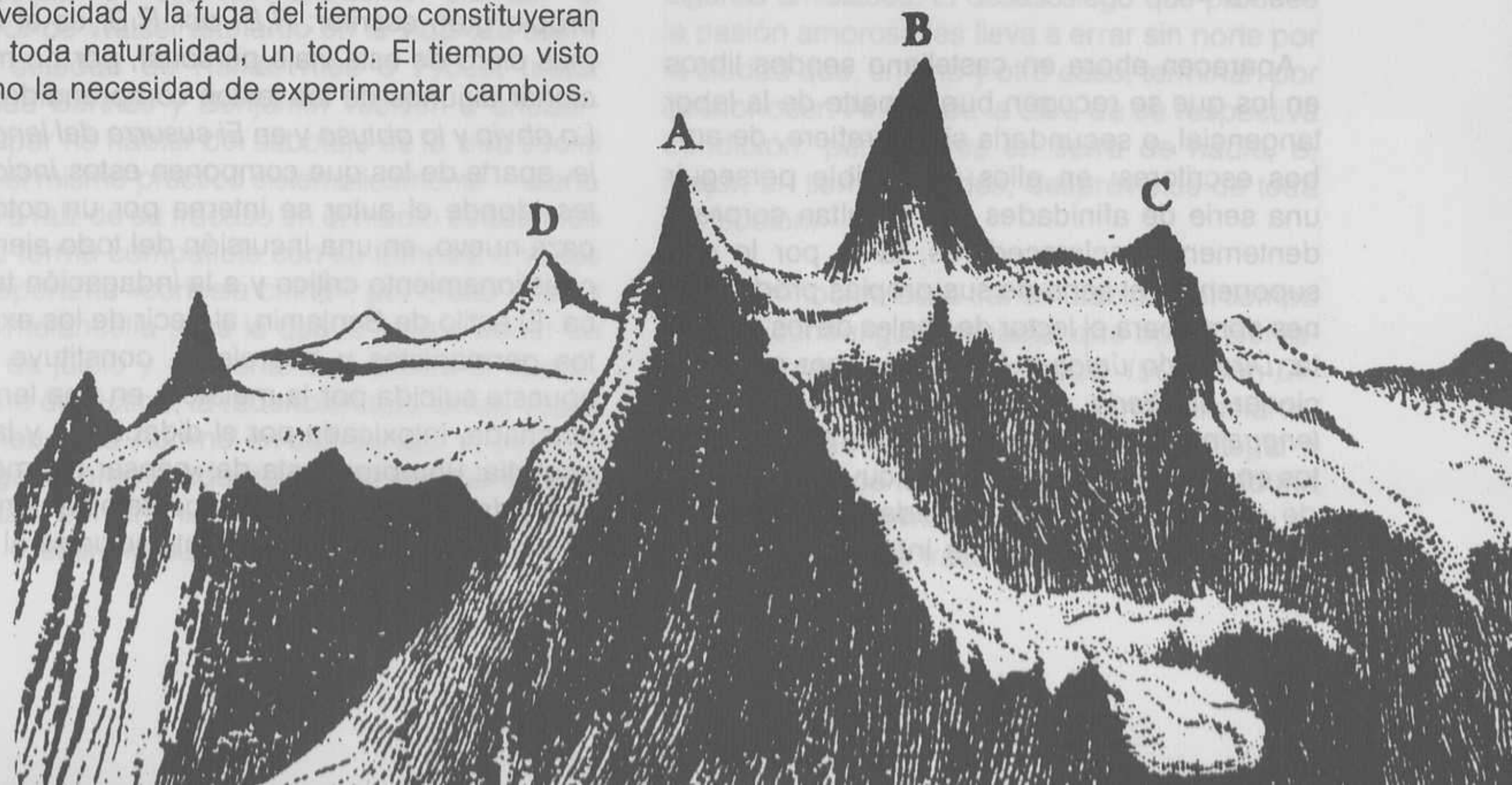
¿Nos da la Tierra la noción del tiempo?

¿Vivimos de la manera en que vivimos porque estamos en la Tierra?

Nuestra concepción del tiempo y de la vida, ¿es universal o depende de la Tierra?

¿Está la vida hecha a la medida de la tierra?

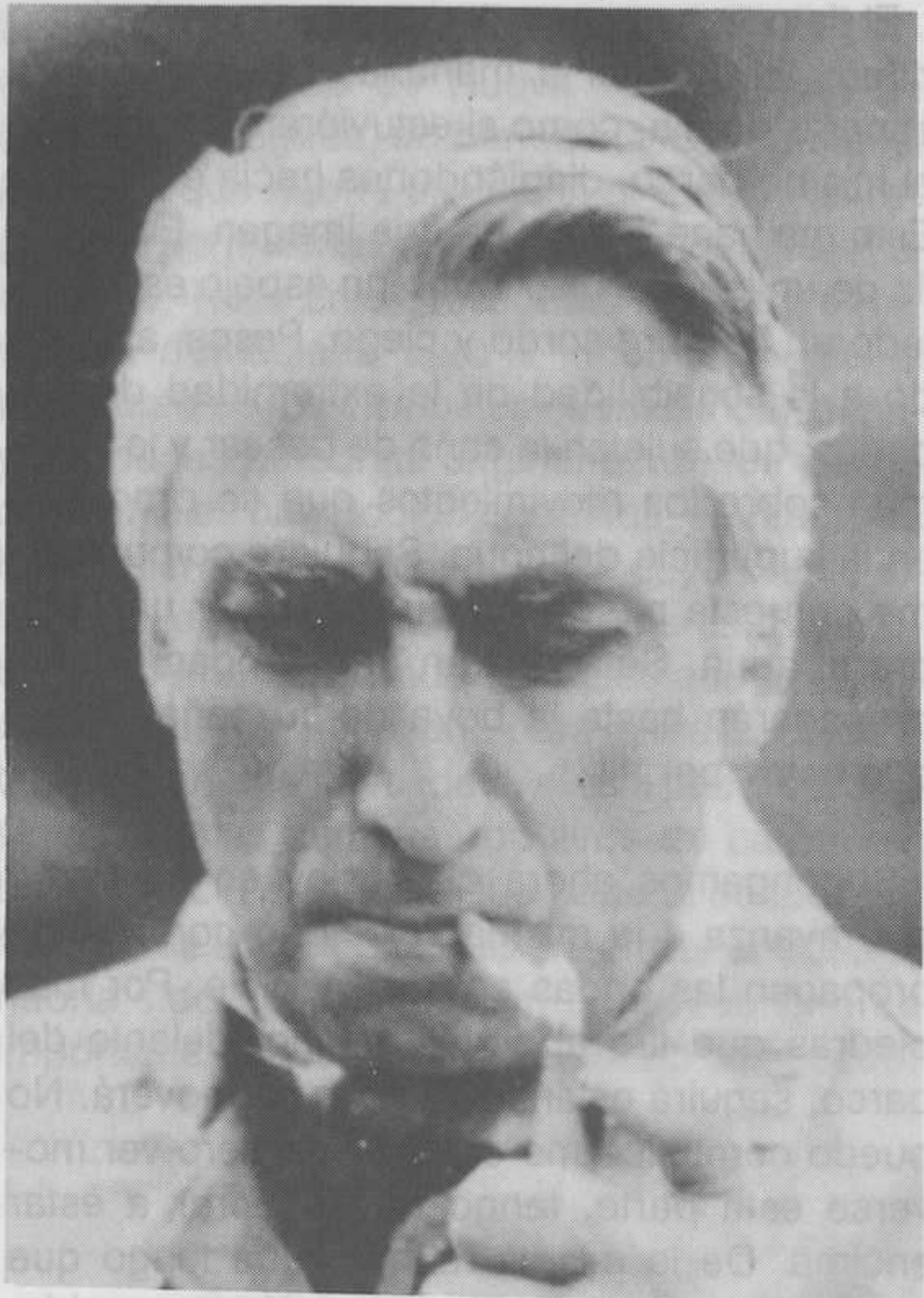
Yo creo que sí.



Walter Benjamin y Roland Barthes

Vidas paralelas o afinidades por la fuerza

Miguel Martínez-Lage



Por pulverizado que esté hoy el tiempo (pues no cabe duda que ha reventado de manera similar al estallido de la novela, que de ser un espejo a lo largo del camino recuerda hoy más bien los añicos de ese mismo espejo esparcidos por todos los rincones), y por más que hoy sean contemporáneos Quevedo y César Vallejo —por citar un caso célebre—, es precisamente ese tiempo cuajado de avatares el que traza una separación irremediable entre las vivencias y las obras de Walter Benjamin (1892-1940) y Roland Barthes (1915-1980). A despecho de esa distancia insalvable, no son pocas las inflexiones de sus escritos que puntúan otras tantas confluencias entre uno y otro. Mejor será deshechar coincidencias casuales de otra índole, como son sus respectivas muertes, acaecidas bajo el signo de lo fortuito y lo prematuro: si en 1940 se condensaba toda la atrocidad de un suicidio largo tiempo meditado, en 1980 era un golpe de azar estúpido el que ponía fin a una vida a su vez dispuesta a ese final. Esos, en cualquier caso, no pasan de ser detalles para el hagiógrafo.

Aparecen ahora en castellano sendos libros en los que se recogen buena parte de la labor tangencial, o secundaria si se prefiere, de ambos escritores: en ellos es posible perseguir una serie de afinidades que resultan sorprendentemente esclarecedoras, tanto por lo que suponen en el seno de sus propias producciones como para el lector de finales de los ochenta. *Dirección única e Incidentes*, por no mencionar el *Diario de Moscú* o *El susurro del lenguaje*, son sendas colecciones de fragmentos en cierto modo residuales, cuya fuerza reside a veces en la individualidad del aforismo, del esbozo, y otras, en la interacción que se

produce entre unos y otros, en el modo en que salvan la discontinuidad sobre la que están escritos. Uno de los atractivos mayores y más deslumbrantes de Benjamín y de Barthes, escritores compulsivos, pensadores asombrosamente seminales, intelectuales acogidos por igual a la égida de Saturno, estriba precisamente en la capacidad que poseen sus textos a manera de rasgo diferencial, a saber, germinar de modo imprevisto para dar lugar a edificios de sentido o construcciones puntuales, inacabadas, insólitas, dentro de las cuales resuenan —bien como modulaciones del silencio, bien como cristalización de una algarabía cacofónica donde se superponen la intimidad y el entorno exterior— los acordes de una sinfonía sumamente esclarecedora que brota, a menudo, a raíz de un deshecho vital o conceptual, de una anotación al margen.

A lo largo de sus respectivas trayectorias han quedado atrás los empeños de mayor envergadura (la inacabada *Obra de los pasajes*, los *Elementos de semiología*): la ambición, el afán globalizador, han de inclinarse ante las intuiciones parciales, las glosas con una dedicada vocación menor, donde el autor pone en escena una objetivación de la propia privacidad, del Yo. Y si Barthes era capaz de generar ideas prácticamente acerca de cualquier cosa, Benjamín, más que inventar, descubre una mirada oblicua, microscópica y voraz, capaz de posarse sobre toda suerte de objetos y registrar los vínculos ocultos. No estará de más seguir el recorrido por el que ambos desembocan en el Yo, huyendo al tiempo de todo solipsismo.

En ambas trayectorias existe un hecho vertebral que viene a diferenciarlas en sus primeros compases y a asemejarlas, al tiempo que dota a cada cual de su peso específico, cuando ya uno y otro llevaban recorrido el mayor trecho del camino. Barthes escribe a cada año que pasa con menor protección: de los escritos iniciales, producidos al amparo de un gran sistema conceptual (fuera Marx, Brecht, Sartre o Saussure y la semiología moderna, de la cual con justicia puede considerarse co-productor), evoluciona hacia la desnudez de sí mismo, busca ser sombra de sí mismo para volverse su propio gran escritor: *R.B. por R.B.* es el fruto más claro de este viaje personal, por no mencionar algunos de los textos comprendidos en *Lo obvio y lo obtuso* y en *El susurro del lenguaje*, aparte de los que componen estos *Incidentes*, donde el autor se interna por un coto de caza nuevo, en una incursión del todo ajena al cuestionamiento crítico y a la indagación teórica. El estilo de Benjamín, al decir de los expertos germanistas y hebraístas, constituye una apuesta suicida por la metáfora en una lengua hinchada, intoxicada por el didactismo y la logografía: una propuesta de «pensar en imágenes», de abandonarse a la contemplación del objeto ajena a los cánones intelectuales al uso



(ajena e incluso contraria a la *doxología*, por saltar de vuelta a las coordenadas barthesianas, es decir, a toda forma de hablar que se adapta a la apariencia, la opinión o la práctica: en 1938 Benjamin declaraba converger con los miembros señeros de la Escuela de Frankfurt en una crítica de la conciencia burguesa) para romper el control lógico del discurso y reventarlo —máxime si se trata de los corsés del materialismo dialéctico o del distanciamiento brechtiano— dando entrada a lo cotidiano, al lenguaje abierto de la comunicación asociativa, a la evocación, que se extiende a zonas desatendidas. Recuérdense sus espinosos devaneos por el judaísmo (sionismo y Cábala, o sus roces con el marxismo (por mediación de Adorno y Brecht): Benjamin siempre deseó estar en otra parte, ser animal al acecho donde menos pudiera esperarse. Contraste: las fotografías y emblemas con que Barthes sintetiza los dos rituales mayores del academicismo: la conferencia, la mesa redonda: angustia, aburrimiento. Y a fe que los transmite. (Las infructuosas relaciones de Benjamin con los medios académicos oficiales son bien conocidas, desde su fracaso al intentar obtener la cátedra que le hubiera resuelto los apuros materiales por los que pasó toda su vida, hasta el ulterior rechazo a su integración en la Universidad de Jerusalén, que le propuso y le facilitó reiteradamente Scholem, y el no menos tajante rechazo a la inserción en la disciplina del Institut für Sozialforschung, opciones que le habrían ahorrado un amargo final.)

La dominación conceptual, viene a recordarnos Benjamin, es el ejemplo más sutil de la tiranía. Pues bien: cuando abandona los presupuestos del estructuralismo, Barthes empieza a

Si Barthes era capaz de generar ideas prácticamente acerca de cualquier cosa, Benjamin, más que inventar, descubre una mirada oblicua, microscópica y voraz, capaz de posarse sobre toda suerte de objetos y de registrar los vínculos ocultos.

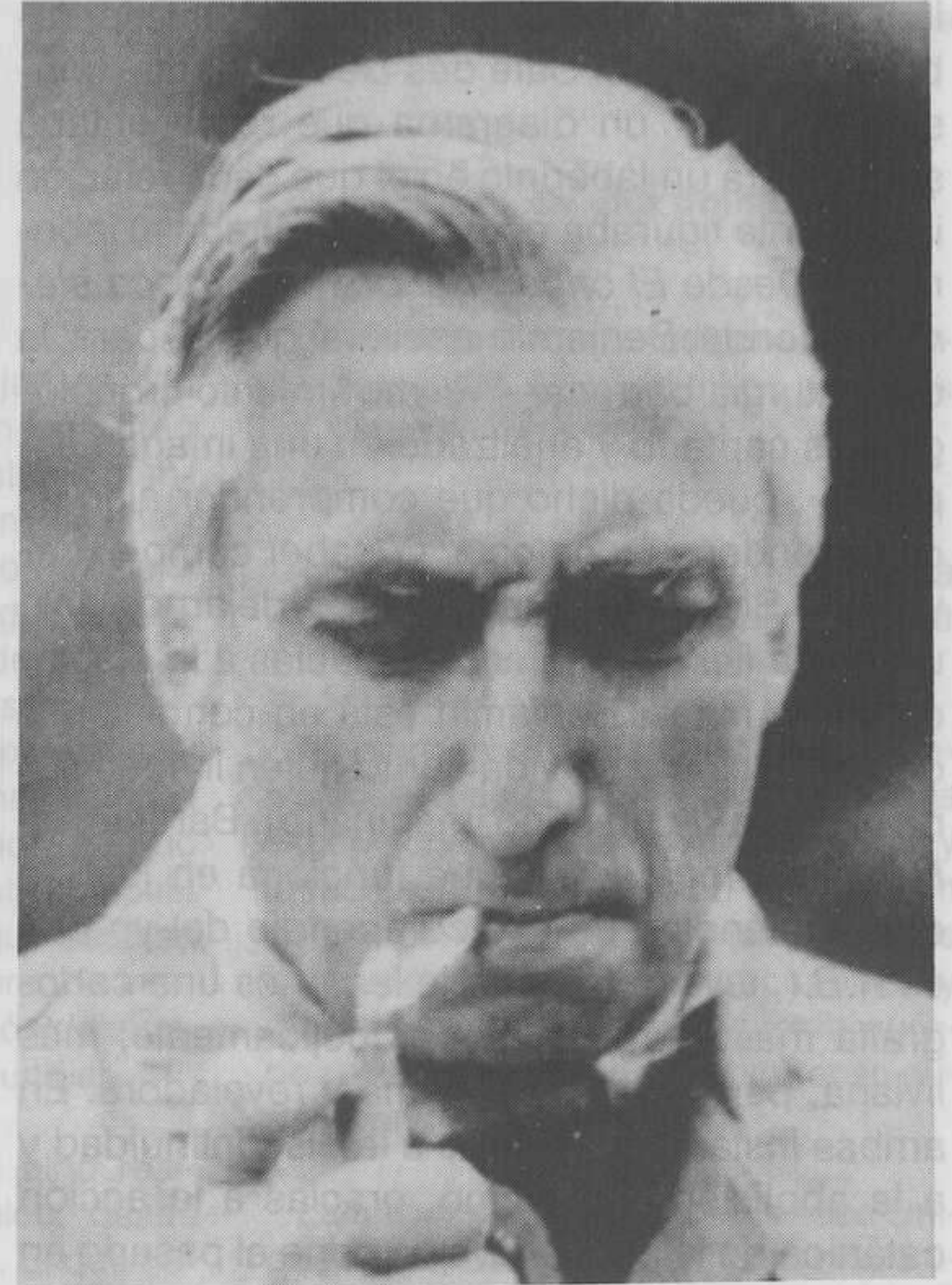


ser «legible», empieza a compartir plenamente sus pulsiones —que es lo que en el fondo le interesaba— y a producir lecturas (reinvenciones del sentido) que son revestimientos formales de la felicidad: el texto que dedicara a Stendhal, considerado el último que salió de su pluma, es en este sentido señero, entre otras cosas por la luz que arroja sobre sí mismo, sobre el movimiento seguido en la superación de una afasia inherente a sus supuestos, epítome de la distancia que lleva del Album al Libro, por medio del Relato. Por cierto que en ese texto sobre Stendhal, que es a la postre un lúcido y amortiguado ejercicio de transferencia freudiana, el movimiento de Barthes recuerda tácitamente las operaciones que Benjamin lleva a cabo esencialmente sobre el cuerpo escritural de Kafka, Kraus y Walser. Les era más fácil explicarse a sí mismos a través de un prójimo distante en el que creían haber encontrado un claro espejo.

Esta recurrencia al otro y su utilización a manera de espejo cuenta con un claro correlato en el territorio del cuerpo. En Benjamin se da una disociación paradigmática entre vida y obra: sobre él observa Adorno que «el predominio del espíritu alienaba extremadamente su existencia física e incluso psicológica... Consideraba la calidez animal un tabú; un amigo apenas podía atravesarse a poner una mano sobre su hombro.» Las estampas de Barthes en público que han evocado Severo Sarduy y otros aprovechando la publicación de *Incidentes*, o las escenas de un Barthes en privado que refiere él mismo, están dominadas —a veces de forma opresiva— por esa misma atmósfera donde está proscrito el contacto físico.

De Benjamin dijo su mejor amigo y exégeta, Gershom Scholen, que en su prosa se compenetran *poesía* y *verdad* de forma cabal: si el ideal de Schelling era una «filosofía narrativa», en *Infancia en Berlín hacia 1900* se realiza de una manera insólita. Lo que en el caso de Barthes es evolución y en el de Benjamin amalgama, es decir, el paso de la especulación a la narración sin llegar a abandonar nunca el estadio inicial, es uno de los índices de la literatura de hoy: en éste y otros sentidos, ambos escritores tienen una importancia capital, aunque a menudo larvada. Ello es debido a una sabia combinación del lenguaje denotativo y de estallidos de sentido, es decir, a la capacidad de alojar en un mismo texto, y exactamente en los mismos niveles de significación, la precisión y la ambigüedad, o de conferir a la crítica el aura propia del arte. En Benjamin tenemos constancia de ello en infinidad de textos, pero se puede dudar que Barthes evolucionara hacia la narración. Durante el último año de su vida se habló de una novela *in progress*, aunque parece ser que no haya trazas de ella (según referencia de 1981). Ahora bien, en *Incidentes* coexisten la recopilación de apuntes cuyo objeto es *lo novelesco*, los encuentros, los «incidentes» que pudieran haber constituido el entramado de una novela carente de soportes personales, y la narración interior («Noches de París»), diario del que se hablará más adelante.

Es posible que sobre la cuestión de la felicidad se produzca la confluencia de fondo, aquella que sirve de abono a todas las demás. La obra de Barthes, como ha señalado Susan Sontag en un texto que, por desgracia, tiene demasiado de panegírico necrológico, trata sobre la tristeza superada o negada: a partir de su decisión de tratarlo todo en tanto sistema, discurso, conjunto de clasificaciones (véase, si no, la discreta narración de la pena que se entreteje en los *Fragmentos de un discurso amoroso*), llega a la convicción de que todo puede superarse. Benjamin era lo que los franceses llaman «un triste»: sus proyectos ambiciosos y sus pequeñas realizaciones dependen por completo de una teoría de la melancolía. Todos los escritores a quienes dedica una aguda interpretación participan de ese temperamento: cita así «el horror de Walser al triunfo en la vida», la esencial soledad de Kafka, Klee o Proust (autor donde Barthes y Benjamin vuelven a anudarse), por no hablar del sabotaje de la vida social que él mismo practicó sistemáticamente —cierto que a raíz de su fracaso en el medio académico y de forma compatible con su famosa, a veces exasperante «cortesía china»; por cierto que es esa melancolía suya la que le lleva a poner en tela de juicio y desechar a la postre el mesianismo dialéctico, la redención que tantas veces le menciona Adorno en sus cartas. Y, sin embargo, el propio Adorno nos da la clave de esta actitud benjaminiana: «todo lo que Benjamin dijo y escribió suena como si el pensamiento



recogiera las promesas de los cuentos infantiles, en vez de recusarlas con despectiva madurez de adulto; tan literalmente, que hace perceptible el pleno cumplimiento real del conocimiento. Lo que queda desde el principio recusado de su topografía filosófica es la renuncia misma.»

Ese sabotaje es el polo opuesto, por no decir el antídoto, de las vicisitudes y contratiempos de noctámbulo que asedian al R.B. atribulado de «Noches de París» (texto comprendido en *Incidentes* y que versa sobre la incertidumbre que le provoca la posibilidad de llevar un diario: algo muy semejante al aroma que despiden el *Diario de Moscú*, esfuerzo de memorialista que Benjamin emprende en un momento sin duda decisivo). Ambos empeños memorialistas están trazados en un momento en que el autor es vulnerable: si a Benjamin le lleva a Moscú, fundamentalmente, la pasión que le inspira Asja Lacis, en las noches de París Barthes está expuesto a las proporciones e invitaciones de los chaperos y de algunas amistades. El desasosiego que produce la pasión amorosa les lleva a errar sin norte por la ciudad que, en uno y otro caso, terminan por desconocer. Ahí se da la cifra de su respectiva condición: pensadores en tierra de nadie, o, mejor, en tierra de todos, desprovistos de toda protección.

Bien conocida es la transmutación del tiempo en una contrafigura espacial que opera Benjamin en *Infancia en Berlín hacia 1900* y en *Dirección única*, textos por otra parte gemelares, en los que se respira su obsesión por llegar a ser un lector de mapas dotado de la sabiduría del extravío sistemático. Durante años coqueteó con la idea de trazar un mapa de su vida, e

El desasosiego que produce la pasión amorosa les lleva a errar sin norte por la ciudad que, en uno y otro caso, terminan por desconocer. Ahí se da la cifra de su respectiva condición: pensadores en tierra de nadie, o, mejor, en tierra de todos, desprovistos de toda protección.

Miguel Martínez-Lage

incluso nos dice que una vez, mientras esperaba a alguien en el Café des Deux Magots, consiguió dibujar un diagrama que representaba su vida: era un laberinto en el que cada relación importante figuraba como una «entrada al laberinto». Desde *El origen del drama barroco alemán*, donde Benjamin asevera que —para la dramaturgia barroca— «el movimiento cronológico es captado y analizado en una imagen espacial», queda dicho que comprender algo es comprender su topología. (Y saber cómo extraviarse.) Bien: si Benjamin pudo dejarnos sólo un mapa fiel de la infancia (gracias a la distancia de la niñez, Benjamin está en condiciones de inspeccionar su vida como quien inspecciona el mapa de un reino imaginario), Barthes, en *R.B.* y en *Incidentes* (que funciona en justicia como apéndice de ese compendio del yo que es *R.B.*), tuvo la fortuna de legarnos una cartografía más completa y, paradójicamente, más liviana, pero no menos íntima y reveladora. En ambas instancias, gracias a la discontinuidad y a la abolición del tiempo, gracias a la acción catártica de la memoria, que pone el pasado en un escenario donde se funde la historia y detiene el flujo de los acontecimientos, la autobiografía queda proscrita, porque el tiempo no tiene relevancia. Barthes ha salpicado sus textos de una pirotecnia paraficcional, donde se produce un perpetuo intercambio entre texto y fotografía, o entre texto y referencias veladas a una serie de biografemas propios. De algún modo, celebra la ilusión de no ser quien es, y

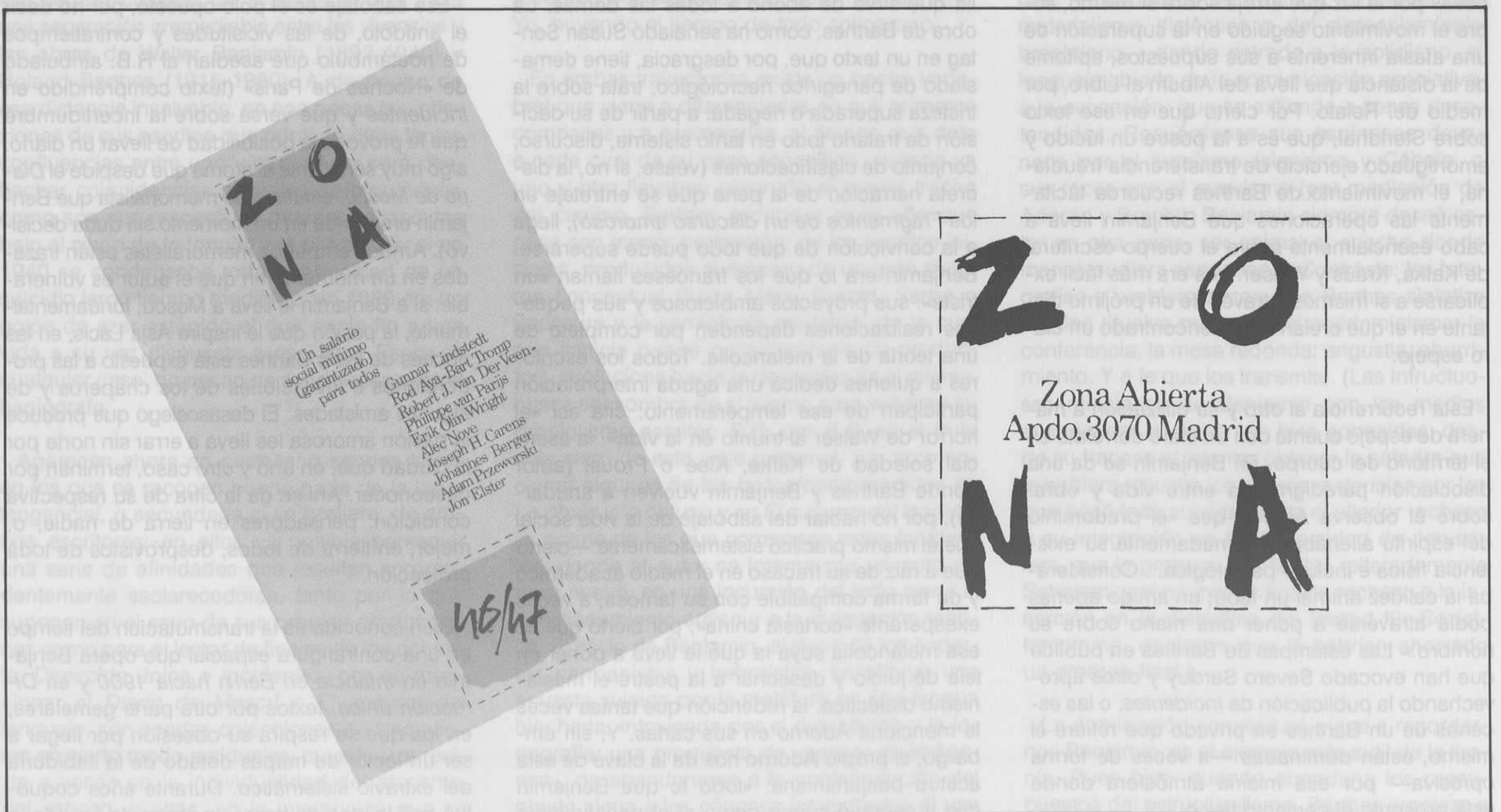
viceversa: *R.B. por R.B.*, *Fragmentos, Incidentes*. En estos textos, todo lo que se dice ha de considerarse dicho por un personaje de novela.

A tenor de lo que ha contado Severo Sarduy, el editor y el hermano de Barthes se reunieron para devanar la maraña de documentos que dejó Barthes a su muerte. Tal maraña era, al parecer, una proliferación dispersa de textos de todo pelaje, un caos textual sin embargo controlado, como si Barthes hubiese previsto o esperase su muerte en medio del cual se encontraban manuscritos casi listos para su publicación, como es el de *Incidentes*. No le cupo esa suerte a Benjamin: mucho se ha llevado y traído el «affaire» de la maleta que portaba cuando cruzó la frontera española por la ruta Lister la noche anterior a su muerte, maleta «desaparecida» —caso de que de veras llegase a tener una existencia real. Ahora bien, en Potsdam se conserva un archivo por lo visto ingente, al cual no ha sido posible acceder hasta la fecha. Además, no es el único: algún día se sabrá qué salida han dado sus albaceas, Scholem y Adorno, a los textos de Benjamin que conservaron a su muerte. Es conocida la censura encubierta bajo una operación de pulimento que Adorno impuso sobre algunos fragmentos de Benjamin; a Barthes le ocurre algo muy semejante, salvando las distancias (por fortuna para él, su obra es producida en plena era de la reproductibilidad técnica). Su erotización del texto constituye una transgresión de la norma

(post)estructuralista academizada, que no ha tenido reparos en repudiarle.

En resumidas cuentas, esta aparición de textos de Walter Benjamin y de Roland Barthes «gota a gota» que probablemente siga produciéndose durante algún tiempo viene, si no a desmentir, sí a paliar el *síndrome Bazlen* que padecen muchos lectores de este final de siglo, resumible en el principal de sus síntomas: parece imposible encontrar maestros o textos que contribuyan de modo definitivo en esa búsqueda y construcción de la cabeza habitable de que hablaba René Char. *Dirección única e Incidentes*, el *Diario de Moscú* y *El susurro del lenguaje*, vienen a dejarnos a solas, en privado, con sendas cabezas habitables.

Ahora bien, toda afinidad, electiva o no, arroja en ocasiones un saldo paradójico. Y es que, que yo sepa, Barthes nunca mencionó por escrito a Benjamin; por conocida (y típicamente francesa: pienso, por ejemplo, en otro escritor en el cual no es concebible que no aparezca ni una sola cita de Benjamin: Maurice Blanchot) que sea su aversión a leer en otras lenguas y otras literaturas, a salirse del caldo nutritivo de la lengua materna, no se explica el enigma. Ni siquiera lo explica la legitimación que propone Benjamin mismo: «en mi trabajo, las citas son como salteadores de caminos que irrumpen armados y que despojan de su convicción al ocio-paseante». Pero eso es harina de otro costal.



Algunas reflexiones sobre el paisaje audiovisual europeo y sobre la urgencia de una iniciativa comunitaria

Carlo RIPA di MEANA
Comisario europeo de Cultura

La revolución tecnológica de las telecomunicaciones implica posibilidades considerables para la construcción comunitaria. Todos los indicadores —técnicos y económicos— convergen en la misma dirección: la supresión de las fronteras, la internacionalización de la audiencia. El proceso es irreprimible e irreversible. Su alcance se revela cada vez más importante.

La Comunidad europea no puede dejar pasar la ocasión que se le ofrece, de tal forma que las nuevas estructuras de la industria audiovisual europea se desarrollen:

— de forma proporcional al potencial del Gran Mercado y capaz de hacer frente a la competencia a nivel mundial,

— conservando su autonomía e identidad.

Las reflexiones que siguen están articuladas según el esquema siguiente:

1. Los datos de base actuales de lo audiovisual
2. Los objetivos de una política
3. Los obstáculos
4. ¿Qué hacer?
 - a) los medios disponibles
 - b) los medios necesarios
 - c) propuestas de acción

Los datos de base actuales

La tecnología —satélites y cables— genera la multiplicación de los canales de televisión y por consiguiente el aumento de un 10 % de la demanda de programas dentro de los 5 a 10 próximos años.

a) Cine y producción televisiva de ficción

Frente a este aumento de la demanda, la capacidad de producción —de cine y televisión— es muy desigual en el mundo. Los americanos son los productores más prolíficos, seguidos de los japoneses; pero recientemente han aparecido otros países en la escena mundial: Australia y Brasil principalmente (la enorme producción cinematográfica india no se exporta).

La industria americana es la única capaz de penetrar simultáneamente en todos los mercados del mundo: si su producción cinematográfica en 1987 ha sido de 360 películas (con un fuerte aumento con respecto a 1986) compara-

da con casi 600 películas producidas en Europa, la mayoría de las producciones americanas son recibidas favorablemente en todos los continentes. Y ni que decir tiene que la producción americana de telefilmes, con mucho más copiosa que la de los europeos, tiene la misma difusión en el mundo. En cambio, sólo un porcentaje muy modesto (menos del 10 %) de la producción europea sale de Europa. Lo que es todavía más grave, es que el 80 % de las películas y programas de televisión producidos en los países europeos no salen de su país de origen: ni siquiera circulan por Europa.

b) Los informativos

Se da una situación análoga en otro campo fundamental: el de la información televisada, los informativos. Cualquier tentativa —en realidad llevada a cabo con poca convicción— para lanzar en Europa un servicio de información integrado y plurilingüe realizado dentro de una óptica común ha sido hasta el momento un fracaso.

En cambio, el servicio de informativos de la CNN (Cable News Network) de Ted Turner, producido en Atlanta (Georgia, USA), llega desde hace un año por vía satélite a Europa, las 24 horas del día, y está ganando terreno de forma gradual: hoteles, escuelas de idiomas, asociaciones culturales, comunicaciones por cable,... y sobre todo se está convirtiendo en un gran «proveedor de imágenes» para las televisiones europeas. La CNN ha decidido poner en funcionamiento una «redacción europea»; y el plurilingüismo no está excluido. Desde el punto de vista financiero, hay que señalar que el servicio de la CNN está perdiendo dinero.

Después de haber subvencionado los dos únicos periódicos «europeos» en Europa (el *Herald Tribune* y el *Wall Street Journal* edición europea), ¿los americanos van a dar a Europa además su televisión común?

c) La TVHD

Un problema muy concreto y de gran importancia se plantea para las perspectivas de la Televisión de alta definición (TVHD). La TVHD representa la tercera revolución de la televisión, después del blanco y negro y del color. Una televisión de imágenes ampliadas y de perfecta calidad, igual que la de una película de 35 milímetros.

Los japoneses, que trabajan en ello desde hace 15 años, tienen una gran ventaja temporal: pero su sistema plantea serios problemas ya que no es compatible con todos los equipos existentes. Los europeos han conseguido, aunque con retraso, ponerse de acuerdo para tratar de presentar un sistema alternativo, que haga la competencia al sistema japonés, como norma técnica a nivel mundial. Los americanos, que no participan directamente en esta competición tecnológica, serán los que decidan por la importancia de su mercado interior de consumo, cuya elección determinará las opciones a nivel mundial.

Lo que está en juego es algo realmente importante: económico, desde luego, pero también cultural. El que gane la batalla del «hardware» ganará igualmente la del «software». El que suministre los equipos será el primer proveedor de programas. El asunto está todavía en juego: los europeos, trabajando en equipo, tienen que dar ahora prueba de la calidad, viabilidad y fiabilidad de su sistema. Incluso la posibilidad de una colaboración con los japoneses para una solución conjunta a nivel mundial parece posible en la actualidad.

d) Conclusión

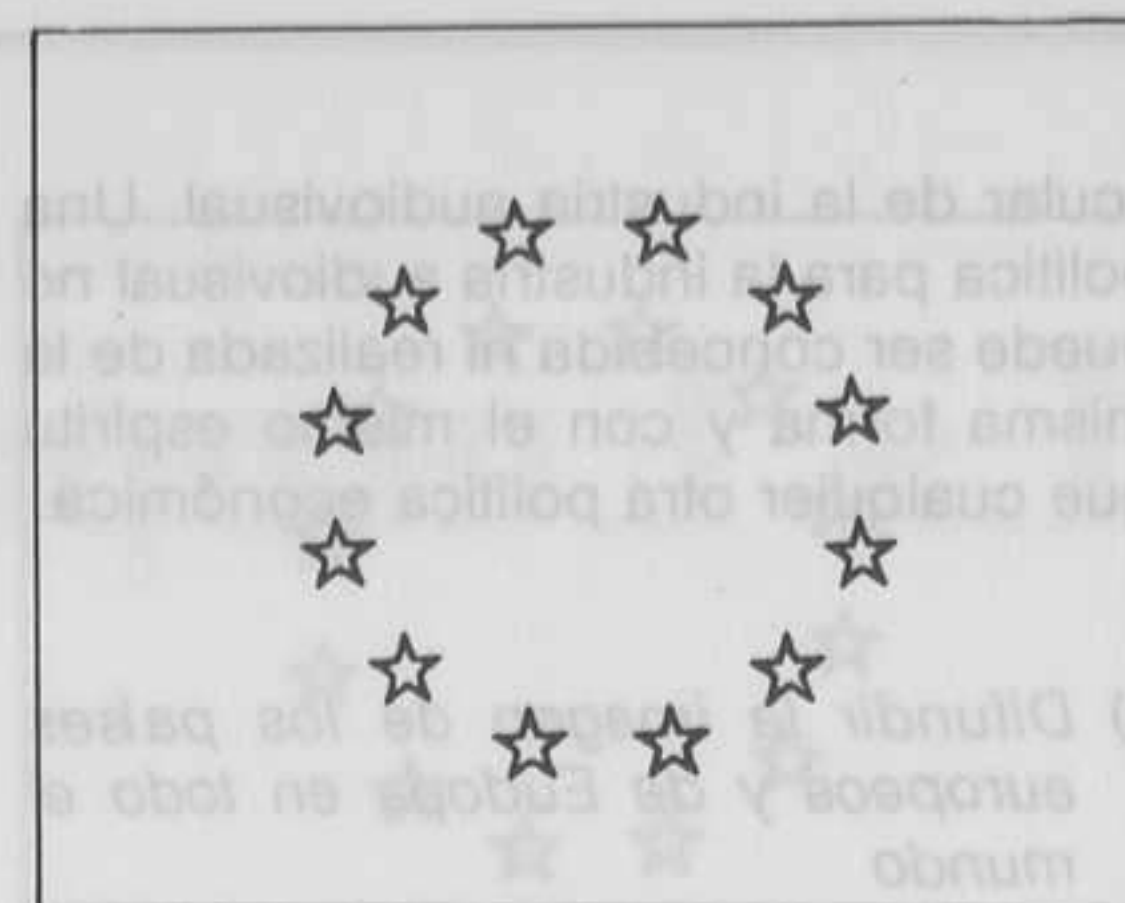
El conjunto de datos arriba citados permite identificar, para cada país europeo y para toda Europa, tres tipos de peligros:

a) *los de carácter económico*, para una industria que emplea centenas de miles de creadores y de técnicos de alto nivel, que, actualmente, tiene un volumen de ventas de varias centenas de millones de dólares, y que en los próximos años se podría ver expropiada de las posibilidades ofrecidas de la multiplicación por 10 de su mercado;

b) *los socio-culturales*, de marginalización, en tanto que de producción «local», y quizás «folklórica», de las culturas nacionales europeas, en un mundo culturalmente unificado por las imágenes y los mensajes americanos;

c) los peligros de una «pérdida de imagen» e influencia en el mundo.

Estos tres tipos de peligros son particularmente graves para los países que, como Francia e Italia, tienen una industria y una tradición audiovisuales especialmente importantes, y que por ello tienen más que perder que los otros. Pero estos peligros son comunes a to-



dos los países, culturas y sociedades de Europa.

Los objetivos de una política audiovisual

Teniendo en cuenta las consideraciones anteriores, estos objetivos serán los siguientes:

a) Proteger y dar un nuevo impulso a la industria audiovisual europea («hardware» y «software»)

Al margen de cualquier proteccionismo y dirigismo, las circunstancias excepcionales de la coyuntura actual y la rapidez de su evolución no permiten contar con los mecanismos naturales del mercado para la reestructuración y el fortalecimiento de la industria europea que, solos, pueden asegurar su supervivencia y reactivación.

La mayor ventaja que los Estados Unidos tienen sobre Europa es la disponibilidad de un mercado unificado. El mercado de la Comunidad europea —sin hablar del de toda Europa— es mayor y más rico que el mercado americano. Pero se trata de un mercado potencial, porque no está unificado. (Paradójicamente, este mercado está actualmente unificado solamente por los americanos, que operan en él, a través de sus filiales, en todos los países, con una gran libertad y desenvoltura, sin que les molesten en absoluto las diferencias de legislación, las «barreras» lingüísticas u otros problemas).

El proceso de unificación implica adaptaciones difíciles y algunas veces penosas para la industria europea, antes de que el potencial económico pueda convertirse en realidad. La industria, o mejor dicho, las industrias actualmente repartidas en los diferentes países, tienen que ser apoyadas y fomentadas a través de estas adaptaciones por medidas apropiadas de los poderes públicos nacionales y europeos. Este apoyo y estímulo debe de concierne a todos los sectores:

- las fuentes y los procedimientos de financiación;
- la creación;
- la producción;
- la distribución y la difusión en Europa y en el mundo;
- la promoción en Europa y en el mundo;
- los desarrollos tecnológicos.

b) Salvaguardar las identidades culturales nacionales y luego la identidad europea

Es un objetivo inherente al anterior. En cualquier caso, hay que ponerlo de manifiesto para subrayar el carácter par-

ticular de la industria audiovisual. Una política para la industria audiovisual no puede ser concebida ni realizada de la misma forma y con el mismo espíritu que cualquier otra política económica.

c) *Difundir la imagen de los países europeos y de Eudopa en todo el mundo*

Esta finalidad es primordial, y no solamente para la industria audiovisual en sí. El cine y la televisión tienen un gran impacto en tanto que portadores de contenidos culturales en primero, segundo y tercer grado. Son capaces, más que cualquier otro medio de comunicación, de transmitir la imagen física y moral, los valores, los modos de vida de la sociedad que los ha producido. Promueven eficazmente el turismo, las exportaciones, la música, el folklore e incluso la política extranjera del país de origen. En una palabra, son el canal más importante de transmisión de *la influencia* que un cierto país puede ejercer fuera de sus fronteras.

Todo esto está en juego cuando se trata del mantenimiento de un cierto nivel de presencia de la industria audiovisual europea en el mundo, o, por el contrario, de su desaparición. Una política audiovisual europea o más bien, una política europea simplemente, no se puede permitir aceptar esta última perspectiva.

Los obstáculos

En cuanto a la realización de una industria audiovisual europea unificada, de dimensión comparable (e incluso superior) a la americana, y capaz de actuar con la misma eficacia que ésta en el mercado europeo unificado y en los mercados mundiales, los obstáculos son de naturaleza diferente:

a) *Económicos*

Todos ellos derivados de la separación de los mercados nacionales:

— fuentes y métodos de financiación de base nacional, luego insuficientes e inadaptados;

— estructuras de producción y de distribución fragmentadas según los mercados nacionales.

Estos obstáculos no existen ni en Estados Unidos ni en Europa para la producción y la distribución americanas.

b) *Jurídicos*

Las legislaciones europeas difieren en todos los campos: ayudas, régimen de la publicidad, del mecenazgo y del patrocinio, censura, derechos de autor, fiscalidad. Estos obstáculos existen también para los productos americanos; sin embargo, desde hace tiempo los americanos han aprendido a adaptarse a las complejidades europeas e incluso, llegado el caso, a sacar provecho de ellas. Desde hace tiempo disponen de la organización y las estructuras necesarias. Los productores y distribuidores nacionales que operan en Europa no tienen la dimensión necesaria para superar estos obstáculos: su abo-

lición a nivel europeo es una condición previa al nacimiento de la nueva industria europea que será, por sí sola, capaz de explotar el potencial del gran mercado.

c) *Lingüísticos*

La multiplicidad de lenguas es un obstáculo serio para la explotación del gran mercado europeo por una producción concebida en un principio para un pequeño mercado nacional. Tal como lo demuestra el éxito de los productos americanos, esta multiplicidad no supone un obstáculo para las producciones preparadas, desde el principio, para la conquista del gran mercado.

d) *Mentales y operativos*

Son quizás los obstáculos más serios. A pesar de los otros obstáculos ya mencionados arriba, los financiadores, los productores, los distribuidores y los difusores europeos hubieran podido reunirse y crear una auténtica industria europea, tomando como modelo las estructuras y los métodos de los rivales americanos, si sus costumbres mentales y su «modus operandi» tradicional no se lo hubieran impedido. Estas costumbres tienen que ser promovidas mediante iniciativas legislativas europeas y medidas de incitación adecuadas.

e) *Técnicos*

Existen sobre todo en el campo de la televisión. Se trata de diferencias de normas técnicas de emisión (PAL/SECAM) y de los problemas que aparecen actualmente para las emisiones por vía satélite: la adopción de las normas MAC/Paquetes en sus diferentes versiones, impuesta por una dirección comunitaria, no está exenta de problemas.

Además, todavía está pendiente la cuestión de la TVHD, de la cual ya hemos hablado; la incertidumbre con respecto a la expansión de las redes por cable y de los cables de fibras ópticas; el ritmo de difusión de los magnetoscopios y sus diferentes formatos; la aparición del DAT (Digital Audio Tape), la cassette de grabación sonora digital, que pone en peligro la producción de los discos «compacts» todavía en su fase inicial.

Todos estos problemas e incertidumbres necesitan un «centro de control» europeo. Ninguno de estos problemas puede ser correctamente resuelto de otra manera sin el riesgo de una destrucción de riqueza colectiva y de una pérdida de velocidad para Europa y para cada país.

¿Qué hacer?

Con el fin de llevar a cabo una acción a nivel europeo, para realizar el gran mercado de lo audiovisual y superar los obstáculos indicados en el punto 3, en primer lugar hay que examinar cuáles son los medios necesarios y los medios disponibles. A partir de ahora será posible proponer algunas acciones concretas de carácter promocional, con un valor de incitación y de provocación.

a) *Los medios disponibles*

Son de naturaleza legislativa reglamentaria, y de naturaleza promocional.

En el plano reglamentario, es necesario buscar un nivel mínimo de armonización de las legislaciones nacionales. La dirección comunitaria « Televisión sin fronteras» se propone crear las premisas para el gran mercado de lo audiovisual.

Frente a la solución comunitaria, el Consejo de Europa está preparando una Convención europea sobre lo audiovisual. Además, el acuerdo intergubernamental para el apoyo a las coproducciones europeas, propuesto por el gobierno francés con el atractivo nombre de EUROIMAGENES, a partir de un proyecto que no se ha podido llevar a cabo dentro del marco de la Comunidad europea, actualmente está concebido como un «Acuerdo parcial» dentro del Consejo de Europa.

Ahora bien, un sistema internacional articulado dentro de los tres marcos reglamentarios posibles —legislación comunitaria, convención del Consejo de Europa, acuerdos gubernamentales— es aceptable, a condición de que la jerarquía de las fuentes del derecho, que son las prioridades sustanciales, sea respetada. No se trata de formalismo jurídico: se trata de realismo político.

La legislación comunitaria (por ejemplo, la proposición directiva «televisión sin fronteras») prepara la realización de un gran mercado europeo de los 12 países de la Comunidad: ese gran mercado, que es la condición esencial para la supervivencia y reactivación de lo audiovisual en Europa, tiene que constituir el primer objetivo de cualquier política audiovisual. Así pues, la legislación comunitaria es una necesidad.

En cambio, los otros acuerdos, sean dentro del Consejo de Europa o intergubernamentales, son bien recibidos en tanto que medios para extender a una zona más amplia —y por ello mejor adaptada a la dimensión de la televisión por vía satélite— la reglamentación necesaria para una relación armoniosa entre la Comunidad y el resto de Europa. Por tanto, estos acuerdos son deseables a condición de que sean compatibles con la legislación comunitaria y no traten de sustituirla.

La prosecución de los objetivos esenciales de una política audiovisual y la eliminación de los obstáculos que dificultan el nacimiento de una industria



unificada dentro de la Comunidad europea exigen por parte de los países miembros una toma de conciencia de su papel y de su responsabilidad dentro del marco comunitario.

En el plano de la promoción, se trata de preparar y llevar a cabo un conjunto coherente de medidas prácticas de apoyo y fomento de la industria.

Por tanto es una acción de naturaleza política y voluntarista, que tiene que ser conducida a nivel europeo, con vistas a una reactivación de la industria audiovisual europea.

Dos observaciones:

— tratándose de una acción política, así pues pragmática, su alcance y sus modalidades no tienen por qué tener en cuenta las limitaciones que son propias del campo legislativo-reglamentario: las acciones tienen que adaptarse a las necesidades reales, a las exigencias prácticas concretamente reconocidas, a la amplitud geográfica y técnica— cada vez mejor adaptada a las finalidades específicas. El marco de la acción —infracomunitario, comunitario, Consejo de Europa, Europa geográfica o mundo entero— tiene que ser elegido exclusivamente en función de la eficacia de la acción propuesta:

— la acción no puede ser concebida, precisada, decidida y conducida sino en estrecha relación y cooperación con los profesionales del cine y de la televisión, implicándoles y corresponsabilizándoles, desde el principio, en tanto que participantes en la acción.

El Programa MEDIA (Medidas para el Fomento y desarrollo de la Industria Audiovisual) creado por la Comisión europea en 1986 está inspirado en estos principios. Unas mil firmas y organismos profesionales europeos están desde ahora implicados en la concepción y realización del Programa, que ha presentado diez proyectos concretos en los sectores de la distribución, producción, formación y financiación de lo audiovisual.

Estos proyectos conciernen a la mayor parte de los doce países de la Comunidad, pero igualmente a países y organizaciones que están fuera de la Comunidad, como por ejemplo Suecia, Suiza y Austria. El objetivo de estos proyectos consiste en asegurar:

— la creación de redes de distribución que favorezcan la circulación de las producciones audiovisuales de origen europeo por los países miembros de la Comunidad;

— el establecimiento de sinergias entre las industrias nacionales para hacerlas más competitivas dentro del mercado europeo y mundial.



En cuanto a la financiación (5,5 millones de ECU están previstos en el presupuesto comunitario para 1988; para el presupuesto de 1989, la Comisión pide 7 millones de ECU), MEDIA actuará como catalizador, como estimulante de la industria: el programa representa el «seed money» que atrae capitales complementarios, públicos y privados, de manera que financie proyectos de un valor global del orden de unos 15 millones de ECU. En efecto, dentro de las experiencias-piloto previstas para este año, MEDIA no intervendrá más que en un 50 % como mucho, y el resto será financiado por fuentes exteriores. El programa prevee una realización en *dos tiempos*, una fase de estudio y de consulta de la industria (1987/88) y una fase de experiencias-piloto (1988/89). La Comisión tiene la intención de utilizar los resultados obtenidos para presentarlos al Consejo y al Parlamento europeo como elementos de una política audiovisual europea.

Entre los *proyectos* ya en curso de elaboración avanzada podemos citar:

- un sistema de ayuda a la distribución de películas «*low budget*» (largometrajes con un presupuesto inferior a 2,25 millones de ECU), proyecto llevado a cabo con la colaboración del gobierno del Land de Hamburgo;

- un Fondo europeo para el plurilingüismo audiovisual (FEMA), realizado en colaboración con la Unión europea de Radiodifusión (UER);

- un Club de inversión para las tecnologías avanzadas (CITA), agrupación de bancos y sociedades industriales;

- un mercado para los productores independientes (EURO-AIM), que tendrá que asegurar una estructura colectiva para la presencia en el mercado europeo de lo audiovisual de los productores independientes;

- una estructura de promoción de lo audiovisual en las regiones (SPAR), sobre todo en aquellas menos favorecidas;

- una estructura de mantenimiento y desarrollo de guiones (SDS), apoyada por un servicio de producción formado por organismos europeos de televisión.

Los proyectos en materia de formación (métodos de gestión y de producción, guiones, nuevas tecnologías) y de financiación (fiscalidad, capitales a riesgo) todavía están en una fase inicial de estudio.

b) Los medios necesarios

Los medios disponibles que acabamos de citar no son suficientes para alcanzar los objetivos indicados y vencer los obstáculos existentes.

Es necesario más dinero disponible, a nivel nacional y comunitario, para sostener la acción voluntarista de defensa, apoyo y promoción de la industria audiovisual en la fase de transición de la situación presente a la que tiene que nacer de la realización de un gran mercado unificado europeo.

Pero igualmente es necesario superar los obstáculos que todavía se oponen a una *acción de carácter cultural* de la Comunidad europea. En efecto, es imposible separar los objetivos y las consecuencias culturales de cualquier acción reglamentaria, económica y técnica relativa al cine y a la televisión; un sector en el cual, por sus propias características, los elementos económicos y culturales están indisolublemente conectados y condicionados los unos por los otros.

Así pues, la Comunidad europea tiene que poder realizar sus acciones en favor de la industria audiovisual europea en competencia y realismo, siguiendo un acercamiento a la vez económico y cultural, sin que la inevitable mezcla de los dos elementos sirva de pretexto para una oposición apriorística.

c) Propuestas de acción

Se podrían iniciar acciones a nivel europeo, sin esperar mucho, principalmente en el campo de los satélites para televisión, de sus programas y de la formación de los periodistas. Además, se tendría que empezar a organizar un centro de reflexión y de discusión. Estas propuestas tienen un valor de ejemplo y de incitación a «pensar europeo»; son a la vez realistas e importantes.

- Un satélite común europeo...

Francia, la República Federal Alemana, el Reino Unido e Italia ya han gastado, están gastando y van a gastar sumas considerables para la puesta en funcionamiento de satélites para televisión de alta potencia, cuyos canales van a cruzarse y extenderse por Europa para difundir programas de los que actualmente hay muy pocos.

Esta situación, que es el resultado de razones históricas bien conocidas y completamente comprensibles, representa sin embargo un derroche considerable de recursos y un ejemplo extremo de doble empleo.

Así pues, sería completamente lógico, incluso necesario, hacer una llamada a los países europeos a la cooperación en el futuro: es decir, inmediatamente, porque precisamente es ahora cuando hay que tomar las decisiones de principio sobre la segunda generación de satélites de televisión, que entrarán en servicio hacia mediados de la década del 90.

Sería realmente conveniente ponerse de acuerdo en cuanto a un proyecto común de lanzamiento de uno o dos satélites con numerosos canales (16-20), capaces de poner en comunicación a todo el continente con una distribución equitativa de los canales y las frecuencias.

Se está estudiando desde hace tiempo un proyecto de este tipo, llamado EUROSAT, y lo está haciendo EUTELSAT, el organismo europeo de gestión de satélites de comunicación; pero hasta ahora no ha recibido de los poderes públicos europeos toda la atención que merece.

Es evidente que una iniciativa común

en este campo podría acarrear toda una serie de decisiones cruciales, relativas a las normas técnicas de transmisión, la TVHD, la reglamentación de la recepción de los programas por los particulares, la producción y la autorización de los canales, etc.

- ... y programas comunes

La idea de programas de televisión europeos, concebidos y realizados sobre una base multinacional y emitidos simultáneamente en lenguas diferentes —aprovechando las posibilidades ofrecidas por la técnica— se debería plantear y realizar tanto en el campo de los programas de carácter general (documentales, cultura, entretenimiento, ficción, deporte, educación); como en el sector, de importancia primordial, de la información, de las noticias.

En Francia, la SEPT, organismo de carácter cultural con base europea, podría tomar la iniciativa y el «leadership» por lo que se refiere al primer tipo de programas.

En cuanto a los informativos, ya hemos apuntado la falta de iniciativa europea, frente a la perspectiva de un servicio de información europeo de origen americano que ya está presente y que procede, lento pero seguro, a una ocupación gradual del terreno europeo. Este terreno no es lo suficientemente amplio como para contener varios servicios de este tipo. En caso de que no haya una iniciativa europea dentro de un corto plazo de tiempo, será definitivamente adquirido a la CNN del Sr. Ted Turner. La Comunidad tiene que fomentar la creación de una cadena europea de información. La Unión europea de Radiodifusión (UER), que lanza ahora «Eurosport», una cadena europea de deporte, estudia de forma paralela las condiciones de funcionamiento de una cadena europea de información. Las instituciones europeas, las cadenas de televisión y cualquier otro organismo económico o financiero concernido deben movilizarse para apoyar y facilitar la realización de dicho proyecto.

- Periodistas para la televisión europea

Una televisión europea que se dirige a todos los ciudadanos de Europa, exige un periodismo igualmente europeo que todavía no existe (salvo en los dos periódicos americanos mencionados anteriormente).

La implantación de los satélites significa que ya ningún programa de televisión podrá ser considerado como exclusivamente «nacional», destinado únicamente a la visión interna. Tarde o temprano, todos los programas llegarán y se podrán ver en otros países. Y la tendencia irá en aumento de forma acelerada. Así pues, es necesario que los periodistas en primer lugar —pero también los directores y realizadores— aprendan a dirigirse al público europeo: a un público que ya no es «el suyo», muy conocido, muy querido, muy «nacional».

Es necesario que nazca y se forme una nueva generación de periodistas. Periodistas que dominen varias len-



guas y los datos esenciales de los otros pueblos de Europa; las grandes líneas de su historia (sobre todo reciente), sus estructuras institucionales, sus costumbres y gustos particulares, sus virtudes y defectos; y además, las estructuras de las Instituciones europeas y de las grandes organizaciones internacionales.

Se podría y debería iniciar en común, a nivel europeo, siguiendo estas líneas directivas, un trabajo de formación de jóvenes periodistas. En este sentido, hay que tener en cuenta dos medios:

- por un lado un programa del tipo «Erasmus» que asegure la movilidad de los estudiantes de periodismo, que podrían así recibir una formación en varios países miembros,

- por otro, intercambios programados entre el personal de las cadenas de televisión, públicas y privadas, de los países miembros, con inserción en equipos plurilingües y multidisciplinarios que trabajarían «in vivo» dentro de los organismos.

- Un centro de reflexión y de discusión

Habría que estudiar la posibilidad de creación de un organismo europeo en donde los problemas del cine y lo audiovisual se pudieran analizar y discutir.

Dentro del marco del Año Europeo del Cine y la Televisión, ya se ha estudiado el proyecto de una Academia europea. Hay que retomar esta idea bajo el punto de vista de un *forum permanente* de reflexión y de discusiones, donde se encuentran profesionales del sector y aquellos que deben tomar las decisiones tanto a nivel nacional como a nivel comunitario. Al principio nos podemos conformar con una fórmula provisional y limitada, que en cualquier caso permita encontrarse y plantear los principales problemas con el fin de encontrar soluciones en común. Esto ya existe, dentro del marco comunitario, por lo que respecta a los problemas tecnológicos y jurídicos (Consejo de industria), financieros (Consejo de finanzas). También lo podemos encontrar para los problemas de formación (Consejo de educación).

El Consejo de «cultura» también tiene que poner los medios para llevar a cabo su tarea dentro de ese campo tan importante, urgente y delicado. Se sugiere proceder de forma pragmática y progresiva: sin hablar directamente de la Secretaría europea de lo audiovisual, que sería —quizá— la solución ideal, la creación de un grupo informal como el que se ha indicado más arriba podría constituir el primer paso hacia adelante. Si se tuviera en cuenta la idea, antes de final de año podríamos contar con una propuesta en toda regla.

La Europa de la cultura

(Entrevista al Sr. Ripa di Meana, miembro de la Comisión, encargado de la cartera de cultura dentro del Colegio).

Durante la reciente Cumbre de Hannóver, nuestros jefes de Estado y de Gobierno invitaron a los ministros de Cultura de la CEE para estudiar la posibilidad de crear un programa Eureka-audiovisual. Sin duda alguna, se trata de una iniciativa política de gran importancia que muestra el deseo de dar un nuevo impulso a la Europa de la cultura frente al desafío prioritario de lo audiovisual. El 27 de mayo pasado usted declaró durante la conferencia de prensa que tuvo lugar al final del Consejo de Cultura de la CEE: «¡Para la política cultural, es el final de la travesía del desierto!» Entonces, ¿qué es la Europa de la cultura? ¿una experiencia? ¿una realidad cambiante?

Ripa di Meana: Sin duda alguna, Europa vuelve a tomar conciencia de la importancia fundamental de la cultura en tanto que base esencial de nuestra aventura comunitaria. Ahora que la CEE se prepara para convertirse en «un gran mercado», esta toma de conciencia responde a una doble exigencia política y socio-económica, tal como lo indicaba la Comisión en diciembre de 1987 al tomar la iniciativa de presentar al Consejo y al Parlamento Europeo su plan de reactivación de la acción cultural en la CEE. La cultura, en efecto, es un aspecto fundamental del proyecto de sociedad que representa la Comunidad.

¿Podría precisar el sentido que le da al concepto de «cultura europea»?

No me gustaría aburrir a sus lectores dando toda una serie de complicadas definiciones de la cultura. Para responder a su pregunta concreta, quisiera referirme a la definición de cultura adoptada por la Conferencia mundial de la cultura organizada por la Unesco en México en 1982. ¿Qué dice esta definición? «La cultura es el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos, que caracterizan a una sociedad o a un grupo social».

Si aplicamos este concepto a las realidades comunitarias, ¿cuál podría ser la «especificidad» de la cultura europea? Para empezar me atravesaría a decir que la cultura no conoce las fronteras político-administrativas que dividen a la Europa actual. Por consiguiente, la acción cultural de los Estados miembros y de la Comisión que han decidido la reactivación no se puede concebir sino con un espíritu de apertura con los países europeos que no son miembros de la CEE —sean del Este o del Oeste— y por supuesto con el resto del mundo.

Al precisar esto de entrada, ¿existe una identidad cultural europea? Está

claro que sí. En efecto, esta cultura es «una» en la medida en que emerge progresivamente a lo largo de los siglos de un fondo cultural común que no es otro que el compartir un humanismo pluralista basado en la democracia, la justicia y la libertad, que se expresa en la «diversidad» de nuestras culturas locales, regionales y nacionales.

Sí, pero entonces, ¿cuál es en el plano de la Comunidad el eje principal de una acción cultural para valorar esta cultura «una y diversificada» dentro del marco de la CEE?

Todos juntos, creadores, artistas, industriales, poderes públicos y privados, tenemos que preservar y desarrollar nuestra diversidad cultural permitiendo al ciudadano europeo descubrir las riquezas de nuestros patrimonios respectivos y extraer de esta variedad el fondo común que constituye la base cultural de nuestra identidad europea. Aprender a reconocernos y a aceptarnos «unos y diferentes» es el reto fundamental para crear un «querer vivir» en común dentro de una Comunidad solidaria. En este sentido, la dimensión cultural de las diversas políticas llevadas al plano de la CEE reviste una importancia muy particular para las jóvenes generaciones de europeos que tendrán que asumir las posibilidades y los riesgos de una sociedad europea que está sufriendo un profundo cambio. Economía, ciencia, tecnología y cultura están estrechamente relacionadas como lo demuestra claramente el desafío audiovisual, en particular el advenimiento de la televisión de alta definición. De hecho es la conclusión que podemos extraer de la Conferencia de Florencia en la que participé el año pasado.

Dentro de esta óptica, ¿está usted satisfecho con los resultados del Consejo de Cultura?

Le voy a contestar francamente: ¡sí y no! Sí, porque las decisiones tomadas —es decir la definición de prioridades de acción y la creación de un instrumento apropiado constituyen un desbloqueo de la acción cultural en la Comunidad que había sido frenada, en particular a lo largo de los dos últimos años, por disputas jurídico-institucionales como resultado del hecho de que nuestros tratados no incluyen ningún capítulo específico relativo a la cultura. Actualmente, gracias a la iniciativa de la Comisión y con el valioso apoyo de las presidencias danesa y alemana a quien tengo que agradecer en particular, hemos decidido —todos juntos— aceptar de forma realista y progresiva los retos culturales a los que Europa está enfrentada, coordinando y concentrando nuestros esfuerzos en un número limitado de prioridades —lo audiovisual, el libro, la formación cultural y el mecenazgo— y dotándonos de un instrumento —el Comité de Asuntos Cultura-

les— que nos permita, sin leyes abusivas coordinar, dentro del respeto a las reglas y prácticas comunitarias, nuestra acción guiada por nuestro sistema comunitario centrado en el papel y las competencias de la Comisión, bien dentro del contexto de la cooperación intergubernamental de los doce, bien, si llega el caso, dentro del marco de una acción concertada entre algunos Estados miembros. Así pues, se trata de un acercamiento pragmático que, espero, nos permitirá llevar a cabo acciones culturales significativas no sólo dentro de la CEE, sino también en Europa con nuestros colaboradores del Este y del Oeste en proyectos de interés común, y por supuesto con nuestros grandes colaboradores, en particular los del Tercer Mundo. El fortalecimiento de la cooperación puntual entre el Consejo de Europa y la Comisión reviste en este sentido una importancia muy particular.

Por otro lado, no estoy «todavía» satisfecho porque las decisiones ministeriales no representan sino una etapa, sin duda alguna decisiva, pero que —más allá de la voluntad política— tiene que traducirse en lo cotidiano por un compromiso concreto de todos los colaboradores y, en particular, en el plano presupuestario. El plan de reactivación de la Comisión era a la vez ambicioso en cuanto a la concepción y muy realista en cuanto a su impacto presupuestario. Desde entonces, la voluntad política existe. Es tarea, en particular de la Comisión, proseguir el esfuerzo con el apoyo del Parlamento Europeo dentro de la vía marcada. ¡La política es el arte

de lo posible! Ciertamente... pero hay que conservar en la mente un objetivo ambicioso a la vez que legítimo: el de crear la Europa de la cultura, en tanto que base indispensable de nuestra aventura comunitaria.

En estas condiciones, el mandato de la Cumbre de Hannóver representa para usted un estímulo, un nuevo impulso...

Este mandato, centrado en lo audiovisual, ha llegado justo después de las declaraciones solemnes de Stuttgart y de Milán sobre la cooperación cultural en Europa. Europa tiene que aceptar el reto audiovisual. Más allá de la reflexión que inicié por mi cuenta al presentar el 27 de mayo último a los Ministros de Cultura un memorándum esbozando las perspectivas de futuro de este sector en particular y presentando propuestas concretas de acción, ha llegado el momento de decidir, de hacer las elecciones que se imponen.

¿Un programa Eureka-audiovisual? La fórmula conlleva, sin duda alguna, el grado de flexibilidad necesario para permitir una respuesta adecuada y funcional a los diversos problemas de cooperación que implica el desarrollo industrial, tecnológico y cultural del mundo audiovisual europeo. También la Comisión participará, de forma activa y constructiva, en los futuros debates del Consejo de Cultura sobre el tema. Es fundamental alcanzar el éxito, alcanzar el éxito pronto y de forma satisfactoria.



El encuentro

De todos los artistas literarios, el más dotado es el alemán, Levi —que por otra parte era un artista-químico más que un químico-escritor— es el que mejor se adaptó al entorno en el cual vivió.

Philip Roth y Primo Levi

Un viernes de septiembre llegué a Turín para reanudar con Primo Levi la conversación que había iniciado en Londres una tarde de primavera. Quise ver la fábrica de pintura donde había estado empleado como ingeniero químico y, más tarde, hasta su jubilación, como director. La empresa tiene cincuenta empleados en total, principalmente químicos que ocupan los laboratorios, y obreros que trabajan en la planta baja de la fábrica. Los talleres, los almacenes, el edificio de los laboratorios, los grandes contenedores del producto fabricado dispuesto para su embarque, la instalación de reciclaje de los desechos: todo esto se extiende sobre una superficie de dos o tres hectáreas, a once kilómetros de Turín. El ruido de las máquinas que secan la resina, mezclan el barniz y evacúan los productos viciados es muy soportable; el olor acre del depósito —olor que, según me dijo Levi, todavía impregnaba su ropa dos años después de la jubilación— no es nada repugnante; en cuanto a la vagoneta que contiene los residuos negros y fangosos del tratamiento antipolución, no es especialmente nauseabunda. Estamos, ciertamente, en una de las regiones industriales más sucias del mundo, pero muy lejos, no obstante, de esas frases impregnadas de recuerdos que son características de los relatos autobiográficos de Levi. Por otra parte, aunque lejos de la prosa, éste es evidentemente un lugar al que tiene mucho cariño; intentando captar al máximo el ruido, el olor, el conjunto de válvulas, cubetas, cubos y diales, me acordaba de Faussonne, el montador-ajustador de *La llave inglesa*, diciéndole a Levi, el cual le había denominado «mi alter ego»: «La verdad es que me gusta trabajar en una empresa».

Mientras caminábamos por el patio que llevaba al laboratorio, un sencillo edificio de dos pisos construido en la época en que Levi era di-

rector, éste me dijo: «Hace ya doce años que no tengo relación con la fábrica. Esto va a ser una aventura para mí». Me comentó que la mayoría de los que trabajaban con él en aquella época estarían ahora jubilados o muertos y, efectivamente, los pocos supervivientes que encontró aquel día le parecieron auténticos espectros. «Mira otro fantasma», me susurró al oído cuando alguien salió del despacho, que fue suyo en otros tiempos, para recibirle. Al dirigirnos hacia los laboratorios, donde se examinan minuciosamente las materias primas antes de iniciar el proceso de transformación, le pregunté a Levi si podía reconocer el ligero olor a esencia química que impregnaba el pasillo; yo pensé que olía un poco como a pasillo de hospital. El alzó la nariz para percibir el olor, y me contestó sonriendo: «Lo conozco de sobra y puedo analizarlo como un perro».

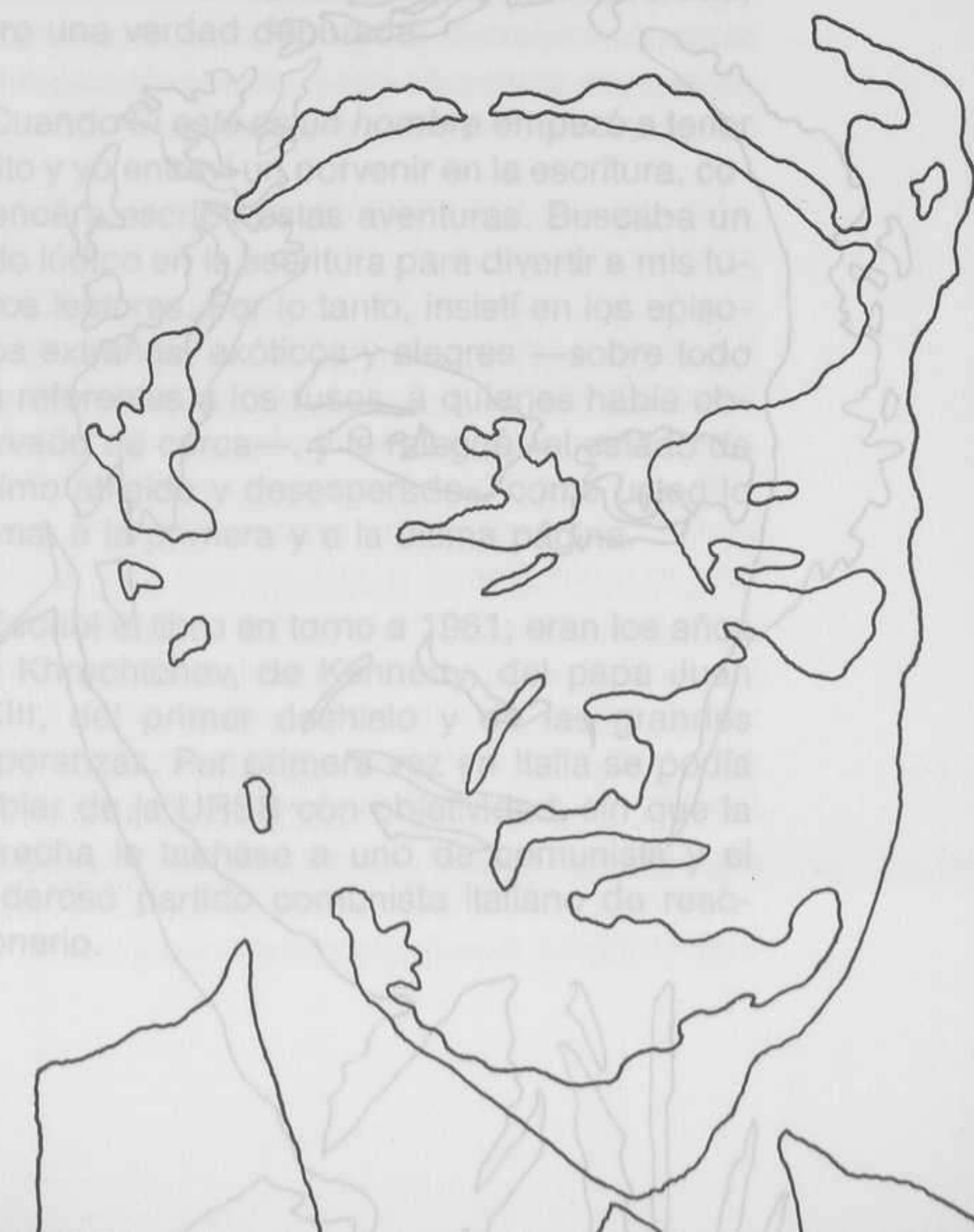
Parecía muy animado, como un animalillo salvaje que hace gala de una gran inteligencia dentro de su medio natural. Levi era bajo y delgado, y todavía impetuoso, como debió de serlo a los diez años. Su vivacidad de espíritu era evidente, una energía interior constantemente despierta.

Los escritores se dividen, como el resto de la raza humana, en dos categorías: los que escuchan y los que no escuchan. Levi escuchaba atentamente, con el rostro vuelto hacia el interlocutor; un rostro de facciones muy marcadas, provisto de una barbita blanca y que, a los 67 años, hacía pensar inmediatamente en Pan, a lo que había que añadir el lado profesional; el rostro de una irresistible curiosidad, y el del estimable *dottore*. Quiero creer a Faussonne cuando le dice a Primo Levi al principio de *La llave inglesa*: «de todos modos, tú eres alguien; hacerme contar esas historias,

que nunca le he contado a nadie salvo a ti...» Nó es nada sorprendente que la gente siempre le esté contando algo y que él lo registre todo fielmente, incluso antes de escribirlo; al escuchar, estaba tan concentrado y silencioso como una ardilla espiando algo desconocido desde lo alto de un muro de piedra.

Levi había nacido en el hermoso y cómodo edificio donde vivía con su mujer Lucía, construido algunos años antes de su nacimiento. Aparte del año que pasó en Auschwitz y los meses de aventuras que siguieron a su liberación, Levi vivió durante toda su vida en el mismo apartamento. El edificio, cuya burguesa solidez empezaba a resentirse con el paso del tiempo, da a un ancho bulevar lleno de residencias que me recordó al barrio italiano de Manhattan en la West End Avenue: un continuo ir y venir de vehículos que circulan con rapidez, pero también hileras de grandes castaños desplegándose a ambos lados de la avenida, y las colinas verdes que se extienden a lo largo de la ciudad, visibles en el cruce. Llegar a las famosas galerías del centro comercial de la ciudad cuesta unos quince minutos, sin poder volver atrás, directamente a través de lo que Levi llamaba «la obsesiva geometría de Turín».

Desde que se conocieron y se casaron, Lucía y él compartían el amplio apartamento con la madre de él (91 años); su suegra, de 95 años, no vivía muy lejos; en el apartamento vecino vivía su hijo de 28 años, físico; y algunas calles más allá, su hija de 38 años, botánica. No conozco a ningún otro escritor contemporáneo que haya seguido durante tanto años voluntaria e íntimamente vinculado a su familia y tan cerca de ella, de su lugar de nacimiento, del mundo de sus antepasados y sobre todo del entorno profesional local que, en Turín, la ciudad de Fiat, es



El encuentro

La Europa de la cultura

Philip Roth y Primo Levi



principalmente industrial. De todos los artistas intelectualmente dotados de este siglo, Levi —que por otra parte es un artista-químico más que un químico-escritor— es el que mejor se adaptó al entorno en el cual vivió. Tal vez el hecho de mantener tan estrechos lazos y de haber escrito una obra maestra sobre Auschwitz representaba para Levi la respuesta de un hombre profundamente civilizado y valiente a los que lo hicieron todo precisamente por romper esos lazos y arrojarlos, a él y a su pueblo, fuera del pasado.

En el *Sistema periódico*, dando comienzo a un párrafo con una frase que describe uno de los procesos químicos más satisfactorios, Levi escribió: «Destilar es hermoso». Lo que sigue es igualmente una destilación, una reducción a los puntos esenciales de la variada y animada discusión que mantuvimos en inglés, en el curso de un largo fin de semana, la mayor parte del tiempo en el tranquilo despacho del apartamento de los Levi, una gran habitación amueblada con mucha sencillez: un viejo sofá floreado y una cómoda silla; un procesador de textos cubierto sobre la mesa; los cuadernos de notas de Levi, minuciosamente clasificados, a su espalda; libros en italiano, alemán e inglés, colocados en estanterías que cubren las paredes de toda la habitación. Uno de los objetos más pequeños, discretamente colgado, pero ciertamente el más evocador, era un trozo de alambre de espino medio oxidado de Auschwitz. Diversas construcciones de alambre retorcido colgaban, más a la vista, de las paredes; hábilmente modeladas por el propio Levi, estaban hechas de hilo de cobre aislado, es decir, revestido de un barniz elaborado en su laboratorio. A todo esto se sumaban una gran mariposa, un pequeño insecto y, en lo alto de la pared, detrás de la mesa, dos de las construcciones

más grandes: una representaba un pájaro guerrero armado con una aguja de hacer punto; no pude adivinar qué era la otra, y Levi me explicó que simbolizaba «un hombre jugando con su nariz». «¿Un judío?», aventuré «Sí, sí, un judío, claro», contestó él, riendo.

PHILIP ROTH: En el sistema periódico, su libro sobre «la atmósfera fuerte y amarga» de su experiencia como químico, habla usted de Giulia, su joven y atractiva colega en la fábrica química de Milán en 1942. Giulia explica su «pasión por el trabajo» por el hecho de que, a los veinte años, usted era tímido con las mujeres y no salía con ninguna chica. Pero no creo que tuviera razón. Su verdadera pasión por el trabajo tiene, por otro lado, un origen lejano. El trabajo parece ser su tema predilecto, pero no solamente en *La llave inglesa*, sino también en su primer libro, donde cuenta su reclusión en Auschwitz.

PRIMO LEVI: No creo que Giulia se equivocase imputando mi ardor en el trabajo a mi timidez con las chicas en aquella época. Esta timidez, esta inhibición, era real, dolorosa y una pesada carga, mucho más impotente para mí que mi dedicación al trabajo. El trabajo en la fábrica de Milán, que describo en *El sistema periódico*, era una parodia del trabajo en la que no creía. Ya nos esperábamos la catástrofe del armisticio italiano del 8 de septiembre de 1943, y habría sido una estupidez ignorarlo sumiéndose en una actividad científica desprovista de sentido.

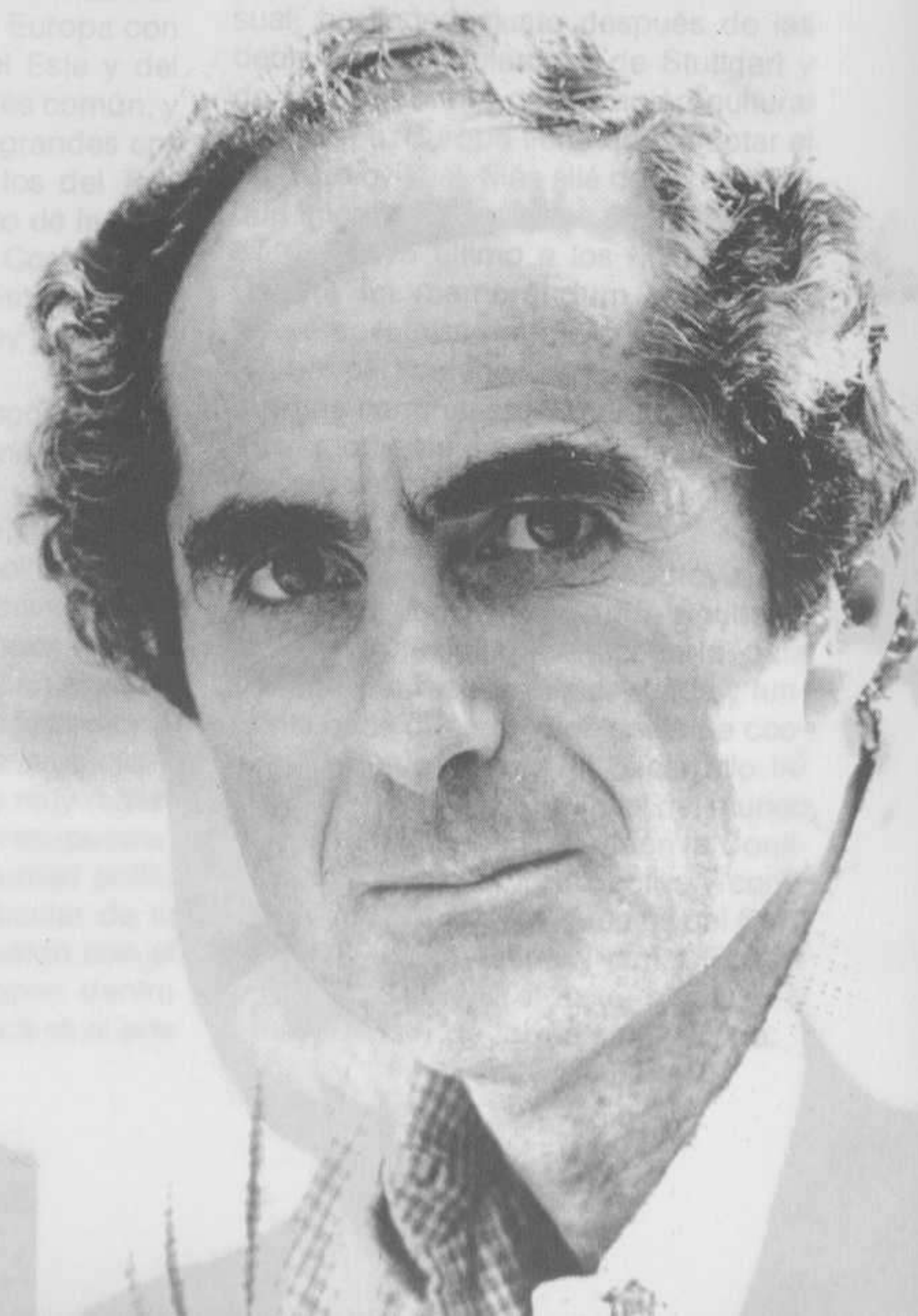
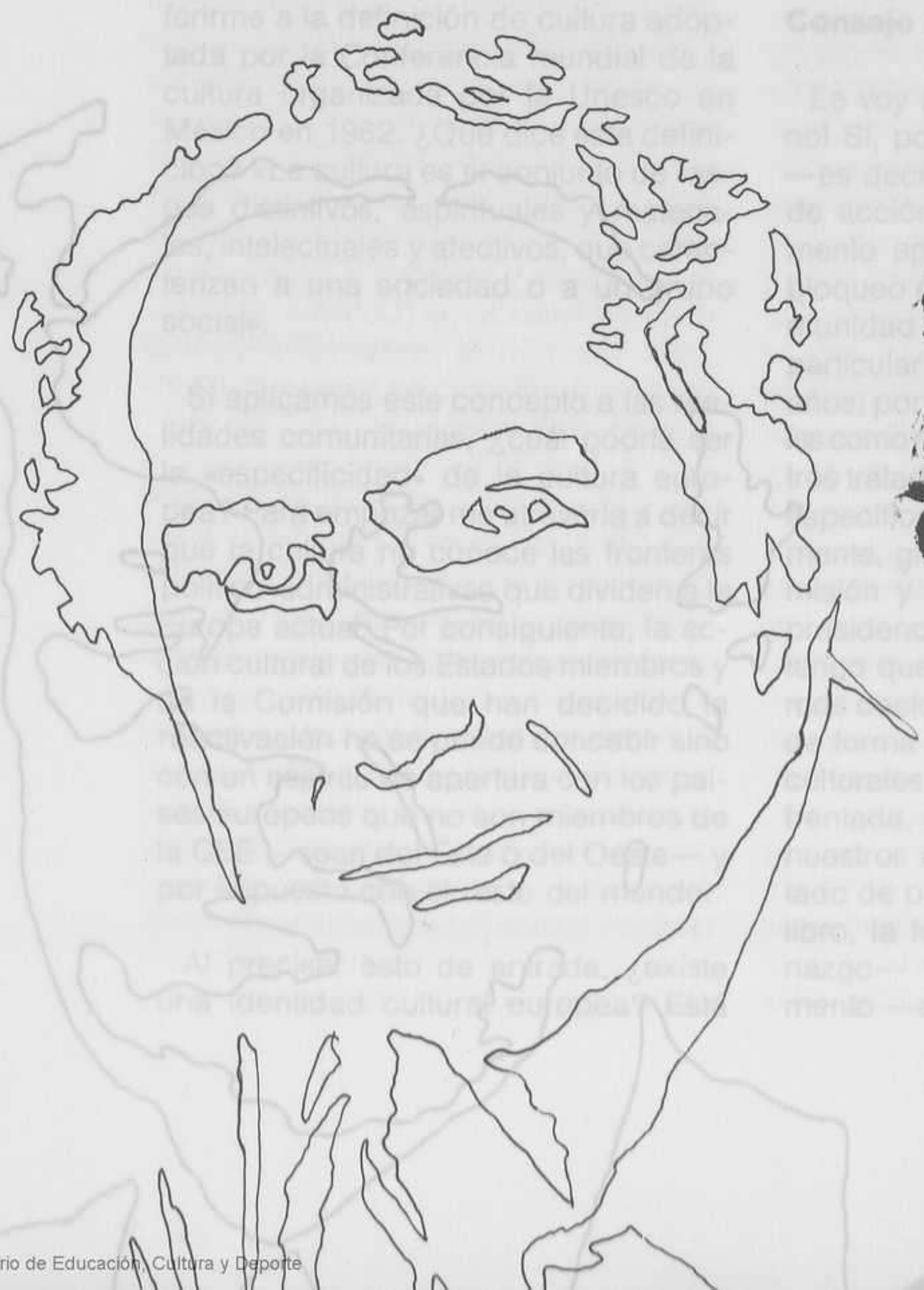
Nunca he intentado analizar seriamente esa timidez, pero las leyes raciales de Mussolini, con toda seguridad, contribuyeron a ella. Otros amigos judíos las sufrieron, compañeros «arios» de clase se burlaban de nosotros diciendo que la

circuncisión no era sino una castración y nosotros, al menos inconscientemente, teníamos tendencia a creerlo, ayudados en esto por el puritanismo de nuestras familias. Creo que en aquella época el trabajo representaba para mí una compensación sexual más que una verdadera pasión.

Sin embargo, soy perfectamente consciente de que, después de la deportación, mi trabajo o más bien mis dos actividades (la química y la escritura) tuvieron y siguen teniendo un papel esencial en mi vida. Estoy convencido de que cualquier individuo normal está biológicamente hecho para una actividad cuyo objetivo es el éxito social, y que la ociosidad o el trabajo inútil (como el *Arbeit* de Auschwitz) aumentan el sufrimiento y la atrofia intelectual. En mi caso, y en el caso de mi *alter ego* Faussone, el trabajo es «un remedio para los problemas».

En Auschwitz observé a menudo un fenómeno curioso. La necesidad del *lavoro ben fatto* —el trabajo bien hecho— era tan fuerte que incluso convencían a la gente para hacer bien las más bajas tareas. El albañil italiano que me salvó la vida trayéndome comida a escondidas durante seis meses aborrecía a los alemanes, sus alimentos, su idioma, su guerra; pero cuando le encargaron que construyera muros, los hizo firmes y resistentes, no por sumisión, sino por conciencia profesional.

Si esto es un hombre termina con un capítulo titulado «Relato de diez días», en el cual describe, en forma de diario como vivió del 18 al 27 de enero de 1945 entre los demás enfermos y moribundos en lo que hacía las veces de enfermería en el campo, justo después de que los nazis huyeran hacia el Oeste con unos 20.000 prisioneros «en buen esta-



De todos los artistas intelectualmente dotados de este siglo, Levi —que por otra parte era un artista-químico más que un químico-escritor— es el que mejor se adaptó al entorno en el cual vivió.

do de salud». Lo que cuenta en este capítulo se lee, en mi opinión, como la historia de Robinson Crusoe en el infierno, con usted, Primo Levi, en el papel de Robinson, arrancando todo lo que necesitaba para vivir del caótico amasijo de una isla devastada e im- placable. Lo que me impresionó aquí, y a lo largo de todo el libro, fue la gran parte de reflexión que contribuyó a su supervivencia, la reflexión de un cerebro científico, pragmático y humano. Su supervivencia no era de las que guía ya sea una fuerza instintiva y cruel, ya sea una increíble buena suerte, sino que más bien tomaba forma en su determinación profesional; la de un hombre de precisión, que verifica las experiencias buscando el principio de causalidad, enfrentado al terrible trastorno de todos los valores importantes para él. Admitiendo que usted fuese uno de los elementos de una máquina infernal, sería un elemento dotado de espíritu metódico que siempre quiere comprender. En Auschwitz usted se dice, para resistir: «Pienso demasiado, soy demasiado civilizado». Pero yo creo que el hombre civilizado que piensa demasiado es inseparable del superviviente. El científico y el superviviente forman una sola persona.

Durante aquellos diez días inolvidables, en efecto, tenía la impresión de ser Robinson Crusoe, pero con una notable diferencia: Crusoe trabajaba por su propia supervivencia, mientras que mis dos compañeros franceses y yo teníamos que trabajar, a fin de cuentas, por una causa justa y humana: nuestros compañeros enfermos.

En lo concerniente a la supervivencia, a menudo me hago preguntas sobre ella, y es un problema que muchos me han planteado. Insisto en el hecho de que no había regla general, además de llegar al campo con buena salud y saber alemán. Aparte de esto, lo demás dependía de la suerte. He visto sobrevivir a gente astuta y a gente idiota, valientes y cobardes, «pensadores» y locos. En mi caso, la suerte jugó un papel esencial por lo menos en dos ocasiones: la primera al encontrar nuevamente al albañil italiano y luego al caer una vez enfermo, pero en el momento oportuno.

No obstante, tiene usted razón al decir que la reflexión y la observación fueron para mí factores de supervivencia, aunque en mi opinión dominó la pura suerte. Recuerdo haber vivido aquel año en Auschwitz en un estado de exaltación fuera de lo común. No sé si esto venía de mi formación profesional, de una insospechada resistencia o de un instinto profundo. Nunca dejaba de observar el mundo y a la gente que me rodeaba, hasta el punto de que todavía tengo una visión muy precisa de todo aquello. Experimentaba el intenso deseo de comprender,

me veía constantemente invadido por una curiosidad que, más tarde, alguien calificó, de hecho, nada menos que de cínica: la curiosidad del naturalista que se ve trasplantado a un entorno espantoso pero nuevo, espantosamente nuevo.

En *Si esto es un hombre*, la descripción y el análisis de sus atroces recuerdos del «gigantesco experimento biológico» de los alemanes, están guiados, con mucha precisión, por el interés cuantitativo que usted tenía por los diferentes modos de transformación o destrucción de un hombre, como la sustancia que, al descomponerse en una reacción química, pierde las características que le son propias. *Si esto es un hombre* es un libro que se lee como las memorias de un teórico de la bioquímica moral, él mismo enrolado a la fuerza, en tanto que muestra orgánica, para sufrir los experimentos de un laboratorio de lo más siniestro. Este ser humano atrapado en el laboratorio del científico loco corresponde exactamente a lo que es un científico cuerdo.

En *La llave inglesa* —que bien podría haberse llamado *Esto es un hombre*— usted le dice a Faussonne: «ser un químico a los ojos de todo el mundo, y sentir... sangre de escritor en mis venas, es tener, en consecuencia, dos almas en mí mismo, y son demasiadas.»

Viví la vida del campo tan racionalmente como pude, y escribí *Si esto es un hombre* intentando explicar a los demás, y a mí mismo, los acontecimientos en los que me ví mezclado, pero sin una intención literaria definida. Mi modelo —o mi estilo, si lo prefiere— se inspiraba en los informes semanales que se redactan regularmente en una empresa: tienen que ser precisos, concisos y escritos en un lenguaje comprensible para todas las personas de la jerarquía industrial y no, desde luego, en una jerga técnica. De hecho yo no soy un científico, jamás lo he sido. Quería llegar a serlo, pero la guerra y el campo me lo impidieron. Tuve que conformarme con ser técnico durante toda mi carrera profesional.

Cuando dije «dos almas... son demasiadas», era en parte una broma, pero también una alusión a cosas serias. He trabajado en una fábrica durante casi treinta años, y debo admitir que ser químico y escritor no son dos tareas incompatibles de hecho, ambas se complementan. Pero la vida en la fábrica conlleva muchos problemas, que no tienen nada que ver con la química; contratar y despedir a los obreros; discutir con el patrón, los clientes, los proveedores; ser responsable de los accidentes; las llamadas telefónicas, incluso por la noche o cuando estás en una recepción; la burocracia, y muchas otras tareas que anulan la inteligencia. Todo es

cruelmente incompatible con la escritura, que necesita de una gran tranquilidad de espíritu. Por lo tanto, me sentí muy aliviado cuando llegué a la edad de la jubilación y pude dimitir, renunciando así a mi alma número uno.

La continuación de *Si esto es un hombre* se llama *La Tregua*. Es el relato de su viaje de regreso a Italia, después de Auschwitz, este viaje de múltiples rodeos tiene una dimensión legendaria, especialmente la historia de la larga «tregua» en Rusia, la espera de la repatriación. Lo sorprendente en este libro, que podría haber testimoniado, con toda lógica, un estado de ánimo afligido y desesperado, es su alegría. Su reconciliación con la vida tiene lugar en un mundo que, algunas veces, le hacía penar en el caos original. Sin embargo usted aparece tan estimulado por la gente, tan altamente meditativo y culto, que me pregunto si a pesar del hambre, el frío y el miedo, a pesar del recuerdo mismo, ha vivido usted mejores momentos que durante aquellos meses, bautizados como «un ilimitado paréntesis en el tiempo, un don providencial pero único del destino».

Uno de mis amigos, un médico excelente, me dijo hace algunos años: «Sus recuerdos de antes y después son en blanco y negro; los de Auschwitz y los de su viaje de regreso son en ténicolor.»

Tenía razón. La familia, la casa, la fábrica, son cosas buenas en sí mismas, pero me privaron de algo de lo que todavía carezco: la aventura. El destino decidió que la encontrara en la horrible confusión de una Europa devastada por la guerra.

Escribí *La Tregua* catorce años después de *Si esto es un hombre*: es un libro mucho más introspectivo, más metódico, más literario, con un estilo mucho más elaborado. Dice la verdad, pero una verdad depurada.

Cuando *Si esto es un hombre* empezó a tener éxito y yo entreví un porvenir en la escritura, comencé a escribir estas aventuras. Buscaba un lado lúdico en la escritura para divertir a mis futuros lectores. Por lo tanto, insistí en los episodios extraños, exóticos y alegres —sobre todo los referentes a los rusos, a quienes había observado de cerca—, y lo relegué «el estado de ánimo afligido y desesperado», como usted lo llama, a la primera y a la última página.

Escribí el libro en torno a 1961; eran los años de Khrushchev, de Kennedy, del papa Juan XXIII, del primer deshielo y de las grandes esperanzas. Por primera vez en Italia se podía hablar de la URSS con objetividad, sin que la derecha le tachase a uno de comunista y el poderoso partido comunista italiano de reaccionario.

Estoy convencido de que cualquier individuo normal está biológicamente hecho para una actividad cuyo objetivo es el éxito social, y que la ociosidad o el trabajo inútil (como el *Arbeit* de Auschwitz) aumentan el sufrimiento y la atrofia intelectual.

Es cierto que mis raíces son profundas, y que tuve la suerte de no perderlas. Casi toda mi familia se salvó de la masacre nazi. Según la leyenda familiar, la mesa en la que escribo ahora se encuentra exactamente en el lugar en que vine al mundo. Cuando me encontré «lo más desarraigado que un hombre puede estar» sufrí mucho, pero más tarde me compensó la fascinación por la aventura, los reencuentros, la dulzura de mi «convalecencia» tras la peste de Auschwitz. En realidad, mi «tregua» rusa sólo se transformó en «don» muchos años después, cuando la meditación y la escritura la purificaron de cualquier dolor.

Empieza usted *El sistema periódico* hablando de sus antepasados judíos, que emigraron de España al Piamonte pasando por Provenza en el año 1500. Califica sus raíces familiares, en el Piamonte y en Turín, de «no tan numerosas, pero profundas, extensas y notablemente entremezcladas.» Explica cómo esos judíos crearon una jerga que utilizaban, originalmente, para que no les entendieran los gentiles, una jerga compuesta de palabras derivadas del hebreo, pero con terminaciones piamontesas. Para un observador extranjero, este arraigo en el mundo judío de sus antepasados no solamente está entremezclado, sino que es esencialmente idéntico a su profundo arraigo en la región misma. En 1938, cuando se introdujeron las leyes radicales, reduciendo la libertad de los judíos italianos, empieza usted a considerar el hecho de ser judío como una «impureza», a pesar de que en *El sistema periódico* decía: «empezaba a sentirme orgulloso de ser impuro». Esta contradicción entre su arraigo y su impureza me recuerda a lo que ha escrito recientemente el profesor Arnaldo Momigliano a propósito de los judíos en Italia: «Los judíos formaban menos parte activa en la vida italiana de lo que ellos creían.»

¿Hasta qué punto se siente usted verdaderamente italiano? ¿Sigue siendo una «impureza», «un grano de sal o de mostaza», o ha desaparecido ese sentimiento?

No veo ninguna contradicción en el hecho de sentirse arraigado y «grano de mostaza» a la vez. Cuando uno se da cuenta de que juega un papel de catalizador, de hilo conductor en su entorno cultural, que uno representa a algo o a alguien que confiere un gusto y un sentido a la vida, no necesita leyes raciales, antisemitismo o racismo en general; no obstante, pertenecer a una minoría (racial o no) es una ventaja. En otras palabras, puede ser útil no ser puro. Puedo darle la vuelta a la pregunta: ¿No se siente usted mismo, Philip Roth, «arraigado» en su país y al mismo tiempo «grano de mostaza»? Percibo en sus libros un fuerte olor a mostaza.

Creo que esto es lo que Arnaldo Momigliano quería decir.

Los judíos italianos (pero se puede decir lo mismo de los judíos de muchos otros países) han contribuido ampliamente a la vida cultural y política de su país, sin por ello renunciar a su identidad; de hecho, siendo fieles a su tradición cultural. Tener dos culturas, como es el caso de los judíos, pero no solamente el suyo, es un signo de riqueza; tanto para los escritores como para los demás.

Claro que me siento italiano. Algunos de mis libros son objeto de discusión en los colegios. Recibo muchas cartas; inteligentes, estúpidas, insensatas, críticas, y con menos frecuencia contestatarias o polémicas. Recibo inútiles manuscritos de pseudoescritores, este sentimiento de «distinción» ha cambiado de naturaleza: ya no me siento *emarginate*, «ghettizado» o fuera de la ley, pues en Italia no hay antisemitismo; de hecho, la gente ha llegado a mirar el judaísmo con interés y la mayoría de las veces con simpatía, a pesar de que los sentimientos estén divididos cara a Israel.

A mi manera he seguido siendo una impureza, una anomalía, pero por razones distintas a las de antes: no especialmente como judío, sino como superviviente de Auschwitz y escritor marginal, que no ha surgido del mundo literario o universitario, sino del mundo de la industria.

Su libro *Ahora o nunca* es un relato sencillo que cuenta la aventura picaresca de un pequeño grupo de partisanos judíos, de origen ruso y polaco, que hostigan a los alemanes en el frente del Este. La intención que se esconde tras él parece, por lo tanto, menos libre que el impulso que engendra sus relatos autobiográficos.

Al escribir sobre la valentía de los judíos que se rebelaron, ¿no tuvo usted la impresión de hacer algo que tenía que hacer, de sentirse responsable de reivindicaciones morales y políticas que no se encuentran forzosamente en otra parte, incluso si el sujeto comparte su propia condición, marcada, de judío?

Ahora o nunca es un libro que ha seguido un camino inesperado. Muchos motivos me empujaron a escribirlo. Voy a exponerlos por orden de importancia.

Había hecho una especie de apuesta conmigo mismo: después de haber escrito tantos relatos autobiográficos, ¿eres un verdadero escritor, capaz de elaborar una novela, de inventar personajes, de describir paisajes que nunca has visto, o no? ¡Inténtalo!

Quería divertirme escribiendo una intriga «occidental» en un singular paisaje de Italia. Quería divertir a mis lectores contándoles una historia en gran parte optimista, una historia llena de

esperanza, a veces hasta alegre, aunque se desarrollase sobre un fondo de destrucción.

Quería atacar un tópico todavía extendido en Italia: el judío es dulce, instruido (religioso o profano), pacífico, humilde, y ha tolerado siglos de persecuciones sin rebelarse jamás. Creía que era mi deber rendir homenaje a esos judíos que, en condiciones deplorables, encontraron el valor y los medios para resistir.

Tenía la ambición de ser el primer (si no el único) escritor italiano que describiera el mundo yidish. Mi intención era «explotar» el éxito que tenía en mi país para imponer a mis lectores un libro sobre los judeoalemanes, su civilización, su historia, su idioma, su sistema de pensamiento, todo lo que en Italia es prácticamente desconocido.

Personalmente, no estoy descontento del libro, en parte porque me divertí mucho imaginándolo y escribiéndolo. Por primera vez en mi vida tuve la impresión (casi la alucinación) de que mis personajes estaban vivos, en torno a mí, detrás de mí, sugiriéndome sus actos y gestos, sus diálogos. Fui feliz durante el año que pasé escribiéndolo y por tanto, sea cual sea el resultado, fue para mí un libro liberador.

Volvamos a la fábrica de pintura. Actualmente hay muchos escritores que han trabajado como profesores, otros como periodistas, y la mayoría de los escritores de más de cincuenta años, tanto en el Este como en el Oeste, han estado empleados, al menos por cierto tiempo, como soldados de yo no sé quién. Una lista impresionante de escritores han practicado la medicina y la escritura al mismo tiempo, otros han sido sacerdotes. T.S. Eliot era editor y, como todo el mundo sabe, Wallace Stevens y Franz Kafka trabajaron para importantes compañías de seguros. Que yo sepa, sólo hay dos escritores importantes que hayan dirigido una fábrica de pintura: usted en Turín, Italia, y Sherwood Anderson en Elyria, Ohio. Anderson tuvo que huir de la fábrica (y de su familia) para llegar a ser escritor; usted parece haber llegado a serlo quedándose y prosiguiendo su carrera.

Entré en la industria de la pintura por casualidad, pero nunca he tenido mucho que ver con la producción misma de las pinturas, barnices y lacas. Desde el principio, nuestra sociedad se especializó en la producción de alambre esmaltado, de revestimientos aislantes para los conductores electrónicos de cobre. En la cima de mi carrera, yo formaba parte de los treinta o cuarenta especialistas del mundo en la materia. Los animales colgados en estas paredes están hechos de recortes de alambre esmaltado.

Honradamente, nunca había oído hablar de

La única lectura que entronca con la lectura ideal que un escritor desea en ocasiones es la suya propia. Cualquier otra es una sorpresa o una mala lectura, si por esto se quiere decir. Una lectura ni superficial ni estúpida, pero guiada de antemano por los antecedentes, la ideología o la sensibilidad del lector.

Sherwood Anderson antes de que usted lo nombrara. No, nunca se me habría ocurrido abandonar la fábrica y a mi familia para escribir a todas horas, como él hizo. Me habría dado miedo saltar al vacío, y habría perdido todos mis derechos a la jubilación.

Sin embargo, tengo que añadir a su lista de escritores-obreros de la pintura un tercer nombre, Italo Svevo, un judío converso de Trieste, el autor de *La conciencia de Zeno*, que vivió de 1861 a 1928. Svevo fue durante mucho tiempo el director comercial de una fábrica de pintura en

Trieste, la Società Veneziani, que era de su suegro y que fue disuelta hace algunos años. Trieste perteneció a Austria hasta 1918, y esta fábrica era famosa, pues proveía a la marina austríaca de excelente pintura antipolución, impidiendo la incrustación de conchas, para las quillas de los barcos de guerra. Trieste fue italiana a partir de 1918, y se entregó la pintura a las marinas italiana e inglesa. James Joyce, que era profesor en Trieste en aquella época, le dio clases de inglés a Svevo para que pudiera tratar con el Ministerio de la Marina. Se hicieron amigos, y Joyce le ayudó a encontrar un editor para sus libros.

El nombre comercial de la pintura antipolución era Moravia. Que lleve el mismo *nom de plume* que el eminente novelista italiano no es una casualidad; el empresario de Trieste y el escritor de Roma lo habían heredado de un pariente común por parte de madre.

Como ya he dado antes a entender, no creo haber perdido el tiempo dirigiendo una fábrica. Mi *militanza* de fábrica —mi honorable función obligatoria en ella— me permitió seguir en contacto con la realidad del mundo.

Philip Roth por Philip Roth

Muchos críticos y periodistas siguen escribiendo sobre Philip Roth más que sobre sus novelas. Después de tantos años, ¿por qué?

Si eso es verdad, tal vez la razón sea que mis novelas están fuertemente orientadas sobre un personaje único, central, enfrentado a dilemas que le llevan a revelarse a sí mismo y cuya biografía, en ciertos detalles incontestables, encubre parcialmente la mía; se supone, por lo tanto, que se trata de mí.

El escritor de las sombras fue automáticamente presentado en la prensa como un libro «autobiográfico», es decir, un libro que contaba la historia personal de Philip Roth, porque el narrador, Nathan Zuckerman, es un escritor judío americano de mi edad, nacido en Newark, cuyos primeros escritos desencadenan las protestas de ciertos escritores judíos. Pero, de hecho, esto es prácticamente todo lo que hay en común en este libro entre mi historia y la de Zuckerman. La perturbadora oposición de su padre, con la que tropieza el joven Zuckerman, y que constituye el punto de partida de la trayectoria moral del personaje, es una prueba que me fue ahorrada; a los veintitrés años, Zuckerman tiene la suerte de ser invitado a la casa en Nueva Inglaterra de un escritor conocido y de más edad que él, que se interesa por su trabajo con inteligencia y de manera paternal; nada de esto se parece a lo que yo viví en mis comienzos, en los años cincuenta; finalmente, nunca he encontrado a una mujer por la que haya experimentado sentimientos amorosos a causa de su semejanza con Anna Frank, o a la que yo haya transformado mentalmente en Anna Frank, para intentar disculparme de las acusaciones de antisemitismo y de odio a mí mismo que me lanzaban otros judíos.

Aunque a algunos lectores les haya costado trabajo separar mi vida de la de Zuckerman, *El escritor de las sombras*, los demás libros de los que se compone *Zuckerman encadenado* y *The Counterlife* forman una biografía imaginaria y son una invención alimentada por ciertos aspectos de mi propia experiencia, sobre los cuales he reflexionado mucho; son, por lo tanto, producto de un modo narrativo muy alejado de los métodos, por no decir nada de los fines, de la autobiografía. Supongamos que alguien se propusiera escribir su autobiografía; si transformase la materia de su propia vida en un relato detallado que presentara una realidad distinta de su historia personal, sin lazo con ella, poblada de personajes imaginarios intercambiando frases que él no había oído nunca decir a nadie, a la que una serie de acontecimientos que nunca han tenido lugar otorgan sentido, encontraríamos natural que le acusen de hacer pasar por su vida real la que no es más que un tejido de mentiras.



Permítame que cite a John Updike. A un periodista que le interrogaba sobre la serie de libros de los que Zuckerman es el héroe, les dijo: «Roth inventa algo que parece una novela de claves, pero que no lo es.»

Pero si otros además de John Updike hacen una mala lectura de sus libros, ¿no es esa más o menos la suerte de la mayor parte de los buenos libros? ¿no espera usted ser mal leído?

El hecho de que los novelistas den a los lectores algo que no pueden prever, o que no pueden tener en cuenta cuando escriben, no es una novedad para mí, que dediqué ocho años a *Zuckerman encadenado*. Esta es la historia que cuentan las casi ochocientas páginas, desde la primera escena, cuando Nathan, el escritor principiante, entra en el salón de Lonoff en busca de una absolución de los pecados de juventud que ha cometido contra la dignidad de su familia, hasta la última, el día en que, convertido en un escritor reconocido ya en la cuarentena, se ve obligado a entregar a la policía de Praga las historias *yidish*, absolutamente inofensivas, que ésta ha decidido incautarse por encontrarlas subversivas.

La única lectura que entronca con la lectura ideal que un escritor desea en ocasiones es la suya propia. Cualquier otra es una sorpresa o, para usar sus palabras, una mala lectura, si por esto se entiende una lectura ni superficial ni estúpida, pero guiada de antemano por los antecedentes, la ideología o la sensibilidad del lector.

Pero para ser mal leído de una forma en la que merezca la pena que uno se detenga, hace falta también que el escritor sea *leído*. Estas malas lecturas, producto de malos lectores inteligentes, cultos, llenos de imaginación, suelen resultar instructivas hasta cuando son completamente extravagantes. Basta ver la mala lectura de la literatura norteamericana que hizo Lawrence, o recordar a Freud, el peor lector

de ficción de todos los tiempos, cuya influencia sigue marcando a muchos. También los censores, esos otros malos lectores, ejercen una influencia, pero por motivos diferentes. ¿Se equivocan necesariamente los censores soviéticos cuando descubren objetivos políticos en las novelas de Solzhenitsin? Si los censores parecen ser los malos lectores dotados de una mente más obtusa y perversa, no deja de ser verdad que a veces son, quizás, más clarividentes que un público abierto y tolerante en cuanto a las implicaciones socialmente perjudiciales de un libro.

Una mala lectura sería no tener nada que con la impenetrabilidad de un texto: algunos genios han leído mal hasta las canciones infantiles, pero todo lo que un genio necesita es encontrar su alimento.



Con todo lo dicho, ¿qué opina el público? ¿Cree que tiene un público? Si lo cree, ¿qué significa para usted?

Tengo dos públicos: el gran público y un público judío. No tengo prácticamente la menor idea de cuál es mi impacto sobre el gran público y no sé qué tipo de gente lo forma. Por «gran público» no entiendo, tengo que decirlo, un amplio público. A pesar del éxito de *Portnoy y su complejo*, el número de norteamericanos que han leído de forma realmente atenta la mitad de mis libros —por oposición a los que han leído uno o tal vez dos— no se eleva, con toda seguridad, a más de 50.000, y esto ya es mucho. No pienso en ellos cuando trabajo más de lo que ellos piensan en mí cuando trabajan. Están tan lejos de mí como los espectadores del jugador de ajedrez que se concentra en el tablero y en la estrategia de su adversario; no me siento más solo o más frustrado que este jugador de ajedrez porque la gente no esté allí apretujándose en torno a él para discutir cada una de sus jugadas. Sin embargo, tener un público desconocido de 50.000 buenos lectores (o de malos lectores inventivos), cuya atención silenciosa admiro profundamente, es una gran satisfacción. El enigmático intercambio que se opera entre un libro silencioso y un lector silencioso me ha impresionado desde mi infancia

como una transacción sin equivalentes; en lo que a mí me concierne, esto es lo que viene a ser el aspecto público de la vocación del novelista.

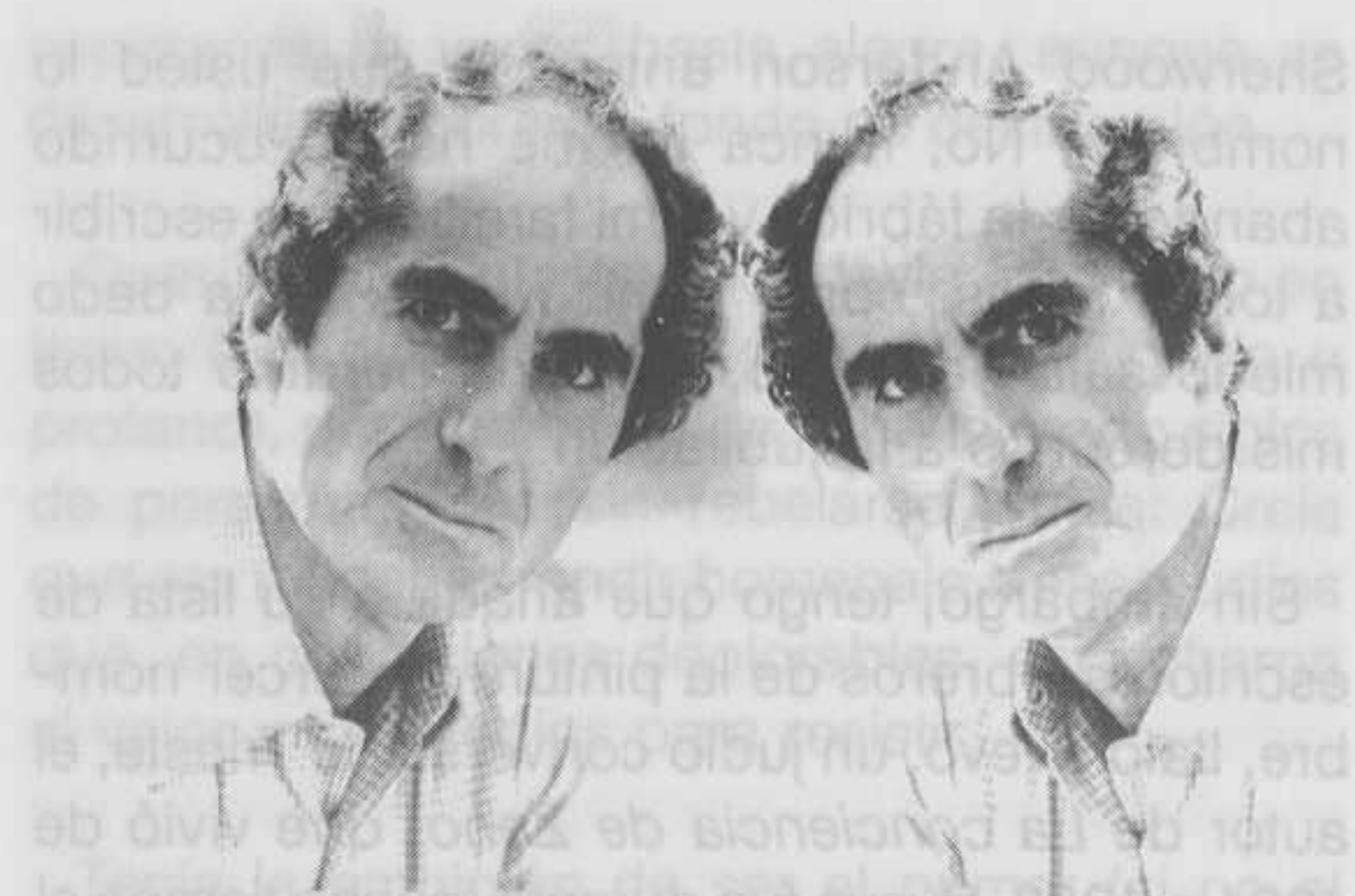
Como contrapartida a este gran público, tengo un público judío, lo que me permite moverme en campos muy diferentes. Siento intensamente las esperas, desdenes, deslumbramientos, críticas, heridas de amor propio y saludable curiosidad de este público judío: así es como imagino que un escritor tendría que conocer a su público en la capital de un país pequeño donde la cultura se juzgase tan importante como la política, donde la cultura *fuera* la política, un país pequeño constantemente ocupado en la evaluación de sus objetivos, reflexionando en su significado, olvidando a través de la risa sus sentimientos de vergüenza y que, de una forma u otra, se sintiese amenazado.

¿Por qué exaspera usted tan profundamente a los judíos?

¿Los sigo exasperando? Después de tanto tiempo, es una exageración decir que los exaspero «profundamente», a pesar de que, sin querer, he hecho durar la enojosa situación en la que se encuentra el escritor de *Zuckerman encadenado*. Después de haber escrito quince libros, tal vez resultó menos exasperante que el Zuckerman que describí, y el motivo, básicamente, es que la generación judía a la que yo no le gustaba ha perdido una buena parte de su influencia, y que los demás ya no se avergüenzan, si es que se han avergonzado alguna vez, de la conducta de los judíos en mis novelas.

Porque es la vergüenza —la suya— la que generó con creces el conflicto. Pero ahora que todo el mundo se ha tranquilizado en cuanto al derecho de los judíos a pensar en el sexo y en cuanto a su reputación de entregarse a prácticas eróticas lícitas e ilícitas, creo que esa historia se ha acabado. En conjunto, los lectores judíos están lejos de ser tan sensibles como antes a las ideas (reales e imaginarias) que tienen los demás sobre un comportamiento judío aceptable; no parecen obsesionados por la idea de que una obra de ficción pueda imprimir de manera indeleble una mala imagen de ellos en la mente del público, y que esta imagen provoque reacciones antisemitas. Actualmente, los judíos norteamericanos se sienten menos intimidados por los gentiles que cuando yo empecé a publicar, en los años cincuenta; tienen una visión menos simplista del antisemitismo y de sus causas y, en conjunto, se han liberado de un cierto número de ideas paralizadoras sobre la normalidad.

El motivo no es que las ilusorias ventajas de la asimilación los haya cegado socialmente,



sino que no están tan preocupados como antes por la naturaleza problemática de esta asimilación; se sienten legítimamente menos perturbados que antes por las disparidades étnicas de la nueva sociedad americana de los quince últimos años: una sociedad creada por una afluencia masiva de más de veinte millones de personas mucho menos asimilables que ellos, de las cuales el 85% no son europeas, y cuya llamativa presencia ha restablecido el poligenismo como realidad indiscutible de la vida nacional. Quizás porque la buena sociedad de Miami es la burguesía cubana y los mejores candidatos del MIT son chinos, porque ningún candidato puede presentarse a una convención democrática sin blandir sus credenciales raciales, porque *todo el mundo* desentona y parece burlarse de ello, hay menos probabilidades de que los judíos se preocupen por el hecho, de que *ellos también* desentonen; en realidad, simplemente, tienen menos posibilidades de desentonar.

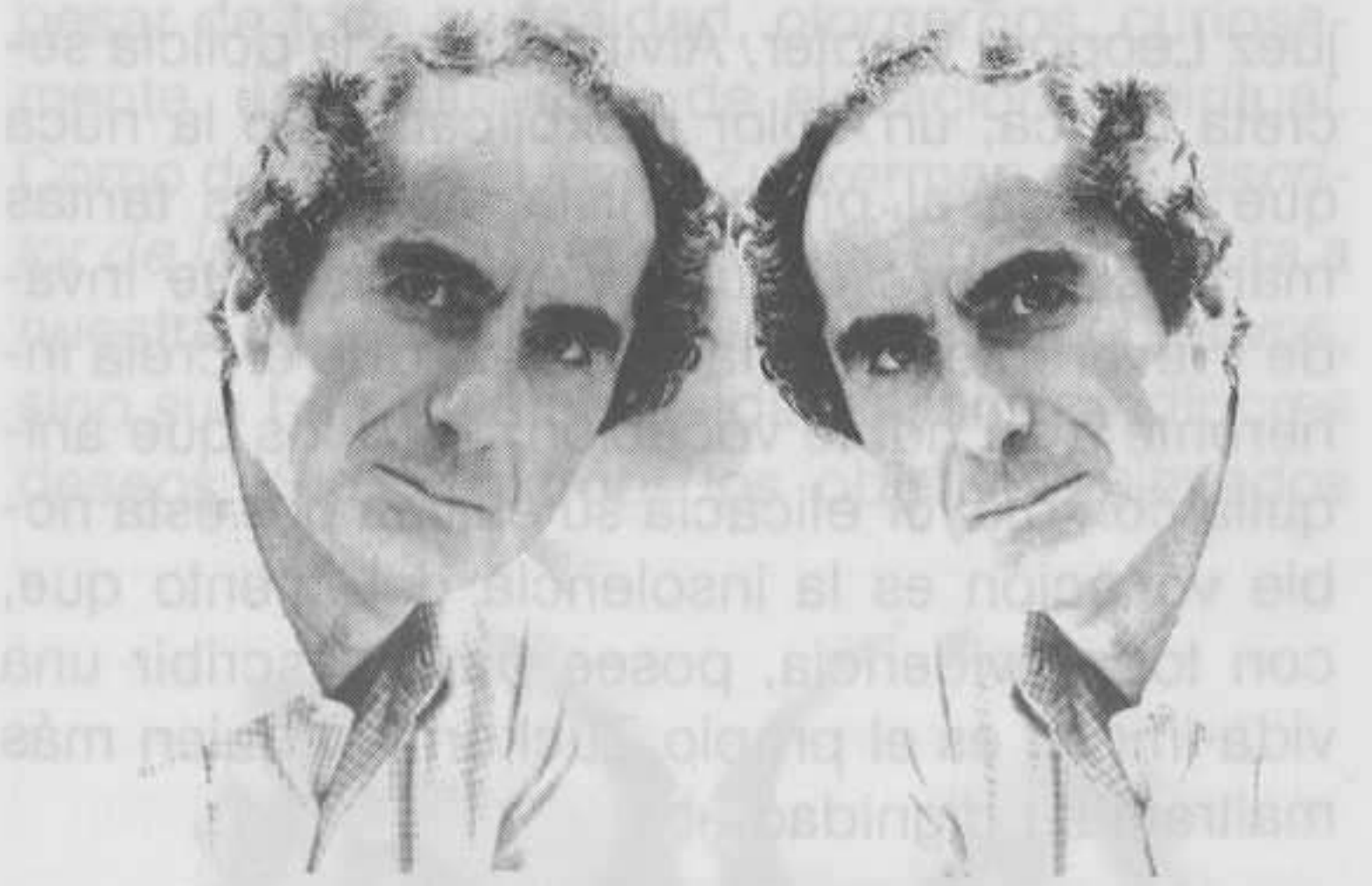
Además del sentimiento de vergüenza que provoqué, existía también la amenaza que se suponía que yo había hecho pesar al confirmar las opiniones del antisemitismo convencido, y reactivando el antisemitismo latente en los gentiles de manera general. Hace años, Gershom Sholem, el eminente especialista del misticismo judío, publicó un ataque contra *Portnoy y su complejo* en un diario israelita: predecía que los judíos, y no yo, pagarían la imprudencia de este libro. No me enteré de la existencia de este artículo hasta hace poco, en Israel. Un profesor de la Universidad de Tel Aviv, después de haberme resumido los argumentos de Sholem, me preguntó lo que pensaba de ellos. Le contesté que la Historia, obviamente, había probado el error de Sholem: habían pasado más de quince años desde la publicación de *Portnoy y su complejo* y ningún judío había pagado otra cosa que los pocos dólares necesarios para comprar el libro en una librería. ¿Y qué contestó él? «Todavía no, pero los gentiles lo utilizarán cuando llegue el momento».

Los judíos a quienes sigo exasperando, que me desaprueban iracundos y condenan mis libros, son, la mayoría, como este profesor israelita: para ellos, el riesgo de incitar al antisemitismo está por encima de cualquier otra consideración, o casi.

La única lectura que entronca con la lectura ideal que un escritor desea en ocasiones es la suya propia. Cualquier otra es una sorpresa o una mala lectura, si por esto se entiende una lectura ni superficial ni estúpida, pero guiada de antemano por los antecedentes, la ideología o la sensibilidad del lector.

Por supuesto, debe de haber muchos judíos y gentiles a quienes no les gusten mis libros por considerar que no sé escribir una novela. Este no es el problema. De lo que intento hablar es, más bien, de una orientación psicológica o ideológica específica, de una visión de la política y de la historia según la cual un cierto grupo de escritores judíos tenía que lanzar el anatema contra *Portnoy y su complejo*. Aunque el ejemplo del profesor israelita parezca indicar lo contrario, tengo la impresión de que esta particular orientación judía está desvaneciéndose, y esto sólo a causa de la existencia de Israel y de sus repercusiones sobre la desaparición de la confianza en sí mismos de los judíos norteamericanos.

No hablo del orgullo que las victorias militares de Israel o el poder de su armada podrían inspirar a los judíos de Norteamérica. No son las imágenes de un Israel triunfante o la ingenua idea de una infalibilidad moral israelita lo que ha hecho comprender a los judíos que ya no tenían necesidad de andar tan envarados por culpa de una autocensura destinada a protegerlos, sino precisamente al contrario, es decir, su percepción de Israel como sociedad abiertamente dividida, donde hay disensiones y objetivos políticos conflictivos, una sociedad judía que se pone a sí misma en tela de juicio, que, en resumen, no intenta disimular sus imperfecciones y que, aunque lo quisiera, no podría esconderlas ante el resto del mundo. La extraordinaria publicidad de que los judíos israelitas son objeto —y a la cual no dejan de haberle cogido el gusto— tiene múltiples causas, no todas inocentes; pero, sin la menor duda, uno de los efectos del impudor y la agresividad con los que los judíos israelitas se entregan a todas las miradas, ha sido llevar a los judíos norteamericanos a asociar diversos comportamientos de los cuales se derivaba un perfil judío por excelencia, con el que tal vez preferirían no haber sido identificados públicamente.



Para pasar a un tema más general, ¿cree que la ficción es un medio para conocer el mundo o para cambiarlo?

Es un medio para conocer el mundo bajo una luz distinta. Es evidente que podemos conocer

muchas cosas del mundo sin ayuda de la ficción, pero el conocimiento al cual se accede a través de la ficción no es comparable a ningún otro, pues ningún otro transforma el mundo en ficción. Flaubert, Beckett o Dostoievski no nos enseñan mucho más de lo que ya sabemos sobre el adulterio, la soledad o el crimen: lo que nos dan a conocer el *Madame Bovary*, *Molloy* y *Crimen y castigo*. La ficción nace de esa mirada especial sobre las cosas llamada imaginación, y su sabiduría y ella son inseparables. A menudo, la inteligencia del más inteligente de los novelistas sufre un menoscabo —en todo caso se desnaturaliza— cuando la aislamos de la novela que le da cuerpo; sin habérselo propuesto jamás, se dirige únicamente a la mente, en lugar de irradiar en una conciencia más amplia, y sea cual sea el prestigio que le concedamos en cuanto «pensamiento», deja de ser una forma de conocer el mundo bajo otra luz. Separada de la ficción, la sabiduría de un novelista no es, con frecuencia, más que charlatanería.

Sin duda alguna, las novelas influyen en la acción, forman la opinión, modifican la conducta; es evidente que un libro puede cambiar la vida de alguien, pero porque su lector habrá decidido utilizar la ficción para sus propios fines (fines que, por otra parte, horrorizan por completo al novelista), y no porque la novela sea incompleta si el lector no pasa a la acción. La conferencia que los intelectuales checos organizaron cerca de Praga, en 1963, sobre temas de la obra de Kafka, se reveló como un trampolín para el movimiento reformista y la Primavera de Praga; no obstante, Kafka no incitaba a nada de eso, no podía preverlo y no se alegraría necesariamente. *El proceso* y *El castillo* —que, para la mayoría de la gente, no parecen ofrecer un medio para conocer nada— fueron explotados por aquellos intelectuales checos para dar una visión de *su mundo* lo bastante convincente como para reforzar un movimiento político que ya empezaba a sacudirse el yugo del totalitarismo soviético.

Realmente, se diría que usted prefiere que la ficción no influya en los lectores.

Todo influye, eso nadie lo discute. Lo que quiero decir es que, sean cuales sean los cambios que la ficción parezca haber inspirado, estos conciernen generalmente a las preocupaciones del lector, y no del escritor.

Por el contrario, hay algo que los escritores tienen el poder de cambiar, y que se esfuerzan todos los días en cambiar: la escritura. La primera responsabilidad de un escritor es la integridad de su propio tipo de discurso.

¿Piensa que la importancia del discurso de la ficción, o incluso su integridad, se ven amenazadas por competidores como el cine,

la televisión o los titulares de los periódicos, que proponen modos totalmente diferentes de aprehender el mundo? ¿No han usurpado los medios de comunicación populares la mirada especial sobre las cosas que usted atribuye a la imaginación literaria?



En Norteamérica, la ficción que tiene por función dirigir una mirada sobre las cosas no solamente se halla amenazada, sino que se ha visto barrida como medio serio de aprehender el mundo, y este fenómeno es casi tan marcado en el seno de la pequeña élite cultural del país como entre las docenas de millones de individuos cuya única fuente de conocimiento es la televisión. Si yo hubiera pasado veinte años en una isla desierta, creo que lo que me habría dejado más estupefacto al regresar serían las animadas discusiones sobre películas de segunda categoría a las que se dedica gente de primera categoría; han suplantado, prácticamente, cualquier intercambio de ideas tan largo o apasionado sobre un libro de segunda, primera o décima categoría. Hablar de películas de esa forma tranquila, vaga e impresionista a la que este tema invita no solamente es la vida literaria de los analfabetos, sino que ha llegado a ser la de la gente instruida. Incluso entre las personas más cultas parece más fácil decir que una historia en imágenes les ha enseñado algo sobre el mundo que formular sin vacilación lo que han sacado de un relato codificado en palabras... lo cual contribuye a explicar por qué el contenido de un relato verbal se ha vuelto menos cognoscible. En efecto, esto exige una concentración que actualmente es demasiado difícil o aburrida, cuando no las dos cosas a la vez.

Los medios de comunicación populares han usurpado completamente la mirada de la literatura: la han usurpado y banalizado. Los medios de comunicación americanos se encuentran en una dinámica de banalización de cualquier cosa, y este proceso ha sido presidido y en gran medida fomentado, en el curso de los últimos seis años, por el Gran Banalizador en persona. La banalización ambiente no es menos importante para los norteamericanos de lo que lo es la represión para los habitantes de la Europa del Este, y si en el Pen Club parecen preocuparse menos de este problema que de

Si yo hubiera pasado veinte años en una isla desierta, creo que lo que me habría dejado más estupefacto al regresar serían las animadas discusiones sobre películas de segunda categoría a las que se dedica gente de primera categoría.

la represión política, es porque se deriva de la libertad política, la amenaza que pesa sobre la Norteamérica civilizada no es que tal o cual libro sea censurado en una circunscripción escolar atípica; no es que el gobierno trate de retener o falsear tal o cual información: es la *superabundancia* informativa, son los circuitos que hacen brotar la información, es el hecho de que nada se censura. Esta banalización, a la que no escapa nada, es precisamente el corolario de lo que brilla por su ausencia para los habitantes de los países del Este: la libertad de decir lo que sea y de vender lo que sea, según se les antoje.

Actualmente, hay escritores en Occidente que de alguna manera piensan que si estuvieran oprimidos en Moscú o Varsovia, en lugar de cotorrear tan libres como los pájaros en Londres, Nueva York o París, sus obras saldrían ganando. Se está desarrollando entre nosotros una perversa corriente de envidia secreta de la persecución, la opresión y la restricción de la libertad. Es como si, en ausencia de un contexto autoritario, las posibilidades de la imaginación se vieran disminuidas y la seriedad de la literatura fuese discutible. Desafortunadamente para los escritores atormentados por tales deseos, la situación de los norteamericanos libres de pensar a su antojo no se parece en nada a la angustia que conocen todos los intelectuales en la órbita soviética. Sin embargo, planea sobre Norteamérica una amenaza que pone al descubierto sus propias carencias, sus propios males: es la insidiosa banalización de todas las cosas en una sociedad en la que realmente no puede decirse que la libertad de expresión se vea obstaculizada.



El escritor checo Josef Skvorecky, que ahora vive en Toronto, declaró una vez: «Para ser un mal escritor en Europa del Este, hay que ser realmente malo». Quería decir que, en aquellos países, el origen político de los males que sufren los escritores se manifiesta claramente en la vida cotidiana, y que la situación salta constantemente a la vista; cualquier desgracia personal está inevitablemente relacionada con la política y la historia y, en apariencia, ningún drama individual está desprovisto de implicaciones sociales. Lo que Skvorecky sugiere con

una desengañada ironía, es que hay casi una afinidad química entre las consecuencias de la opresión y el género novelístico. Y yo digo que las improbables consecuencias, más difíciles de definir, de la libertad sin precedentes que disfrutamos en Occidente son sin duda un tema igualmente grave en el cual podría reparar la mirada de la imaginación, incluso si no hay un dispositivo de alarma que anuncie: «¡Serio! ¡Importante! ¡Sufrimiento! ¡Sufrimiento!». Nuestra sociedad no carece de posibilidades que ofrecer a la imaginación por el hecho de no verse aquejada de una policía secreta. Que no siempre sea tan fácil ser interesante en nuestra parte del mundo como en el país de Skvorecky quizás sólo significa que, para ser un buen escritor en Occidente, hay que ser realmente bueno.

¿Ha sido difícil para su generación de escritores establecer la seriedad de su ficción sin recurrir a los convencionalismos de la seriedad, ya se trate del realismo de James o del modernismo de Joyce?

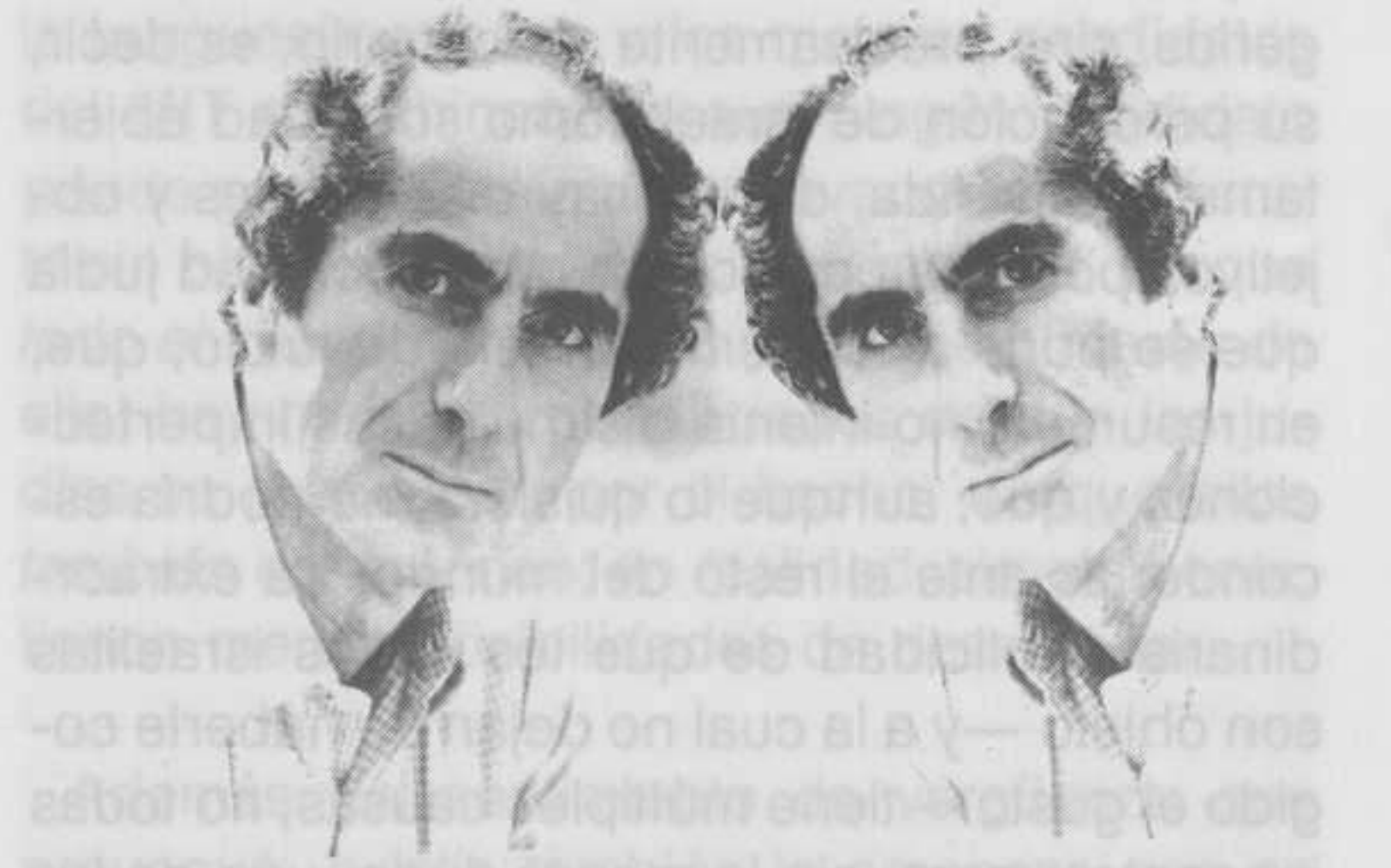
Es un problema para todas las generaciones. Los jóvenes escritores ambiciosos siempre se sienten tentados de imitar a los que la autoridad ha confirmado; la influencia de un escritor famoso en un escritor principiante es casi siempre tan sólo una cuestión de búsqueda de referencias. A pesar de todo, encontrar una voz y un tema personales supone que el novelista escriba algo que corre el riesgo de llevar a sus primeros lectores a gritar: «¡Esto no es serio!». La lección del modernismo no se reduce a una técnica «joyceana» o a una visión «kafkiana»; reside en ese sentido revolucionario de lo serio que ilustra la ficción de Joyce, Kafka, Beckett, Céline e incluso Proust; ahora bien, para el lector ingenuo, probablemente esta ficción lleva la marca de lo serio menos que la de la excentricidad y la de la obsesión bufa. Hoy en día, los métodos de estos escritores extravagantes constituyen las convenciones mismas de lo serio; pero esto no debilita en nada su mensaje, que no es «Sed nuevos», sino «Sed serios de la manera más inesperada».

«La forma más inesperada», ¿Ha sido, para usted, su propio tipo de comedia?

La comedia ha sido, para mí, la forma más previsible. No podía hacer otra cosa, aunque necesité tiempo para tomar en serio mi instinto cómico, para dejar que este instinto luchara contra mi auténtica sobriedad y al final saliera ganando. No es que desconfíe de mi lado no cómico o que no lo posea; es que este aspecto de mí se parece más o menos al de todo el mundo, y las cualidades de un escritor deben tener una fuerza distintiva. A través de los grados expresivos de la comedia imagino mejor lo que sé.

Sin embargo, en *La lección de anatomía*, ¿no teme Zuckerman no ser lo suficientemente serio, no teme no sufrir bastante a pesar de todos los males que le afligen físicamente? ¿No es ese el motivo de que quiera emprender estudios de medicina y de que en *La orgía de Praga* viaje a Europa del Este?

Sí. Su situación cómica se deriva de sus repetidas tentativas por salir de su situación cómica. La comedia es a lo que Zuckerman está encadenado: lo risible en *Zuckerman encadenado* es su insaciable deseo de ser un hombre serio a quien tomaran en serio todos los hombres serios, como su padre, su hermano y Milton Appel. En *La orgía de Praga*, hay una indicación escénica que fácilmente podría haber sido el título de la trilogía: *Entra Zuckerman, un personaje serio*. Aceptar las realidades profanas de lo que él creía una de las profesiones sagradas más importantes del mundo es para él una terrible prueba; su extrema seriedad es el tema mismo de la comedia.



Zuckerman encadenado empieza con una peregrinación al santo patrón de lo serio, E. I. Lonoff, y termina, como usted ha observado, en la Praga ocupada de Kafka. El primer intento de Zuckerman para escapar a esta falta de seriedad que trastorna sus ilusiones de juventud de poder tener un papel digno en la vida, consiste en imaginarse casado con Anna Frank. El juez Leopold Wapter, Alvin Pepler, la policía secreta checa, un dolor inexplicable en la nuca que invalida al protagonista, son otras tantas manifestaciones de una vida impía, que invade irreverentemente la seriedad que él creía inherente a su noble vocación. Pero los que aniquila con mayor eficacia su estima por esta noble vocación es la insolencia del talento que, con toda evidencia, posee para describir una vida impía: es el propio Zuckerman quien más maltrata su dignidad.

El desenlace de la trilogía se inicia a mitad del tercer volumen, cuando de camino a Chicago, donde desea convertirse en médico —la profesión que encarna la seriedad absoluta para todos esos judíos norteamericanos que le desaprueban por completo—, Zuckerman se hace pasar por un pornógrafo y, renunciando a cual-

No paramos de escribir versiones ficticias de nuestras vidas, historias contradictorias y enmarañadas que, con independencia de la sutileza o la tosquedad con que las falsificamos, constituyen nuestra conquista de la realidad y son lo más cercano a la verdad que poseemos.

quier pretensión de que le tomen en serio a la que todavía se cree autorizado, se transforma en receptáculo de lo profano (en todos los sentidos del término). Hay una considerable distancia entre imaginar ser el marido de Anna Frank en E. I. Lonoff, en ese sancta sanctorum, y proclamarse emperador del vicio tendido en la basura, bajo los rasgos del editor de *Cracra-moja*. Al final, Zuckerman el pornógrafo da con el modo más inesperado de poner en escena la seria lección que le ha dado la prueba reveladora de una existencia sacrílega.

Me doy cuenta de que este tipo de prueba, especialmente reservada a personajes de elevado carácter, tiene pintas de ser un tema obsesivo, si pensamos en Gabe Wallach en *Dejarlo correr* o en David Kepesh en *El seno y El profesor del deseo*. En cuanto a Portnoy, de lo que se queja realmente es del suplicio de una existencia sacrílega.

¿Se queja usted también? ¿Es este el motivo de que sea un tema obsesivo?

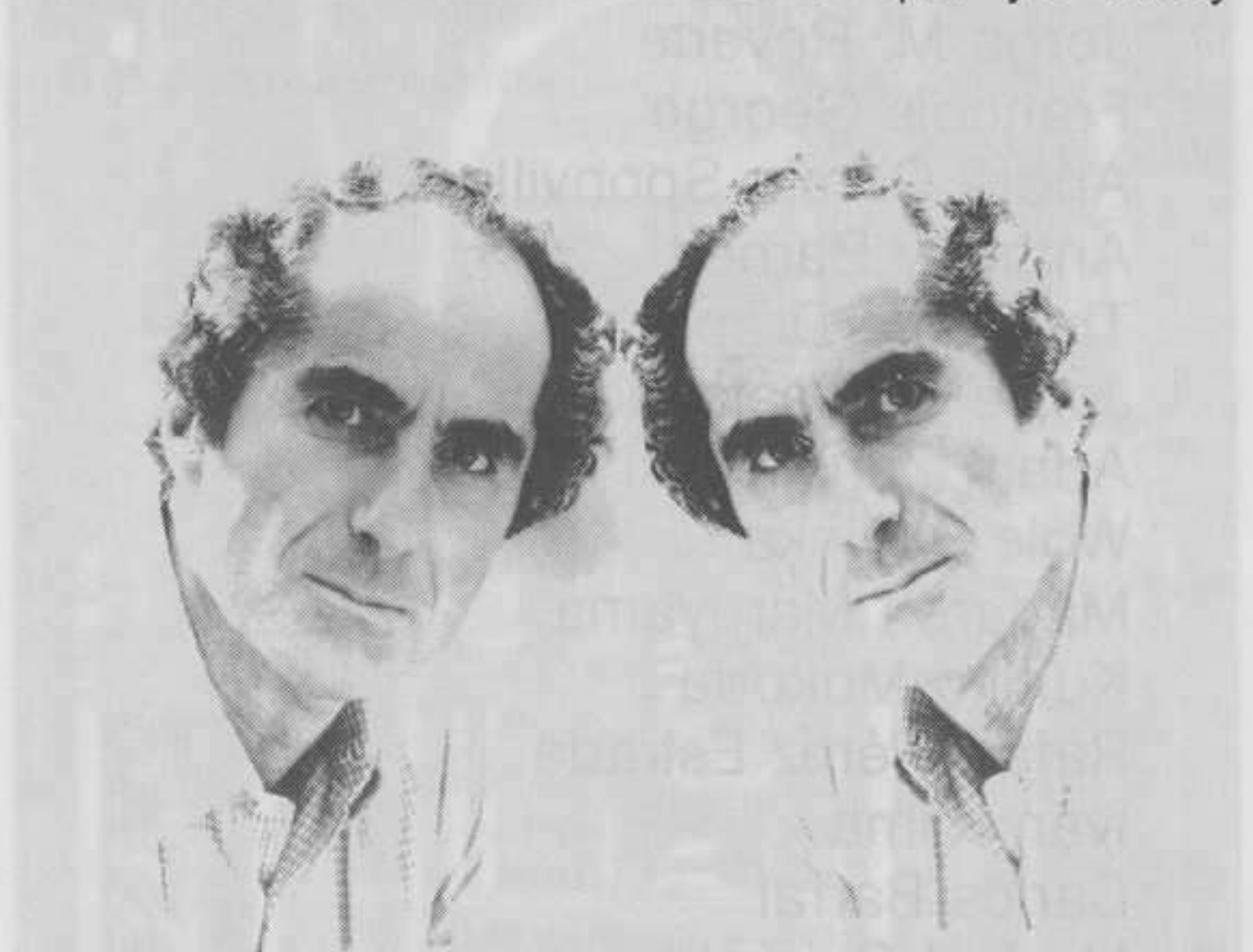
Los temas obsesivos tienen su origen tanto en la estupefacción como en la perpetua aflicción; más que por un tema, un escritor se ve perseguido por su ingenuidad cara a ese tema, el novelista padece una grave ignorancia con respecto al tema que le obsesiona. Entabla con él continuas batallas porque ese tema obsesivo es el que menos comprende; de hecho, lo conoce tan bien que sabe hasta qué punto lo conoce mal.

Mi respuesta a su pregunta es no, no me quejo de una existencia profana; es todo lo que tenemos y no soy lo bastante refinado como para sentirme manchado por ella. Por supuesto, venimos aquí para recibir afrentas. Es lo que se inscribe en las lápidas sepulcrales en letras grabadas de diez centímetros de profundidad: *Vino aquí para recibir afrentas*. No obstante, siempre que no caiga en el sufrimiento y el horror, una vida humilde puede ser divertida y, a pesar de toda su fealdad, otorgarnos, curiosamente, un sentimiento de elevación espiritual. Como descubre el joven Zuckerman en *El escritor de las sombras*, lo que hace conmovedora a nuestra especie no son sus elevados objetivos, sino sus humildes necesidades, sus mediocres deseos. Sin embargo, los objetivos elevados

existen, e incluso si casan mal con una existencia profana, fueron concebidos por un motivo extraño y parecen estar bien arraigados. Y me obsesiona saber lo que a una criatura de necesidades humildes y deseos mediocres le cuesta tener que soportar un objetivo elevado.

Es comprensible que no quiera explicar un libro antes de que sea publicado, sin embargo, y sin dar una «explicación», ¿podría hablar en general de la forma nada habitual de *The counterlife*, que es, sin duda alguna, un libro muy diferente de todos cuantos ha escrito hasta ahora?

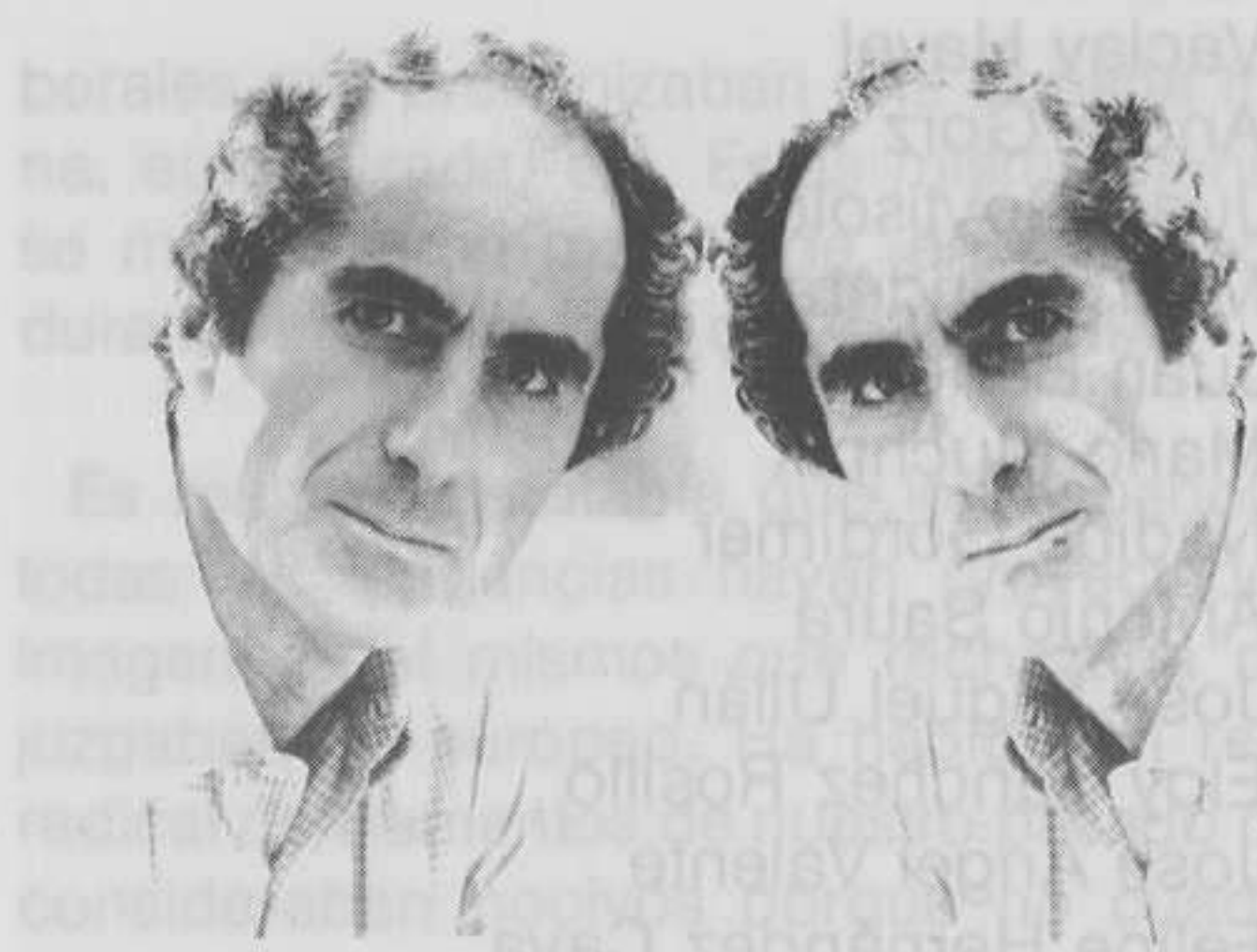
Normalmente, existe un contrato entre autor y lector que sólo se rompe al final del libro. En éste el contrato se rompe al final de cada capítulo: un personaje que se supone vivo está, de hecho, muerto, y así sucesivamente. No se trata del clásico relato aristotélico que los lectores están acostumbrados a leer o que yo estoy



acostumbrado a escribir. No es que no haya principio, mitad o fin en este libro: al contrario, hay demasiados. Es un libro donde jamás se llega al fondo de las cosas; en lugar de acabarse proporcionando una respuesta a todas las preguntas planteadas, todo cae de repente en la incertidumbre. Puesto que la lectura original se pone sistemáticamente en tela de juicio, y el libro socaba progresivamente sus hipótesis novelísticas, el lector recita sin cesar sus propias reacciones.

En muchos aspectos, esto es precisamente lo que la gente no quiere de una novela. Lo que desean antes que nada es una historia en la que puedan hacerles creer: aparte de esto, no quieren que los molesten. Según los esquemas típicos que vinculan al lector y al autor, ellos aceptan creer en la historia que se les cuenta, pero en *The Counterlife* les cuento una historia contradictoria. «Me interesa lo que ocurre», dice el lector, «pero ocurren dos y tres cosas a la vez. ¿Cuál es verdadera, cuál es falsa? ¿En cuál me pide usted que crea? ¿Por qué me trastorna usted así?»

¿Cuál es la verdadera, cuál es la falsa? Todas son igualmente verdaderas o igualmente falsas.



¿En cuál me pide usted que crea? En todas y en ninguna.

¿Por qué me trastorna usted así? En parte porque es de lo más corriente modificar la propia historia. La gente no deja de modificar su historia, lo comprobamos todos los días. «Pero la última vez me dijo...» «Bueno, eso fue la última vez; ahora es ahora. Lo que ha pasado es...» No hay nada de «modernista» o de «post-modernista», ni la más mínima dosis de vanguardia, en esta técnica. No paramos de escribir versiones ficticias de nuestras vidas, historias contradictorias y enmarañadas que, con independencia de la sutileza o la tosquedad con que las falsificamos, constituyen nuestra conquista de la realidad y son lo más cercano a la verdad que poseemos.

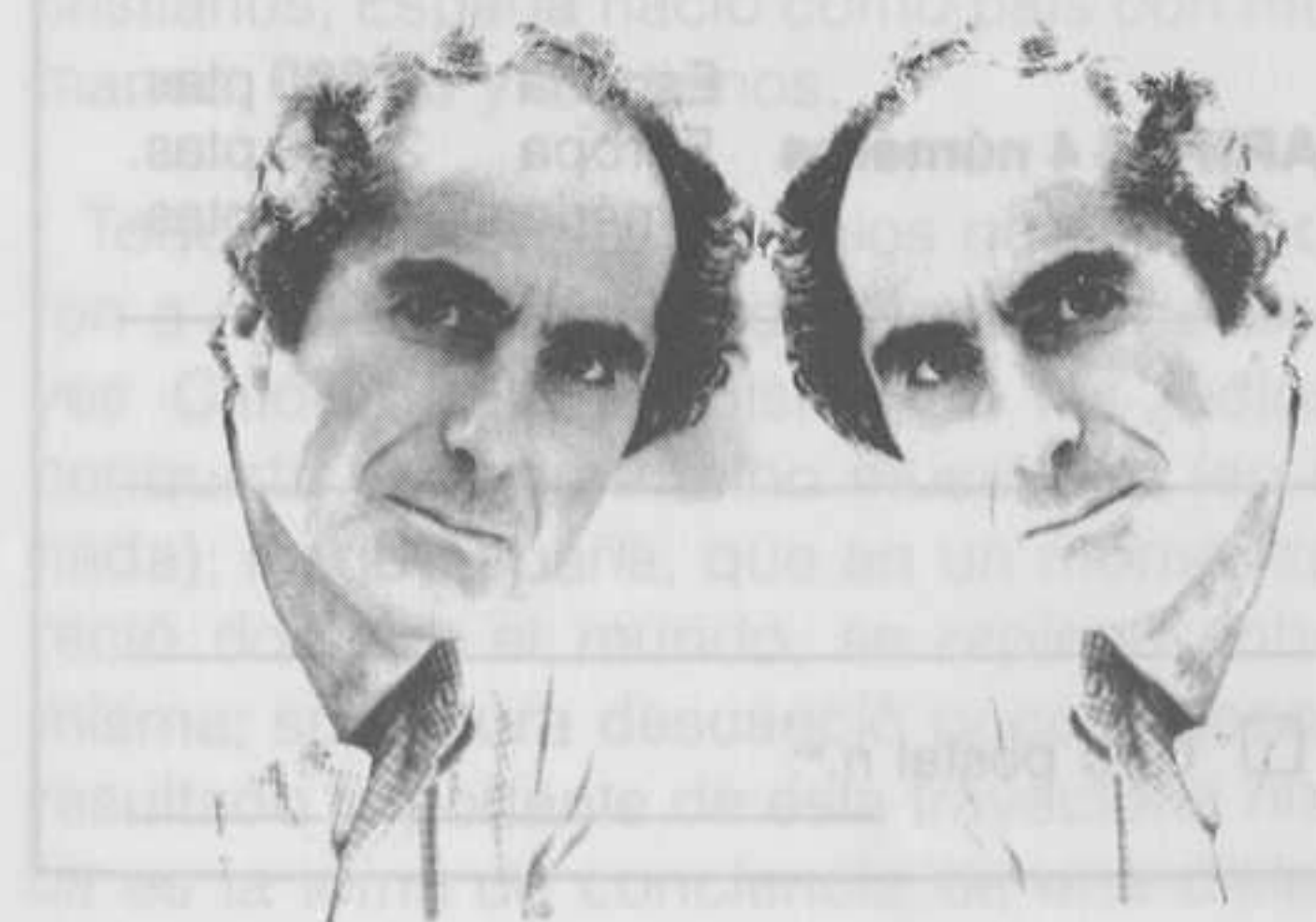
¿Por qué les trastorna así? Porque la vida no sigue necesariamente una trayectoria, no se desarrolla obligatoriamente según una secuencia simple, un esquema previsible. La forma perturbadora de la novela está destinada a dramatizar este hecho innegable. Todos los relatos son cojos, pero poseen una unidad que explica el título: la idea de una contravida, de muchas contravidas, de contravivir. La vida, como el novelista, está animada por una irreprimible necesidad de transformación.

LETRA INTERNACIONAL

Suscripción (4 números):
1.600 Ptas.

Forma de pago:
Giro postal o talón bancario.

Redacción y administración:
Monte Esquinza, 30
28010 MADRID



LETRA

INTERNACIONAL

N.º 1

André Brink
Italo Calvino
Vaclav Havel
André Gorz
Juan Goytisolo
Milan Kundera
Juan Benet
Mario Muchnik
Nadine Gordimer
Antonio Saura
José Miguel Ullán
Eloy Sánchez Rosillo
José Angel Valente
Felipe Hernández Cava
Teddy Bautista

N.º 2

Bárbara Spinelli
Magdalena Guilló
Almudena Guzmán
Javier Muguerza
Henry Miller
Henry Scott Stokes
Timothy Garton Ash
Hans-Magnus Enzensberger
Carlos Fuentes
Luisa Castro
Néstor Almendros
Tzvetan Todorov
Jorge Riechmann
Amos Oz
Menene Gras
Marcos Ricardo Barnatán

N.º 3

Carlos Piera
Tom Engelhardt
Fernando Savater
Miguel Martínez-Lage
Martin Filler
Alberto Ruy Sánchez
Adolfo García Ortega
Rossana Rossanda
Vittorio Strada
Gianni Vattimo
Mario Merlino
Horst Bienek
Eduardo Goligorsky
André Gorz
Ralf Dahrenforf
Anthony Burgess
Marx Frisch

Adolfo García Ortega
Emilio Alonso

N.º 4

Edgar Morin
Gyorgy Konrad
Juan Nuño
Timothy Garton Ash
Ursula Le Guin
Carlos Barral
Milan Kundera
Karel Kosik
Danilo Kis
Jordi Borja
Carl E. Schorske
Nelly Schnaith
Jurg Laederach
Mario Merlino
Carlos Barral
Tzvetan Todorov
Agustín Tena

N.º 5

Ricardo Cid Cañaveral
Jorge M. Reverte
François George
André Comte-Sponville
Anthony Barnett
Theodore Draper
Jorge G. Castañeda
Adam Zagajewski
Wole Soyinka
Magaroh Maruyama
Kuniko Mukoda
Rafael Pérez Estrada
Ivan Klima
Carlos Barral
Modest Cuixart
Miguel Espejo

N.º 6

Vaclav Havel
Tzvetan Todorov
Yuri Lotman
Josep Ramoneda
Fernando Claudín
Lev Kopelev
Georges Nivat
Luigi Malerba
Alberto Ruy Sánchez
Ursula K. Le Guin
Stephan Wackwitz
Dominique Jameux
Raúl Guerra Garrido

N.º 7

Susan Sontag
Umberto Eco
Salvador Giner
Antonio Gamoneda
Alain Finkielkraut
Michael Ignatieff
Jon Juaristi
José Carlón
George Steiner
John Berger
Paolo Flores, J.M. Colomer
Norberto Bobbio
Jacques le Goff
Mario Muchnik
Leszek Kolakowski
Horacio Fernández
Victoria Camps
Arnoldo Liberman

N.º 8

Eustaquio Barjau
Jesús García Gabaldón
Cornelius Castoriadis
Agnes Heller
Peter Schneider
Alexander Wat
Mario Merlino
Edgar Morin
Michel Tournier
E.J. Hobsbawm
José Ramón Rubio
Miguel Martínez-Lage
Angel Luis Inurria
José Luis Pardo
Karl S. Karol
Víctor Zaslavsky

N.º 9

Jürgen Habermas
Camilo José Cela
György Konrad
Lars Gustafsson
Irwing Howe
Yvette Byro
I.F. Stone
José María Pérez Gay
Daniel Cohn-Bendit/Adam Michnik
Miguel Cereceda
Roy Medvedev
Ricardo San Vicente
Juan Benet

BOLETIN DE SUSCRIPCION

Nombre _____

Dirección _____

Ciudad _____

Suscripción a los números

Forma de pago: Adjunto talón bancario Giro postal n.º: _____

TARIFAS 4 números
España 1.600 ptas.
Europa 2.300 ptas.
América 4.000 ptas.

Un europeo de menos, un europeo de más

América, en efecto, fue gracias a esta España de las tres culturas se preservaron en Europa los fundamentos clásicos de la cultura occidental moderna.

Juan Goytisolo

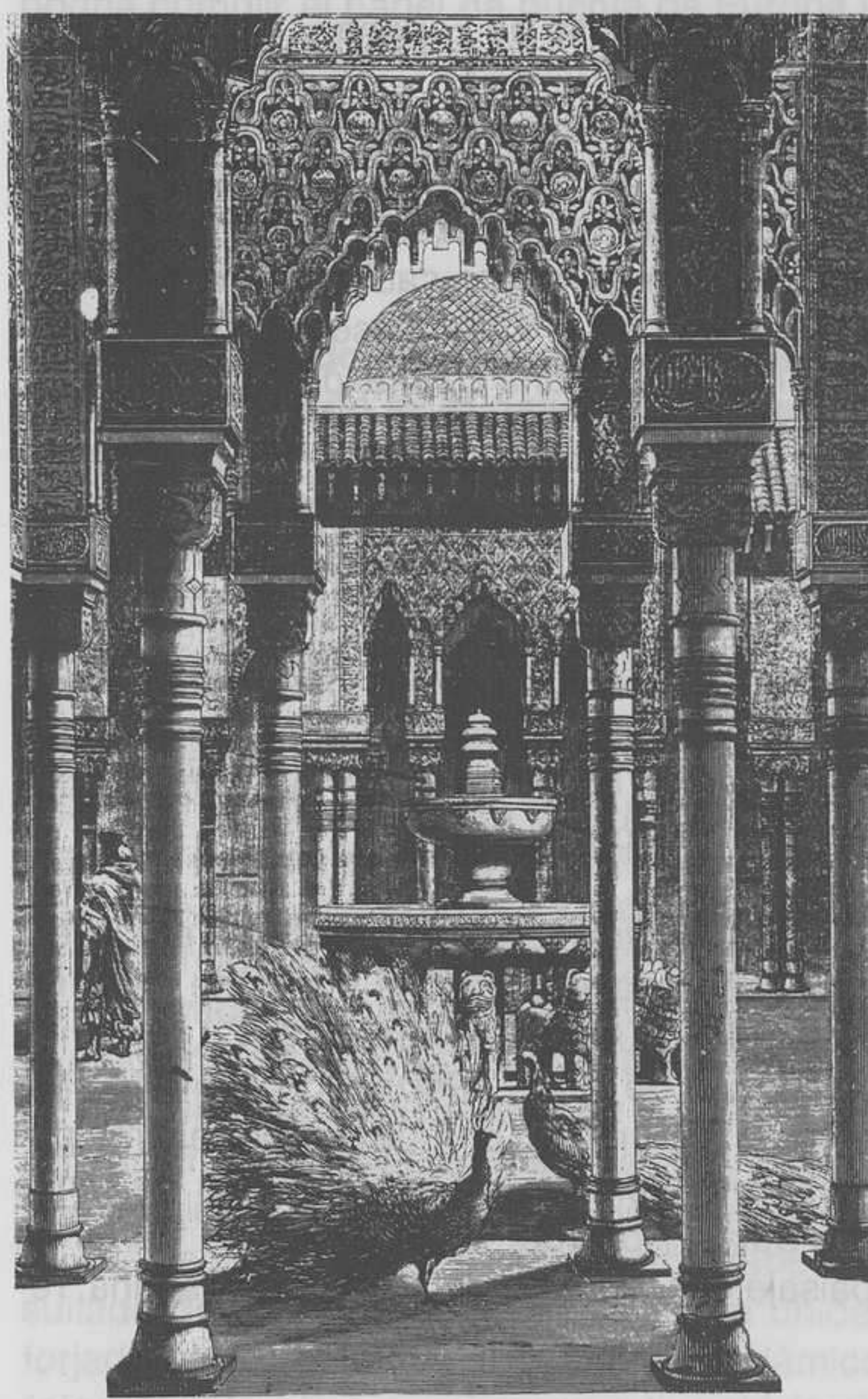
SAMI NAIR: La adhesión de España a la Comunidad Económica Europea fue aceptada en 1985 y se concretó en 1986. La Comunidad quiso celebrar tal acontecimiento y, de manera simbólica, atribuyó a un español el premio literario Europalia en 1985. Resulta que ese español es usted, Juan Goytisolo. Me gustaría hacerle algunas preguntas. Primero, ¿qué significa para usted la entrada de España en la Europa de hoy?

JUAN GOYTISOLO: Creo que es un acontecimiento muy importante, por una razón muy sencilla: permite cerrar un debate que ha polarizado la vida española durante más de dos siglos sobre nuestra relación con Europa. Algunos afirmaban: «Nosotros somos europeos»; otros declaraban: «Nosotros no somos europeos», etc. Los hombres más lúcidos del siglo XVIII comprendían que España se había quedado un poco al margen de la cultura europea y sentían que aquella frase peyorativa de los franceses: «Africa comienza en los Pirineos», tenía parte de verdad. Algunos intelectuales españoles habían hecho un esfuerzo enorme para mostrar que era falso, es decir que nosotros, españoles, éramos completamente europeos. De hecho, toda la vida intelectual estaba polarizada entre partidarios de la particularidad española que nos hacía diferentes de los otros europeos, y los que querían integrarse plenamente en Europa. Hay que decir que quienes querían mantener nuestra particularidad lo hacían de manera muy torpe y hasta reaccionaria: hablaban de una misteriosa «esencia española», como si España no fuese el resultado de toda una serie de vicisitudes históricas y de mestizajes culturales. Según ellos, existía una esencia española y *españoles*, mucho antes de la llegada de los romanos y de los cartagineses. Curiosa impostura: así, pues, cuando los romanos llegaron a la península, ya había supuestamente españoles. Los manuales de historia, por otra parte, repetían esta tesis.

Américo Castro dio al traste con este mito mostrando que sólo se puede hablar realmente de España a partir del siglo XI, puesto que es en esta época cuando, por vez primera, los habitantes de la Península se autodenominan españoles y se identifican como tales. Pero hay que subrayar igualmente que en esta época había en España reinos musulmanes y reinos cristianos; España nació como país con musulmanes, judíos y cristianos.

Todos conocen los cambios que se produjeron a continuación: el advenimiento de los Reyes Católicos, la expulsión de los judíos, la conquista del último reino musulmán (en Granada); luego España, que en un momento pareció dominar el mundo, se replegó sobre sí misma; su cultura descaeció poco a poco. Un resultado importante de esta trayectoria histórica es la toma de conciencia de una distancia

enorme entre España y el resto de Europa. Como se sabe, en el siglo XVIII surgieron los *Ilustrados*, imitadores de las *Lumières* francesas; en el espíritu de estos *Ilustrados*, la tarea cultural esencial consistía en luchar contra el atraso, la ignorancia, la superstición de los españoles, a fin de alcanzar el nivel cultural del resto de Europa. Y durante todo el siglo XIX se prosigue la polémica entre «liberales», inspirados en el modelo europeo, y «conservadores», que querían mantener una pura esencia española pretendidamente forjada en el curso de los siglos.



Pero las dos corrientes opuestas —es importante señalarlo— rechazaban, cada una a su manera, la historia anterior de España. Los liberales rechazaban en bloque toda nuestra historia considerando que no era válida y que había que ponerse a la altura europea; en cuanto a los conservadores, sostenían que España sólo existió a partir del momento en que la construyeron los Reyes Católicos. Esta visión era del todo falsa, pues borraba la historia de las tres culturas (musulmana, judía y cristiana). Había *por ambas partes*, en definitiva, una voluntad de olvido de nuestro pasado histórico.

Este debate se ha prolongado hasta una época muy reciente: en el siglo XIX, un conflicto opuso a los carlistas, partidarios del mantenimiento de la España tradicionalista, con los li-

berales que preconizaban una España moderna, europeizada, etc. Estas mismas tensiones se manifestaron más tarde, en otro contexto, durante la guerra civil de 1936-1939.

Es realmente notable que los españoles de todas las tendencias hayan proyectado una imagen de sí mismos que rechazaba cuanto juzgaban no europeo. Ha habido un rechazo radical de elementos de nuestro pasado que se consideraban nocivos porque no cuadraban con una imagen puramente europea.

Ahora que nos hemos integrado económica, política y culturalmente en Europa, es el momento de acabar con este debate y de mirar el pasado sin complejos. No hay que ocultar los elementos culturales aportados por el exterior; estos elementos me parecen muy ricos, porque creo —como muy bien dice Américo Castro— que somos un país occidental, pero con una *occidentalidad matizada*. Matizada, en efecto, por el hecho de que durante siglos nuestra historia no fue la de Europa, y de que el aporte de los musulmanes y de los judíos, negado más tarde, fue fundamental. Tal vez, para comprender este proceso, habría que retomar aquí la teoría freudiana del retorno de lo reprimido, según la cual lo que se quiere expulsar de la conciencia siempre termina por resurgir de una manera o de otra. Siempre me ha impresionado la fuerza de este retorno de lo reprimido en las personalidades literarias o artísticas más importantes. Por ejemplo, la España de las tres culturas la volvemos a hallar en la obra de Cervantes en el momento en que se la negaba y destruía; se vuelve a encontrar en la poesía de San Juan de la Cruz, tan próxima no sólo al «Cantar de los Cantares» de la Biblia, sino también, de manera misteriosa pero real, a la poesía *suffi*. La reencontramos en el «retorno a los orígenes» de Goya y también en Gaudí, quien destacaba ya que, para España, «la originalidad es la vuelta a los orígenes». Y no es casual que le interese el arte anterior a los Reyes Católicos, es decir a la vez el arte mudéjar y el arte gótico. En efecto, en la época en que España era el verdadero centro de la cultura universal, había, por una parte, la influencia del Norte, que pasaba por el camino de Santiago y los monjes de Cluny, y, por otra, los traductores de Toledo, que tradujeron toda la filosofía árabe y retradujeron toda la filosofía griega transmitida por los árabes. Muy pocos saben que el pensamiento griego llegó a nosotros salvaguardado por los árabes, es decir que gracias a esta España de las tres culturas se preservaron en Europa los fundamentos clásicos de la cultura occidental moderna. No se trata por lo tanto de un simple detalle de la historia de las ideas en España, ya que gracias a las traducciones hechas en esta época Dante pudo escribir la *Divina Comedia*. Miguel Asín Palacios ha demostrado claramente (en su libro *La Escatología musulmana en «La Divina Comedia»*) que gracias a

las traducciones castellana, latina y provenzal del «Libro de la escala» de Mahoma, Dante pudo conocer esos textos y, con todo su genio, retomarlos y transformarlos.

Otro ejemplo de este mismo camino seguido por las ideas fue expuesto por Southern en su libro *Western Views of Islam in the Middle Ages* (1962). Se trata de la gran polémica entre Ibn Rūshd (Averroes) e Ibn Sina (Avicena); éste elaboró una teoría según la cual las almas salvadas por el Cielo no podían tener una visión directa de la divinidad. Esta teoría se difundió a través de España y llegó a la Sorbona, hasta el punto de que las autoridades eclesiásticas tuvieron que reaccionar. Fue Santo Tomás quien respondió a los argumentos de Ibn Sina, infiltrados en la universidad de París, y para ello acudió a los contra-argumentos de Ibn Rūshd. Dicho de otra manera, se cristianizó un debate que era interno y propio de la teoría islámica. A través de la península, hubo toda una penetración del Islam en Europa occidental.

Se puede comparar esta España abierta a todo, que recibía las aportaciones de la cultura universal, con la España que impusieron los Reyes Católicos: una España cerrada que buscaba la uniformidad, la homogeneidad, que excluía todo lo que parecía perjudicar a la unidad de la nación, del imperio, de la lengua, etc. El resultado es que nuestra cultura cayó en la ruina. Hace ya mucho tiempo he llegado a la con-

clusión, y lo he dicho a menudo, de que una cultura es sólo la suma de las influencias exteriores que ha recibido. Cuando se aísla, o se cierra sobre sí misma, esta cultura muere.

Lamentablemente, se puede encontrar un paralelismo entre la decadencia de la cultura española y la decadencia de la cultura árabe. Esta conoció su apogeo en el momento en que se asimilaba todo; durante tres siglos tuvo una fuerza de asimilación extraordinaria, pudo apropiarse de la tradición hindú, la tradición de Irán, la filosofía griega; incorporaba absolutamente todo, comunicando a cada elemento un nuevo genio. Pero luego se cerró sobre sí misma —los *ulemas*, etc.— y sufrió una parálisis y decadencia similares a las de España.

Si este tema de la decadencia paralela de las dos culturas me interesa desde hace mucho tiempo, es sin duda porque, en cada caso, se comprueban los daños causados por una falta de diálogo con el Otro. Desearía que el retorno crítico a la historia cultural de España nos incitase no sólo a examinar este pasado multidimensional, sino también a comprender que esta particularidad de España puede, a su vez, aportar a Europa un elemento nuevo. Sobre todo no hay que tener vergüenza de este pasado; somos europeos como los otros, pero entramos en Europa con nuestra diferencia, la cual puede ser un elemento de enriquecimiento para la Europa de hoy.

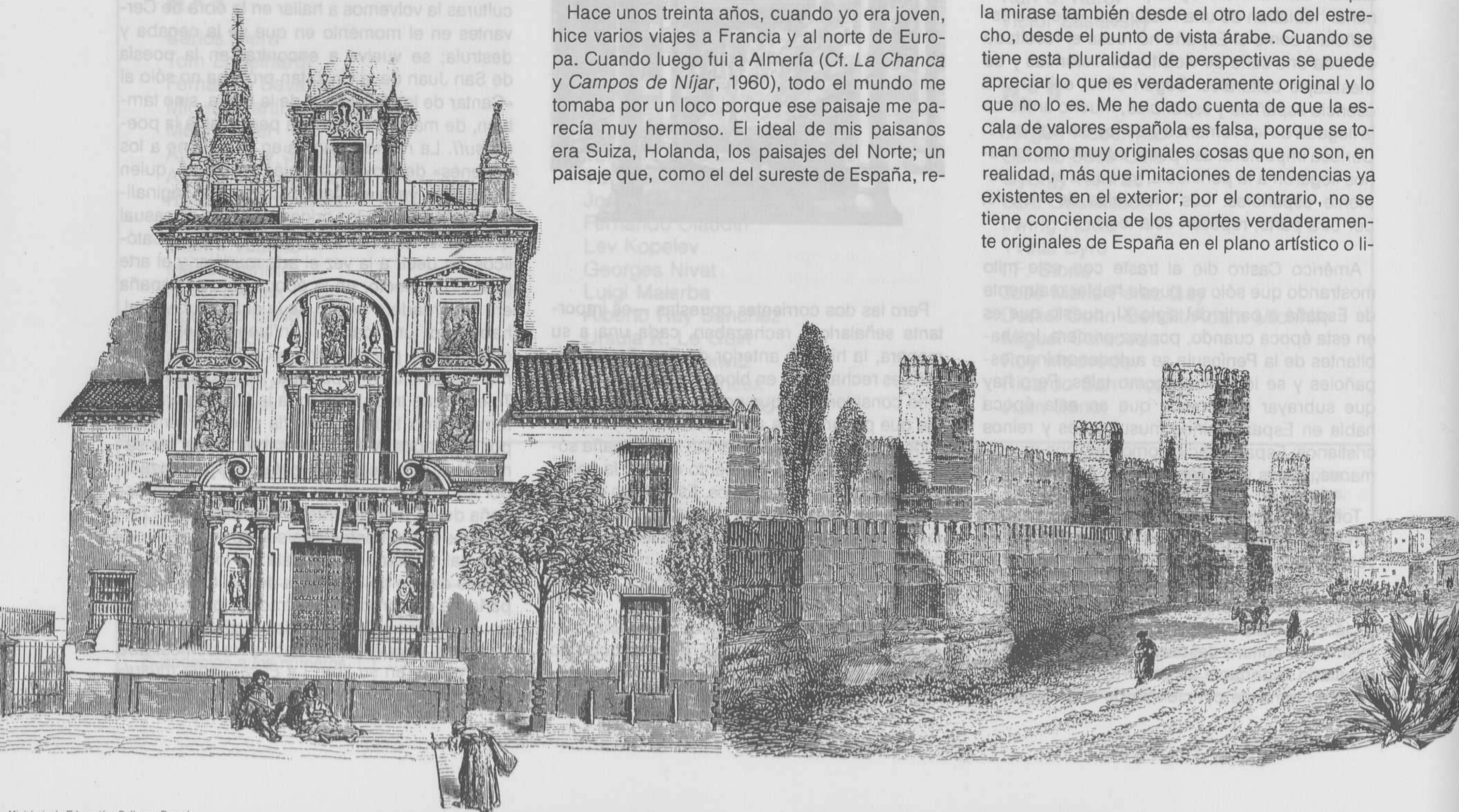
Hace unos treinta años, cuando yo era joven, hice varios viajes a Francia y al norte de Europa. Cuando luego fui a Almería (Cf. *La Chanca* y *Campos de Níjar*, 1960), todo el mundo me tomaba por un loco porque ese paisaje me parecía muy hermoso. El ideal de mis paisanos era Suiza, Holanda, los paisajes del Norte; un paisaje que, como el del sureste de España, re-

cordaba a África era para ellos un verdadero espantajo. Este es un ejemplo más de un elemento reprimido —repudiado— de la cultura española. Repudiado a causa, justamente, de ese complejo de inferioridad en relación con Europa. Pero se debería ahora intentar compartir estos elementos con todos los europeos.

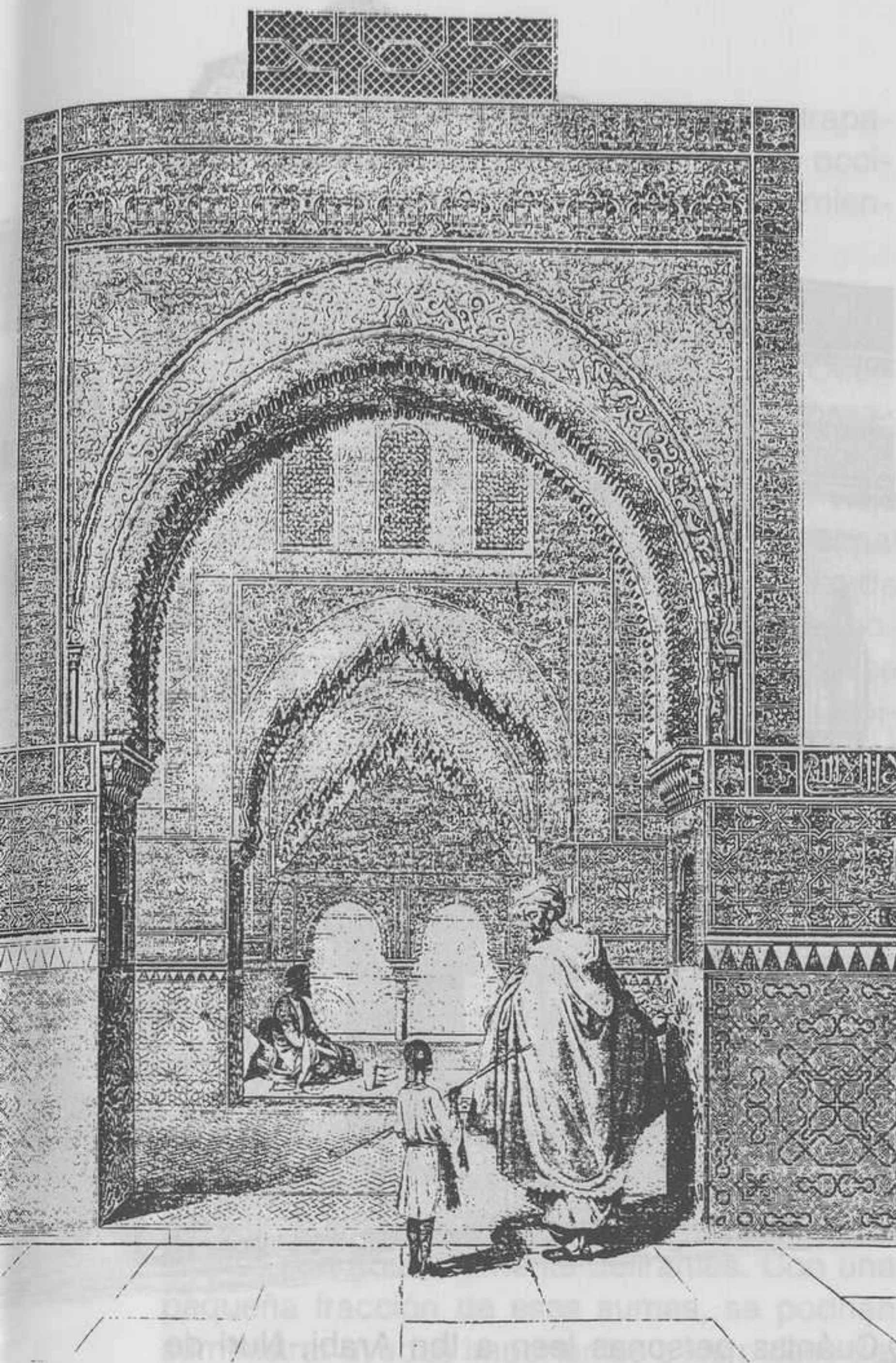
Usted dice que la entrada en Europa es la hora de la verdad para España, es decir que los españoles llegarán a ser finalmente quienes son cuando pierdan su complejo de inferioridad. Pero ¿cree usted que España, en la situación actual, es capaz de perder ese complejo de inferioridad si no hace un trabajo interno en el plano cultural?.

Es un gran problema, en efecto: aún no se hace ese trabajo. Se continúa pensando que lo esencial es ser reconocido en París, en Bruselas, en Nueva York, pero esta mentalidad refleja una falta de puntos de referencia en el propio país. Esto se explica de manera muy simple: si no se conocen otras culturas —como yo he podido hacerlo, por ejemplo, viajando—, no se pueden tener puntos de referencia en relación con la propia cultura. La experiencia de la vida fuera de España me ha permitido ver mi lengua a la luz de otras lenguas, mi cultura desde el punto de vista de otras culturas.

En cierto momento, no me bastaba ya con ver mi cultura a través de París o de otras culturas europeas, o de Nueva York. Fue necesario que la mirase también desde el otro lado del estrecho, desde el punto de vista árabe. Cuando se tiene esta pluralidad de perspectivas se puede apreciar lo que es verdaderamente original y lo que no lo es. Me he dado cuenta de que la escala de valores española es falsa, porque se toman como muy originales cosas que no son, en realidad, más que imitaciones de tendencias ya existentes en el exterior; por el contrario, no se tiene conciencia de los aportes verdaderamente originales de España en el plano artístico o li-



Muy pocos saben que el pensamiento griego llegó a nosotros salvaguardado por los árabes, es decir, que gracias a esta España de las tres culturas se preservaron en Europa los fundamentos clásicos de la cultura occidental moderna.



terario, surgidos de esta cultura particular, multidimensional, a la cual me he referido antes. Por ejemplo, no hay en ningún país de Europa un Cervantes, ni un Fernando de Rojas, ni un San Juan de la Cruz. Ahora bien: por vías muy misteriosas, los tres son producto de la España de las tres culturas.

Es muy interesante. Discutiendo recientemente con otro escritor español, le hice la pregunta siguiente: en el fondo, poco más o menos se ve lo que Europa puede aportar a España en el plano político institucional, es decir, una relativa estabilización y quizá hasta una consolidación de la democracia; pero ¿qué puede aportar España a Europa? Me respondió que España podía aportar su diversidad regional, y la diversidad cultural que de ella resulta. Ahora bien; desde otro punto de vista, usted dice que España puede aportar su diversidad cultural como cultura histórica, es decir, su diversidad como país que representa en el fondo tres culturas: judía, musulmana, cristiana. Es un punto de vista bastante diferente que, en cierta medida, liga a España con algo distinto a Europa. ¿Con qué?

Son varias preguntas en una sola. Vayamos primero al aporte de Europa a España. Estoy completamente de acuerdo con la integración de España en Europa si se trata de la Europa de la Declaración de los derechos del hombre, la Europa de las tradiciones democráticas, la

Europa abierta y ecuménica, etc. Pero si Europa es concebida como un club de países ricos, con exclusión de los otros, estoy en contra de ella. Ya lo decía de manera muy precisa en el discurso que pronuncié cuando recibí el premio Europalia; para mí, esto debe estar muy claro.

En función de ello, definí yo el aporte potencial —pero al mismo tiempo muy concreto— de España a Europa. Nuestra posición cultural, histórica, geográfica, nos sitúa como un puente entre Europa y el mundo árabe y nos destina al mismo tiempo a una apertura hacia América Latina, con la cual se comparte una lengua y muchos elementos culturales. España, pues, podría cumplir el papel de puente de Europa y estas dos regiones del globo.

Ahora bien: actualmene no veo voluntad por parte del gobierno español, para favorecer esta aproximación.

Hay una paradoja, en efecto. Es incuestionable que España es el país más cercano al mundo árabe —el más mediterráneo, pero al mismo tiempo no parece ser un país que tenga una política particular con respecto al Mediterráneo. Más bien es Francia la que cumple un papel preponderante.

Evidentemente, España no posee los medios de una gran potencia, pero podría haber adoptado una política de acercamiento con el mundo árabe. Sin embargo, se conforma todavía con una retórica que data de la época de Franco (la «tradicional amistad de España con el mundo árabe»). Son ésas palabras vacías, que no corresponden a la realidad de la política ni a los sentimientos populares en España, puesto que en ciertas capas de la población española hay un sentimiento visceralmente antiárabe, resultado de esa leyenda de una España unida, forjada en la lucha contra el enemigo islámico (otorgándole, claro, un signo negativo al Islam). Por otra parte, no ha habido una política cultural tendente a hacer conocer la lengua y la cultura árabes en España. Todo está por hacer en este terreno, y por el momento no ha cambiado nada fundamental. Evidentemente, hay personas de buena voluntad que obran en este sentido, pero no hay todavía una política cultural coherente.

Cuando se le otorgó el premio Europalia, usted pronunció un discurso titulado: «Un europeo de menos, un europeo de más». En esa ocasión, dijo: «Mi hispanidad se revela dudosa a los ojos de un buen número de españoles, comenzando por mí mismo», y agregó: «Y en cuanto a mi pertenencia europea, aunque haya pasado en París la mayor parte de mi vida adulta requiere que sea matizada, por ser un injerto, como híbrida.» ¿Podría explicármelo?

Sí. Por un lado, se nos impuso una imagen de España unida, demasiado uniforme. Evidentemente, no hay cómo negar la diversidad regional, el hecho cultural catalán, el País vasco con su propia lengua, Galicia, o incluso la particularidad de Andalucía y de otras regiones. Por otro lado, habiendo vivido en París durante mucho tiempo, llego a la conclusión de que no puede haber cultura «española», ni «francesa», ni siquiera «europea». Lo que me interesa es el signo de la modernidad: entiendo por ello precisamente ese espacio cultural donde hay un revoltijo de culturas, una mezcla; no es casual que Nueva York sea la ciudad más dinámica que he conocido. Es justamente el aporte de diferentes etnias, de diferentes culturas, lo que ha dado esa impresionante vitalidad a la ciudad. He sentido lo mismo en París. De golpe, dejé de interesarme solamente por la identidad europea. Adquirí la convicción de que ser europeo, en el sentido más noble del término, es manifestar curiosidad frente a otras culturas. Los españoles, buscando asimilarse a Europa, no se daban cuenta de que su falta de interés frente a otras culturas los distinguía de las élites europeas, que se interesaban activamente. A partir del siglo XVIII, muchos ingleses, alemanes, franceses, se dedicaron a viajar; muchos, evidentemente, trabajaban al servicio del imperialismo europeo, de la «santa misión civilizadora» en África o en Asia, etc., pero había también espíritus clarividentes que manifestaron interés por las culturas no europeas. Desde este punto de vista, aquello que se me ha reprochado mucho en España era justamente el resultado de mi educación europea. La mejor prueba de que me había vuelto un europeo era que me interesaba por la cultura árabe. Así respondo a mis críticos.

Dijo hace un momento que no hay cultura europea fijada y definitiva. Lo que caracteriza a la cultura europea es, según su opinión, la curiosidad, la actitud abierta hacia otras culturas. ¿Qué significa esto en el caso español?

En el caso concreto de España, no hay duda de que, de toda la herencia clásica, el papel cumplido por los árabes y los traductores judíos es fundamental: ellos salvaron la cultura en una época en que la cultura no existía en Europa, puesto que había sido barrida por las invasiones de los bárbaros. Hay que ser consciente de este hecho histórico y hay que reconocerles a los árabes el mérito de haber mantenido esa herencia. Decía a propósito de la cultura española, pero podría decirlo igualmente de la cultura europea en su conjunto, que una cultura no es más que la suma de las influencias que ha recibido. La diversidad, fruto de estas influencias, es lo que funda su riqueza. Mi idea de la cultura europea es la de una cultura abierta, no cerrada. Estamos frente a un desafío extraordinario del mundo moderno: por toda una

Muy pocos saben que el pensamiento árabe llegó a nosotros salvaguardado por los árabes, es decir, que gracias a esta España de las tres culturas se preservaron en Europa los fundamentos clásicos de la cultura occidental moderna.

serie de razones socioeconómicas y técnicas, el viaje está al alcance de mucha más gente que antes. Por otra parte, existen ya en el interior de Europa numerosas comunidades venidas de fuera. Hay dos reacciones posibles: la del xenófobo, una reacción de rechazo, que consiste en decir que esas personas no son en absoluto europeos, y la que considero que forma parte de la mejor tradición europea, que consiste en ver la presencia de los nuevos inmigrantes como un aporte enriquecedor. Por lo tanto, hay que admitir y tratar de integrar la cultura de estos nuevos grupos en el seno de la Comunidad europea. Vuelvo a citar a Gaudí: «Hay que sumarse, no hay que sustraerse...» Cuanto mayor sea este aporte, tanto mayor será la cultura europea. Esta es una de las principales lecciones que he aprendido leyendo la historia de España.

Usted plantea en ese caso un problema importante. Pero —me convierto ahora en abogado del diablo— a pesar de todo hay una gran diferencia entre lo que la cultura árabe-musulmana y la cultura judía pudieron aportar a un país como España antes de la Reconquista, y lo que aportan hoy, con ellas, las minorías étnicas que vienen de los países del sur hacia Europa. Estos son dos procesos históricos del todo diferentes. Le hago entonces la pregunta siguiente: ¿no piensa usted más bien que esos inmigrantes corren el riesgo de desaparecer en tanto que comunidades culturales no susceptibles de ser consideradas como minorías que puedan aportar algo? Al fin y al cabo, la cultura europea es hoy algo muy fuerte: se ha mundializado, y se impone por doquier...

No quiero dar consejos a la gente sobre su modo de vida, sino que me limito a hablar aquí de mi experiencia personal. Vivo en un barrio de París donde hay una diversidad de comunidades culturales, y un día, dando un paseo —lo que intento contar de manera un poco mordaz en *Paisajes después de la batalla*—, me di cuenta de que, si no se conocía la grafía árabe o la lengua turca, no se podían comprender las pintadas de las fachadas de muchas casas. Entonces hice lo que me pareció lógico: conocía ya bastante el árabe como para comprender lo que estaba escrito, pero me puse a aprender también el turco. Como había muchos turcos en mi barrio, pensé que no sería difícil. Evidentemente, no puedo aconsejarles a todos los franceses y a todos los alemanes que aprendan esas lenguas, pero pueden, en todo caso, tratar de aprovechar culturalmente, de una u otra manera, la llegada de las poblaciones nuevas para enriquecer su propia vida. Tan sencillo como eso. Si se instala un *hammam* (1) en el barrio, es una oportunidad de aprender algo sobre las normas de higiene. Todos pueden aprender algo gracias a la llegada de los nuevos grupos.

En efecto. Pero si no se llega a hacer, tal vez sea por dos razones o, más exactamente, ya por una, ya por la otra: ya porque Europa está convencida de que es portadora de una verdad universal y, en consecuencia, no tiene nada que aprender de los otros; ya porque tiene miedo de los otros. En el guión de la película que usted hizo para la televisión española, sobre la cultura mediterránea y el Islam, comenzó citando una serie de reacciones que se encuentran en la prensa europea, especialmente en relación con el Islam. ¿No es también el miedo lo que encierra a Europa en sí misma?

Sí, sin duda está el elemento del miedo irracional, pero este miedo no es inocente o «natural»; está provocado por la prensa, por ciertos grupos de opinión que intentan, con títulos sensacionalistas, aterrorizar y condicionar a la población ante esos recién llegados: «El peligro del Islam», «La marea negra islámica»; se pueden leer todos los días barbaridades de este tipo. Naturalmente, si se reemplazase la palabra «Islam» por la palabra «Europa» en esas fórmulas chocantes, ¡todo el mundo se escandalizaría!

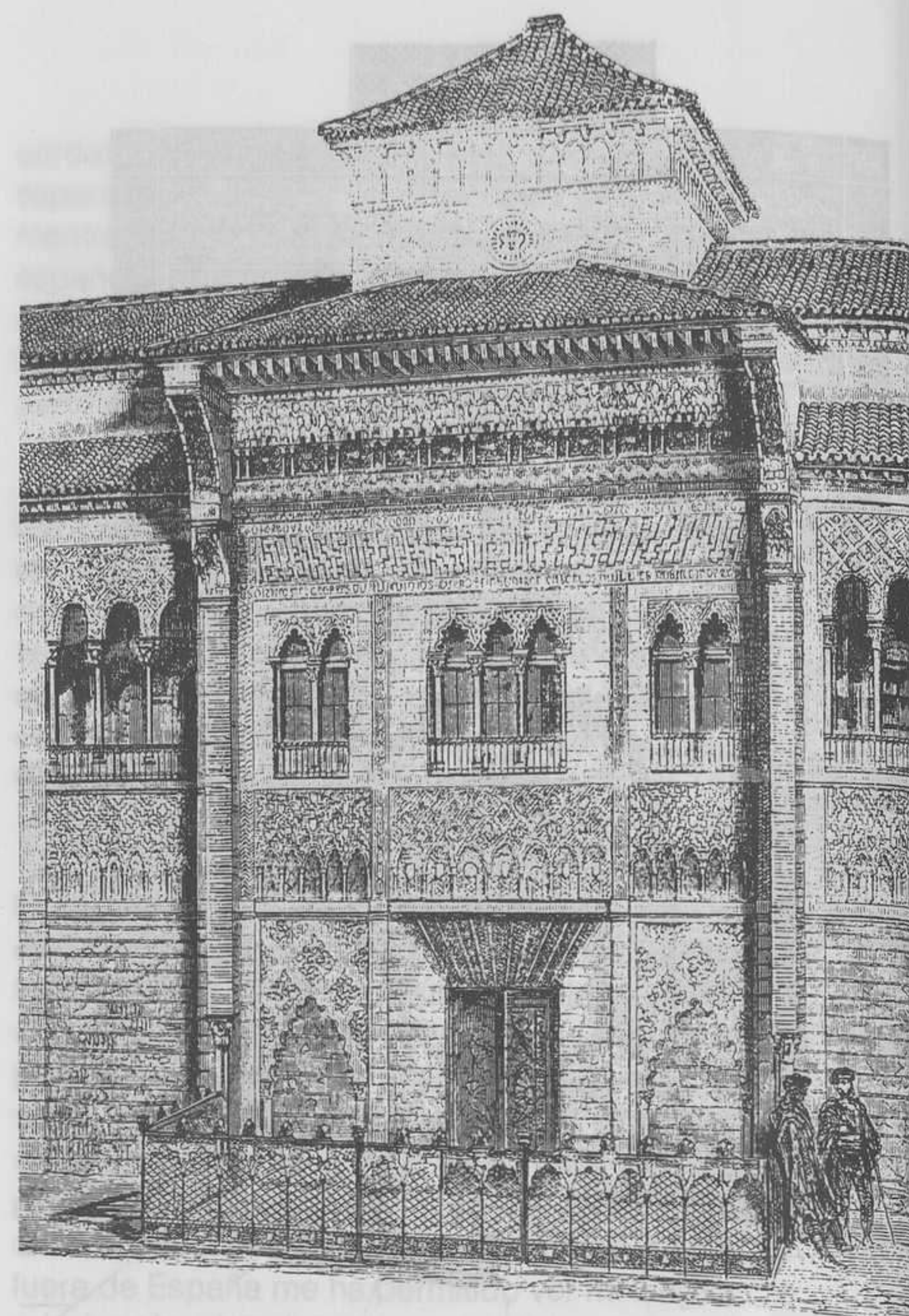
Para usted, como escritor español que vive una parte del año en Marruecos, ¿cuáles son los problemas que se plantean hoy en el Mediterráneo?

Tengo un amigo, profesor de árabe, que se dirigió un día a unos estudiantes inscritos en su curso de lengua árabe, pidiéndoles que citasen los nombres de los países del Mediterráneo. Me dijo que casi todos habían citado a España, Francia, Italia, algunos pensaron en Yugoslavia, luego Grecia, Turquía y después...ya no sabían más. Se veía el norte del Mediterráneo, pero no el sur. Otro amigo me apuntó otro hecho significativo: una escala de valores se ha inscrito sutilmente en la forma habitual de presentar el mapa geográfico de la región mediterránea. La parte norte aparece a la cabeza; el sur, por tanto, a los pies. El norte sería la parte pensante. Pero él proponía romper esta convención poniendo el sur a la cabeza. Algo así ocurre con la lengua árabe, que se lee «al revés» en relación con las lenguas europeas. Pero, claro está, no hay ese «al revés» en sí misma.

A menudo, asociamos el Mediterráneo con la idea del mar «latino», cuna de la civilización griega, pero no pensamos en las otras civilizaciones, ni en el aporte judío, ni en la civilización del Islam.

Son civilizaciones que sufren todavía los efectos de la colonización, aunque la colonización haya desaparecido...

Lo que me parece trágico en el mundo árabe es que viva cortado de su propia civilización.



¿Cuántas personas leen a Ibn Arabi, Nuri de Bagdad, Ibn al-Farid? Muy poca gente. Sólo algunos intelectuales árabes, la mayoría de ellos residentes en Europa, han redescubierto la importancia de esas tradiciones. Los otros las han perdido. Y esto sin hablar de la situación de España: nos han alejado de los grandes textos de nuestra tradición literaria, como los de Fernando de Rojas y San Juan de la Cruz. No hay nada peor que ignorar el pasado cultural.

En Turquía se ha producido el mismo fenómeno: la izquierda turca desea integrarse de alguna manera en Europa, y ha rechazado totalmente el pasado otomano por seguir el modelo político avanzado, socialista, de Europa. Pero es una lástima olvidar las enormes riquezas de la cultura otomana: riquezas artísticas, místico-religiosas, por ejemplo. Ahora bien: el pueblo turco permanece en cierta medida ligado a todo ello, y la extrema derecha, la única que invoca ese pasado, representa hábilmente el papel de heredera de los valores tradicionales. Es una dinámica muy peligrosa. La izquierda no tiene ninguna estrategia en relación con dicho pasado, y se puede decir otro tanto de los movimientos de izquierda en los demás países musulmanes. No se puede reducir el Corán, como lo hacen ciertos grupos integristas, a una especie de arma ideológica de combate sin empobrecerlo y finalmente falsearlo. La cultura musulmana es muy rica, pero asistimos no obstante, a un empobrecimiento de la vida espiritual del pueblo árabe. Dicho de otra manera,

A mi entender hay tres países que son determinantes en la política exterior de España: Estados Unidos, en cuanto potencia preponderante en Occidente; luego Francia, por su proximidad y por su pertenencia a la Comunidad europea; y por último Marruecos.

Sylvie Richterova.

los pueblos árabes están doblemente atrapados: no sólo por la imitación del modelo occidental, sino también por la falta de conocimiento de sus propias tradiciones.

Comprendo muy bien, por otra parte, que algunos intelectuales árabes miren hacia Occidente, inclusive para recuperar su propio pasado, porque siendo una necesidad del todo complementaria de la suya, aunque haga un viaje en el sentido contrario. Mi andar es paralelo al de ellos. El libro que escribí sobre San Juan de la Cruz, *Las virtudes de un pájaro solitario*, podría compararse con una tradición en la mística árabe que se llama el «relato del exilio en Occidente». Mi andar literario es una especie de «relato de un occidental exiliado en tierra árabe».

Europa debe, pues, evitar cerrarse en sí misma pero abrirse a su vertiente sur, es decir, al mundo árabe-musulmán. Le hago una pregunta: ¿cómo?

Se trata, entre otros, de un problema de gestión económica. Yo no soy un economista, pero basta leer la prensa para comprender que los gastos de armamento y en bienes de consumo inútiles son absolutamente delirantes. Con una pequeña fracción de esas sumas, se podrían suministrar ayudas importantes a los países del Tercer Mundo. Leí hace poco un artículo en el que un periodista explicaba, con las cifras en la mano, que las sumas de dinero invertidas en la industria de los animales domésticos en los Estados Unidos (perros, gatos, alimentos, publicidad, productos de mantenimiento, etc.) son superiores a la ayuda consagrada por los Estados Unidos al Tercer Mundo. Es un ejemplo entre otros de nuestra ausencia de solidaridad en relación con esos países; no se alcanza el nivel mínimo de decencia humana. Esta actitud egoísta de los gobiernos europeos es la negación de todos los valores humanistas de la tradición europea.

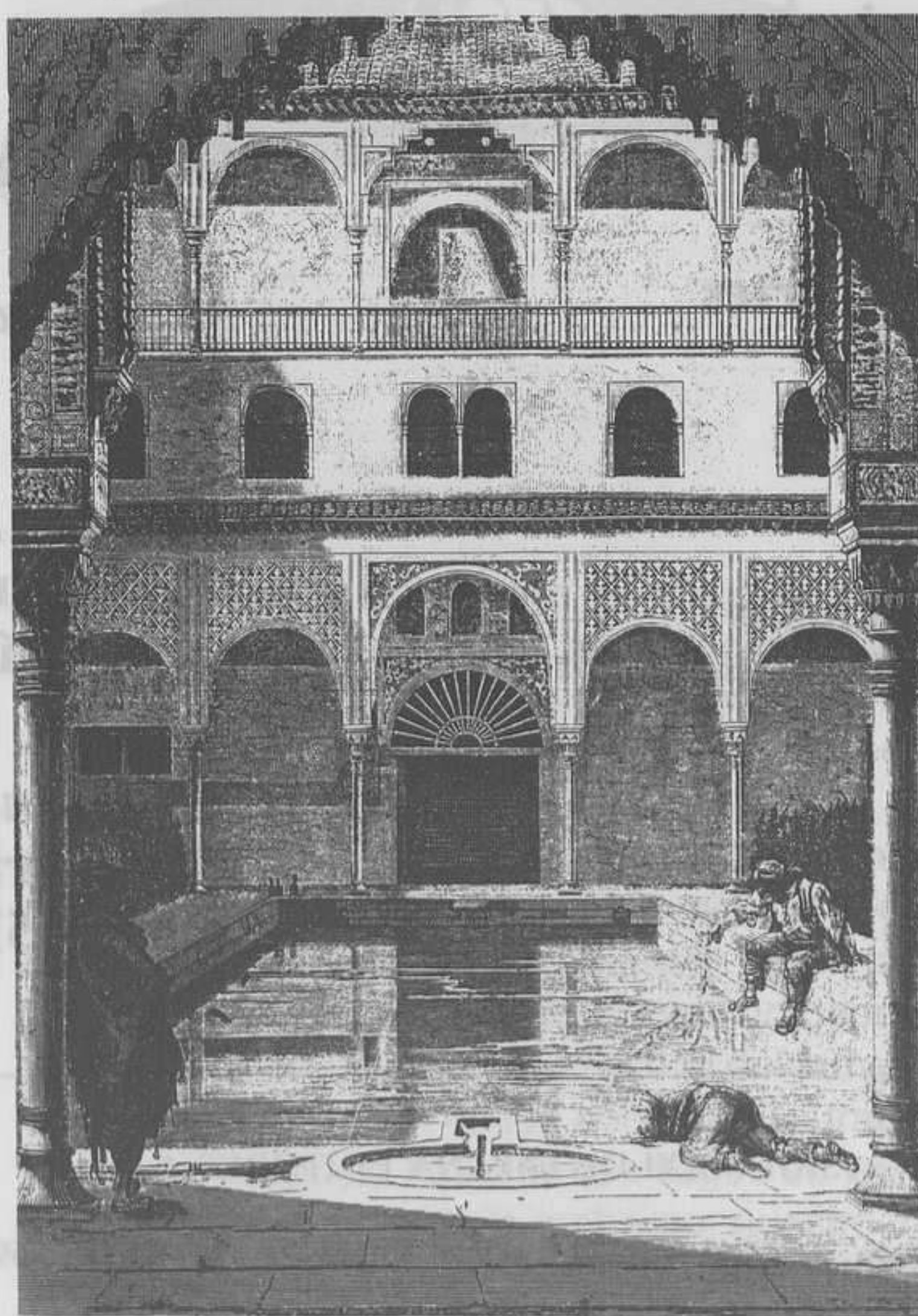
Entonces, ¿qué habría que hacer? No les pido a los europeos que se aprieten el cinturón, sino solamente que establezcan prioridades en sus gastos, que éstos tengan en cuenta las necesidades sociales reales, en vez de encerrarse, como estamos a punto de hacerlo, en una lógica de guerra fría y de inflación armamentista. La industria de los armamentos amenaza con devorarlo todo. Diría que es un problema que supera el marco de las confrontaciones entre una civilización y otra. El historiador Hichem Djait ha dicho algo muy acertado: el problema que se plantea actualmente es el de la confrontación de cada civilización con la *modernidad incontrolada* que amenaza con destruirla desde dentro. Si observamos las catástrofes que se producen todas las semanas, todos los meses, la lista es larga: Chernobil; la guerra entre Irak e Irán sostenida por los gobiernos y los mercaderes de armas, cuando habría que movilizarse

para acabar con ella; no se hace nada para terminar con el régimen del *apartheid*, ni para detener las exacciones del gobierno de Israel en los territorios ocupados de Palestina, ni para salvar a los miles de víctimas de las hambrunas de Sahel, etc. Los países europeos deben elaborar una política a la altura de estos problemas.

Los europeos se encuentran hoy bajo la influencia de lo que se llama integrismo: de una representación del Islam muy «orientada». ¿Qué piensa usted al respecto?

Eso no tiene nada de nuevo, se remonta a hace mucho tiempo. (He consagrado un ensayo a ese problema en las *Crónicas sarracenas*.) En España, el fenómeno es claro: la civilización española se configuró como una respuesta a una cultura entonces dominante, la cultura musulmana. Los reinos cristianos se encontraban frente a un enemigo mucho más fuerte que ellos en el plano cultural. Desamparados, crearon un sistema de contra-imágenes. Los historiadores lo han demostrado: al grito de Mahoma en la Edad Media, opusieron el de Santiago como imagen movilizadora. El *jihad* ha engendrado la cruzada; a los *ribats* corresponden las órdenes religiosas y militares cristianas; a los rosarios islámicos, los cristianos etc. Había, pues, todo un sistema de correspondencias-oposiciones. Hay, así, una similitud enorme, pero por otro lado un rechazo total de esta similitud. El rechazo más radical se encuentra allí mismo —en España— donde la similitud es mayor.

Usted hablaba de la ausencia de política cultural de España en relación con ciertos



países del Mediterráneo. ¿Podría precisar esta idea?

La política no ha cambiado desde la época de Franco; se siguen oyendo las mismas frases hechas sobre la tradicional amistad entre España y el mundo árabe, pero sin un contenido. Hay sin duda esfuerzos individuales en los centros culturales españoles en Marruecos, en Egipto, etc. Pero si la lengua española se ha mantenido en Marruecos, es únicamente porque los habitantes del Norte marroquí ven la televisión española, que prefieren a la de su país. No hay ningún esfuerzo por parte del gobierno español para elaborar una política cultural coherente.

A mi entender, hay tres países que son determinantes en la política exterior de España: Estados Unidos, en cuanto potencia preponderante en Occidente; luego Francia, por su proximidad y por su pertenencia a la Comunidad europea; y por último Marruecos; pero lo repito, no hay ninguna política de conjunto en relación con este país. Esta política se hace sobre la marcha, no a largo plazo. A propósito de Melilla, me parece del todo ilógico rechazar la reivindicación marroquí sobre este enclave colonial mientras nos esforzamos en recuperar Gibraltar.

Esto corresponde, por otra parte, a una incomprensión general en relación con el mundo árabe. El único paso significativo que España ha dado en la región en el plano diplomático, es el reconocimiento del estado de Israel, lo que no considera como un paso positivo en sí con respecto al mundo árabe. Debo explicarme: estoy lejos de adoptar una posición radical frente a Israel, pero España podría haber propuesto al mismo tiempo un estatuto diplomático para la OLP.

No obstante, existe una simpatía profunda en el mundo árabe con respecto a España. Hubo recientemente una exposición de cuadros españoles en Argelia: es un pequeño signo positivo. Pero habría que extender este tipo de gesto amistoso a otros países, y ante todo a nuestros vecinos de Marruecos. ¡Están a catorce kilómetros de nosotros, pero mentalmente se los sitúa a 14.000 kilómetros!

Desearía que comentase, para terminar, una frase que he sacado de su texto sobre la literatura e ideas literarias: «Dar una forma literaria a las ideas recibidas de su tiempo —libertad, justicia, progreso, etc.—, no representa el menor interés si el autor no les tiende simultáneamente una trampa, no las carga de pólvora o de dinamita».

Sí: tenemos una experiencia histórica que revela claramente la perversión de las palabras.

Nuestra posición cultural, histórica, geográfica, nos sitúa como un puente entre Europa y el mundo árabe, y nos destina al mismo tiempo a una apertura hacia América Latina, con la cual se comparte una lengua y muchos elementos culturales.

Sabemos que estas bonitas palabras, como «libertad», «justicia», «igualdad», pueden servir para enmascarar las empresas más abominables de la historia contemporánea. Hay que ser muy desconfiado con respecto a expresiones del tipo «libre empresa»; los discursos sobre la «libertad de expresión» pueden disimular formas tiránicas de poder; la palabra «igualdad» puede oscurecer las desigualdades más flagrantes; hay que exponer, pues, caso por caso y con rigor, los abusos concretos que se cometen con estas palabras, más que defenderlas en cuanto principios abstractos. Las grandes ideas expresadas de buena fe en la época de la Revolución Francesa han sido pervertidas en la práctica política de las diferentes repúblicas francesas. Hay que adoptar entonces una dis-

tancia irónica frente a esas palabras, defendiendo los principios morales que pueden transmitir, a pesar de todo; si no, como lo he escrito en ese mismo ensayo, ya no se reproduce la realidad, se reproduce su fotografía...

Es decir que, por una parte, se puede tener un punto de vista social y, por otra parte, comprender que la literatura es precisamente un medio por el cual el punto de vista social puede ser criticado por lo que tiene de abstracto.

Considero la literatura como un campo muy concreto. No creo en un «papel social» de la literatura en cuanto tal. Pero un escritor, en la medida en que forma parte de la sociedad,

puede ejercer una influencia sobre la sociedad en un plazo más o menos largo, y puede servirse de ella para tomar posición sobre los asuntos que conoce. Pero, en ciertos casos extremos, o cuando estimo que el destino del país está en juego, tomo posición. Si sostengo la tesis pro-marroquí sobre la cuestión del Sahara y posiciones claras sobre los problemas de Palestina, de Afganistán y los enclaves españoles de Ceuta y de Melilla, es porque los que conozco bien, porque me siento afectado por esos problemas. Pero no intervengo en cuestiones de política interior española que no domino. Me conformo, en este sentido, con ser vigilante y crítico en primer lugar conmigo mismo, sin ceder a las modas dominantes y a las ilusiones creadas por los fastos del poder.



siglo veintiuno de españa
editores, s. a.

Roberto L. Blanco Valdés
**Rey, Cortes y fuerza armada en los
orígenes de la España liberal, 1808-1823**
(coed. IVEI)

Marshall Berman
**Todo lo sólido se desvanece en el aire.
La experiencia de la modernidad**

José Manuel Carretero
**Cortes, Monarquía, ciudades. Las Cortes
de Castilla a comienzos de la época
moderna (1476-1515)**

Antón Costas Comesaña
**Apogeo del liberalismo en «La Gloriosa».
La reforma económica en el Sexenio liberal
(1868-1874)**

Equipo Madrid
Carlos III, Madrid y la Ilustración

José Angel García de Cortázar
La sociedad rural en la España medieval

José Luis García Delgado (comp.)
**La II República. Bienio rectificador y
Frente Popular. IV Coloquio de Segovia**

Thomas L. Hankins
Ciencia e ilustración

Martin Jay
Adorno

José M. Lancha y Teresa Sempere
**Diccionario de Ciencias Naturales. Usos y
etimologías**

Secundino Serrano
**La guerrilla antifranquista en León,
1936-1951**

Solicite catálogo
e información

SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S. A.

Calle Plaza, 5. 28043 Madrid - Teléfs. 759 48 09 - 759 49 18 - 759 45 57

Nuestras obras
están a la venta en
las mejores librerías

El universo semiótico: los centros y las periferias

Sylvie Richterova.

Pienso con frecuencia en aquel cuento del rey que prometió la mano de su hija la princesa a quien sacase del lago un valioso cántaro. En caso de fracasar, al pretendiente se le cortaba la cabeza de inmediato. El cántaro brillaba bajo el agua, que en aquel cuento era transparente y pura como el cristal, sobre un fondo de arena, fabulosamente limpio, que no parecía demasiado profundo. Los pretendientes de la princesa y candidatos al poder se lanzaban al agua uno tras otro, y uno tras otro volvían a salir, a punto de ahogarse y sin el cántaro. Hasta que llegó el héroe de los cuentos de hadas checos, Juan el tonto, y en lugar de tirarse al agua comenzó a trepar a un árbol. Al principio todos creyeron que era demasiado tonto, pero luego miraron hacia dónde estiraba el brazo y vieron el cántaro colgado de una rama.

Juan era «tonto», provinciano, extranjero en el reino. Fue el único que no hizo lo que resultaba «evidente», lo que se esperaba y lo que hacían todos los demás. El rey era sabio no sólo porque guardaba su trono y su hija para un hombre inteligente, original y fuera de lo común, sino también porque recordaba, como muchos otros personajes de los cuentos de hadas, la antigua sabiduría que dice que lo que vemos no tiene por qué ser la realidad, que puede ser su reflejo o su sustituto. Sólo aquel que intuía esto mismo, podía caer en la cuenta y, en lugar de lanzarse de cabeza, mirar hacia el cielo. El cuento es simbólico y su significado simbólico no ha perdido actualidad.

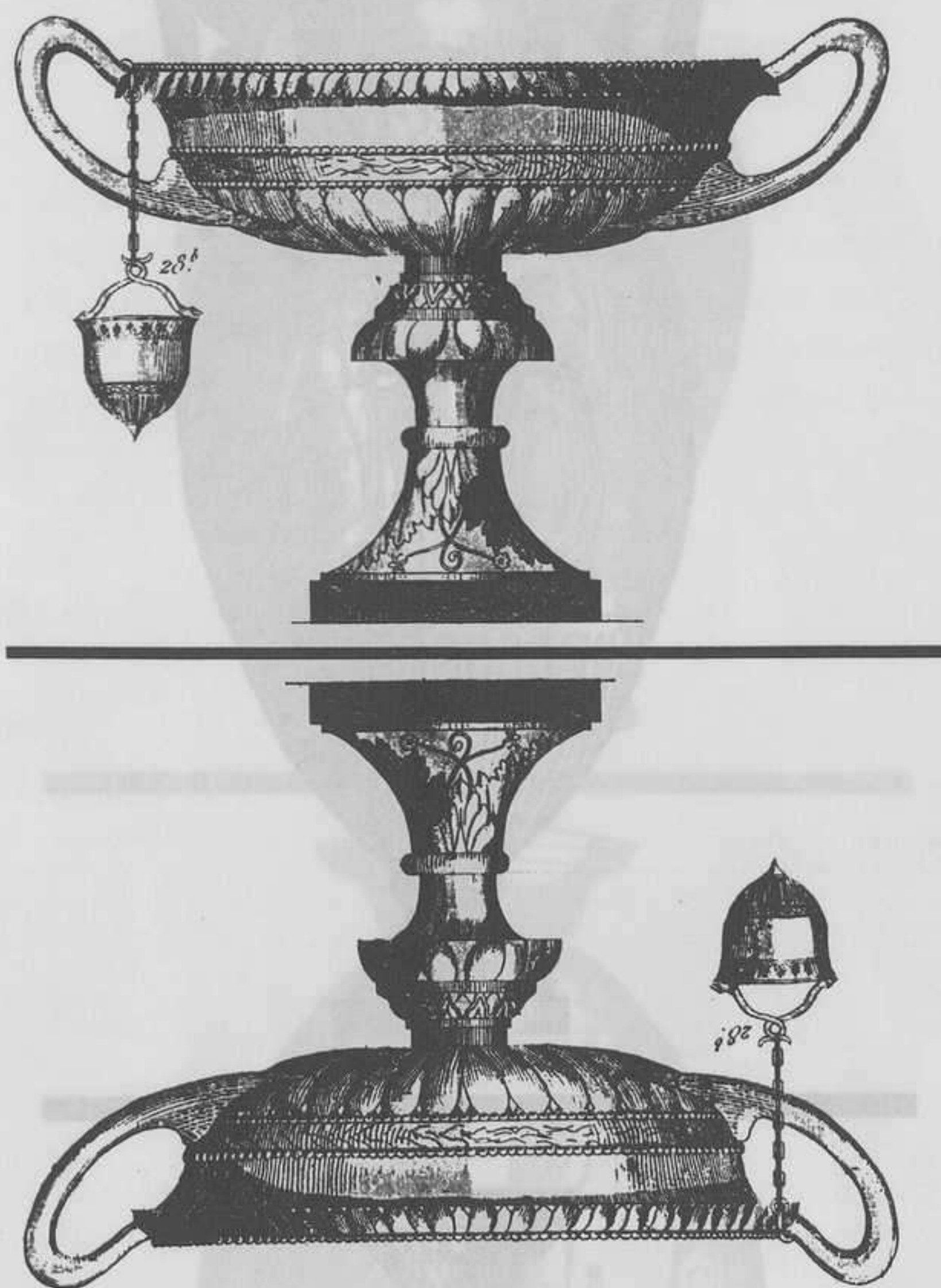
La imagen del cántaro en el agua puede ser comprendida como un signo que representa a un objeto real. El objeto en sí no está tan escondido, sino que sencillamente pasa desapercibido por motivos triviales como la costumbre, la percepción automática, las limitaciones.

Probablemente era automático suponer que los pretendientes de buena cuna iban a demostrar valor y fortaleza y no, por ejemplo, astucia o sabiduría. De modo que fue necesario que llegase un hombre «de la periferia» que no estaba preparado para el contexto dado, desconocedor de las tradiciones y suficientemente ignorante de los rituales de la corte. Inculto y, por ello, «tonto». O culto y sabio de un modo distinto al de los vasallos y súbditos del rey. Hizo lo que antes que él nadie había logrado, lo que a nadie se le había ocurrido, aunque los infelices intentos de los caballeros eran observados por multitud de espectadores: sencillamente se fijó cómo y dónde estaban las cosas. O, por decirlo de un modo aún más sencillo, las vio. Buscó el objeto, no se dejó atraer por la imagen.

Si en lugar de imagen decimos signo, podemos igual que el cuento, diferenciar dos planos de la realidad: el mundo de los objetos, de los fenómenos, es decir el mundo natural, acerca de cuya aprehensión reflexiona la filosofía des-

de la antigüedad, y el mundo en el que nos comunicamos y sobre el que nos comunicamos, el mundo de los signos, el universo semiótico, cuyo estudio ha sido perfeccionado por la semiótica.

Si hablamos del centro y la periferia, esta diferenciación es indispensable. En la superficie de un cuerpo redondo como es el planeta tierra podemos elegir como centro cualquier punto. También es evidente que no tomamos en con-



sideración fenómenos como los polos magnéticos, el eje terraqueo o las condiciones geoclimáticas de la vida; tampoco tenemos en cuenta factores estrechamente ligados a la vida del hombre, como la densidad de la población, su cantidad, etc. Los factores con los que contamos son de orden semiótico y eso es lo primero de lo que hemos de ser conscientes. Nadie duda de que el valor de la vida humana no depende del sitio en que viva el hombre ni del tamaño de la comunidad con la que comparta su trabajo o de la distancia hasta la que llegue su voz y penetre su nombre. Y sin embargo, nuestro interés por el prójimo está con frecuencia determinado por estos factores. Hoy ya no solemos

considerar inferior al miembro de una cultura completamente distinta de la nuestra, basada, por ejemplo, en una tradición puramente oral, que no conozca la escritura y las tradiciones de la nuestra. Pero no lo consideramos habitante del mismo mundo semiótico que «habitamos» nosotros, se incorpora a nuestra «realidad» semiótica más bien como un elemento antropológicamente estudiado, del que nuestra cultura se ha apoderado, en otras palabras, convertido en signo.

En cuanto hablamos conjuntamente del centro y la periferia del universo semiótico, ponemos de manifiesto que todos nos consideramos habitantes de la misma formación. El universo semiótico tiene sus leyes, igual que las tiene el mundo natural, y el hombre vive bajo su doble dominio, debe experimentar ambas realidades, en ambas puede prosperar o sucumbir, pero no siempre es capaz de diferenciar la realidad natural de la semiótica. Esto tiene importantes efectos para su vida corporal y espiritual. Algunas veces le va como a Juan el tonto, otras como a los pretendientes fracasados, las más de las veces como a los espectadores que están en la corte, en el centro, lo cual no los defiende de la ceguera pero al menos gracias a la observación de las circunstancias evita que arriesguen su vida. Y luego está la categoría de los compatriotas de Juan, que probablemente nunca lleguen al reino, pero que se cuentan unos a otros, en su periferia, la historia de su feliz paisano. Proyectan en los éxitos de aquel sus sueños y su orgullo, y gracias a él se sienten miembros de pleno derecho —cuando no privilegiados— de la sociedad. Pero sin la corte y sin hablar de ella se quedarían solos en el mundo, su universo semiótico no se comunicaría con el universo de la casa real. La comunicación, aunque sea en una sola dirección (Juan no regresó) ha hecho posible unir mundos naturales diferentes y lejanos y conectar universos semióticos que de otro modo permanecerían incommunicados.

El rey es el único personaje del reino que es consciente del doble aspecto —como naturaleza y como signo— de la realidad. Juan, con su capacidad de descubrirla, de verla, convierte repentinamente a la periferia en centro y al centro en periferia. La medida en que tienen validez en el universo semiótico las leyes espaciotemporales generales es una cuestión completamente abierta y fascinante.

Lo importante ahora para nosotros es que si Juan se hubiera quedado en casa junto a la chimenea, su revolucionaria actuación no hubiera tenido lugar; si hubiera vivido cerca de la corte real, tampoco. Juan «el tonto» es, por definición, un hombre de la periferia.

La periferia se constituye a sí misma en periferia en cuanto decide considerar centro a un

El diario como género literario, en una nueva concepción, es probablemente el que mejor corresponde a los intentos de continuar la búsqueda del sentido de las cosas, a la decisión de no renunciar a la relación entre el mundo natural y el de los signos (o a la imposibilidad de hacerlo sin autodestruirse).

lugar del que no forma parte de forma evidente y «natural» o con el cual no mantiene una comunicación recíproca. En el rol centro-periferia lo decisivo no es la distancia física sino la participación recíproca en el intercambio semiótico o comunicación. Por ejemplo, la pantalla de televisión es el centro de determinado universo semiótico, un centro que puede ubicarse en cualquier sitio, que emite pero no recibe. El espectador es una periferia de este universo, ubicable en cualquier parte, que recibe pero no puede emitir. Puede presenciar en la pantalla un debate que finge una posibilidad de diálogo para él. Pero para que el receptor se convierta en un participante emisor, el espectador tiene que llegar al centro y empezar a emitir. Lo que en el mundo natural se denomina «lucha por un lugar bajo el sol», en el universo semiótico puede ser una lucha por «un lugar en la pantalla». La palabra «pantalla» significa cualquier sitio visible a nivel social y dotado de capacidad de comunicación. Hay centros de la «pantalla» a los que en principio puede acceder cualquier miembro de la comunidad en cuestión, cualquier «Juan», y hay centros a los que, en esencia, no puede llegar nadie de la periferia. Así es el centro del sistema totalitario, en el que toda «discusión en la pantalla» es sólo un diálogo simulado y en el que la condición para acceder al centro es repetir sus noticias, reproducirlas, difundirlas, no modificarlas.

Estos no son más que los rasgos básicos de algunos aspectos del universo semiótico. Sus leyes no son lo mismo que los valores que el hombre puede crear y comunicar o, por el contrario, perder y callar. El valor de la obra tampoco es siempre proporcional a su popularidad o difusión pero, por otra parte, parece que la capacidad que posee Juan de desvelar la realidad tiene que realizarse ante la corte, para que pueda ser vivida como un acto revolucionario. En su pueblo natal Juan tiene teóricamente dos posibilidades: la primera es la que indica el apelativo tonto, que sus astutos paisanos le obsequiaron. La segunda consistiría en fundar su propio reino. O al menos un centro plenamente válido, capaz de entablar una relación recíproca en ambos sentidos con los demás centros del dinámico universo. Lo que resulta evidente es que sólo en el contexto que creó el sabio rey pudo la tontería de Juan manifestarse como genialidad.

Las naciones pequeñas, las llamadas culturas «pequeñas», suelen definirse a sí mismas como periferias. En lo que se refiere a la cultura checa, su historia es una prueba extraordinariamente interesante de la productiva tensión entre el centro y la periferia; es un ejemplo de los intentos, a veces exitosos, de modificar las desproporciones, al menos durante un tiempo; un ejemplo de los interrogantes, siempre productivos, que se plantean sobre la relación en-

tre la diferenciación semiótica y la disposición práctica del poder, los valores culturales y la capacidad de comunicarlos. En un pasado no lejano encontramos una serie de casos en los que los artistas nacidos en la «periferia» checa o morava encontraron el ámbito adecuado para su genio en el «centro» parisino: desde Mucha hasta Kupka, Toyen o Kolar; desde Kundera hasta Linhartova, Kral y otros. La actual diáspora cultural checa es una de las pruebas de la movilidad y la inestabilidad de la dicotomía centro-periferia, que además de eso puede aplicarse en diversas escalas, en «microdimensiones» y en «macrodimensiones».



Lo curioso y característico es lo siguiente: la cultura checa, a lo largo de su historia, se encuentra repetidamente en una situación en la que se interrumpe la posibilidad de comunicarse, aunque sea unidireccionalmente, con el centro al que se adscribe. Esta interrupción es forzada y nos coloca ante la experiencia específica del sistema totalitario. El sistema totalitario puede ser definido como un universo semiótico en el que es imposible toda comunicación, cambio o intercambio entre estos dos polos. En el caso de la cultura checa —también de la polaca o de la rusa— el sistema totalitario divide por la fuerza a ese universo semiótico que tradicionalmente hemos considerado unido, que seguimos programáticamente considerando unido y al que denominamos cultura europea. Se constituye en un centro que no se basa en la tradición cultural ni nacional, que puede ser trasladado a las situaciones más diversas y al que podemos denominar «soviético». Pero es mejor utilizar el término totalitario, porque algunos de sus principios pueden ser observados en regiones a las que el poder soviético no llegó jamás. El centro totalitario genera su universo semiótico (que se caracteriza por la limitación de la productiva dinámica centro-periferia) y rompe así la unidad denominada «cultura europea». La frontera entre los dos universos semióticos paralelos pero incompatibles e inconnectables está marcada por el hecho de que cada palabra significa en cada uno de ellos algo distinto y estos significados son mutuamente excluyentes. La historia de esta escisión de la cultura europea podría escribirse también como historia del significado de algunas palabras clave, como libertad, verdad, valor, realidad, etc. esta historia adquirió rasgos trágicos cuando debido a la escisión semiótica dejaron de entenderse los portadores de los valores comunes (hay demasiados ejemplos de incomprendimientos entre los llamados «disidentes» y los representantes de la denominada cultura «occidental»). También hay otras formas de convivencia de universos semióticos extraños: el diálogo ficticio o ilusorio, en el que los participantes hablan de cosas distintas con las mismas palabras o, por el contrario, el distanciamiento ficticio o ilusorio, en el que se hacen pasar por miembros de distintos universos semióticos personas o instituciones que, aunque basadas en ideologías o partidos políticos contrapuestos, coinciden perfectamente en la concepción y la praxis del centro totalitario.

El estudio de la dinámica centro-periferia en el universo semiótico, demuestra con cada vez mayor claridad que no es posible trazar una línea divisoria geográfica ni política, porque las distintas ideologías se separan de un modo cada vez más evidente del mundo «natural» y llegan, precisamente en el sistema totalitario, hasta el punto en el que el signo desplaza y sustituye a la realidad, la representa en todo el sentido de la palabra, incluido el práctico. Este

Lo que ha cambiado en la vida
 El universo semiótico tiene sus leyes, igual que las tiene el mundo natural, y el hombre vive bajo su
 doble dominio, debe experimentar ambas realidades, en ambas puede prosperar o sucumbir, pero no
 siempre en la misma medida.

Edgar Morin

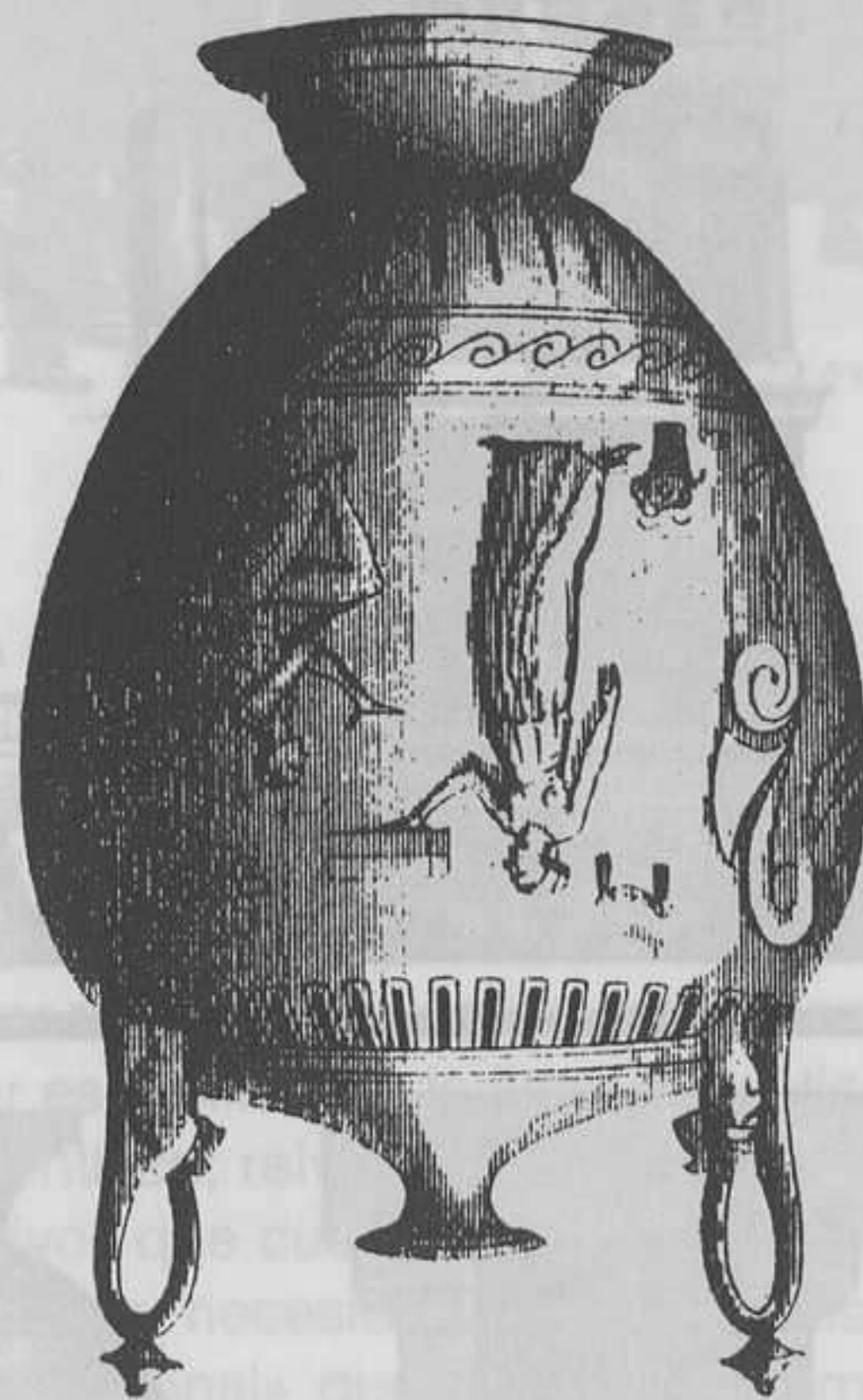
fenómeno puede dar la impresión de una tragedia y también la de una comedia. Un signo arbitrario, utilizado por el sistema impersonal del poder, puede conducir a la pena de muerte; por otra parte, el aparato burocrático impersonal puede seguir siendo un objeto de conocimiento, puede ser desvelado, puede enfrentarse con el mundo natural. En ese momento el universo de los signos que suplantán arbitrariamente a la realidad se hunde o se defiende a sangre y fuego. La experiencia límite dentro del universo semiótico totalitario es la muerte semiótica: la liquidación de la obra, del nombre, de la memoria, de las huellas del hombre que no aceptó la ley constitucional básica del centro como único emisor de noticias. El castigo es precisamente la ex-comunicación, es decir la exclusión del proceso de comunicación social, la muerte social. El hombre es un ser social y no es necesario demostrar que la muerte social afecta también a su mundo natural.

Dentro de estas coordenadas, dibujadas a grandes rasgos, puede inscribirse todo el panorama de la actual literatura checa. En uno de los polos de su ex-céntrica situación geográfica —y con frecuencia también idiomática— está la obra de Milan Kundera, a quien la experiencia del sistema totalitario le brindó unas gafas con las que desvelar los principios y las leyes del universo semiótico y su escisión en las dos partes de Europa. En sus novelas, desde *La broma* hasta *La despedida*, tiene lugar la separación esquizofrénica entre el mundo natural y el mundo de los signos; en *El libro de la risa y el olvido* y en *La insostenible levedad del ser*, se representa el teatro tragicómico del universo semiótico escindido. Personalmente opino que la contribución más importante de Kundera es la comprobación de que estos dos fenómenos no existen, ni mucho menos, sólo en la esfera política, ideológica o social, que la «esquizofrenia semiótica» no es una enfermedad impersonal o suprapersonal y que, por el contrario, empieza y termina en el individuo. No menos importante es su demostración de la presencia de principios propios del sistema totalitario en la sociedad occidental; aquí Kundera provoca y parodia genialmente, se mete con los valores sagrados, como la vanguardia poética, la liberación de la imaginación y el carisma salvador de la «cultura occidental». Sin embargo no tiene en cuenta este hallazgo cuando localiza las raíces del sistema totalitario en la cultura «oriental». Creo que están presentes en la cultura «occidental», o mejor dicho «europea», bien ocultos en su «inconsciente».

Ambos principios, ambos universos, viven mientras tanto un alto el fuego no demasiado consciente y cada uno de ellos trabaja en su propio terreno, mayor o menor, y en su propia dirección.

En el otro polo de la literatura checa están los

autores que han decidido permanecer en el campo que corresponde al centro histórico, idiomático y cultural de la cultura checa y al que podemos llamar periferia. Pero sólo con la condición de que no olvidemos que esta periferia es en realidad una encrucijada, un sitio, posiblemente un campo de batalla, en el que chocan ambos «centros» de la cultura europea: un centro móvil, variable, abierto, y un centro totalitario, rígido y cerrado. Si no tomásemos en cuenta más que la parte visible de la «pantalla»



del universo semiótico europeo, la cultura checa sería hoy realmente periférica. Pero si hablamos de la experiencia transmitida por medio de la cultura, es por el contrario muy central. Esta experiencia es tan intensa y directa que los intentos de comunicarla suelen llevar con frecuencia a una fuga hacia adelante. La cultura checa actual no encuentra fácilmente su sitio en el contexto europeo y no es demasiado tenida en cuenta dentro de él. Su actualidad está

por ahora oculta, se escapa a las experiencias de su «centro» por lo traumático de sus vivencias. Pero esta experiencia es decisiva para la cultura europea.

Uno de los primeros en comprender, con profética clarividencia, el fenómeno de la «muerte semiótica» fue Jiri Kolar. En sus diarios de 1950, editados bajo el título *El hígado de Prometeo*, hay una anotación que considero como una de las expresiones más fuertes de esta experiencia límite, con frecuencia aún no comprendida.

Em Módena han matado a tiros a seis obreros del campo. Toda la prensa italiana trae comentarios y fotos de las manifestaciones durante su entierro. Toda Italia estaba en pie y todo el mundo escribió sobre estos asesinatos con el mayor de los desprecios.

«Dios, conviérteme en obrero de Módena, para que pueda morir ante el rostro de todo el mundo y no sea fusilado como una rata inútil, igual que otros cientos acerca de los que la gente, horrorizada, me susurra cuando llego a cualquier parte en esta tierra de muertos»

31 de enero de 1950. Martes.

Esta experiencia la expresó a finales de los años setenta, en verso, el poeta Jan Skacel:

«hasta el agua en el río Lethe se hiela
 el que muere dos veces, vivirá eternamente
 cuando vayan andando juntos a través de
 las mareas
 los poetas prohibidos en vida»

Jiri Kolar es, por lo que yo sé, el único autor encarcelado por unos diarios privados, no publicados. Se los secuestró la policía y hasta hoy no tenemos de ellos más que algunos fragmentos fascinantes. El poeta se hizo famoso de un modo más universal mediante la comunicativa expresividad del *collage*: sus típicas e inimitables superficies de letras impresas pero ilegibles, en infinitas variaciones, *collages* compuestos de recortes de libros, incomprensibles, enloquecidos y decorativos, tienen su antecedente en la vivencia de la destrucción masiva de libros. Esta vivencia es decisiva también para el escritor Bohumil Hrabal y está descrita en la apocalíptica rapsodia *Una soledad demasiado ruidosa*. Los *collages* de Kolar muestran también las variantes modernas, «civilizadas» de la misma destrucción, la incomprensible mezcla de palabras desprovistas de sentido, el ruido que ahoga la conciencia humana. Una catástrofe decorativa: la cuestión es quién lee hoy en el signo estético las huellas del mundo natural, sino la catástrofe, al menos algún sentido. ¿No es hoy el sentido de las cosas, y sobre todo el de la vida humana, un exiliado de la cultura europea? ¿No le ha afectado la muerte semiótica también a él, como huésped inadecuado, fuera

El universo semiótico tiene sus leyes, igual que las tiene el mundo natural, y el hombre vive bajo su doble dominio, debe experimentar ambas realidades, en ambas puede prosperar o sucumbir, pero no siempre es capaz de diferenciar la realidad natural de la semiótica.

de moda, incómodo? ¿No es la atipicidad literaria de la creación checa actual uno de sus síntomas?

El diario como género literario, en una nueva concepción, es probablemente el que mejor corresponde a los intentos de continuar la búsqueda del sentido de las cosas, a la decisión de no renunciar a la relación entre el mundo natural y el de los signos (o a la imposibilidad de hacerlo sin autodestruirse). El continuador de la tradición literaria y ética de Kolar es Luvdik Vavulík, autor de una interesante novela-diario, *El libro checo de los sueños*, construido en base al principio de la mezcla de la realidad y la ficción, a la tensión entre las palabras y los hechos, al duelo entre la acción del libro y la actuación del autor, a la apuesta por la escritura y sus consecuencias. Es un libro que puede leerse como informe sobre el colapso de un universo semiótico. Este informe tiene sentido en tanto exista un centro en el que se lea; en un vacío universal sería inútil. Hasta ahora esta gran obra ha sido entendida «sólo» como si se tratase de noticias procedentes de la Praga «normalizada». La incompreensión la causaron tanto aquellos que la leyeron ideológica, políticamente,

como aquellos que no vieron en ella «más» que una «novela» escrita de una forma poco interesante para los lectores actuales. En ambos casos se escapa precisamente lo que hace que sea un libro excepcional: el intento de captar la ambigüedad esencial de la realidad humana, su mundo natural y su universo semiótico.

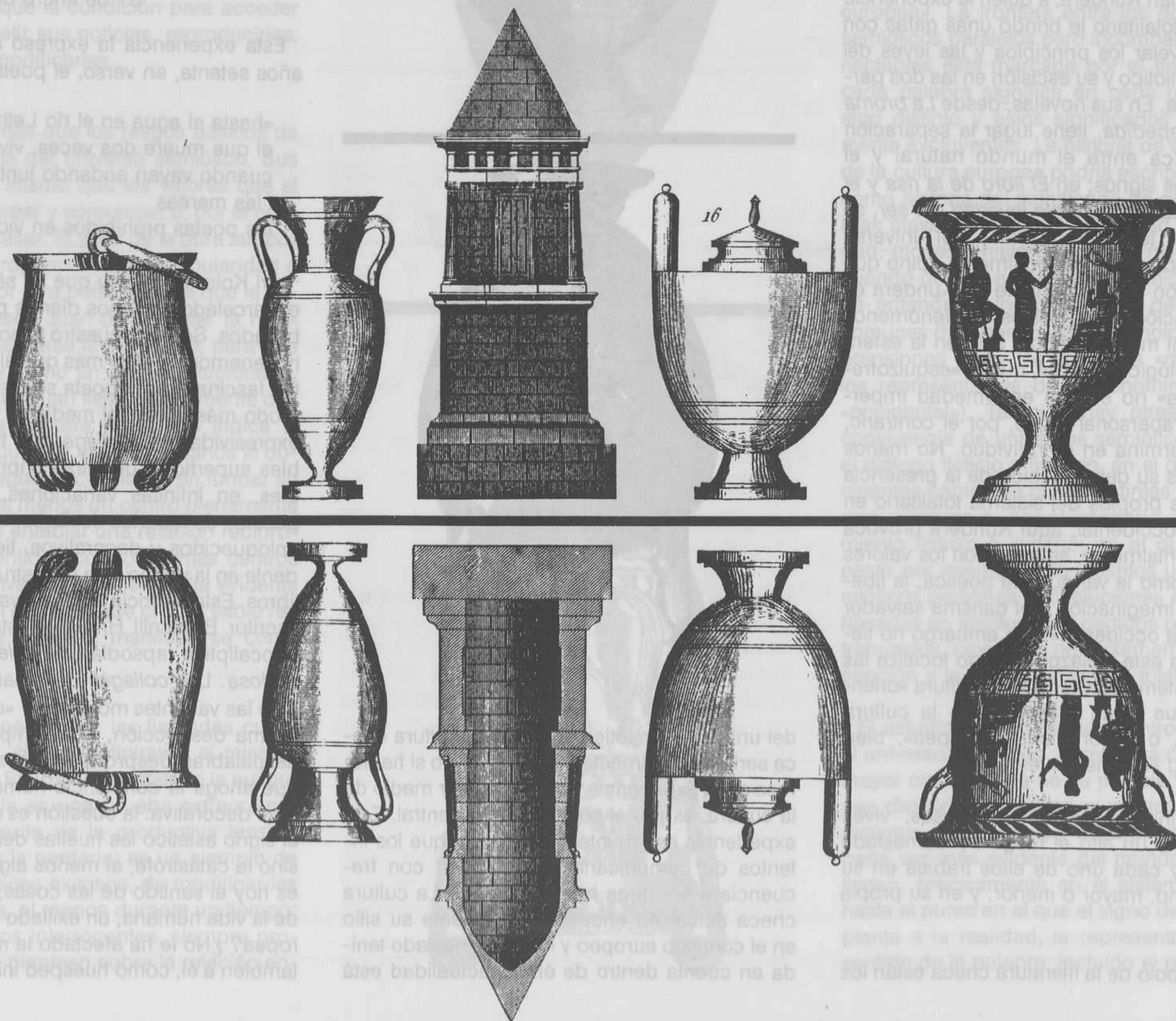
La aparente «fuga hacia adelante» causó también la relativa incompreensión de *El techo*, de Pavel Reznicek: se encontró encuadrado dentro del «superado» surrealismo, como si la verbalmente inspirada e inspiradora crueldad de lo grotesco, en la versión de Reznicek, tuviese poco que ver, por ejemplo, con el terrorismo europeo. De un modo similar podríamos hablar de Vratislav Effenberger o de Josef Hirsal y Bohumila Grögerova, cuyos experimentos con la memoria, la conciencia y el contexto literario no tienen parangón en la literatura actual.

El objetivo de esta reflexión no es dar un panorama completo de la literatura checa y por eso regreso al marco del simbólico. cuento de hadas. Lo que aquí hemos denominado «muerte semiótica» lo lleva a cabo un rey (otro rey, de otro reino), que no coloca el cántaro ni en el

agua ni en el árbol. Coloca en lugar de él una imagen en color del cántaro y la fija bien al fondo del lago. Su princesa no se casa, la familia real no tendrá descendientes, sólo un soberano cada vez más senil. Su crueldad irá en aumento mientras se encuentren valientes dispuestos a tirarse al agua. Al demostrarse que no se trata de valor sino de suicidio, la gente se irá olvidando del cántaro. Pero su imagen se venerará obligatoriamente en todo el reino como inalcanzable y letal símbolo del poder del soberano. El reino se convertirá en un desierto carente de sentido, en el que en lugar de movimiento vivo sólo quedan rituales muertos.

Pero los cuentos de hadas tienen que acabar bien y por eso es bueno regresar al reino en el que impera el rey sabio. Es evidente que la princesa simboliza el «mundo natural», en el que la sabiduría humana puede, con amor, engendrar hijos. No sólo herederos del trono sino también de la cultura, gracias a la cual el reino es un reino y no un desierto yermo.

Como todos los cuentos de hadas, éste también tiene lugar en la lejana y exótica región de lo consciente—inconsciente colectivo e individual. Que, por supuesto, es nuestro hogar.



Lo que ha cambiado en la vida intelectual francesa

Edgar Morin

La noción de «vida intelectual» es difícil de concebir porque es imprecisa y muy dispersa. Se polariza en torno a las ideas políticas, las ideas filosóficas y, eventualmente, las ideas científicas, y lo que cambia son no solamente las ideas en cada uno de estos campos, sino también la relación entre ellos.

Sin necesidad de remontarnos al diluvio debemos al menos partir de la posguerra. A primera vista, la vida intelectual parece centrarse principalmente en la filosofía y la política. De entrada parece que los años 1945-1957 constituyen una época de deshielo filosófico y de congelación ideológica. Filosóficamente, la tradición del racionalismo universitario francés se descompone y, después de un período de in-

vulgata cuando asimila al existencialismo sartriano y envía a sus contestatarios (entre los cuales se encuentra Camus y Aron) a los vertederos de la Historia.

Los acontecimientos de 1957-1958 revientan la vulgata y ponen en peligro la Salvación histórica encarnada por el comunismo estalinista; el informe K. echa por tierra el mito de la Razón histórica convirtiendo la extraordinaria lucidez del genial Stalin en el delirio de un déspota. El proletariado y el Partido del proletariado luchan a muerte en Hungría. El ejército soviético acaba con los *soviets* de Budapest. En Francia, la clase obrera y el Partido-que-la-Encarna son incapaces de reaccionar ante la guerra de Argelia y, después, ante la destrucción de la IV Repú-

Mundo; la segunda consiste en la restauración de la cientificidad absoluta y monopolista del marxismo tras la amputación «epistemológica» del sustrato hegeliano (Althusser). Los años sesenta estarán marcados no sólo por esta doble restauración sino también por la instauración, dentro del campo de las ciencias humanas, de un modelo científico que se considera perfecto: el estructuralismo, del que se van a beneficiar, al mismo tiempo y contradictoriamente, por una parte el marxismo dogmático y por otra la búsqueda extramarxista de una verdad con base científica.

Los años sesenta: cientificidad, estructuralismo, epistemología



cubación que comienza hacia 1930, irrumpen en la escena francesa el hegelianismo (Hipólito, Kojeve), la fenomenología husserliana, el existencialismo poskiekergardiano o heideggeriano, al mismo tiempo que un marxismo hegeliano o lukacsiano (Lefevre, Goldman). Sin embargo, en la misma época se extiende la poderosa hegemonía de una «vulgata» marxista que legitima el comunismo estalinista en virtud de la necesidad histórica. Este marxismo es una concepción totalizante que resuelve todos los problemas humanos (filosóficos, científicos, éticos, políticos, sociales, etc.) y que contiene en sí misma la Ciencia de la Historia. En el fondo, es una gran Religión de Salvación terrena encarnada en el Proletariado-Mesías, a su vez encarnado y guiado por su Partido. Esta vulgata se implanta entre la *intelligentsia* de la izquierda, yendo mucho más lejos que el mismo partido comunista. Lo que entonces se plantea es el problema de la relación entre la existencia subjetiva y la Historia, y, correlativamente, el sentido de ambas. En el debate toma la delantera la

blica. A partir de entonces la crisis de la Salvación política desencadena la crisis del marxismo totalizante, que respondía a todos los problemas políticos, científicos o éticos, etc. El deshielo ideológico marca los años 1957-1960. Así lo expresa la revista *Arguments*; reconoce el carácter específico de lo filosófico, ético, político, y científico; reivindica un «pensamiento interrogativo» que cuestione ciencias y filosofías, y plantea la necesidad de un «pensamiento multidimensional» que respete la complejidad de las realidades humanas; se provincializa a Marx; se cuestiona el marxismo desde dentro (se publica a los marxistas heterodoxos, como Adorno y Marcuse, y a los metamarxistas, como Korsch).

Esta breve primavera se malogra con dos nuevas heladas: la primera consiste en la restauración de la Salvación Terrena, que se lleva a cabo con el desplazamiento de Jerusalén de Moscú a Pekín, al Vietnam, a Cuba, y la sustitución de la clase obrera occidental por el Tercer

Las respuestas a las preguntas, a las incertidumbres y a las desavenencias derivadas de la crisis del sentido de la Historia y del marxismo totalitario no vinieron del viejo humanismo o de la filosofía del sujeto, por entonces ya muy manidos, sino, por el contrario, de una voluntad de encontrar por fin en la cientificidad la verdad absoluta.

Desde luego, un profundo impulso tendente a eliminar la subjetividad arbitraria del ensayismo y del filosofismo se empezaba a manifestar en la ciencia psicológica, sociológica e histórica. Pero la cientificidad que va a concretarse en el estructuralismo y en el epistemologismo, parte de una exigencia de certeza que equivale a la certeza absoluta del marxismo totalizante. Por una parte, estructuralismo y epistemologismo van a constituir un nuevo pilar de certeza «científica» fuera del marxismo (Lévi-Strauss, Lacan, Foucault); por otra parte, la restauración dogmática de la cientificidad marxista va a llevarse a cabo sobre una base epistemológica y es-

Edgar Morin

tructural (Althusser). De todas formas, el sujeto y la Historia, interlocutores del debate anterior a 1960, son desechados. En lo sucesivo lo que importa es: 1) el conocimiento de las estructuras objetivas ocultas bajo los fenómenos aparentemente aleatorios o subjetivos (estructuralismo); 2) el conocimiento de las condiciones y presupuestos de todo saber (epistemologismo).

En un sentido, el estructuralismo obedece a los principios fundamentales de la ciencia clásica, que son el determinismo y la objetividad (es decir, a la exclusión del azar y del sujeto). Pero su originalidad está en inspirarse en una ciencia humana tan precisa y rigurosa como lo es una ciencia natural: la lingüística estructural, que demuestra cómo todo acto lingüístico, aparentemente individual y subjetivo, obedece a

sociológica basándose en las categorías boudeanas de la científicidad. En cambio, Foucault hace epistemología de la epistemología para intentar determinar las condiciones y posibilidades del saber de una época (epistema).

Como acertadamente se ha repetido, la científicidad epistemo-estructuralista rompe con la fenomenología (es decir, con toda búsqueda de comprensión de los fenómenos); rompe con el empirismo (cuyos datos no son más que apariencias); rompe con toda evolución histórica (siendo el único factor de cambio «el todopoder y la inanidad del acontecimiento»). De la misma manera, esta científicidad epistemo-estructuralista acaba con las ideas del hombre, individuo, sujeto y actor que, según su óptica, constituyen otras tantas añagazas veladoras de

El epistemo-estructuralismo lleva consigo una ambivalencia que le hace oscilar entre metodología y epistemología. Metodológicamente es legítimo, y sin duda heurístico, poner en duda los fenómenos, el hombre, el sujeto, etc. Ontológicamente es absurdo desecharlos.

Lo peor de la ideología epistemo-estructuralista fue el haberse autoprogramado ciencia y el haber considerado como ideología todo aquello que la invalidaba. Al diagnosticar como «humanismo economista» el totalitarismo estalinista y estar ciega a todas las transformaciones de nuestras sociedades, se la puede calificar de ciencia estupefaciente.



reglas impersonales y deterministas. Precisamente partiendo de este modelo, Lévi-Strauss pudo estructurar el parentesco y el mito, y Lacan ha estructurado el inconsciente. Si seguimos observando, vemos que también tomando como base la idea de estructura (conjunto de principios y reglas que determinan la estabilidad y las transformaciones de un sistema), Althusser y Bordieu han analizado nuestra sociedad, y Foucault ha creado su teoría del conocimiento.

Existe una estrecha relación entre estructuralismo y epistemologismo. En cualquier caso, Lévi-Strauss o Lacan estarían más del lado estructural, y Althusser o Foucault del lado epistemológico.

Según Althusser, la verdad de *El Capital* es de naturaleza epistemológica, lo cual permite a su intérprete cualificado (althusseriano) monopolizar la verdad científica y denunciar como ideología todo lo que contradiga a esta verdad. Por su parte, Bordieu se apropia de la verdad

las verdaderas realidades, que son las operaciones inconscientes lógicamente dirigidas por estructuras profundas.

Tenemos que reconocer la aportación esencial del epistemo-estructuralismo, empezando por la importancia concedida a las ideas de estructura y de epistemología. Además, al considerar como un mito propio de nuestra civilización tanto la idea de evolución histórica como la del progreso de la Razón, esta concepción realiza una crítica radical del «logos» occidental. Finalmente, hay que señalar que el epistemo-estructuralismo va más allá del materialismo económico que impregnaba hasta entonces todas las ciencias humanas, instaurando el simbolismo como instancia capital (Lévi-Strauss, Lacan, e incluso Althusser), y haciendo de la estructura cognitiva («epistema») un punto clave de la realidad antropológica. (Sólo Bordieu reduce implacablemente la noción de cultura a la de capital y lo simbólico a las relaciones de clase).

De hecho, todos aquellos que en esta época atacaron al ensayismo consideraron carente de sentido la noción de autor. Fueron, para bien o para mal, ensayistas y autores a la francesa, es decir, que llevaron al absurdo por delirio lógico, tesis que al principio eran interesantes o enriquecedoras. Precisamente algunos de ellos, en tanto que pensadores, autores, escritores, rebasaron con holgura el lecho de Procusto de su teoría, como atestiguan las obras de Lévi-Strauss, Foucault y Barthes, gran escritor y sutil pensador que supo alcanzar su plenitud de forma admirable, despojándose del «hombre estructural». En mi opinión se recordará más a Lacan en tanto que pensador inspirado, de palabras enigmáticas, que por su teoría del inconsciente estructurado como un lenguaje. Tampoco los maestros epistemo-estructuralistas fueron científicos de bata blanca, sino autores-sujetos, con toda la grandeza y limitación del término. Y muchos de ellos, aunque denunciaron el «profetismo» del intelectual, fueron también intelectuales que intervinieron enfrentán-

Las respuestas a las preguntas y a las incógnitas y a las desventajas derivadas de la crisis del sentido de la historia y del marxismo totalitario no vienen del viejo humanismo o de la filosofía del sujeto, por entonces ya muy manidos, sino, por el contrario, de una voluntad de encontrar por fin en la cientificidad la verdad absoluta.

dose a dictaduras, represiones y totalitarismos cometiendo menos errores en su trayecto que sus predecesores.

La era estructuralista se desarrolla durante el período «estructuralmente» estable del gaullismo argelino y anterior a 1968. Durante los años 1966-1967 está en su apogeo (se publican *Las Palabras y las Cosas*, *De la Miel a las Cenizas*, *El Seminario*, *El Sistema de la Moda*). En la misma época, dentro del campo de los estudios sociológicos, domina otro tipo de cientificidad: se trata de una sociología no historicista y que se cree objetiva cuyo origen está en Estados Unidos, que se basa en encuestas y cuestionarios y que intenta crear disciplinas espe-

cimientos también se desarrolla una historia progresivamente pluridimensional, que considera todos los aspectos de las realidades antropológicas. Por ello, los Braudel, Le Roy, Ladurie, Duby, Le Goffe, Furet y sus compañeros, escapan al dogmatismo del epistemoestructuralismo llevando a cabo una auténtica reflexión personal de autores y reintroduciendo más tarde la singularidad de los Montaillon y los Guillaume le Maréchal.

Nos acercaremos a 1968. Parece que en todas las esferas antropológicas se va asentando una cientificidad de múltiples caras; la antigua «vulgata», que justificaba el comunismo estalinista en virtud del sentido de la Historia, está acabada. Pero en la *intelligentsia* de iz-

La revolución de Mayo la desencadenó y la mantuvo un pequeño núcleo neolibertario que había superado el «marxismo-leninismo» (Cohn-Bendit y el movimiento del «22 de marzo»). Este núcleo arrastró consigo a los grupúsculos trotskistas y maoístas que se crecieron con la revuelta, pasando de la insignificancia microscópica a la visibilidad política, y considerándose, después de la desintegración del movimiento, sus auténticos herederos y portavoces. De aquí proviene la extrema ambivalencia de lo que siguió al Mayo del 68. Por una parte se extiende una «contracultura» comunitaria/libertaria que alimenta los valores del deseo y del goce, suscitando la aparición del ecologismo y el neofeminismo. Por otra parte, se propaga el izquierdismo, la vuelta al mito del Apocalipsis



cializadas según las normas propias de las ciencias exactas. Tal sociología concibe nuestra sociedad según la noción de «sociedad industrial», y se opone, por lo tanto, a la visión de «sociedad capitalista».

Desgraciadamente la complejidad social atribuye a la unidimensionalidad el concepto de sociedad industrial, y condena toda sociología unidimensional a la inexactitud de sus diagnósticos y predicciones, como lo demostró la explosión, inesperada para todos y principalmente para los sociólogos, del Mayo del 68.

Paralelamente, los años sesenta asisten al auge de una historia no factualista que pretende alcanzar nuevos niveles de objetividad y cientificidad. Pero el empuje de la Escuela de los Anales viene de muy atrás, y rebasa el horizonte de los setenta. Este movimiento presta atención no sólo a las infraestructuras profundas y a sus movimientos subterráneos, sino también a las costumbres, a las formas de vida, a las mentalidades. Al mismo tiempo que se desarrolla una historia sin sujetos y sin aconte-

cimientos también se desarrolla una historia progresivamente pluridimensional, que considera todos los aspectos de las realidades antropológicas. Por ello, los Braudel, Le Roy, Ladurie, Duby, Le Goffe, Furet y sus compañeros, escapan al dogmatismo del epistemoestructuralismo llevando a cabo una auténtica reflexión personal de autores y reintroduciendo más tarde la singularidad de los Montaillon y los Guillaume le Maréchal.

Nos acercaremos a 1968. Parece que en todas las esferas antropológicas se va asentando una cientificidad de múltiples caras; la antigua «vulgata», que justificaba el comunismo estalinista en virtud del sentido de la Historia, está acabada. Pero en la *intelligentsia* de iz-

quierda se ha reconstruido una nueva «vulgata». Esta se ha convertido en un batiburrillo sincrético en el que entran como ingredientes el mendesismo, el sartrismo, el foucauldismo, el maoísmo, el democratismo y el filocomunismo. El marxismo sigue siendo un interlocutor activo que «interpela» a la *intelligentsia*, la cual respeta a la religión comunista de Salvación Terrena. Sin embargo, el epicentro de la revolución ha sufrido un importante desplazamiento: al Vietnam, donde la guerra se ha recrudecido (1965); a China, donde se desencadena la Revolución cultural (1966); a la jungla boliviana, donde Guevara sufrió martirio (1967).

1968-1973: la última llamada marxista y el despliegue del deseo

1968 no representa ni el apogeo ni la decadencia del epistemo-estructuralismo; es una revolución en la que se mezclan lo antiguo y lo nuevo, y que abre una brecha cultural profunda que se mantendrá tras la reabsorción del movimiento.

revolucionario y, correlativamente, se aviva la llama del marxismo, que se extiende entre los adolescentes, los colegiales, los estudiantes, y también en las zonas deprimidas donde la sociología a la americana se había desacreditado y descompuesto.

En el plano de las ideas, el *Anti-Edipo* (1972) explicará esta época de forma sintética: la obra da forma a una filosofía del deseo, inscribiéndola en la corriente epistemo-estructural, articulándola en el marxismo y el freudismo, pero diferenciándola de ellos. Efectivamente, el *Anti-Edipo* conserva del marxismo la condena al capitalismo, responsable de todos los males que abruman a nuestros contemporáneos, que se distingue de él al considerar al deseo «infraestructura» y «fuerza productiva». Del freudismo extrae la idea libidinal, pero rechaza cualquier legitimación de la coacción y la represión. En resumen, supone un avance de las estructuras transformándolas en «máquinas deseantes», pero estas máquinas permanecen en el anonimato e ignoran toda idea de sujeto.

Las respuestas a las preguntas, a las incertidumbres y a las desavenencias derivadas de la crisis del sentido de la Historia y del marxismo totalitario no vinieron del viejo humanismo o de la filosofía del sujeto, por entonces ya muy manidos, sino, por el contrario, de una voluntad de encontrar por fin en la científicidad la verdad absoluta.

1973-1985: la nueva configuración

1968 es un prólogo, una introducción en la que temas nuevos y antiguos se confunden y se enfrentan. De hecho, la ruina de la vieja configuración intelectual y el esbozo de la nueva (que constituye nuestro paisaje actual) se anuncian en 1973-1975. En estos años puente se da una consciencia notable: la entrada en una larga crisis económica y la entrada en una crisis mitológica brutal que enseguida van a desembocar, la segunda en la autodestrucción del mito revolucionario y el colapso del marxismo, y la primera en la disolución de la filosofía del deseo.

La virulencia del marxismo se disuelve por sí misma. Este proceso no se debe a las refutaciones, desmentidos y críticas que crean confusión al respecto. Se hunde por sí mismo. En lo sucesivo, las fórmulas exaltantes sobre la lucha de clases y el socialismo y las «rigurosas» disecciones del capitalismo, de sus artimañas y de sus aparatos ideológicos, provocan incontenibles bostezos. Esto nos demuestra que el poder de convicción de la irrefutable teoría científica y de la insuperable filosofía de nuestro tiempo dependía esencialmente de la religión de Salvación Terrena, de la Misión proletaria, del Porvenir radiante. Privada de su fuente de juventud, la doctrina sublime se convierte en cenizas, como «She», la aparentemente inmarcesible heroína de Ridder-Haggard. En lo su-

La separación de las aguas

El momento de los «nuevos filósofos» (1957-1978) no significó únicamente la introducción de la filosofía en el *marketing*. Fue también un momento de catálisis en que se opera: 1) la rehabilitación de la visión filosófica respecto de la científica a la hora de considerar los problemas de nuestro tiempo; 2) la ruptura con el marxismo, el «socialismo real», la «vulgata» de izquierdas; 3) un intento de combatir los fundamentos de esas aberraciones. Así se inició de una manera, por lo demás, intemperante, un proceso contra la razón, el politeísmo, Platón y los filósofos alemanes. Dentro del mismo movimiento,



El colapso del marxismo

Lo que provoca el colapso del marxismo es una serie de acontecimientos asombrosos que autodesmitifican Revolución y Comunismo: el caso Lin Piao, que convierte al delfín de Mao en traidor asesino (1971); la rehabilitación de Deng (1973); su reinhabilitación; la muerte de Mao; la «banda de los cuatro» (1976); el retorno de Deng, y otros tantos acontecimientos que desintegran al gran Sol rojo. El Vietnam libertador se convierte en opresor (huida de los *boat people* en 1976-1978) y, más tarde, en colonialista (invasión de Camboya en 1978), mientras que la Camboya polpotiana se había convertido en un campo de concentración demencial (1976-1978). El mini-paraiso cubano se convierte en un pequeño infierno y, finalmente, el Arca de la alianza proletaria se pierde en algún lugar entre Angola y Abisinia. A lo largo de este proceso la izquierda intelectual pierde su ceguera y su sordera respecto a los disidentes del Este y oye su mensaje: el «socialismo real» se caracteriza no por la dictadura del proletariado y la libertad concreta, sino por el Goulag y la Nomenklatura.

cesivo, el marxismo que para Camus, Sartre, Merleau-Ponty y Aron fue la referencia fundamental de los debates de la posguerra, cae en el olvido. En realidad Marx no ha muerto, y puede que el marxismo renazca con una nueva forma. Pero se ha convertido en el bello durmiente del bosque, y aún duerme.

La gran «vulgata» ideológica, que reinaba entre la *intelligentsia* de izquierdas de 1945 a 1956, está completamente muerta. Su heredera, la «vulgata» de la izquierda sincrética, se desintegra lentamente y, en 1981, tan sólo alimentará a los intelectuales rosados del Partido Socialista, que no han hecho el gran viaje hasta el Sol rojo. La idea de una izquierda unida, idea que sigue teniendo una gran aceptación entre los militantes del Partido Socialista, provoca cada vez más náuseas a la mayor parte de los que han creído en la Revolución. «El Opio de los Intelectuales», casi treinta años después de su aparición, halla al fin su actualidad, y Aron, el reaccionario, se convierte en Aron el sabio. El fantasma de Camus regresa. Al fin se descubren los pensamientos, excluidos de la izquierda oficial de Castoriadis y de Lefort.

ciertos «nuevos filósofos» parten en busca de los orígenes. Uno de los efectos del colapso del Porvenir radiante es la recuperación del retorno al *Arkhe*, que es origen, principio y fundamento: unos se vuelven hacia el cristianismo, otros hacia el judaísmo y otros hacia el islam o las filosofías orientales. De esta forma, los controvertidos debates de los «nuevos filósofos» constituyen también el titubeante comienzo de una investigación y de una interrogación que va a marcar el período siguiente.

De cualquier modo, el hito de 1973-1975 inaugura un período de decadencia de la mitología política. Después de tantas esperanzas y exaltación, de repente la política se vacía de su infinita aspiración y de su fabulosa carga. Mientras que la crisis de 1929 había desencadenado y alimentado esperanzas gigantescas, una impresionante histeria, y había dado alas y virulencia a los mitos nacionalsocialista y comunista, parece que la crisis de 1973 contribuye más a la extinción de los sueños que a su estímulo; de esta manera se desarrolla una especie de realismo lúcido que confina el sonambulismo huraño. No se despierta ninguna esperanza

En el plano de las ideas, el *Ann-Edipo* (1977) explicará esta época de forma sintética: la obra de forma a una filosofía del deseo, inscribiéndola en la corriente epistemo-estructuralista, articulándola en el marxismo y el freudismo, pero diferenciándola de ellos.

desmedida o infinita. Por el contrario, sólo puede sobrevivir en grupúsculos aislados entre los que, en ocasiones, se desencadenan fenómenos de carácter terrorista. El mito nazi había muerto en 1954 aplastado en la caída de Berlín. El mito comunista agoniza, treinta años después, en Europa.

Al mismo tiempo, el problema clave de la política cambia: a la oposición socialismo/capitalismo, que durante tanto tiempo se impuso claramente entre la *intelligentsia* de izquierdas, le sucede, después de una inhibición de cuarenta años, la oposición democracia/totalitarismo. A causa de esto también los valores políticos se transforman: a la moral que todo lo subordina a la Revolución, que desprecia las «libertades formales» y el humanismo pequeño-burgués, le sucede la primacía de los derechos

mas, ya virulentos, del paro y el empleo, dispersan la contracultura de la cual, sin embargo, se extienden en la sociedad algunos gérmenes.

La entrada en la era de los malos tiempos mitológicos se vive de diferentes maneras. Unos descubren un mundo lúgubre, una sociedad lamentable; parece que la Historia se estanca, que la modernidad se agota sin poder rejuvenecer, que la política y la vida cotidiana no son más que simulacros; así toda una corriente de pensamiento posterior a 1977 diagnostica el estancamiento en lo «posmoderno», la pérdida de lo real (Baudrillard), la muerte del sentido, la era del vacío.

Para otros, por el contrario, se sale de una era lamentable de arrogancia doctrinaria. Se puede hablar, buscar y dudar sin exponerse demasia-

den, de simplicidad lógica que exigía la exclusión del azar, del desorden, de la singularidad, de la autonomía, de la novedad, de la complejidad. Sin embargo, en el siglo XX esta física se provincializa, y el valor absoluto de sus principios se derrumba. La termodinámica, la física cuántica, la astrofísica y, más tarde, la biología contemporánea, demuestran, cada una a su manera, que no hay un orden mecánico gobernado por leyes generales sino que, en todas partes, hay una dialéctica entre orden, desorden y organización, y precisamente a través de esta dialéctica el universo se construye, se desarrolla, se destruye, evoluciona. La singularidad y la originalidad se vuelven a introducir en el universo, que es «un» cosmos singular, y se convierten en nociones clave de la biología.



del hombre y del auxilio contra todo sufrimiento (Amnistía Internacional, Médicos sin Fronteras). El asunto del *República* lisboeta cristaliza, en el *Nouvel Observateur*, el rechazo a sacrificar la libertad de prensa en aras de la revolución. En una palabra, la degradación de la mitología política suscita la resurrección del problema político. No solamente el marxismo, sino también el economicismo y el sociologismo. Incluso en la Historia, habían ocultado la dimensión política. Claude Lefort suscita una reflexión sobre «lo» político en la que la voluntad de científicidad no excluye la duda filosófica sino que la acompaña. El problema del Estado se replantea en ocasiones de manera inesperada (*La Sociedad contra el Estado*, de Clastre, 1974); se reconsidera el problema de la servidumbre voluntaria (reedición de la Boetie, 1976) y también el del «amor del censor» (Legendre, 1976).

Por fin, mientras que la aspiración revolucionaria refluye, la barca de la filosofía del deseo que impulsaban los alisios de 1968 choca contra la roca de la realidad: la crisis y los proble-

do al desprecio o al insulto. Las ideas marginales, rechazadas al mismo tiempo por la vulgata de izquierdas y por la hegemonía epistemo-estructuralista, pueden salir de su gueto.

La nueva científicidad

Mientras que en el frente de la ideología política el mito de la salvación comunista y la vulgata «sincretista» de izquierdas se desintegran rápidamente, el epistemo-estructuralismo se descompone muy lentamente.

La lentitud de esta descomposición está íntimamente relacionada con la lentitud de penetración de nuevos problemas y nuevas facetas de científicidad en las ciencias humanas y en la *intelligentsia* formada en la escuela «humanista».

El modelo de científicidad que había fascinado o asustado a las ciencias humanas era el de la física clásica, para la que ciencia era sinónimo de determinismo absoluto, de perfecto or-

Desde entonces, ni el universo ni el ser vivo se pueden concebir como máquinas deterministas triviales (de las que se pueden conocer todos los *output* cuando se conocen todos los *input*): requieren una visión compleja. Más aún: a través de la cibernética y de la teoría de los sistemas (sin duda de forma aún embrionaria) se constituye una problemática de la organización y, más tarde, de la auto-organización, «que permiten, al fin, concebir científicamente la autonomía».

Por otro lado, tanto en el campo microfísico (las relaciones de incertidumbre de Heisenberg) como en el cosmológico (el principio «antrópico» de Brandon Carter), la física del siglo XX reincorpora al observador/concebidor humano en la observación y la concepción, mientras que se las seguía queriendo excluir de las ciencias sociales, de donde era demencial excluirlas. Es decir, los grandes problemas filosóficos reafuyen al pensamiento de los físicos, desde Mach, Poincaré, Einstein, Bohr, Heisenberg y de Broglie, hasta los físicos-pensadores

En el plano de las ideas, el *Anti-Edipo* (1972) explicará esta época de forma sintética: la obra da forma a una filosofía del deseo, inscribiéndola en la corriente epistemo-estructural, articulándola en el marxismo y el freudismo, pero diferenciándola de ellos.

contemporáneos como Espagnat, Prigogine, Bohm, etc. El epistemo-estructuralismo había apartado al hombre de las ciencias humanas. Ahora, mientras que la física vuelve a tener en cuenta al observador/concebidor humano, la biología reintroduce el problema humano. La primatología, la nueva prehistoria (de Leakey a Coppens) y la antropología de un Leroi-Gourhan nos invitan a reflexionar sobre el origen y la originalidad del hombre, sobre la formación, al mismo tiempo progresiva y discontinua a lo largo de la hominización, de la cultura. A causa de esto, la perspectiva evolutiva, desechada por el estructuralismo, se hace indispensable para entender lo relativo al individuo, la cultura y la sociedad humanas. Los descubrimientos sobre

aquello que es antropológico no podría ser un determinismo «trivial», puramente mecánico, repetitivo o «reproductivo». El sujeto no puede analizarse de forma arbitraria, ya que el observador/concebidor está presente en su propia observación y concepción. La ciencia del hombre, si bien debe eliminar al hombre abstracto o antropocéntrico, no podría eliminar, so pena de mutilación grave, al hombre zoológico, cerebral, espiritual y cultural.

De esta manera, en relación a la lingüística, a la idea de organización y, sobre todo, a la idea de auto-organización, la idea de estructura se subdivide. Si sigue siendo legítima en su marco particular pierde, sin embargo, todo derecho a encarnar a la cientificidad de las ciencias hu-

manas. Así, la pretensión althussero-bourddiviana de expurgar la ciencia de toda ideología y de monopolizar doctrinalmente la «verdadera» ciencia, se basa en una concepción anticientífica ya que tal como ha demostrado Popper, ningún tipo de conocimiento se puede apropiarse de la cientificidad: ésta es la propiedad resultante del

liberarse de la ideología y del humanismo pequeño-burgués. Así, la pretensión althussero-bourddiviana de expurgar la ciencia de toda ideología y de monopolizar doctrinalmente la «verdadera» ciencia, se basa en una concepción anticientífica ya que tal como ha demostrado Popper, ningún tipo de conocimiento se puede apropiarse de la cientificidad: ésta es la propiedad resultante del



el cerebro humano nos muestran que no se puede eludir a esta máquina hipercompleja si se quiere comprender una realidad antropológica cualquiera. El hombre no es invento de un humanismo abstracto, es una realidad inseparablemente bio-antropo-socio-cultural.

En una palabra, la lingüística estructural, matriz del estructuralismo, es cada vez más una parte de la lingüística concerniente tan sólo a un aspecto de la organización del lenguaje. La lingüística metaestructural se enriquece al referirse a las competencias del cerebro humano (chomskismo), a las relaciones sociales (sociolingüística), etc.

En cualquier caso, la lingüística estructural no es más que un componente y una parte de la ciencia del lenguaje. La estructura no da cuenta más que de un aspecto de la organización de los sistemas, y ninguna organización compleja puede ser concebida sin tener en cuenta la auto-organización y sus relaciones dialécticas con el mundo exterior. El determinismo de todo

manas. Al mismo tiempo se revela el carácter obscurantista del estructuralismo ideológico: rechazaba la autonomía, el observador-concebidor, la complejidad y la duda filosófica, las cuales, por el contrario, exigen reintegrarse en las ciencias, sobre todo en las ciencias humanas.

Por otra parte, el paisaje epistemológico se ha transformado y cada vez es menos aceptable la idea de que una teoría pueda monopolizar la cientificidad. Esta, como ha mostrado Popper, es el resultado del conflictivo juego entre teorías que aceptan una regla que, al mismo tiempo, les da validez: el resultado de las observaciones y los experimentos. La cientificidad no está en las teorías sino en el sistema de control que éstas aceptan. Una teoría es científica cuando es capaz de superar las pruebas que la invalidarían. Toda teoría científica contiene postulados indemostrables; ninguna puede estar segura de detentar la verdad para siempre. La cientificidad no se basa en la certeza, sino en el «falibilismo» (Popper). Los popperianos han perfeccionado y sofisticado el modo de

de juego conflictivo-cooperativo al que se entregan las teorías científicas al obedecer las reglas específicas de verificación y refutación (por desgracia con muy poca aplicación en las ciencias sociales, en las que se impone una necesidad de modestia). En fin, si definir los presupuestos epistemológicos de una sociedad y de una época es algo legítimo y necesario, éstos no se podrían reducir, como había creído Foucault, a una sola categoría fundamental.

Al mismo tiempo que la ciencia deja de identificarse con la verdad absoluta, se revela, cada vez más, que lleva en sí, además de un poder de elucidación sobre los objetos, una ceguera sobre sí misma y su devenir, así como una impotencia para controlar los efectos manipuladores y destructivos de sus avances.

La conciencia difusa de todo esto se propaga en el ambiente de la época y corroe el ideal de cientificidad que, de hecho, había recuperado y camuflado en su interior la misión propiamente religiosa de fundar la verdad.

El fin de la hegemonía conjunta del marxismo, el epistemo-estructuralismo y el economismo abre, hacia 1977, un período de «las cien flores», es decir, de una gran variedad de escuelas, de ideas y de métodos en todos los sectores de las ciencias humanas, de la epistemología y de la filosofía, sin que un tipo de pensamiento domine notablemente sobre los otros.

INTERNACIONAL

En estas condiciones «reaparecen» lentamente las complicaciones, dificultades e incertidumbres del problema epistemológico y de la cientificidad de las ciencias humanas. La toma de conciencia de estas complejidades nos lleva a las antípodas de la arrogancia epistemo-estructural que, mejor vista con la perspectiva del tiempo, tuvo por función ya restablecer la certeza marxista (althusserismo), ya proporcionar al marxismo una certeza de recambio, esto es, exorcizar la duda en cadena de los años 1957-1960 y, en cualquier caso, inmunizar contra la incertidumbre, la divagación y la complejidad.

La nueva cientificidad y la nueva epistemología se esbozaban ya en los años sesenta. Pero esto sucedía fuera del campo de las ciencias humanas, que seguían calentándose bajo los rayos de un astro ya muerto. De hecho, la distancia que separa las ciencias humanas de las

— *La Nueva Alianza*, de Prigogina y Stengers (1979); *Entre el cristal y el humo*, de Atlan (1979); los textos del coloquio de Cerisy; *La Auto-organización* (1983); y a ello hay que añadir la difusión, en el campo de las humanidades, de libros de cosmología, genética, etología, etc., de las reflexiones de los físicos sobre la materia y lo real (y también las obras del autor de estas líneas).

Finalmente la resurrección del Cosmos, de la Naturaleza (ecología), de la originalidad de la vida, del hombre, del sujeto, permite que se opere la resurrección del problema que no ha dejado de inquietar al pensamiento y que el progreso de las ciencias plantea ya de forma renovada y enriquecida: el problema de la situación del hombre en la vida y de la vida en el Cosmos.

tad. También en ese campo crecen cien flores. Para empezar, asistimos al éxito del «pos-estructuralismo», etiqueta que, en el mercado mundial, ha tenido el valor de una nueva prestancia. La noción de posestructuralismo es significativa en el sentido de que por una parte supera la era epistemo-estructural y, por otra, es acorde con la idea de «posmodernidad»; de hecho, engloba investigaciones, como las de Lyotard, Derrida y Deleuze, de orientaciones muy variadas. Al mismo tiempo, vuelven o se recuperan filosofías hasta entonces marginadas, como la interesante filosofía cingara de Jankélévitch, la reflexión de Levinas, la hermenéutica de Ricoeur; también surge una rama francesa del neopositivismo y de la filosofía analítica (Bouveresse).



ciencias naturales se puede evaluar en años luz y, dentro de una misma universidad, las «lumberas» necesitan decenas de años para trabajar conjuntamente con otros departamentos.

Pero, aún siendo lentas y cortas, estas comunicaciones han cambiado progresivamente el paisaje de las ideas concernientes a la cientificidad. Una serie de acontecimientos jalonan este proceso:

- la aparición de *El Azar y la Necesidad* (Monod, 1970), que hace explotar la bomba del azar biofísico en la cultura humanista;
- la aparición de *La Lógica de lo viviente* (Jacob, 1970), muestra la vacilante andadura de la biología entre visiones contradictorias, a veces fecundas;
- la traducción de *La Lógica del descubrimiento científico* (Popper, 1973);
- las publicaciones del Centro Royaumont para la evolución de una ciencia del hombre, a partir de *La Unidad del hombre* (1974);

Las cien flores

El fin de la hegemonía conjunta del marxismo, el epistemo-estructuralismo y el economismo abre, hacia 1977, un período de «las cien flores», es decir, de una gran variedad de escuelas, de ideas y de métodos en todos los sectores de las ciencias humanas, de la epistemología y de la filosofía, sin que un tipo de pensamiento domine notablemente sobre los otros.

En este artículo no puedo ilustrar o ejemplificar este despliegue de pluralismo y este desarrollo de la diversidad en el campo de la sociología, la historia, la antropología y la economía, citando la escuelas, las obras y los autores; haría un catálogo incompleto o una lista inexacta.

En filosofía hay que destacar en primer lugar el retorno de los filósofos que filosofan en el foro de las ideas; tras diversos *hara-kiris* sobre el altar de la praxis o sobre el de las ciencias humanas, la filosofía recupera confianza y liber-

Finalmente, y de forma especial, el período que se abre en 1977 es un período de fermentación y de replanteamientos. Desde luego con menos efervescencia y con menos esperanza se vuelven a plantear interrogantes como durante la prematura primavera de 1956-1960, y la duda se extiende a todos los campos del conocimiento al mismo tiempo que aborda de nuevo, pero de manera más compleja, la pregunta radical, siempre renaciente y que subyace a todo conocimiento y a todo pensamiento, de las posibilidades y de los límites del conocimiento y del pensamiento.

Las cien flores se marchitan y las semillas caen

Curiosamente, después del período 1977-1981 no ha ocurrido nada fundamental o decisivo. En el campo de la ideología política la llegada del Partido Socialista al poder no ha provocado en la *intelligentsia* de izquierdas ni entusiasmo ni rechazo. Sus miembros han reac-

El fin de la hegemonía conjunta del marxismo, el epistemo-estructuralismo y el economismo abre, hacia 1977, un período de «las cien flores», es decir, de una gran variedad de escuelas, de ideas y de métodos en todos los sectores de las ciencias humanas, de la epistemología y de la filosofía, sin que un tipo de pensamiento domine notablemente sobre los otros.

cionado ante la experiencia de forma crítica o simpatizante; algunos (entre los que se encuentra el autor de estas líneas) se muestran al mismo tiempo críticos y simpatizantes. Entre los políticos y los militantes exaltados del Partido Socialista, la llamada de ideología «socialista» del período 1980-1982 se ha apagado bruscamente después de decisivo giro pragmático de 1983 y, finalmente, no es sólo la idea del «socialismo real» la que se ha ido degradando progresivamente gracias a las tropas soviéticas y a Georges Marchais; también la idea del «socialismo a la francesa», falto de vitaminas teóricas y empíricas, ha perdido fuerza.



El período 1980-1986 está marcado, en primer lugar, por las muertes de Barthes y de Sartre (1980), de Lacan (1981), de Aron (1983), de Foucault (1984). La desaparición de estos pensadores, que fueron también la mayoría grandes intelectuales, ¿significa la desaparición de los intelectuales? Si el intelectual se definía no sólo por su categoría en el acto autoconstitutivo que le lleva a dedicar ensayos a los problemas principales, fundamentales y globales, además de llevarle a intervenir en el foro de la ciudad, entonces no se puede constatar la disminución notable del compromiso público y político. Si además se considera el estrechamiento de la esfera de la cultura humanista y de las ideas generales en beneficio de las esferas de peritaje científico-tecnoburocrático, entonces el dominio del intelectual se anquilosa.

No obstante, hay que constatar que el género ensayístico sigue estando vivo no sólo entre los que lo practican abiertamente, sino también entre aquellos que lo han condenado desde el olimpo de su «ciencia» (ya que los libros de

Althusser, Bordieu y Foucault fueron tan ensayísticos como *Los Maestros-Pensadores o el Testamento de Dios*). Además de realizar investigaciones y trabajos, los sociólogos, historiadores y antropólogos (como Touraine, Crozier, Furet, Augé, etc.) exponen sus concepciones en forma de ensayos. Del mismo modo, las obras de los filósofos «pos-estructuralistas» en su mayoría no son tratados, sino ensayos. Es más un nuevo ensayismo ha tomado su impulso de las ciencias mismas: así, Lwoff, Monod, Jacob, Reeves, Schatzman, Levy-Leblond, D'Espagnat y Nicolescu han producido ensayos muy sugerentes, es decir, exposiciones reflexivas, destinadas a todos los espíritus curiosos, sobre los problemas fundamentales del Cosmos, de la Materia y de la Vida. Precisamente, la propia presión tecnoburocrática y las carencias de la superespecialización son las que piden aire fresco; no solamente ideas generales, sino también ideas genéricas que pueden esclarecer el conocimiento y la acción. La cuestión está en saber no si el ensayo está desapareciendo, sino si sufrirá un cambio con el ensayismo racionalizador, arrogante y caballeresco a la francesa para llegar a un ensayismo fiel, en el sentido más limitado del término «ensayo», donde el yo del autor ya no es Juez Soberano sino sujeto limitado «*hic et nunc*».

¿Se saldrá, al fin, del reino de las ideas burdas salteadas de florituras infinitamente delicadas? ¿No se necesita más complejidad en la base y menos preciosismo en la cumbre?

La catálisis

Creemos que no es el fin de los intelectuales lo que ha llegado, sino el fin de un reinado. Como con frecuencia sucede en la Historia, uno se da cuenta con mucho retraso del cambio de época, como si en el teatro hubiera comenzado un nuevo acto antes de levantarse el telón. Curiosamente, en 1985, un libro-catálisis ha desgarrado el telón y nos ha revelado que asistimos a una nueva obra.

Se trata de *El Pensamiento del 68*, de Ferry y Renault, que, pese a su erróneo encuadre histórico y teórico, ha resultado positivo al romper el respetuoso silencio de la *intelligentsia* acerca de las enormes carencias conceptuales que se basaban en la destrucción de las ideas de humanismo, de hombre y de sujeto.

También hay quien ha temido que este libro anunciara la pomposa restauración del Ego trascendental, del humanismo antropocéntrico, del estatuto sobrenatural del hombre, del racionalismo clásico.

Por lo que a nosotros respecta, deseamos no que vuelva la glorificación del sujeto, sino su inscripción en la existencia viviente, así como el reconocimiento de su ambigüedad; no que vuelva el humanismo antropocéntrico sino que advenga la inscripción humanista en el proceso inacabado de hominización; no que vuelva la razón-tribunal, o la Diosa razón, sino que advenga la inscripción de la razón en su propia evolución así como la era de una racionalidad abierta. Por todo ello, al terminar los años cincuenta han avanzado, durante mucho tiempo marginados e ignorados (por su excesiva lucidez en tiempos de ceguera), pensamientos como el de Castoriadis, radical y enciclopédico al mismo tiempo, y el de Lefort, renovador en cuanto a la problemática de la democracia.

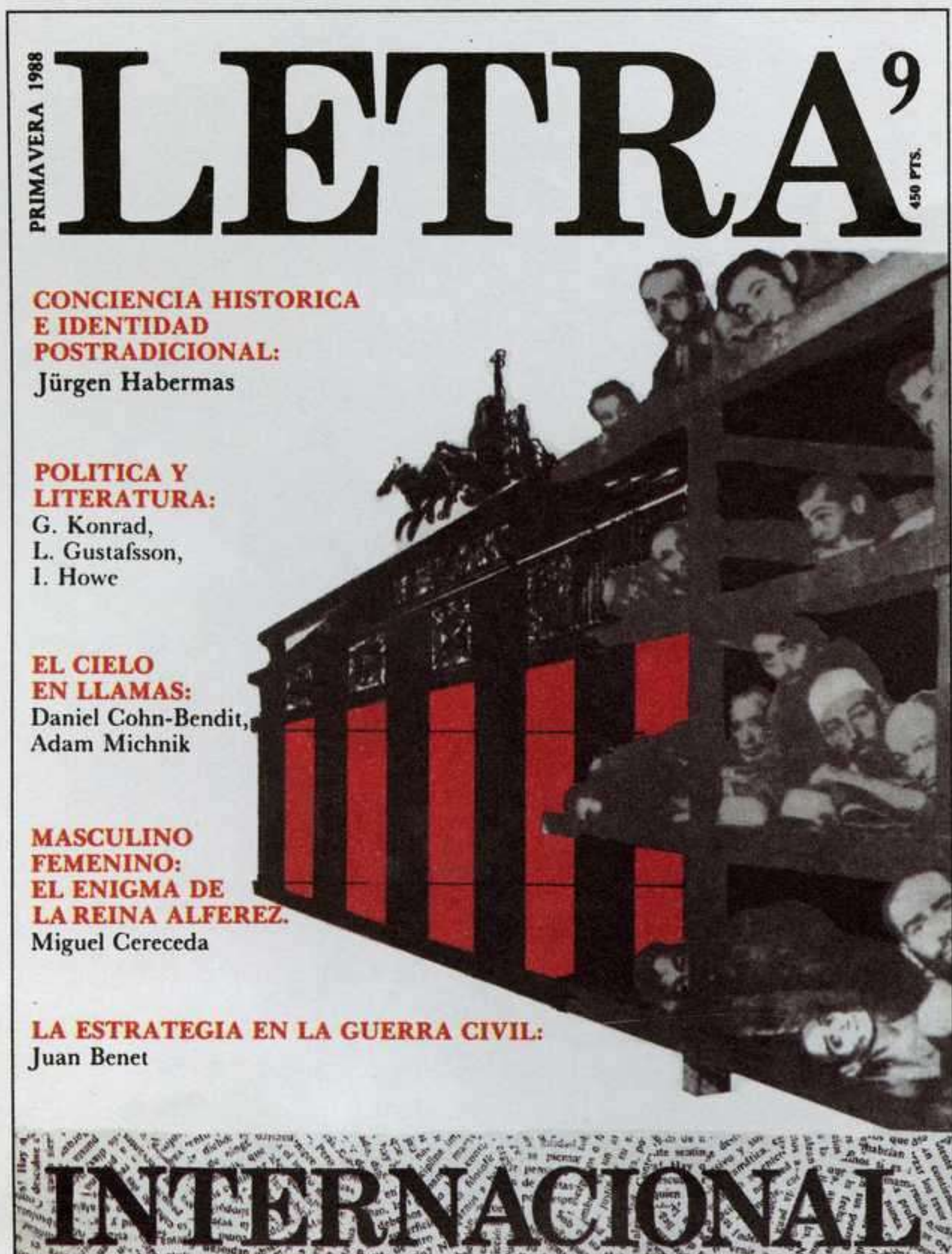
Nos parece que se está operando una gestación; como siempre, no hace de una disciplina sino de los márgenes interdisciplinarios, a partir de tráfugas, de multiespecialistas y de multiderrotistas. Esta gestación está ligada a un renacimiento de las ideas científicas claves y de la problemática epistemo-estructuralista. Nutre a la rica dialéctica entre cultura humanista y cultura científica, ciencia y filosofía, ciencias humanas y ciencias naturales, conocimiento y ética, teoría y política, y se nutre de ella.

Esto es sólo el principio. El necesario replanteamiento exige un esfuerzo intenso y continuado, y revisiones desgarradoras. Las siempre dominantes estructuras del pensamiento, las compartimentaciones universitarias y la burocratización de la investigación lo obstaculizan. De aquí provienen los desfallecimientos y las recaídas en los viejos hábitos. Nos instalamos en la ciencia y en la filosofía cerrada. Dejamos de lado muchos aspectos. Las configuraciones han cambiado, pero la transformación todavía no se ha llevado a cabo. Todavía no hay evolución en la evolución.

Pero sigue habiendo brechas. El aire circula. Las cien flores se marchitan, pero muchas semillas han caído y su germinación ha comenzado. Las nuevas generaciones han formado su espíritu en un mundo que libraba de los *imprintings* más groseros y aberrantes. Ciertamente, puede ser que nuestro interregno suceda a una nueva hegemonía ideológica, y no hay que excluir una gran crecida de las aguas mitológicas. Las incertidumbres de fin de milenio nos pueden hacer temer todas las heladas y todos los incendios. Por lo tanto, es posible que haya un agostamiento antes de tiempo. Pero puede ser también que se produzca la floración. Puede que sepamos entrar en una era en la que podamos pensar la complejidad y convivir con nuestros mitos.

LETRA

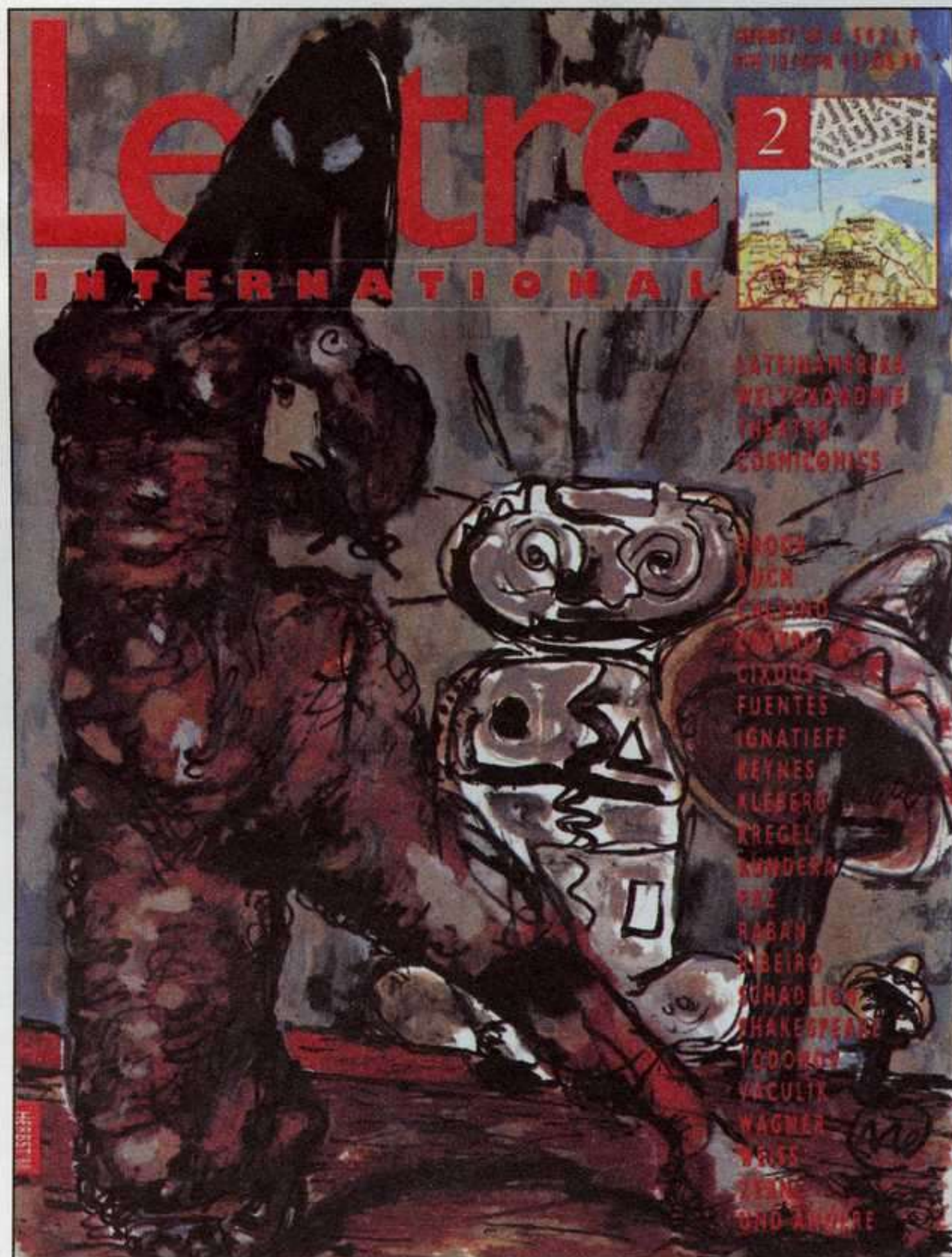
INTERNACIONAL



MADRID: **LETRA INTERNACIONAL**
 Dirección: Carlos Barral, Antonin J. Liehm.
 Redacción: Monte Esquinza, 30-2.ª dcha, 28010 Madrid



ROMA: **LETTERA INTERNAZIONALE**
 Dirección: Federico Cohen, Antonin J. Liehm.
 Redacción: Via Emanuelle Gianturco 4, 00192 Roma.



BERLIN: **LETTRE INTERNATIONALE**
 Dirección: Frank Berberich, Antonin J. Liehm.
 Redacción: Dominicustr. 3, 1000 Berlín/W. 62.



PARIS: **LETTRE INTERNATIONALE**
 Dirección: Antonin J. Liehm, Paul Noirot.
 Redacción: 14-16, rue des Petits-Hôtels, 75010 Paris.

LETRA
INTERNACIONAL

LETRA
INTERNACIONAL

LETRA



Medios revueltos

No es lo mismo una historieta que una novela de Nabokov. Ni un anuncio publicitario que un poema de Apollinaire. Ni un rock que una melodía de Duke Ellington. Ni un modisto que Manet, Picasso o Miguel Angel. Ni un jingle que una ópera de Verdi o de Wagner. Ni, por supuesto, un par de botas que Shakespeare. Pero todos nos interesan.



Medios revueltos
Redacción y Administración: C/ Torpedero
Tucumán, 17 - 1.º D. 28016
MADRID (España). Teléfono:
259 57 44. Tarifa de Suscripción
(4 números al año): España:
2.000 ptas. Europa: 3.000 ptas.
América: 4.000 ptas. (Correo Aéreo)

UNA REVISTA CON MUCHOS MEDIOS