

# LETRA

VERANO 86

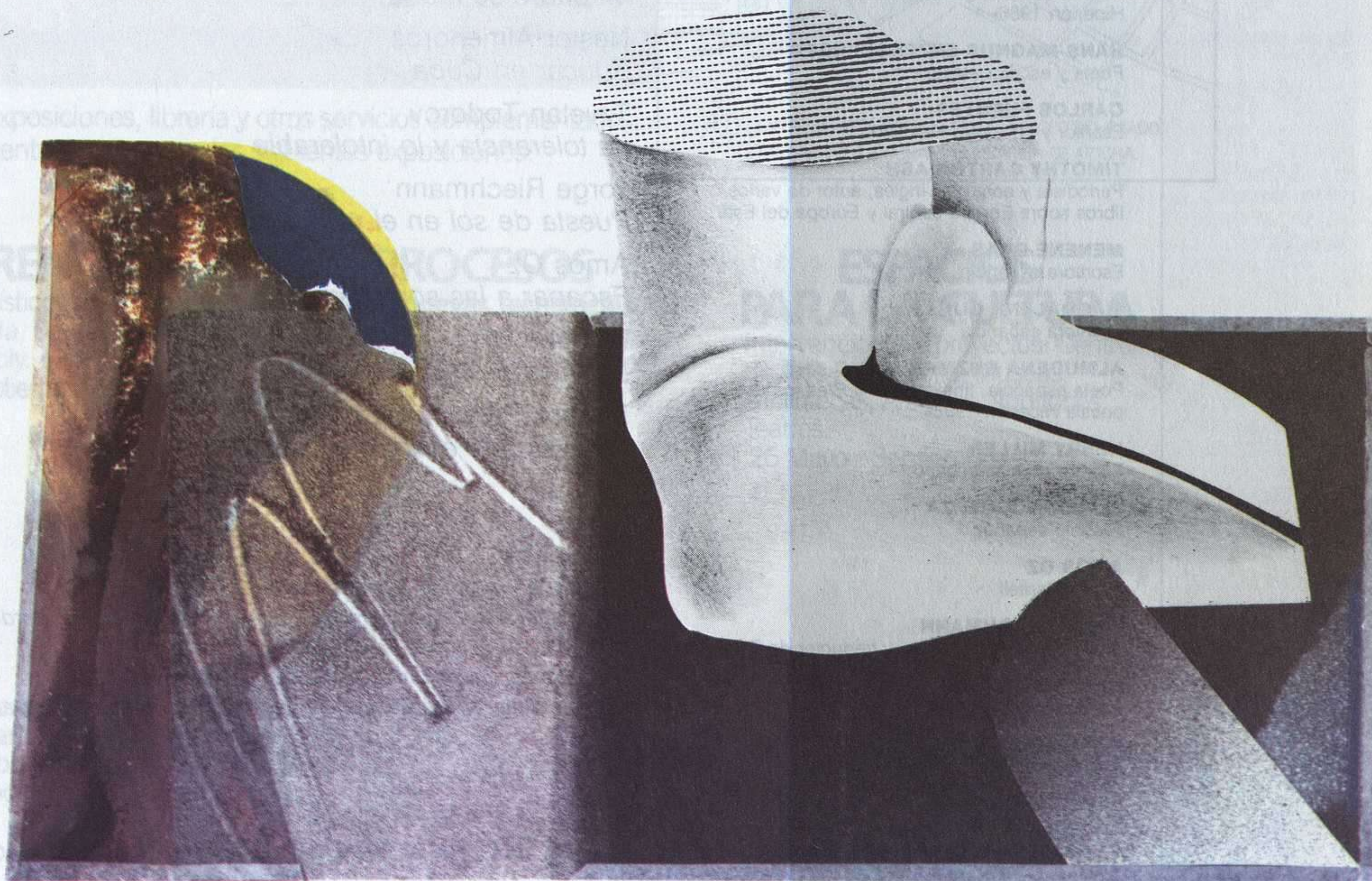
Barbara Spinelli, Magdalena Guilló  
Los europesimistas

Javier Muguerza  
La ética de los políticos

Henry Miller, Henry Scott Stokes  
Mishima: el samurai perdido

Timothy Garton Ash, Hans-Magnus Enzensberger  
A dónde va Alemania

Carlos Fuentes  
Yo soy creado



450 PTAS.

## INTERNACIONAL

2





Justo Barboza, ilustrador de este número, nació en Argentina y reside en España. Colabora asiduamente en el diario «El País».

**Editor ejecutivo:**  
Salvador Clotas

**Directores:**  
Antonin J. Liehm y Ludolfo Paramio

**Subdirector:**  
Manuel Ortuño Armas

**Redacción:**  
Jorge Martínez Reverte, Marta Moriarty,  
Manuel Ortuño, Ludolfo Paramio, Carlos Piera,  
Josep Ramoneda, Fernando de Valenzuela

**Diseño y maqueta:**  
El Cubri

**Collage:**  
Jirí Kolár

**Editorial Pablo Iglesias**  
C/. Monte Esquinza, 30 - 2.º dcha.  
28010 Madrid  
Tels. 410 46 96 - 410 47 98

C.I.F. n.º G-28667961

**Realización gráfica:**  
CHARACTER, S.A.

Depósito Legal: M-4655-1986

**NESTOR ALMENDROS**  
Cineasta español

**MARCOS RICARDO BARNATAN**  
Poeta y narrador argentino

**LUISA CASTRO**  
Poeta española, ganadora del «I Premio de poesía  
Hiperión 1986»

**HANS-MAGNUS ENZENSBERGER**  
Poeta y escritor alemán

**CARLOS FUENTES**  
Escritor y ensayista mexicano

**TIMOTHY GARTON ASH**  
Periodista y ensayista inglés, autor de varios  
libros sobre Europa central y Europa del Este

**MENENE GRAS**  
Escritora española

**MAGDALENA GUILLO**  
Escritora española

**ALMUDENA GUZMAN**  
Poeta española, finalista del «I Premio de  
poesía Hiperión 1986»

**HENRY MILLER**  
Escritor norteamericano

**JAVIER MUGUERZA**  
Filósofo español

**AMOS OZ**  
Escritor israelí

**JORGE RIECHMANN**  
Poeta español, estudioso y traductor de René Cher

**HENRY SCOTT STOKES**  
Periodista inglés

**BARBARA SPINELLI**  
Corresponsal en París del diario italiano *La Stampa*

**TZVETAN TODOROV**  
Crítico francés, investigador del CNRS  
*Todos los copyrights son de sus autores*

## Sumario

2

Bárbara Spinelli <i>Los europesimistas</i>	5
Magdalena Guilló <i>Sacra católica cesárea real majestad</i>	12
Almudena Guzmán <i>Señor...</i>	14
Javier Muguerza <i>Ética y política</i>	15
Henry Miller <i>La muerte de Mishima</i>	21
Henry Scott Stokes <i>El samurai perdido</i>	31
Timothy Garton Ash <i>¿A dónde va Alemania?</i>	37
Hans-Magnus Enzensberger <i>Catálogos de la conciencia alemana</i>	48
Carlos Fuentes <i>Yo soy creado</i>	53
Luisa Castro <i>Quiero contaros la historia del eunuco. Mi padre se moría</i>	56
Nestor Almendros <i>Educación en Cuba</i>	57
Tzvetan Todorov <i>La tolerancia y lo intolerable</i>	64
Jorge Riechmann <i>Puesta de sol en el valle de Pineta</i>	70
Amos Oz <i>Escapar a las sombras</i>	71
Menene Gras <i>La Viena de Canetti</i>	75
Marcos Ricardo Barnatán <i>Que alguien escriba su verdadero nombre</i>	79

### Traductores

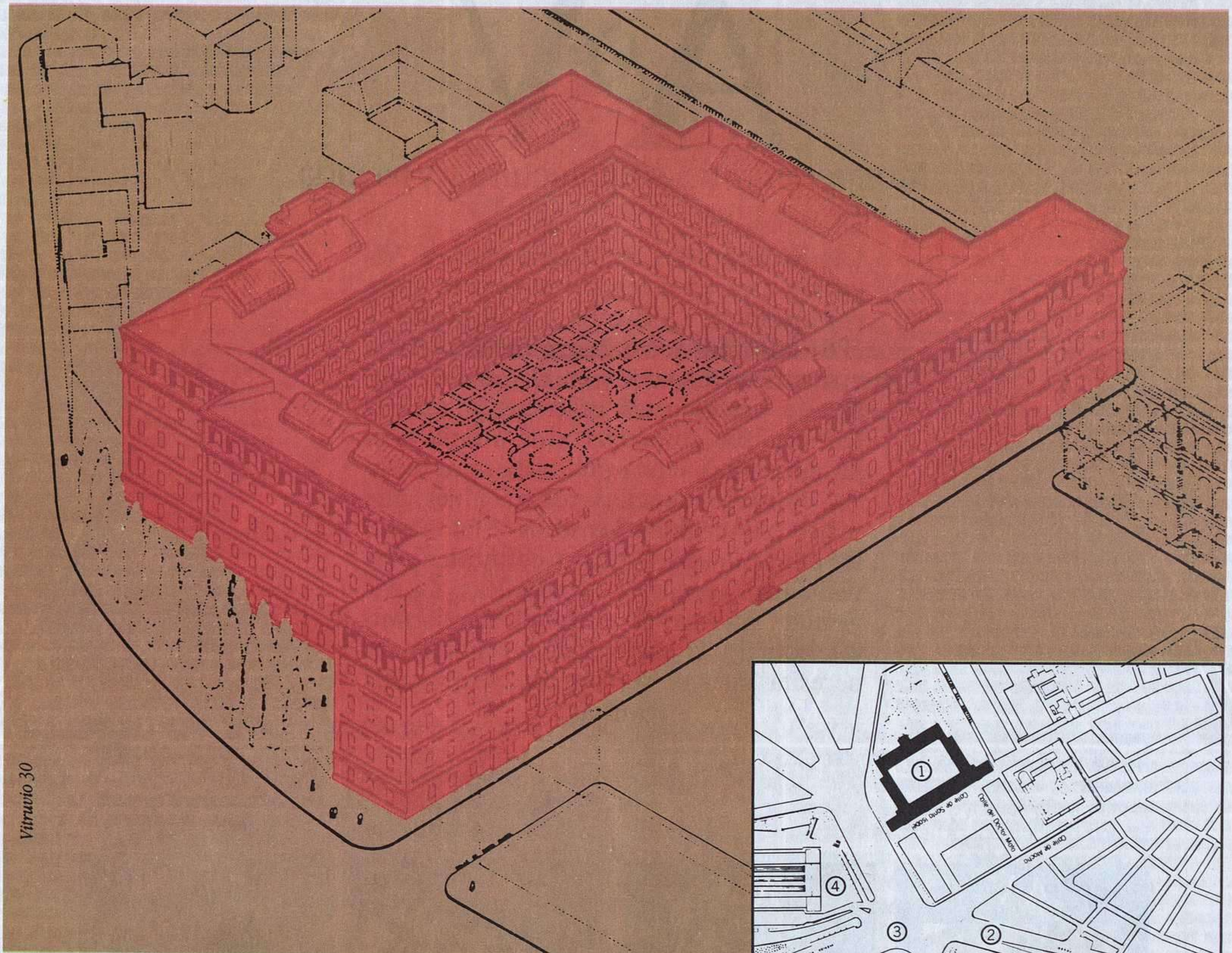
Ana María Palos. *Los europesimistas*  
Miguel Martínez-Lage. *La muerte de Mishima, El samurai perdido*  
Pilar López. *¿A dónde va Alemania?*  
Clara-Janés. *Catálogos de la conciencia alemana*  
María Victoria Villaverde. *La tolerancia y lo intolerable, Escapar a las sombras*

LETRA INTERNACIONAL n.º 3 aparecerá el 30 de septiembre de 1986



# CENTRO DE ARTE REINA SOFIA

## INAUGURACION 1ª FASE 26 MAYO 86



1.ª Fase: Salas de exposiciones, librería y otros servicios complementarios.  
El nuevo Centro se abre con las siguientes exposiciones:



### REFERENCIAS

Encuentros artísticos en el tiempo.  
Baselitz, Chillida, Saura, Serra,  
Tapiés y Twombly.  
26 Mayo - Septiembre.

### PROCESOS

**Cultura y nuevas tecnologías.**  
Grafismo electrónico, holografías,  
música electroacústica, logicales,  
vídeo-disco...  
26 Mayo - 20 Junio.

### ESPACIOS PARA LA CULTURA

Intervenciones y proyectos: Centro  
de Arte Reina Sofía, Museos,  
Bibliotecas, Archivos, Auditorios,  
Teatros.  
26 Mayo - Septiembre.



Centro de Arte Reina Sofía.  
Santa Isabel, 52 (Atocha).  
Abierto al público de 10 a 21 horas.  
Todos los días excepto lunes.

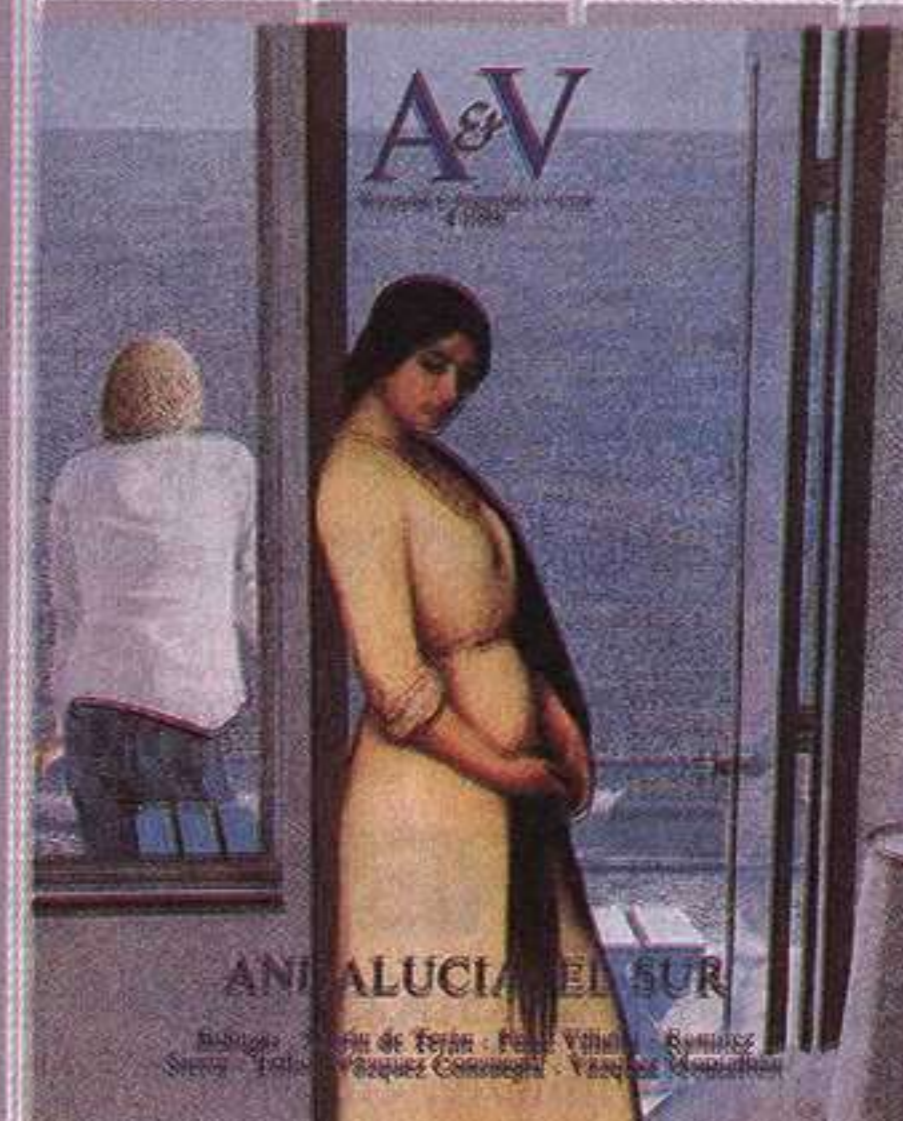
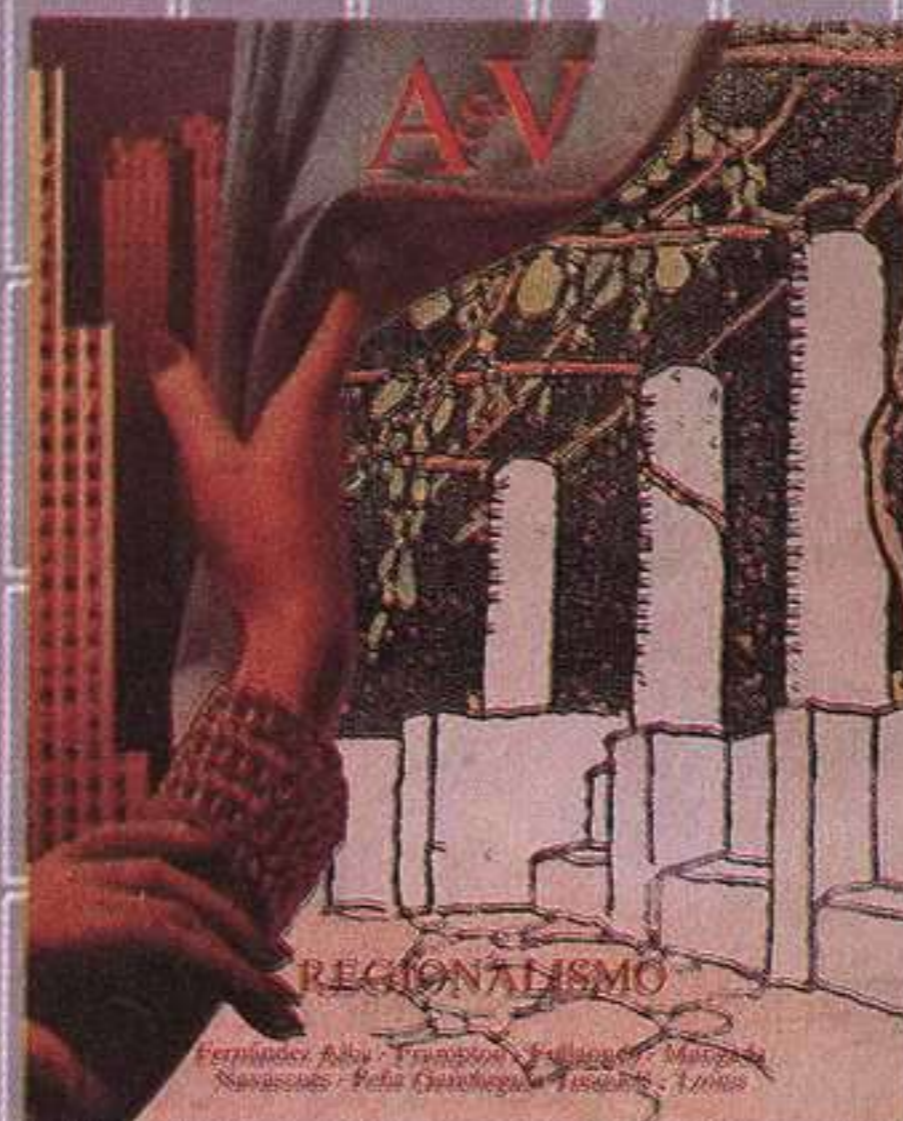
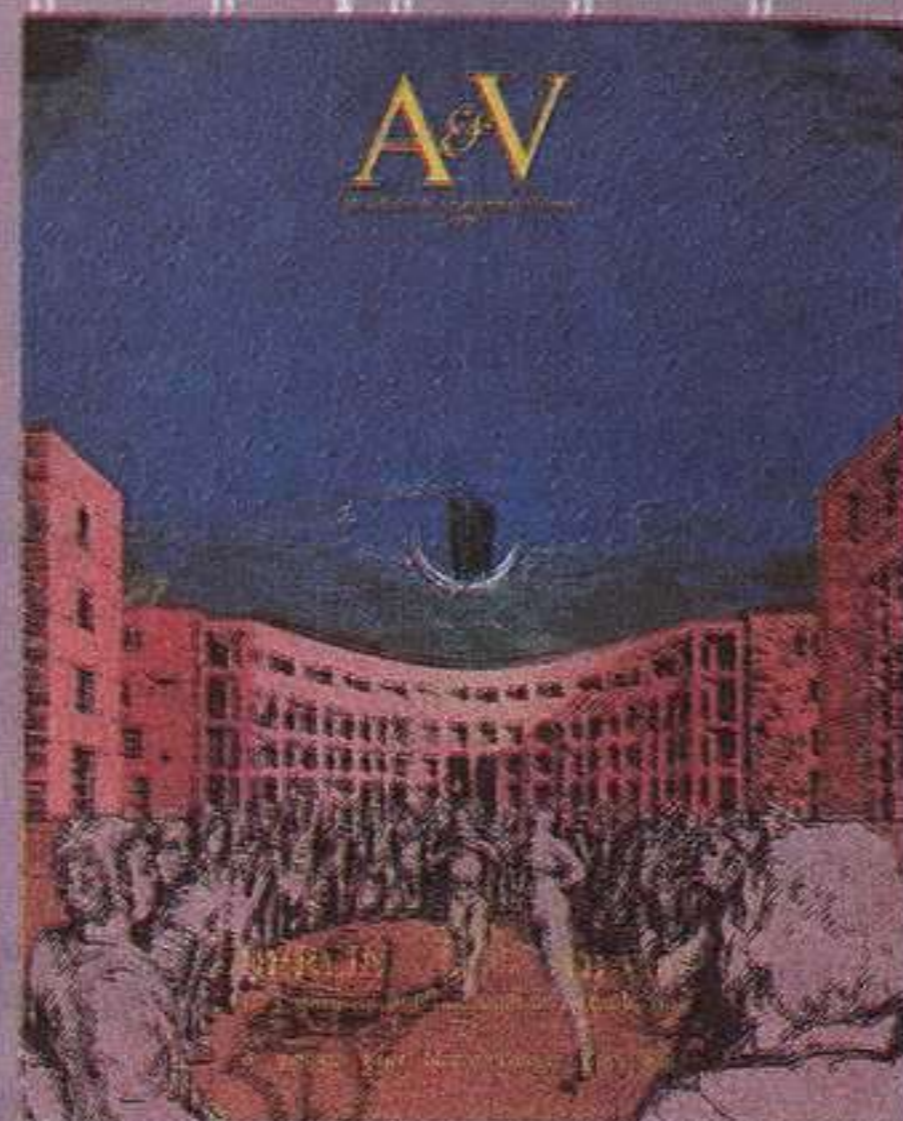
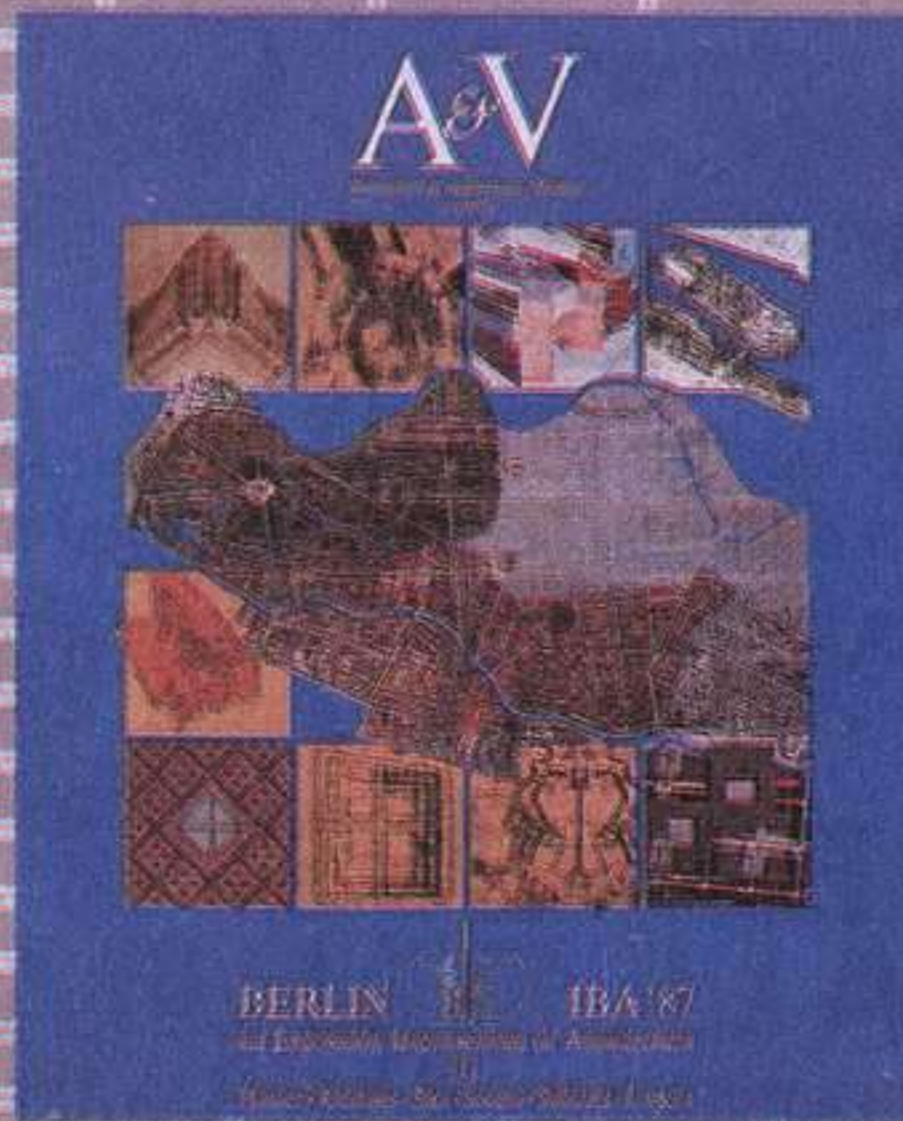
MINISTERIO DE CULTURA



# A&V

## Monografías de Arquitectura y Vivienda

Las Monografías de Arquitectura y Vivienda aspiran a tender un puente entre el pensamiento y la calle. Su propósito es el de informar sobre la arquitectura de la vivienda en España y en el mundo, reuniendo experiencias prácticas y análisis teóricos. Sin despreciar ni la utopía ni el pragmatismo, en su punto de mira están sin embargo aquellas realizaciones que mejor compaginan las ideas y las cosas, las intenciones artísticas y culturales y las realidades sociales y económicas. La vivienda, atezada entre el narcisismo intelectual y la mediocridad tecnocrática, necesita sueños verosímiles, esperanzas realistas.



edita:

Sociedad Estatal de Gestión para la Rehabilitación y Construcción de Viviendas, S. A.



# Los europesimistas

Bárbara Spinelli

¿Cómo escribir sobre Europa? Al inicio de mi breve viaje la tarea parecía casi sencilla. Bastará con explorar algunas de sus realizaciones —me decía— y contar con precisión ganancias y pérdidas, ruinas y edificios milagrosamente intactos. Bastará con escuchar a algunos de sus pensadores —artistas o filósofos, escritores o economistas— y ver si los numerosos lugares comunes que se han dicho sobre el viejo continente sobreviven al final de la conversación. Si es verdad, por ejemplo, lo que afirman los dirigentes norteamericanos (haciéndose eco, fíjense bien, de sus homólogos soviéticos) de que el europesimismo es un veneno que ya ahora debilita a los europeos y que a la larga los perderá. Y que su destino es el de caer fuera de la historia: convertirse en una «civilización fría», para emplear el término del antropólogo francés Lévi-Strauss.

Sin embargo, a medida que avanzaba en mi peregrinaje, Europa se iba mostrando huidiza, de aspecto opaco, más alérgica que sus propios gobernantes a los veredictos pronunciados fuera de ella. Las conversaciones que mantuve no simplificaron mis ideas sino que las complicaron, aunque me pregunto si no las habrán hecho pedazos. En otras palabras: tuve que cambiar de lente, adoptar una mirada más larga y más lateral, quitarme yo misma de encima el complejo de inferioridad que muchos europeos suelen tener con respecto a actividades y culturas que durante largo tiempo simbolizaron el modernismo, las *grandes*

*certezas* progresistas y sin dilemas, las rupturas con la historia.

Descubrí también que no son suficientes los catálogos de las realizaciones para comprender qué sucede y qué se mueve en Europa. Que es importante describir el estado de ánimo general de sus creadores, de sus filósofos, de sus economistas, de sus poetas. Y por estado de ánimo entiendo la forma como es vivida esta época de fin de las certidumbres, de eclipse no tanto de la modernidad o de desarrollo de las técnicas como de las utopías modernistas. Las briznas que he recogido en esta exploración son fruto de coloquios informales mantenidos con intelectuales franceses, ingleses, alemanes, españoles. Y con exponentes de la cultura polaca, o rumana, o checoslovaca, cuyas nostalgias de la vieja y culta Europa se hallan más arraigadas que en Occidente por haber experimentado la utopía modernista en su versión totalitaria dentro del imperio soviético.

La palabra «decadencia» aparece a menudo en las conversaciones, a veces en forma de lamento, otras de denuncia, otras todavía para refutar su ineluctabilidad o para asumirla. Y no es la decadencia de que hablan los príncipes que nos gobiernan. No es simple temor a ser inferiores a los nuevos retos tecnológicos, o bien a perder el tren nipo-americano de la modernidad. No es tampoco apetito de Revoluciones Culturales que revuelvan nuevamente todas las cartas.

La situación vivida por los intelectuales

que en Europa, hoy, piensan sobre Europa es, de naturaleza bien distinta. Es un malestar al mismo tiempo más sutil y más exigente que el exhibido por los gobernantes. Se parece más bien a un desengaño sagaz, al desencanto de quien ha presenciado la muerte de todos los ídolos (primero aquella supuesta muerte de Dios, luego la de la Historia providencial, revolucionaria), y después de haber festejado carnavalescamente el fallecimiento se da cuenta de que sin dimensión sacra Europa tal vez pueda darse objetivos, pero no una tensión; puede reconquistar el oficio de vivir —individualmente— pero no reaprender un oficio de escribir, dibujar, filosofar, construir palacios, coser vestidos, fundar revistas.

Releyendo mis apuntes adivino que es esto lo que entre líneas van murmurando mis diversos interlocutores. «No es forzoso que deba sufrirse la catástrofe por el solo hecho de que lo inalcanzable ha demostrado ser inalcanzable» —me dijo André Glucksmann, filósofo francés—, «precisamente la conciencia de esta *inalcanzabilidad* puede dar sentido a la vida y a las obras que creamos». Y Bohdan Paczowski, arquitecto polaco que vive en París: «La muerte de la providencia histórica, sustituta de la divina, no nos impide seguir buscando el Proyecto ni imaginar sus formas. Pero registrando las tensiones, los conflictos y los impactos que nacen entre este proyecto y la realidad, de modo que también ellos formen parte de la imagen final». Milan Kundera habla de forma análoga cuando ex-



pone su «paradójica» filosofía: «Podemos escribir y amar a pesar de la imposibilidad de escribir, de la imposibilidad de amar».

Viaje de regreso al futuro, pues, *back to the future*. Pero no a la manera de los norteamericanos, que reconstruyen columnas griegas de cartón, Años Cincuenta de cartón, Apocalipsis medievales de cartón. O del Papa Wojtyła, que antes que cualquier otro europeo advirtió la desaparición de lo Sagrado y ha sabido aprovecharla en beneficio de su Iglesia. O de las numerosas sectas que proliferan actualmente en Europa. Las personas que hemos encontrado son humanistas que han licenciado a las utopías y a las sectas que la misma Europa procreó el siglo pasado, cuando estaba ansiosa de respuestas absolutas. Desconfían de la colorida modernidad sin historia realizada en América. Sienten disgusto ante la gris modernidad totalitaria realizada en la URSS. Son humanistas aburridos de revoluciones pero hambrientos de perfección en el ejercicio de sus respectivos oficios. En el desierto de las soledades reencontradas sueñan con acercarse al Partenón.

En resumen, tienen un proyecto propio, sólo que ya no lo buscan en los «colectivos» sino de forma solitaria, con un escepticismo dosificado: uno en una revista española, otros en un departamento londinense, en un estudio de arquitectos en París, frente a una cuartilla de papel en Alemania. No están vinculados entre ellos, pero he descubierto que poseen algo en común: tal vez el lenguaje que se ha vuelto más circunspecto, la conciencia de cuán agotados, vencidos y desgovernados se hallan sus respectivos Estados-naciones. Y la tensión moral, por último, que ha sucedido al intervalo liberador de lo efímero, de las burlas y de las simulaciones.

### Este extraño deseo de un proyecto

En la España de Felipe González he encontrado personas convencidas de que la democracia ibérica puede constituir un «modelo». Hacía mucho tiempo que no me sucedía en Europa. Más precisamente desde mediados de los años setenta, cuando la revolución portuguesa sedujo a los decepcionados de las democracias occidentales y, tras inflamarlos repentinamente, con la misma rapidez los carbonizó. El último seductor fue Mitterrand, pero el día en que su ministro de Cultura anunció «el paso de la oscuridad a la luz» (era el 10 de mayo de 1981, fiesta de la Coronación) el donjuanescosocialismo de Francia pasó a mejor vida. Empezó entonces la era del desencanto, de las desacralizaciones. Francia primero, pero también la Italia que se había amamantado con aquellos dos «ejemplos», descubrieron el Hedonismo y como subtítulo lo llamaron reaganismo: los placeres saboreados de inmediato, no remitidos a futuros radiantes, las ideologías que desembocan en burla. «Esta o aquella, para mí son iguales», entonaron haciendo coro al verdiano duque de Mantua. Intuyeron que en las utopías que se repiten iguales a

sí mismas —y equivocándose no aprenden— hay algo desastrosamente estúpido, como escribieron en forma simultánea André Glucksmann en Francia (*La Betise*), Fruttero y Lucentini en Italia (*La prevalenza del cretino*). Vale la pena señalar que los dos libros han sido best-seller en sus respectivos países, así como que ambos aconsejan la relectura de Flaubert, exégeta de «*idées reçues*».

Pero he aquí que de improviso la palabra «modelo» vuelve a Europa, tras una larga cautividad en el universo soviético-marxista y una estancia de recreo en los Estados Unidos. La he vuelto a hallar en Barcelona, conversando con un profesor de filosofía que se llama Josep Ramoneda y que, desde enero de 1985, dirige una revista bimestral bautizada *Saber*. Revista elegante y grave, que habla de filosofía y de arquitectura, de literatura centroeuropea y de cultura política. No sabía, pero sí en busca de sabiduría.

Cuando aludo al hedonismo reaganiano Ramoneda enarca las cejas, lo considera un paréntesis en vía de clausura. Reconoce que éste es el estado de ánimo general de los europeos occidentales, «ahora que todas las ideologías han muerto y que ya no existen puntos de referencia», pero el adjetivo «reaganiano» le disgusta. Así como le irrita la inclinación sentimental por el llamado Posmodernismo en las artes y la política: por el pasado evocado en forma irónica «no para asumir una responsabilidad sino para deshacerse de ella», por los sanos valores tradicionales que detrás de las burlas y las bromas reaparecen con aire arrogante. «No me gusta nada este enésimo ajuste de cuentas. No veo qué ganan con ello los europeos. Reducidos a copiar permanentemente saldrán más perezosos, deseducados a pensar o a dibujar o a inventar por cuenta propia». Deseducados, esto es, a darse «modelos».

Es aquí cuando Ramoneda me habla del modelo ibérico, y de inmediato se percibe la distancia que separa el «neo-modelo» de los preceptos religiosos que prometían rupturas revolucionarias, purificaciones, patrias incluso reencontradas. Y que a menudo parecían —y siguen pareciendo— *ukas*. Tal como lo describe el filósofo Ramoneda, el modelo pierde la connotación nostálgica que tenía, readquiere su significado original. Que es, por otra parte, el que se encuentra en el precioso *Dizionario dei sinonimi*, de Tommaseo, donde se dice que «El ejemplo puede ser algo no perfecto, pero sí adecuado al caso». La definición se remonta a 1840, y asombra un poco escucharla reformulada, ciento cuarenta y cinco años más tarde, en un café de Barcelona. Y, además, no con espíritu resignado. Tampoco con desilusión; por el contrario, imperiosamente.

«Digo que España puede ser un modelo» —prosigue Ramoneda— «no tanto por lo que es y en lo que podrá convertirse, sino por la forma como ha salido del fascismo y ha establecido los cimientos de su democracia, primero con Suárez y ahora con

González. Ninguno de los dos se ha atrevido a prometer el paraíso, pero escalón tras escalón, como cinceladores, han inventado una democracia que puede permitirse prescindir tanto de las rupturas revolucionarias como de las recaídas conservadoras o autoritarias».

«Desde este punto de vista» —sigue diciendo Ramoneda— «la España democrática es un caso único en la historia de la Europa posbélica: es la única que se ha saltado la etapa de las depuraciones, de los arreglos de cuentas, y que ha incorporado en la constitución democrática sus diversas almas. Entre nosotros nadie puede reprochar a otros sus pasados. Es un pacto explícito vigente desde que tenemos a González: por ponerle un ejemplo, hace algún tiempo la televisión hizo una investigación sobre el pasado nada limpio de Fraga Iribarne, jefe de la oposición. Fraga protestó ante Felipe, y éste le dió la razón. Con esto no pretendo decir que España sea perfecta: me limito a constatar que está iniciando una vía de salida inédita hacia la democracia. Es la vía emprendida por la Argentina, y quizá también Chile la recorrerá: La plataforma de la oposición chilena está copiada de la nuestra. No es Cuba, ni es Nicaragua. Es la victoria de Vargas-Llosa sobre García Márquez».

No sé si Madrid tendrá éxito. Tampoco si es verdaderamente imitable en el viejo continente. El mismo Ramoneda admite que las condiciones de España son especiales: «Una cierta liberalización empezó ya bajo Franco, y además tenemos la ventaja de ser el país menos marxista de Europa». No sé cómo «irá a terminar», y sospecho que es superfluo preguntárselo. Por el contrario, nos puede llevar lejos el discurso ético-filosófico sobre el modelo, la insistencia de Ramoneda en la importancia de «tener un proyecto». Modelo «incompleto» que incessantemente acepta hacerse plasmar por la realidad («en España se gobierna según los sondeos de opinión»). Y proyecto, también, a encontrar no obstante las certezas naufragadas e incluso aprovechando tanto terremoto: «Sí, vivimos en una época en la que se ha perdido el sentido. Pero también es cierto que el fin del sentido —o la muerte de Dios—, como la llamó Nietzsche en la *Gaia Scienza*, hace brotar el juego y el arte, y la filosofía».

El discurso, pues, nos lleva lejos, más allá de Barcelona. Y si me pareció digno de curiosidad es porque antes oí cosas semejantes en otros países de Europa. Quizá son menos oficiales que en España. A menudo se hacen a solas, a veces desembocan en el pesimismo y en la sensación de que los juegos ya han sido hechos. Como en el caso de Milan Kundera, cuando me dijo que Europa ya no produce filosofía o música o poesía porque antes se ha apagado la memoria y después la necesidad de filosofía, música o poesía. O en el de Cioran, el escritor rumano que vive en París desde hace casi cincuenta años, y que es el bíblico y refinadísimo profeta de esta Europa decaída, «vencida por las guerras».





Pero en mi investigación he comprobado que este deseo de proyecto, de oficio bien acabado, incluso de perfección, se halla más difundido que hace algunos años. Es la impresión que tuve escuchando al arquitecto polaco Bohdan Paczowski, quien tras una prolongada estancia en Italia llegó a París, donde trabaja. Y que en revistas inglesas y francesas (*The Architectural Review*, *Cree*, *Architecture d'aujourd'hui*) ha escrito algunos ensayos significativos sobre la ambigüedad de lo clásico y lo moderno, sobre la conexión entre vanguardias políticas y artísticas. «Claro que el proyecto, tal como lo entendían las vanguardias, ha concluido» —me dice—, «pero esto es porque el proyecto se confundía con la realidad misma, se mezclaba con ella: la realidad del individuo nuevo, del mundo nuevo, de la revolución social que realizaba las leyes necesarias y providenciales de la Historia. En aquella época el proyecto no era una elección tuya. Había que vivir dentro de él. Tu vida, tus obras, tu misma individualidad eran el Proyecto».

Sólo que luego las certezas se derrumbaron, arrastrando en su hundimiento proyectos, modelos, y la modernidad misma. Sigue hablando Paczowski: «La reacción fue la de hundirse en el desengaño, en el nihilismo. 'Si Dios ha muerto todo es posible', dijo Dostoievski. Y como también la providencia histórica se reveló vacía, el confortable lamento se repetía: 'Si la revolución ha muerto todo es posible'. Todo se volvía fluido. ¿Pero es cierto que acabadas las certezas no nos queda nada más que la conciencia infeliz o las copias burlonas? ¿Quién nos impide buscar, cada uno por su propia cuenta, un aura sagrada, una forma, un oficio, una tensión moral, como enseña Kant?»

Este es el motivo por el que también Paczowski, como Ramoneda, está convencido de que la necesidad del modelo está regresando a Europa. Pero transformada, como se puede comprobar entre otras cosas en la actividad de los arquitectos: «Esto se ve un poco en Francia, mucho en Alemania, Austria y España. Es una arquitectura que parte de un modelo ideal, pero que luego lo introduce en la realidad y se vuelve sensible a ella, reaccionando a sus solicitudes, registrándolas y expresándolas en el proyecto

final. En este sentido, es un período exaltante éste en que vivimos: concluida la certeza del proyecto empieza su búsqueda. Agotado el hambre de respuestas, tú recomienzas a interrogar. Y recreas la tensión clásica —estética y moral— hacia la unidad entre forma y realidad. Puede suceder incluso que ya no tengamos más razones sagradas para construir las Pirámides o el Partenón. Pero, con todo, podemos soñar el Partenón, realizar la tensión hacia el Partenón. La única diferencia, respecto a la era de las vanguardias, es que ya no estamos embarcados, a la manera del movimiento moderno, en un solo barco, como afirmó el arquitecto austriaco Hans Hollein. Se vuelve a trabajar de forma solitaria como antiguamente hacían los artesanos».

### En busca del imperio del medio

Gustaw Herling, escritor polaco que vive en Nápoles desde hace treinta años, me relata, durante una de sus visitas a París, el divertido argumento de una novela de Georgij Markov que está teniendo gran éxito en la URSS. El libro se titula *El siglo que viene*, y narra la historia de un funcionario comunista ejemplar —guapo, joven y «presentable», estilo Gorbachov— que un día desembarca en Venecia y es introducido en el salón de un rico industrial italiano conocido por sus simpatías filosoviéticas.

El industrial lleva el curioso nombre de Ciano y no titubea en desahogar su disgusto por Italia: su riqueza es criticada, y oscuras mafias amenazan con secuestrar a su hija y a su nieto. ¿No podría Sóbolev conceder asilo a la madre y al niño en Moscú? El asunto se arregla prontamente, en parte también debido a que la hija de Ciano se enamora del apuesto ruso, decide quedarse en la URSS y depositar ahí su magnífica dote —cien millones de dólares—, sobre los que la generosa Rusia tomará un modesto interés del dos por ciento.

«¿Ve cómo se ha trastocado la imagen de Europa occidental?». Herling me observa un momento, como si me ofreciera un enigma que descifrar. Podría contar la «historia» de otra manera; podría hablar de su prisión en los campos soviéticos, de aquel «mundo aparte» descrito en un libro que en Italia no

recibió suficiente atención, en 1951, y que en Francia está obteniendo éxito. O podría narrar cómo la revista *Kultura* (la más prestigiosa revista polaca del exilio, para la que Herling escribe un *Diario nocturno* que será publicado en dos volúmenes por Denoël), se mudó de Roma a París para respirar mejor. Por el contrario, ha decidido exponerme esta parábola de Sóbolev, que se burla de Europa, explota su inclinación a avergonzarse y la declara inepta para entrar en el siglo XXI. En otros tiempos era el París resplandeciente quien seducía a la bella Ninotchka. Ahora Ninotchka puede esperar en Moscú porque, de todas maneras, París o Roma irán a ella, rehenes no ya involuntarios como los europeos vendidos en Yalta.

Así se cuentan fábulas en la URSS. Y a menudo en Norteamérica, donde se simplifica de igual modo, como si fuese una epidemia fatal, el llamado europesimismo. Helmut Sonnenfeldt, judío de origen alemán, ex consejero de Kissinger, me confió una vez: «Norteamérica es una sociedad que exige respuestas definitivas a los problemas. Rápidas. Es una *problem-solving society*. Mientras, el viejo continente se interroga largo tiempo, cavila, corta cada cabello en cuatro». Pero también es cierto que en las fábulas de la decadencia los europeos occidentales gustan de reflejarse, como en un lago en el que sumergirse narcisistamente. O más bien sus grupos dirigentes, los educadores, los líderes de opinión, que en los salones decretan el fin no sólo de las ideologías sino también de la cultura europea.

«Son los huérfanos de las utopías progresistas, y por desgracia no es la refinada Europa de los sofismas la que añoran» —me dijo el filósofo Cioran—: «tienen sobre sus hombros la fatiga histórica de quien ya no cree en sí mismo y se deja arrastrar». Con Cioran hablé en el Metro. Era casi de noche: «Vea usted este Metro. Casi todos son inmigrantes que no se sienten decadentes. Por el contrario, Europa está desapareciendo. Los jóvenes se preguntan: ¿qué razón hay para perpetuar la especie?»

La enfermedad de Europa, según Cioran, es clara: está en la nostalgia de remisiones absolutorias de los pecadores, de arreglos de cuentas históricos, de «sacudidas epilépticas» que garanticen el advenimiento



del Bien y lo Verdadero: «Por lo demás, ¿qué otra cosa fue la guerra de 1914-18 y la segunda guerra mundial, engendrada por la primera? En su manía de guerras totales, de capitulaciones incondicionales, los europeos se han suicidado».

La visión de Cioran es la más vertiginosa de las que he encontrado. Es vítrea en apariencia, como si lamentase horizontes perdidos. Pero es todo lo contrario: Cioran me ha dado la impresión de encarnar no ya una nostalgia sino una memoria de Europa. Que es una facultad del espíritu mucho más ardua, porque conserva no uno sino varios horizontes, trae a la mente las catástrofes pero también las resistencias a las catástrofes. Y sabe hasta qué punto es mortífero el dilema del Todo o Nada que amenaza con paralizar a Europa, dejándole como únicas vías de escape o la nostalgia del Todo imposible, o la fuga desilusionada en la Nada.

Fuga hamletiana hacia la irresponsabilidad, como decía Paul Valéry apenas concluida la gran guerra, en 1919: «El Hamlet europeo contempla millones de espectros. Pero es un Hamlet intelectual, medita sobre la vida y la muerte de la verdad, tiene como fantasmas a todos los objetos de nuestras controversias, tiene como remordimientos a todos los títulos de nuestra gloria, está aplastado bajo el peso de los descubrimientos, de los conocimientos, incapaz de recuperar aquella actividad ilimitada. Pienso en la fatiga de recomenzar el pasado, en la locura de querer innovar siempre. Oscila entre los dos abismos, porque son dos los peligros que no cesan de amenazar al mundo: el orden y el desorden». *Variétés*.

Pero, seguramente, tanto Cioran como Valéry están enseñando algo, de otro modo no sabría dar una explicación a las cosas que he oído y visto este otoño en Europa: a ciertos juicios que se van volviendo más laboriosos, al pensamiento de algunos economistas que se complica, a las solitarias búsquedas de perfección y de erudición. Como si los europeos que he encontrado estuvieran fatigados de oscilar entre Dios y el Diablo, entre el ardor de las convicciones y la sabiduría de la nada. Y como si supiesen, con Valéry, que la civilización europea es «una civilización que ya se sabe mortal».

Pero no por esto me ha parecido que tuviesen deseos empequeñecidos, minúsculos. Si tuviese que resumir la Europa imaginada por mis interlocutores diría que es una Europa de artesanos, de oficios revalorados, de individuos dispersos y no obstante ansiosos de normas, de disciplinas morales. De «nueva obediencia», como aconsejaba Pasolini. Y también de límites, para reencontrar eventualmente el placer de transgredirlos.

Es la Europa que he entrevistado en el clasicismo de algunas joyas de Torben Hardenberg, en Dinamarca, en la compostura de los actores ingleses, en la erudita novela *Perfume* de Patrick Süskind, en las «auras sagradas» reevocadas por Ceronetti, Arbasino y Zolla en Italia, en el humorismo grave de Kundera, en las poesías de Milosz. La he visto también en el deseo más difuso de ponerse a estudiar seriamente que se percibe en los jóvenes, tanto en París como en Roma, y explica muchas cóleras estudiantiles. Se me ha dicho que también aquí la ambición está lejos de ser «minúscula». Hay plena conciencia de que los horizontes están más cerrados que en el pasado, pero aún más imperioso es el sueño de hacer algo con la vida propia: una obra, tal vez. De escuchar no a los desilusionados, sino aquello que Gombrich afirma en el *Espresso*: «No creo que vivamos en una época de decadencia: el carácter de nuestra época depende de nosotros».

Hacía mucho tiempo que palabras como las anteriores no salían a la superficie, ahogadas primero por la fe progresista y luego por aquella otra idea-refugio que se llamaba conciencia infeliz o pensamiento negativo. En Francia se redescubre a Raymond Aron, Michel Serres, Louis Dumont. En Alemania se repropone la lectura de Lessing y del iluminismo. En Inglaterra se vuelven a publicar libros inhallables hasta ayer mismo, como *Racionalismo y política* de Michael Oakeshott, escrito en 1962, que en el más límpido ensayo sugiere reintroducir la Poesía en el «arte europeo de la conversación», y abandonar el mito de la «lucha de ideas». Y el mito en efecto se pulveriza, aunque todavía muy lentamente; incita a economistas, sociólogos y filósofos a conversar de nuevo entre ellos.

Tomemos el pensamiento económico. Discuto sobre esto en Londres con Amartya Sen, profesor hindú que enseña en Oxford y voluntariamente mezcla economía y filosofía, Adam Smith con Marx y Platón: «Por costumbre los economistas parten de la idea de que el hombre es transparente y previsible. Que no tiene otros objetivos sino el de maximizar su provecho y limitar los daños personales. Por el contrario, no es así. El hombre es motivado muy a menudo por otras preferencias, no necesariamente individualistas y ni siquiera inmutables. Puede ser motivado por la simpatía que siente hacia el grupo al que pertenece —la familia, el sindicato o el patrimonio—, por un empeño de lealtad moral que no es sólo económico. Este hecho elemental parece ser ignorado por aquéllos que elaboran

estrategias económicas estilo Margaret Thatcher. No obstante, Japón debería enseñarles algo: su economía no habría realizado milagros si no hubiera estado penetrada por esta ética de grupo».

Escuchando a Sen, sin embargo, me surge una duda. ¿Qué ética de grupo puede encontrar Europa, con sus familias y sus sindicatos desintegrados? No será en Japón donde comprenderá su propio problema específico: que no es tanto que la economía se halle trabada, sino que la natalidad se reduce. En el siglo XXI Europa estará compuesta esencialmente por viejos, y no habrá suficientes contribuyentes jóvenes para pagar sus pensiones. Durante largo tiempo la demografía fue un tema tabú reservado a los especialistas. Molestaba a las diversas revoluciones: la del sexo, la del feminismo. Ahora la discuten los filósofos, como André Glucksmann, a quien interpele en París: «Escandaliza ocuparse de demografía porque molesta a la idea que nos hacemos del amor. Y una vez más es un retorno a la lógica del Todo o Nada que atrofia. O el amor es absoluto, coronado por Dios, bendecido por la naturaleza, o bien es el desastre, las parejas destruidas. La Nada; en suma, la inutilidad de procrear. No es por casualidad que el descenso demográfico sea fuerte en Alemania y en los Estados Unidos, donde existe más nostalgia del Absoluto. Pero la tradición del viejo continente es otra: Es la de Sócrates. Es la conciencia de que los hombres descubren la verdad no porque sepan anticipadamente lo que es verdadero sino porque han buscado y verificado aquello que es falso. La civilización europea no es una vía del medio, un punto equidistante entre el Bien y el Mal. Es otro modo de pensar. Es el Imperio del Medio».

### Danzas tribales en torno al Estado

Ultimamente he presenciado una extravagante danza macabra en los escenarios de Europa occidental que celebra la muerte del Estado. Que narra una vez más la historia de un mundo nuevo y un hombre nuevo, libre finalmente de «realizarse a sí mismo». Huérfano no sólo de ideologías, sino también de normas. Y produce cierta impresión observar cómo los gobiernos se complacen frente a un espectáculo tan burlesco, discutidores de palabra pero en secreto bien dispuestos. Como quien puede finalmente quitarse un peso de encima y aprovecharse de una moda sin exigencias, que los absuelve de cualquier responsabilidad. Hace algunos días, en un salón parisino, encontré a un alto funcionario de la administración francesa quien me anunció el futuro (radiante) de la civilización europea: «Está en el orden que se desquicia, en la desestructuración de las formas, en los individuos o en las naciones un poco geniales que saben prescindir de los Estados, de las disciplinas y de las burocracias».

Esto es lo que van predicando las nuevas vanguardias: el paraíso del Individuo Real que evocan en respuesta al Socialismo

## LETRA INTERNACIONAL

Suscripción (4 números):  
1.600 Ptas.

Forma de pago:  
giro postal o talón bancario

Redacción y administración:  
Monte Esquinza, 30  
28010 MADRID



Real. En apariencia son crueles, porque declaran que el Estado moderno ha fracasado. Se propuso asegurar la paz entre los hombres y, por el contrario, la bomba atómica expande el pensamiento de la guerra. Prometió el pleno empleo y, por el contrario, aparece una bomba igualmente inexorable, la de la desocupación.

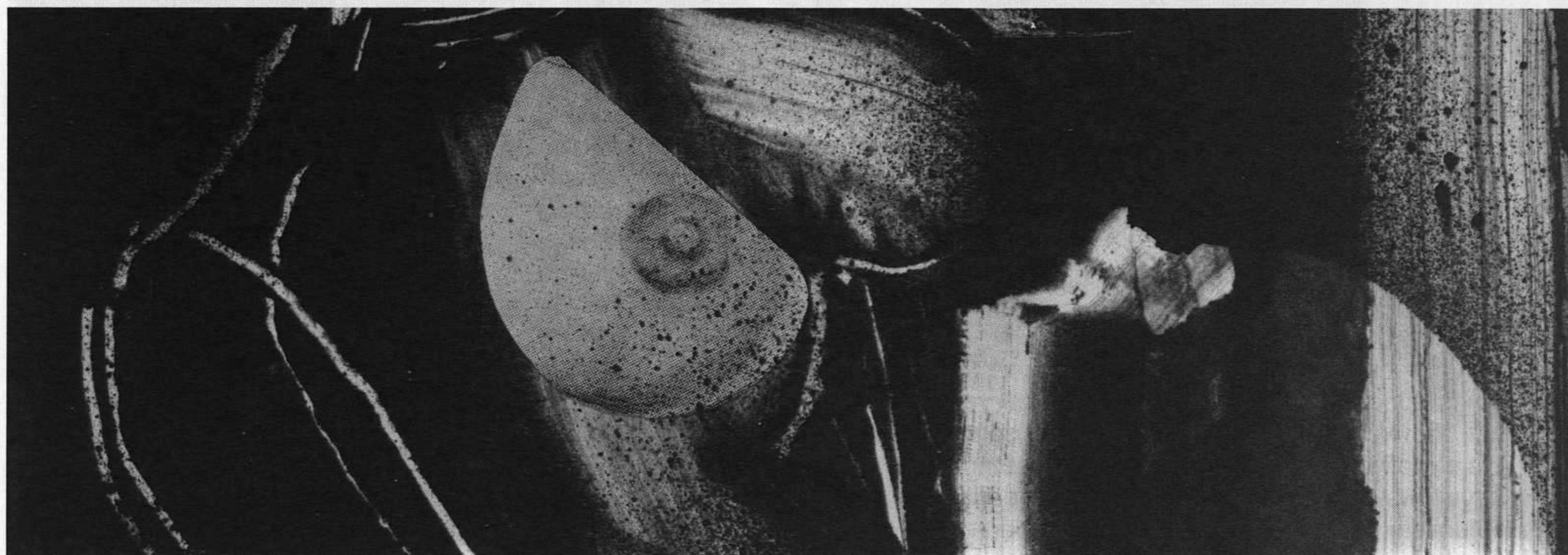
Son juicios severos, sin duda, pero insistiendo en las preguntas he advertido que no son exigentes, y que siguen soñando Repúblicas donde la humanidad se armoniza por vía espontánea. No piden al Estado-Providencia que se dé a sí mismo otras ambiciones, adecuadas a una realidad que se muestra distinta a como fue imaginada: empapada de horrores que persisten ade-

deseo difuso de coser más que de desgarrar. De cómo Europa tiene hoy sed de papeles bien definidos para gustar la libertad, de dar significados menos contingentes al propio oficio o al propio ocio forzado, de tener pensamientos dominantes, a despecho de las bombas que constantemente la amenazan. Narran también cómo está cambiando su concepto del tiempo, del trabajo, de los derechos y, por último, del Estado.

El tiempo ya no es más único y progresista, afirma el historiador polaco Krzysztof Pomian en un libro poco comentado que ha escrito para Gallimard: puede fragmentarse, dispersarse, dilatarse. El individuo que se realiza sólo a sí mismo no tiene más

en palabras más simples aún, con «la conveniencia de los que mandan». Que no se da una moral sino que se fía solamente de las soluciones técnicas, y se inclina por «conveniencia» a esconderse tras el mercado o la sociedad, a confundir los papeles, a anular las jerarquías que (son tantos que lo murmuran de pronto, según los patrones del «*homo hierarchicus*» de Louis Dumont) han hecho la grandeza de Europa.

Un periodista alemán, en Hannover, me confesó que en su país «ya no sucede nada desde que la sociedad se volvió protagonista y el Estado admitió ser visible y creíble. La Alemania de Köhl es una provincia que no sabe qué decir al mundo y no tiene otro



más que de esperanzas, fragmentada en tribus solitarias, incompatibles más que ingobernables. Le piden simplemente que reduzca su ambición sin cambiarla. O bien que se deshaga de sus responsabilidades.

Los errores cometidos no son útiles al Estado, no incitan a cambiar modelos de pensamiento. Los optimistas en Europa no conocen la «sabiduría victoriosa del error» que enseña Bodhisattva Wenzhu, la divinidad sentada a la izquierda de Buda. El error mata a quien lo comete. Pero tanto más ensoberbecidas resurgirán las naciones de los oleajes —o los individuos que salen adelante, los empresarios emprendedores, los intelectuales testarudos— prontos a entrar en el 2000 y a fraccionarlo. Todos ellos responsables en lugar del Estado, como narra la fábula del principio, en Occidente. Todos sometidos a tiranos, como narra al final, en los países totalitarios.

No es ésta, sin embargo, la realidad que se percibe en la Europa de 1985. La relatan mucho mejor los excéntricos que las vanguardias. Excéntricos raros, a menudo retraídos, pero a los que he visto multiplicarse, observando bajo el agua. Y todos ellos me han parecido aburridos del duelo entre «modernos» y «arcaicos» que se repite igual a sí mismo, y que desde los tiempos de Giacomo Leopardi gustan de pintar, de la humanidad, «*le magnifique sorti e progressive*».

Son también más escuchados, más leídos que en el pasado. Porque narran cataclismos silenciados por las vanguardias. El

que su propia persona como meta, y el circuito en el que ha elegido moverse «se abrevia hasta convertirse en un cortocircuito», ironiza Guillaume Malaurie, historiador y periodista del *Express*. Incluso la autorrealización en el trabajo deja de ser una perspectiva consoladora, benéfica. Quien busca una redención en el trabajo acabará por reatraparse, me dijo el economista Philippe Simonnot a propósito de la revolución sexual y del feminismo: «No son derechos aquéllos arrancados a las mujeres, sino poderes que paralizan. Nacidos quizá en la primera guerra mundial, cuando los varones fueron masacrados y en las ciudades quedaron sólo las madres y las hijas. Y el Estado no podía más que conceder, ciegamente, en vista de que era providencial. Incluso el aborto lo hizo gratuito. Pero ahora la economía se venga, y la Ley y el Orden moral amenazan con regresar. Ya se empieza a ver con la paranoia provocada por el SIDA». Simonnot acaba de escribir un libro sobre estos temas: *Sexo y economía*. He ahí por qué inquieta este Estado que se hace el muerto. Que «no hace más que realizarse a sí mismo», se lamenta el sociólogo francés Michel Crozier. Que «no reconoce ningún principio superior al de su propia 'razón'» como escribía Nicola Chiaromonte en el 63, y que en Italia fue tan excéntrico que poquísimos le escucharon; y tiene la pretensión de ser el supremo representante de la Razón histórica, para ser precisos, la cual luego se traduce en palabras simples con la «razón política» y,

sueño sino aquél, patriótico o individualista, de realizarse a sí misma. De hacer autoconciencia y rebuscar más o menos melancólicamente en su propio pasado».

No sólo en Alemania veo resurgir la nostalgia de jerarquías sólidas, de cadenas sociales que reanuden y no rompan los eslabones individuales, y sepan contener las tentaciones xenofobas o racistas. De un Estado que no cuente más mentiras sobre el Bien realizable, y que no se llame más Providencia, sino que al menos garantice servicios a los contribuyentes. Y que asuma de nuevo la responsabilidad de amortiguar los choques entre los individuos, y entre los individuos y la realidad. Y que no delegue en otros la construcción política de Europa. No a los industriales, por ejemplo: «No se puede pedir a Gianni Agnelli que realice la unión política» —me dice un parlamentario europeo, en Estrasburgo— «porque el oficio de Agnelli es realizar ganancias, no política». Y tampoco a los intelectuales, porque las culturas en Europa son antipáticas unas para las otras, y a veces incompatibles.

Un amigo orientalista, en Londres, me hace ver cómo se describe el Iluminismo francés en el *Oxford Dictionary*, que acaba de ser reeditado: «Intelectualismo plano y presuntuoso, irrazonable desprecio de la autoridad y de la tradición, etc. Aplicado especialmente a los filósofos franceses del siglo XVIII». Los redactores no han creído oportuno modificar la voz, que se remonta a 1865.

En otras palabras, hay demanda de polí-



tica y de hombres de Estado más autorizados y más liberales en Europa. De otro modo sus artesanos tendrán dificultades para dar forma a sus propios proyectos, para producir riqueza, o imágenes, o cultura. Hay necesidad de una instancia que les asegure contra los riesgos y que tenga aquella visión de conjunto («aquella tensión moral», repiten muchos) que el mercado ignora y que el individuo no posee por su naturaleza, espontáneamente.

«En este sentido vivimos un período precioso», me dice en París François Ewald, estudioso del Derecho, que está a punto de publicar un ensayo sobre el Estado benefactor, «porque recomenzamos, tras muchos vagabundeos optimistas, a incluir la noción de catástrofe y de infortunio en los razonamientos. Un poco a la manera de Voltaire después del terremoto de Lisboa de 1755: redescubrimos que dentro de nosotros y sobre la tierra existe también el mal, insondable y por lo mismo no extirpable. Que la historia no es lineal, con final feliz. Que tenía razón Aristóteles cuando invitaba a distinguir claramente entre Derecho y poder, entre justicia particular y justicia general del Estado. Y juzgaba irresoluble la contradicción, porque los hombres «se juzgan a sí mismos con malevolencia», y cada día deben buscar una medida común para convivir».

«Este es el motivo por el que a mi parecer —concluye Ewald— «habría que abolir el término funesto de Estado-providencia, que ha reproducido la ilusión de un mundo que naturalmente tiende al bien, al progreso. La tradición del Estado moderno es distinta en Europa: es de tipo mutualista. Al Estado no nos dirigimos para arrancarle derechos adquiridos en eternidad, tal como han hecho los sindicatos y las categorías privilegiadas de estos últimos. Sino para contratar un seguro provisional y renovable contra los riesgos».

Sólo así es concebible una estrategia de la solidaridad —afirma el sociólogo De Closet en el libro *Todos juntos*— que no sólo proteja sino que dote a las muchas tribus sin estatuto: los desocupados, o los emigrados, o los viejos: «Sólo si se pone fin a la complicidad entre Estado y categorías subprotegidas, a la Yalta social entre sector público de la economía y sector privado. Yalta que inmoviliza a nuestras sociedades».

Otros de mis entrevistados son más pesimistas. Sostienen que en el Estado-providencia hay algo más que un malentendido semántico. «Tanto más afectada sale de ahí nuestra cultura» —me dijo el filósofo ibérico Josep Ramoneda— «cuanto más el Estado ha dejado de ser un punto de referencia simbólica, y los europeos que miran a la cara la catástrofe celebran el luto deseando la irresponsabilidad o las Restauraciones».

### La decadencia ya se ha producido

Desde nace algún tiempo se habla mucho de decadencia de Europa. Sobre todo en Alemania, donde Europa occidental casi

provoca náuseas, porque no ha cicatrizado sino que ha vuelto a abrir heridas. Se habla de hasta qué punto se encuentra desteñida su imagen y apagada su capacidad de dar comienzo a la filosofía, al arte, a los oficios productivos. En secreto se susurra cómo se ha perdido la poesía en la noche de los tiempos. A menudo se oye decir: «¿Y por qué ya no hay maestros del pensamiento que indiquen un camino a seguir?». O bien: «¿Y por qué no queremos darnos cuenta de que el futuro pertenece a las civilizaciones nacidas excéntricas, como los Estados Unidos? Los Estados Unidos son el fantasma de nuestras emigraciones, de nuestros exilios. Es nuestra utopía realizada, y nosotros estamos fuera de juego». Así lo ha anunciado el sociólogo francés Jean Baudrillard, en una conferencia organizada recientemente en Madrid por María Antonietta Maciocchi.

Muchos alemanes que he encontrado tienen opiniones semejantes, y extraen de ellas consecuencias melancólicas. Escuché a algunos durante una conferencia organizada por el historiador Joseph Rován en Offenburg, y me parecieron transidos de frío. «Cansados de ser siempre el centro de la atención. Verdaderamente a disgusto, en una historia que sólo deben soportar y a la que ya no se sienten llamados», me hace observar el escritor suizo François Bondy, que en los años cincuenta animó revistas importantes como *Preuves* o *Monat*, equivalentes al *Tempo Presente* de Ignazio Silone y Nicola Chiaromonte.

Numerosas jóvenes alemanas participan en el coloquio haciendo punto y un poco de autoconciencia. Otros eran más fiscales: «Por amor de Dios, déjennos en paz» —imploraba el escritor Hans Martin Barth—, «estén tranquilos puesto que ya nos hemos convertido en enanos y sabemos que hemos perdido mucho. No estén todo el tiempo fotografiándonos». Si Europa consigue absorbernos, tanto mejor —mandan decir los alemanes desengañados, y garantizan consumadas aptitudes para el mimetismo—, de otra manera no importa. De cualquier modo, siempre se puede esperar en casa a que algún otro toque a la puerta. Quizá algún poderoso, ejercitado en el oficio de *killer* de la historia. En un sondeo sucesivo a la cumbre de Ginebra entre Estados Unidos y la Unión Soviética, los alemanes dieron a entender que preferirían Gorbachov a Reagan.

Pero quién sabe si los gemidos que circulan son de verdad dignos de crédito. Si no son solamente lugares comunes también éstos; ideas-refugio, como lo fueron los alborozos de los optimistas. La Europa occidental que yo he visto —sobre todo en el norte, en países menos ciclómicos como Dinamarca, Holanda, Bélgica— escapa a definiciones tan categóricas, se parece si acaso a la confusa «normalidad» descrita por Hans Magnus Enzensberger cuando describe la reconstrucción posbélica en la República Federal. Normalidad que «no tiene nada de glorioso y tampoco de diabólico como pretenden los intelectuales de

vanguardia». Que es «silenciosa por sabiduría», tiene la «tenacidad de una memoria colectiva», y sobre las cenizas reconstruye oficios, negocios, comercio, ciudades.

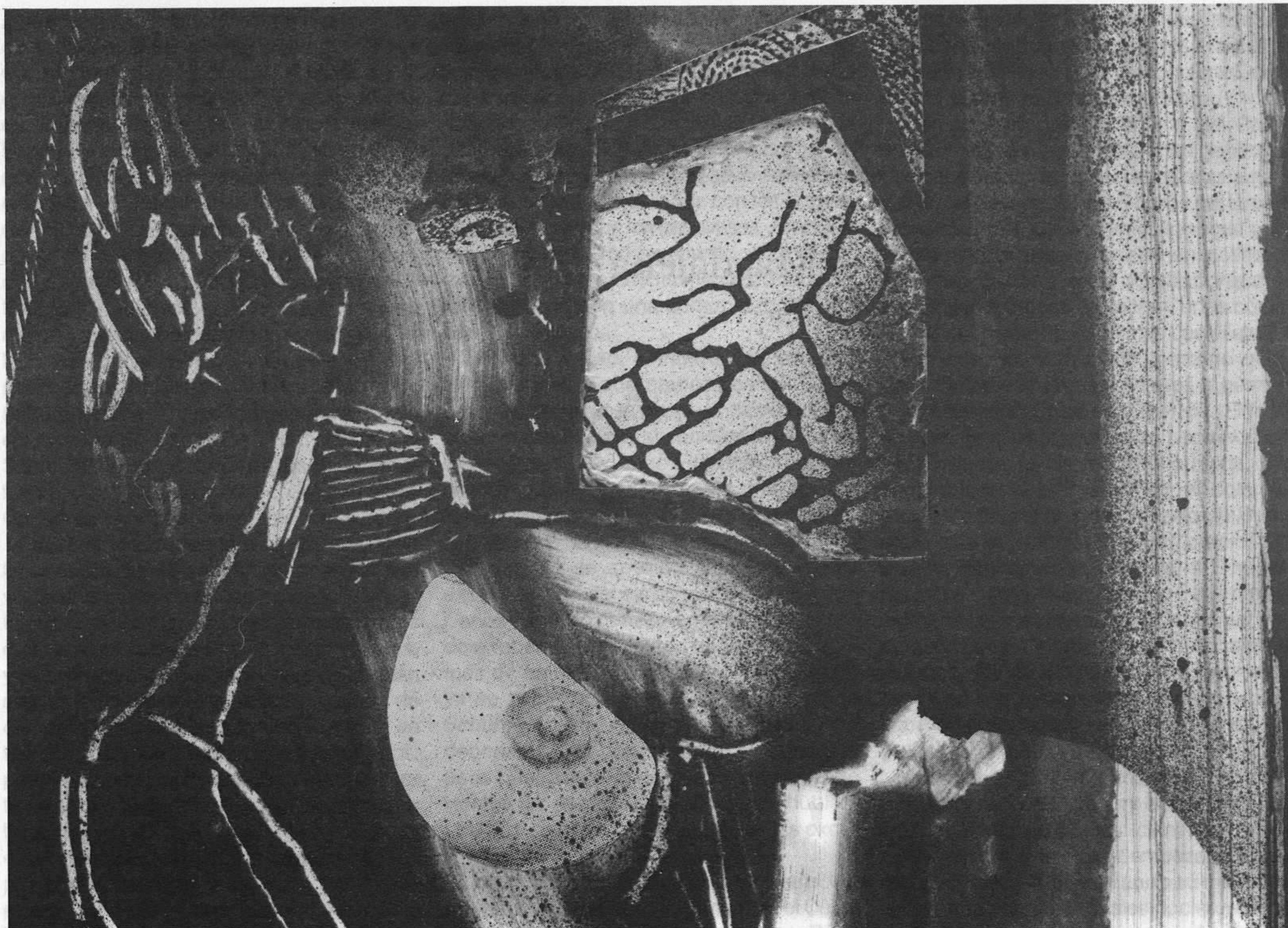
Claro que los pioneros evocados por Baudrillard no se reproducen ya tan frecuentemente. Pero en cambio Europa occidental está hoy llena de excéntricos, arrojados también ellos del vientre materno. Sólo que no son los «fantasmas», sino apenas los supervivientes en carne y hueso, de «nuestros exiliados». Son los emigrados de Europa Central, los restos de aquella segunda utopía realizada que se llama reino del comunismo. De las utopías realizadas desconfían ahora. Prefieren ocultar a Dios antes que dejárselos ver. Cuentan en qué puede convertirse el hombre cuando se siente «transportado» por la Historia. En este momento, me parece, son los únicos que evocan el recuerdo de lo que Europa ha perdido y todavía preserva. El recuerdo que se representa «bajo el aspecto de miedo, forma y plegaria», como escribe Rainer Maria Rilke.

A menudo han sido mal vistos en Roma, en Londres o en París. Porque siguen estando «sin patria». Y proponen recorrer la Europa que todavía existe. Porque el Nada ya lo han vivido, y no son solamente sus espectadores. Saben qué rostro tiene la muerte. Y cómo ha sucedido ya, la decadencia de la civilización europea —de su centro histórico, al menos— y barbarización sucesiva. Esto es, por ejemplo, lo que me ha recordado el escritor polaco Wojciech Karpinski en París: «Ustedes, en Occidente, se lamentan a menudo de cómo ha cambiado una ciudad, o una calle, o un negocio. Pero vuestro cambio es mínimo si se compara con el terremoto sucedido en Polonia, en Lituania, en Hungría, en Praga».

No sé si llamar maestros del pensamiento a los europeos centrales que he encontrado. Pero me ha impresionado el hecho de que su manera de pensar impregna ya las meditaciones de sus primos de Occidente, baña un desierto de las ideologías que las dos mitades de Europa están atravesando, después de mucho tiempo, juntas. Alimenta la «estrategia del ajedrez» aconsejada por el escritor austriaco Thomas Bernhard. Y despierta deseos de viajar sin prisas, de reconocer los lugares, de dedicar tiempo a la construcción de un objeto (o de una vida), no para conservarlo, sino para preservarlo de atentados. De redescubrir, a la manera de Lucio Dalla, que «la empresa excepcional, créame, es ser normales».

Bohdan Paczowski me ha hablado del «extraño momento mágico» que viven los europeos: «Hasta ayer esperaban un mundo nuevo, perfecto, que debía nacer de esperanzas y fantasmas paridos en Europa pero llevados lejos de la realidad odiada del viejo mundo. Primero fue el turno de América, luego el de Rusia. Sin hablar del efímero paréntesis chino. Ahora, entre la realidad viva y contradictoria de los Estados Unidos, el universo carcelario de la URSS y





los neopragmatismos de China, el mito de la sociedad perfecta se ha perdido de todos modos, y los europeos están como agotados por este descubrimiento. Siguen hablando de decadencia, pero hoy no hay en ninguna parte del mundo una nueva fuerza carismática y vigorosa como lo fue el Cristianismo cuando reemplazó al imperio romano. Por esto pienso que tal vez Europa pueda seguir siendo centro, independientemente de cómo termine. Estamos en un mundo sin ninguna garantía. Sin el «hilo conductor» del Progreso y de la Historia. ¿Pero la cultura europea no está hecha precisamente de aquel sentimiento de carencia y del afán perenne de colmarlo?».

Otros son más escépticos. Konstantin Jelenski, escritor polaco, me cuenta de clausuras nacionalistas que son perceptibles no sólo en Occidente sino también en las sociedades de Europa central. De la fascinación que sigue ejerciendo la Providencia y el Milagro, incluso cuando el Mal es reconocido: «El Mabuse del Bien es tan terrible, si no es que más terrible que el Mabuse maligno...», comenta sonriendo. Y Carlos de Sârêgo, brasileño que escribe en *Liberation* y autor de un libro sobre la *Nostalgia del Estado-Nación* (Ramsay), sostiene que la Iglesia del Papa Wojtyla «ejerce un poder que durante siglos no tuvo el catolicismo», y nutre a individuos que quedaron huérfanos de símbolos, de Estado, «e inmensamente sedientos de ética».

Sin embargo, el sentimiento de vivir un momento mágico me es comunicado repe-

tidas veces en conversaciones. Como si los europeos no tuviesen necesidad de ideagüa, sino de peregrinos con pensamientos dominantes. Y no es casual que el filósofo Glucksmann se transforme en reportero de Checoslovaquia. O que Enzensberger investigue las mágicas «normalidades» de Italia, de Noruega, de España, de Hungría. En esto los emigrados europeos han sido maestros: no de vida, sino de cómo se «convive» con la muerte. Han enseñado, en otras palabras, la paradoja que es «la aparición súbita de un sentimiento inesperado en una situación», como define Kundera.

Paradójico es lo que afirma el escritor checoslovaco a propósito de los tabúes destruidos. Que una civilización «no puede prescindir si quiere conservar el gusto de la transgresión»; que dejando la roja Praga él perdió un «paraíso del erotismo». Pero es significativo que la exigencia de límites vuelva a asomar la cabeza en Occidente: «El individuo que no se impone límites perderá también el sueño de ser otro que él mismo, por lo tanto moderno, deseoso de desafiar a Dios», me dijo el filósofo español Ramoneda. Paradójica es la conciencia de cuán percederos son los Estados-naciones, y, sin embargo, indispensables las instituciones que organizan una convivencia.

Paradójica es la necesidad de mitos, que reaparece ahora que la historia se hace de nuevo enigmática. El individuo que permanece en la oscuridad tiene más tiempo y más deseos de ser «otro que él mismo», de tener, precisamente, un mito, de sacralizar

el posible interruptor de la luz, para mejor bromear sobre lo sagrado. O simplemente de contemplar: Karpinski sostiene que la poesía sobrevive en Milosz y Herbert, que «llena a Polonia y deleita a Inglaterra, aunque en algunos países parece haber desaparecido». No hay horizontes visibles, pero Glucksmann cuenta —en una encuesta publicada por el *Corriere della Sera*— de seminarios de filosofía en Praga, ilegales y abarrotados, que prosiguen la investigación de Jan Patocka. Y en Barcelona Ramoneda organiza seminarios igualmente abarrotados, al término de los cuales los estudiantes no reciben ni diplomas ni mucho menos puestos de trabajo.

Paradójica es la tenacidad de la revista polaca *Kultura*, que bajo la guía sabia de Jerzy Giedroyc narra de una Polonia que no es nacionalista, a despecho de las modas y de los secretarios generales que cambian. Paradójico es el éxito de la nueva revista de Antonin Liehm, checoslovaco: su *Letra Internacional* es ya francesa, italiana y, desde hace poco, pertenece también a España.

Las vanguardias, en Europa, repiten: «O Europa será cultural, o no será. O será tecnológica, o no será». Los peregrinos dudan de este dilema estéril que finge poder prescindir de la política. Saben, como también yo he descubierto, que Europa es un antónimo, figura retórica que reúne en su seno dos términos contradictorios. Se apresura lentamente, es una muerta viva. Es estúpida e inteligente, como dice la etimología de antónimo.

CULTO  
MAGDALENA  
En una vall florida al  
pas de les pases  
Destino 1978  
Edu el azer y  
El mañana  
Machnik 1981  
Un sanchito para  
El sector sanitario  
Machnik 1986



# Sacra católica cesárea real majestad

Magdalena Guilló

*Con el Condestable insigne,  
apaciguador del reino,  
de los pasados disturbios  
acaso esté discurriendo;  
o del trato que dispone  
con el rey de Francia preso  
o de asuntos de Alemania  
agitada por Lutero...*

La plaza del Sablón apenas había cambiado. El sol que amanecía sobre ella, tampoco. Su miopía le hizo confundir la belleza del día de su regreso con la amargura del día de su abdicación. Resultaba reconfortante ver la iglesia de Nuestra Señora de las Victorias en el mismo lugar de siempre, gótica, brabantona, inmune al paso del tiempo, y las torres lejanas e interminables de San Miguel y Santa Gúdula proclamando el acendrado catolicismo del pueblo flamenco, y la luz del sol envolviendo la ciudad en un halo tan parecido al collar del Toisón de Oro... Intentó recordar el lugar que ocupaba la casa de Margarita van der Gheist mientras escuchaba la voz de un juglar que cantaba *le plat pays qui est le mien* y se sentía satisfecho de estar solo, sin séquito ni escolta, como cuando iba a visitar a Margarita en las noches furtivas de su juventud. *Avec des cathédrales pour uniques montagnes...* El juglar tenía una voz ronca de bebedor de cerveza pero cantaba con acento apasionado el hechizo del *plat pays*: las olas del mar del Norte, los canales brumosos, las llanuras rescatadas, la lluvia

melancólica. Todo eso le pertenecía también a él: ¿acaso no había nacido en Gante, en el castillo lúgubre de los condes de Flandes, y no había convivido con los cielos pálidos, la marisma y el pantano, el agua prisionera en diques y esclusas, las ciudades llenas de barcos? Esa fue parte de la herencia de sus abuelos del Norte; pero su tía Margarita, además de cuidarle y educarle en el castillo sombrío, le explicó que había también una herencia de sus abuelos del Sur: un país de tierras ardientes y reque- madas donde los ríos exiguos a duras penas llegaban al mar y una tierra nueva, más allá de la mar Océana, donde todavía quedaban selvas por explorar y eldorados por descubrir. Su madre fue una reina loca y su padre un príncipe hermoso, pero fue madama Margarita de Austria, gobernadora de los Países Bajos, quien se encargó de su educación en el castillo de Gante y en la corte de Malinas, y fue su preceptor el obispo de Utrecht. Y el día en que supo que, además de un imperio nórdico, heredaría un reino meridional y unas Indias occidentales, empezó a soñar el mundo que otro Carlos había vislumbrado quinientos años atrás, y empezó a pensar que debían abolirse las guerras y las fronteras, las diferencias y los rencores entre las naciones de la vieja Europa, y empezó a idear, con una lucidez impropia de su rango y de su siglo, la Europa de las naciones.

Buscando la casa de Margarita llegó hasta la rue de la Loi, donde se alzaba un edificio de cemento y cristal cuya estética no era la

que imperaba en su época; no le pareció hermoso ni feo: tan sólo era una colmena de muchas ventanas con fríos destellos de acero. Prefería su palacio clasicista de la Alhambra, su alcázar toledano e, incluso, el monasterio de Yuste, pero comprendía que los tiempos habían cambiado y, con ellos, los gustos de los hombres. A él tampoco le agradaba aquel monasterio que su hijo había levantado en pleno Guadarrama para encerrarse y encerrar en él a España y ponerla al abrigo de cualquier influencia extranjera; aquel monolito de piedra berroqueña, dominado por la figura cúbica y la armonía vitruviana, atiborrado de reliquias y de fanatismo, había significado el fin de lo que él imaginara por primera vez en el salón del castillo de Gante, junto al fuego de la chimenea, oyendo la voz de su tía, mientras intentaba imaginar el reino de páramo y romance donde reinaban sus abuelos del Sur. No había logrado sembrar en el alma de su hijo la ilusión europeísta que le llevó hasta enfrentarse con el Papado, y por la que había tenido que soportar el pomposo título de César Carlos —a él se le antojaba mote ridículo— desde que le encajaron en las sienes la corona de hierro de los reyes de Lombardía. ¡Sacro Imperio Romano Germánico! La idea imperial iluminó desde Aquisgrán los siglos oscuros de barbarie y analfabetismo, pero los hombres del Renacimiento debían ver más allá de cetros y diademas, de banderas y oropeles, de guerras de hegemonía y guerras de religión. Los hombres del Renacimiento...

**GUILLO,  
MAGDALENA**

En una vall florida al  
peu de les pases  
Destino, 1978.

Entre el ayer y  
el mañana  
Muchnik, 1984.

Un sambenito para  
el señor Santiago  
Muchnik, 1986.



¿eran los hombres de cuatrocientos años después mejores o peores que ellos? Decían que ya nadie sabía hablar ni escribir latín y que la lengua española que él había soñado como lengua universal sólo se hablaba en España y en los reinos de Indias, que hoy eran repúblicas independientes y penderas como Génova y Venecia. Decían que en las guerras se manejaban armas mortíferas capaces de acabar con toda la Humanidad y que el Papa hubo de renunciar a sus Estados Pontificios, y que aquel fraulico alemán que tantos quebraderos de cabeza le dió había arrastrado para su causa a buena parte de los países del Norte. Decían que habían quemado más judíos en Alemania en cinco años que quemó el Tribunal del Santo Oficio en los cinco siglos de su existencia. Decían... Bienvenido a Bruselas, Carlos de Europa, bienvenido seáis...

Le daban la bienvenida en francés y en flamenco, como se la daban antaño cada vez que entraba en la capital de los Países Bajos. Empezaba a llover. Los hombres que estaban frente a él le sonreían, afables, y le estrechaban la mano y le conducían suavemente hasta la puerta del edificio de cemento y cristal. No hincaron la rodilla en tierra, no le llamaron Majestad ni César Carlos, pero el emperador de Occidente era lo bastante sagaz para entender que tales usos se hallaban ya abolidos igual que los mantos de armiño, los jubones de terciopelo o las pesadas armaduras y, por ello, no le sorprendieron ni los saludos ni los atavíos de los que le daban la bienvenida. El protocolo parecía haberse simplificado mucho, lo cual no dejaba de ser un alivio para él que vió toda su vida presidida por el elaboradísimo ritual de la corte de Borgoña. Los hombres que habían estrechado su mano dijeron llamarse Jean Monnet —taciturno como el príncipe de Orange—, Paul-Henri Spaak —orondo y jovial como un burgo-maestre de Amberes—, Robert Schuman —un francés risueño con apellido alemán—, y se habían consagrado a la ardua tarea de reconstruir una Europa asolada por seis años de guerra atroz. Pero aquellos tres hombres querían más: querían una Europa unida, sin fronteras ni rencores, sin hegemónías ni trasnochados orgullos nacionales; habían empezado a conseguirlo a través de complejas negociaciones comerciales y habían puesto en marcha lo que llamaban Europa comunitaria con la esperanza de poder llamarla algún día Europa de las naciones.

Entraron en el edificio Berlaymont, y Carlos de Gante se sentó junto a aquellos tres hombres tenaces en un salón encristalado de muy sobria decoración, tan austero como una estancia de Yuste o de El Escorial. El juglar de la voz ronca seguía cantando a lo lejos. *Avec le fil des jours pour unique langage et des chemins de pluie pour unique bonsoir...* Doce banderas erguidas sobre doce mástiles ondeaban bajo la eterna lluvia de Bruselas. De momento la Europa comunitaria la formaban doce países a los que había costado tanto poner de acuerdo como a los príncipes alemanes o a los

duques italianos de vuestra época, le explicaba Paul-Henri Spaak, y Carlos de Habsburgo hubo de preguntarle si los motivos de la discordia eran religiosos o políticos. Económicos, señor, terció lacónicamente Jean Monnet. Carlos Quinto suspiró recordando las maltrechas finanzas de la casa de Austria, perpetuamente entrampada con los Fugger, con los Welser, con los genoveses. ¿Impuestos, aranceles, créditos a largo plazo? Todo eso y mucho más, aseguró Robert Schuman; todo empezó con una comunidad del carbón y del acero...

El belga, celoso, le interrumpió sin contemplaciones. Todo empezó con el Benelux, y el Emperador, después de oír perorar durante media hora al socialista que había depuesto a su rey, llegó a la sencilla conclusión de que el Benelux no era más que los Países Bajos redivivos, como si volviera a gobernarlos su amada tía Margarita.

El francés de apellido alemán deseaba explicarle algo del carbón y del acero, y don Carlos se volvió cortesmente hacia él; oyéndole repetir lo enunciado en París hacía ya más de treinta años, Spaak y Monnet, que ya se sabían de memoria la *Declaración Schuman*, comentaban en voz baja si no deberían haber contratado a Jacques Brel para que, además de cantar a los cuatro vientos los encantos del *plat pays*, hubiera cantado en un lenguaje inteligible las excelencias de la CECA.

Un poco sorprendido de que el carbón y el acero resultaran tan importantes, el César quería ahora información agrícola, y Paul-Henri Spaak se despachó a gusto contándole la política agraria de las Comunidades, basada en el famoso informe que él apadrinó después de romperse la cabeza pensando cómo compensar las patatas alemanas con el vino italiano, las hortalizas francesas con la leche holandesa, los cereales con los cítricos, el olivo con el tulipán... Supongo que habréis establecido un arancel común y, para los productos de terceros países, unos *prélèvements* adecuados, comentó con naturalidad el Emperador. Spaak se quedó con la boca abierta y Carlos de Habsburgo sonrió. Vuestra economía no es tan revolucionaria como creéis, y, de no haber andado yo tan atareado con cuarenta guerras, hubiera implantado medidas semejantes en mis Estados para aliviar de sus cargas a las pobres gentes pecheras... ¿Por qué no las implantó vuestro hijo?, preguntó Spaak, mosqueado. Porque mi hijo se encerró en su monasterio y no quiso ver más allá de los Pirineos. Monnet y Schuman escuchaban el diálogo con regocijo y casi se rieron abiertamente cuando el Emperador le espetó al orondo belga que con más honra entraríais en la Historia si hubierais puesto más empeño en vuestra labor que en destronar a vuestro rey. Si su rey se hubiera parecido a vos no habría habido problemas, terció diplomáticamente Jean Monnet. ¿Creéis que compensando patatas con aceitunas y vacas con boquerones llegaréis algún día a la Europa de las patrias?, inquirió, un tanto irónico, el soberano de Occidente. Los padres fundadores mira-

ron, esperanzados, las doce banderas que eran doce voluntades plantadas a la puerta del edificio Berlaymont y respondieron, convencidos, que ese era el camino.

Jean Monnet quería hablarle del Parlamento europeo, aquellas Cortes generales que controlaban el poder de las altas autoridades de Europa. Y habló de los parlamentarios elegidos por sufragio universal y de las decisiones que tomaban en política y hacienda, y don Carlos sonrió porque se daba cuenta de que aquellas Cortes contaban tan poco como las Cortes castellanas o aragonesas de su reinado, pero no quiso desilusionar a quien veía en ellas el germen de los Estados Unidos de Europa. El francés taciturno se emocionaba hablando del tema que fue la obsesión de su vida, y le temblaba la voz al describir el solemne momento de la firma del Tratado de Roma en la sala de los Horacios y Curacios del palacio de Campidoglio. Pero el Emperador, que había vivido muchos momentos como aquél que después no habían servido para nada, escuchaba con los ojos bajos, la barba rubia apoyada sobre el pecho, la mano izquierda sobre la empuñadura de la espada, la mano derecha sosteniendo los guantes.

Y cuando Robert Schuman tomó el relevo para explicarle el Euratom, el monarca que amaba los instrumentos científicos y los relojes precisos sintió que empezaba a aburrirse y levantó la vista cuando su interlocutor andaba por las centrales nucleares. Los ojos azules que habían abarcado Europa cuatrocientos años atrás, y que habían contemplado con acierto y preocupación cómo se forjaba un nuevo mundo más allá de la mar Océana, empezaban a reflejar impaciencia y hastío. ¿Para qué le habían llevado aquellos hombres al interior de la colmena de acero y cristal cuando él andaba buscando la casa de Margarita van der Gheist, la casa donde amó a la joven flamenca de ojos increíblemente verdes y cabellera rubia y crespa como una santa de retablo? Casa burguesa y acogedora, olorosa a manzanas, a maderas enceradas, a pastel recién horneado, donde nació y vivió su hija Margarita hasta su boda con el Médico, adonde volvió para llorar su viudez hasta su boda con el Parma... Duquesa de Parma y gobernadora de los Países Bajos en los tiempos turbulentos de los gueux y el cardenal Granvela... El vizconde de Berlaymont, cuyo nombre ostentaba el edificio de insólita factura con doce banderas a la puerta como doce tibias esperanzas, fue consejero de su hija Margarita, apostrofó a los rebeldes con el nombre de gueux, fue también consejero de su hijo Juan durante su breve gobierno y murió con él en Namur. ¿No resultaba jocosos que los padres de la nueva Europa hubieran bautizado su sede con el nombre de un leal a la España de Felipe II, tan odiada a lo largo y a lo ancho de lo que daban en llamar Benelux? Y ahora, en el interior de ese edificio, tres soñadores pretendían convencerle de que con un Parlamento tan ficticio como sus Cortes generales, unos *prélèvements* agrí-



colas que se le ocurrirían al más lerdito, un reparto de esa energía que denominaban nuclear y un impuesto sobre el valor añadido que era como los que él añadía a los tributos ordinarios cuando debía pagar una nueva guerra, se llegaría a esa Europa de las naciones sin empuñar una espada, sin disparar un arcabuz, sin rezar en católico, sin proclamar un Imperio. Todo iba a ser comunitario en la Europa occidental, desde la pesca hasta los transportes, desde los cultivos hasta la moneda —¿qué dirían los Fugger de aquella ambigüedad flotante llamada ECU?—pero se negaban a participar en el juego los irreductibles suizos, los vikingos del Norte, los bárbaros de Oriente. Todo iba a ser comunitario salvo la lengua, la fe y el poder. Inglaterra se encontraba regida por una dama de hierro al servicio de una segunda Isabel, y decían que su temperamento no desmerecía en nada al de aquella Bess que ennoblecía a sus piratas y decapitaba a sus oponentes. Francia se había opuesto durante años a que España ingresara en la Comunidad, y si él no hubiera soltado al Valois y su hijo hubiera tomado París después de San Quintín, no se habría llegado a esta lamentable situación de arrogancia gabacha. Alemania fue de mal en peor desde que él la dejara en manos de Fernando, y ahora se hallaba dividida y temerosa de los bárbaros de Oriente. Italia era nación desde hacía sólo cien años, Portugal mirabha a España con recelo, los daneses luteranos eran demasiado ricos y los griegos cismáticos demasiado pobres; y, en cuanto a los Países Bajos... ¿Cómo podrían los hombres de la nueva Europa superar querellas, suspicacias, rencillas ancestrales y diferencias atávicas para unirse y cooperar en todos los campos?

Esa era la pregunta que los pioneros de las Comunidades formulaban al emperador de Occidente. Tres Carlos habían marcado a Europa: el de la barba florida, el César de la dinastía Habsburgo y el judío Marx; ¿debían esperar a un cuarto Carlos para que les brindara una solución? Después de treinta años de avances y retrocesos, de entusiasmos y reticencias, la Unión Europea era todavía una lejana utopía. ¿Qué podía aconsejarles el último defensor de tal idea, que permaneció sepultada en el marasmo nacionalista durante cuatro siglos?

Era difícil responder. Don Carlos se levantó y se acercó a uno de los ventanales para reflexionar. Miró la lluvia que empapaba las banderas confiando quizá en que un repentino rayo de sol hiciera brotar el arco iris en el aire y la luz en su mente. ¿Qué podría contestar a los que le pedía consejo? La corona de los reyes lombardos era ya una pieza de museo, la religión católica carecía ya de sentido para media Europa hereje, el Papa había dejado de ser árbitro de la Cristiandad y los españoles eran los obreros y criados de los franceses y sajones. Europa había sido sucesivamente helenizada, romanizada, espasñolizada, pero ¿cómo podía ser europeizada? Europeícese Europa... Se rió de su trabalenguas y, sin embargo, se dió cuenta de que aquella verdad de

Pero Grullo era la respuesta adecuada. ¡Europeícese Europa! Que los normandos hagan suya la Iliada y los griegos la historia de Beowulf, que los ingleses celebren la toma de la Bastilla y los franceses el día de Guy Fawkes; que en Alemania hagan suyo el Quattrocento y en Italia la Bauhaus, que en el Sur dancen el vals y en el Norte la zarabanda, que se intercambien lo hermoso y lo feo, lo racional y lo absurdo, la niebla y el sol... ¡Europeícese Europa! Volvía a ser emperador, volvía a sentir en su alma la chispa genial, el destello sublime, la intuición certera que le llevara a enfrentarse al Papa como soberano temporal, a pactar con los protestantes alemanes por encima de fanatismos inquisitoriales, a fiarse del rey de Francia aún a sabiendas de que no debía hacerlo. El collar del Toisón de Oro centelleaba sobre la negrura aterciopelada del jubón como si el sol hubiera, en efecto, desgarrado las nubes, y las piedras preciosas —pocas— que adornaban sus dedos componían un fragmento de arco iris que

deslumbró a sus tres interlocutores. Volvía a ser emperador de la mitad del planeta, volvía a ser Carlos de Europa y sus tres interlocutores le rogaban que tuviera a bien presidir la próxima reunión del Consejo Europeo para exponer ante gobernantes y ministros las líneas maestras de la europeización de Europa.

Y brindaron por la Unión política del Viejo Continente, donde la Historia parecía condenada al nacionalismo y la solidaridad a la ruptura; brindaron con champán francés, con vino de Samos, con ginebra holandesa, con cerveza templada y con cerveza fría, con marsala, con oporto, con rioja, con aguardiente de ciruelas y aguardiente de centeno. Un gran bienestar les caldeó el corazón y sintieron ganas de ponerse a cantar cualquier cosa, incluso de corear las últimas estrofas que el juglar de Bruselas iba desgranando a través de la lluvia. *suand le vent est aux rires, quand le vent est aux blés, quand le vent est au Sud, écoutez-le chanter le plat pays qui est le mien.*

**GUZMAN, ALMUDENA**

Poemas de Lida Sal  
Dante, 1981.

La playa del olvido  
Altair, 1984.

Usted Hiperión  
(en imprenta)

## Señor Almudena Guzmán

Señor,  
usted no lo sabe  
y sin embargo sus arrugas,  
tersándome la mañana,  
me han obligado a iniciar una huelga de novios  
desde que lo conozco.  
Y hoy  
—mientras los dos nos mirábamos de reojo, cada uno en un extremo de la barra—,  
mi guedeja más anarquista  
ha optado definitivamente por afiliarse a sus ojos

Su recuerdo es como la fe de aquella infancia,  
rota al mismo tiempo que mis braguitas en el último tobogán.  
No duele, sólo desespera un poco, igual que esas faldas cortas de después de la fiebre.  
Y lo rebaño cada día con pan dulce.

Reconozco que no somos muy originales,  
nuestra historia es la de medio Madrid  
y como todos, andamos buscando una clarita  
entre la oficina y el estudio  
para citarnos donde no nos conozca nadie.  
¿Pasa algo?  
Ah.  
Porque a estas alturas y con un enamoramiento de rizos y piernas por medio,  
no seré yo desde luego la imbécil que pierda su tiempo en agradar a los poetas.



# Ética y política

Javier Muguerza

Como todo el mundo sabe, Immanuel Kant redactó y publicó a finales del siglo XVIII un proyecto filosófico para la consecución de la paz perpetua sobre nuestro planeta: *Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf*.

En este breve pero importante tratado, Kant no se limitaba a ofrecernos una pieza de especulación «ética». Por el contrario, su opúsculo incluía interesantes propuestas prácticas del género que hoy llamaríamos «político», algunas de ellas muy atrevidas para su época y hasta para la nuestra. Citaré, de entre las primeras, una propuesta que en nuestro siglo se ha hecho realidad, aun cuando, por desgracia, se haya revelado insuficiente: la de una confederación de Estados soberanos, del tipo de las actuales Naciones Unidas, que asegure la vigencia planetaria del Derecho Internacional. Y, de entre las segundas, citaré una propuesta que no se ha realizado hasta la fecha y que —sea o no suficiente para asegurar la paz— parece, al menos, necesaria a tal efecto: a saber, la propuesta de abolir en todo el mundo los ejércitos profesionales, que —como dice Kant sensatamente— «comportan un peligro de guerra por el mismísimo hecho de existir». Ahora bien, Kant no era un político sino un filósofo moral, acaso el más grande de los filósofos morales habidos a lo largo de la historia toda de la ética. Y lo que le interesaba, en consecuencia, no era tan sólo hacer propuestas de índole política, sino tratar al mismo tiempo de fundamentarlas éticamente. Ello nos lleva, pues, derechamente al tema

de este artículo, que no es otro que el de las relaciones entre ética y política.

Kant dedica a nuestra cuestión todo un apéndice de su obra. Y la menciona ya desde el comienzo de la misma. Kant comienza, en efecto, su tratado sobre la paz perpetua recordando, con humor más bien negro, que ése —«La paz perpetua»— era precisamente el rótulo que un posadero holandés hacía campear al frente de su establecimiento, en el que tal letrero veíase acompañado nada menos que del dibujo grabado de una sepultura. ¿Pero no es así, se pregunta, como piensan los hombres de gobierno, que no se muestran nunca saciados de la guerra? Y como Kant sabía muy bien que era arriesgado llevarles la contraria, trata de curarse en salud. Los hombres de gobierno, advierte, acostumbra a hacer caso omiso de las recomendaciones de los filósofos, alegando que no son otra cosa que abstracciones puramente académicas. Probablemente tienen razón, añade, de modo que no la hay para que vean en ellas una amenaza ni prohíban a los filósofos expresarse con libertad. Pero Kant está ahí, naturalmente, ironizando. También sabía muy bien que la política —que suele tener bastante más que ver con la razón de la fuerza que con la fuerza de la razón— puede ser, y lo es con gran frecuencia, profundamente inmoral. Y en este punto Kant se mostraba, a decir verdad, intransigente. «En caso de conflicto» —escribiría— «entre política y moralidad, la política ha de arrodillarse ante la moral y cederle el paso, pues

ninguna consideración de la utilidad privada o pública podrá estar por encima de las exigencias de la justicia». Lo que sucede, según él, es que en rigor no tiene por qué haber ningún conflicto, dado que la política y la moral no sólo no son inconciliables entre sí, sino que ambas vendrían a coincidir cuando se hallan igualmente inspiradas por la racionalidad. Ahora bien, ¿es ésta una solución al problema de las relaciones entre ética y política o se trata sencillamente de la expresión de un pío deseo? Sin duda sería bueno que los hombres, en cuanto seres racionales, constituyésemos la síntesis viviente de la política y la ética, de lo que es y lo que debe ser. Pero ni el propio Kant, en sus momentos más realistas, se hacía ilusiones al respecto. Como hijo que era de la Ilustración, quería creer que la historia de la humanidad era —o, mejor dicho, debería ser— la historia de un progreso indefinido hacia un mundo más justo. Pero la historia real desmiente esa suposición y más bien se asemeja a una sucesión indefinida de crímenes sangrientos, constatación que llevó a Kant alguna vez a confesarnos su sospecha de que acaso el mal sea ineradicable de la condición humana. Kant parece abocado, así, a una especie de callejón sin salida. Pues de poco vale sostener que la vida política ha de ajustar su curso a los altos ideales de la ética cuando la altura misma de esos ideales los aleja y los priva de incidencia en la vida política. ¿Qué cabe hacer ante una situación semejante?

**MUGUERZA, JAVIER**

*La concepción analítica de la filosofía*  
Alianza, 1974.

*La razón sin esperanza*  
Taurus, 1977.

*Desde la perplejidad*  
Taurus  
(en imprenta)



Un gran teórico social, Max Weber, intentó responder andando el tiempo a esa pregunta. Y el grueso de este trabajo va a consistir en un examen de su intento de respuesta. Para Kant, como acabamos de ver, la justicia está siempre por encima de cualquier consideración de la utilidad. De ahí que pudiera proclamar *Fiat iustitia et pereat mundus*, que se haga justicia aunque, al hacerla, se venga abajo el mundo. Pero Weber se niega a aceptar que sea ético dejar hundirse al mundo y, sobre todo, encuentra inadmisibles que se le deje hundir en nombre de la ética. El político tiene obligación, obligación moral, de impedir que el mundo se hunda aunque sea injusto. Y esto lleva a pensar en una ética forzosamente diferente de la ética de Kant.

Weber llamó a dicha ética —por contraposición a la ética kantiana, que consideraba irrealizable— una «ética de la responsabilidad» (*Verantwortungsethik*), asignándole justamente la tarea de «la realización política de la ética». El texto en el que Weber expone sus ideas es una célebre conferencia titulada *Politik als Beruf*, título este que cabría traducir, y así se ha traducido al castellano (1), *La política como vocación*. Mas, para acabar de ser exactos, cabría igualmente traducirlo «*La política como profesión*», de acuerdo con la anfibología de la palabra alemana *Beruf*, que significa tanto «llamada» como —menos sublime o más prosaicamente— «carrera».

Los exégetas de Max Weber acostumbran a recalcar que es necesario contextualizar en todo momento el pensamiento weberiano, que —en especial por lo que se refiere a sus escritos de contenido más directamente político— es siempre «hijo de su circunstancia». Recordemos, por tanto, que la conferencia de que hablamos fue pronunciada el año 1919, en circunstancias tan dramáticas como lo eran el final de la Primera Guerra Mundial y el estallido de la Revolución en Alemania. Y puesto que uno tiene también, modestamente, derecho a contextualizar su propio pensamiento, subrayaré que nuestras circunstancias son harto diferentes de las de Weber. Entre él y nosotros ha habido una Segunda Guerra Mundial, que, pese a haber sido atroz, nos queda ya un tanto lejana. Y tal vez sea por esa nuestra capacidad para borrar de la memoria los desastres por lo que no somos conscientes de hasta qué punto está cercana la posibilidad de una Tercera Guerra, la tercera en un siglo, que desde luego habría de ser la última —tanto para este siglo como para los venideros—, pues a partir de ahí comenzaría la eterna paz de los sepulcros del posadero holandés aludido por Kant. Pero, por lo demás, también difiere un tanto de la weberiana nuestra actual situación sociopolítica. Y, que yo sepa al menos, ninguna Revolución en ciernes amenaza turbar la más o menos plácida instalación de un país como el nuestro en el concierto de la llamada Europa democrática. No sé si los lectores lo lamentan o se felicitan por ello. En realidad, no importa mucho. Lo que ellos o yo opinemos sobre el

particular carece, seamos francos, de importancia, pues —como a Weber no se le ocultaba— no hay ninguna razón para seguirnos considerando los protagonistas de la vida política. Weber, según es bien conocido, no era ningún revolucionario. Tampoco era un contrarrevolucionario. Era ni más ni menos que un observador sagaz de nuestra situación histórica. Y entre las cosas que observó figura la creciente pérdida de protagonismo político del hombre de la calle, protagonismo acaparado —también crecientemente— por lo que denominaríamos hoy «la clase política». De hecho, su texto habla de —y habla para— la clase política alemana de su tiempo, cuyos problemas de conciencia, si queremos decirlo en tales términos, constituyen el objeto de la ética weberiana de la responsabilidad. Aunque estas líneas están lejos de dirigirse a la clase política española, sino que se dirigen —por cuanto puedo presumir— a un público tan distinguido como variopinto, algo tendré, de cualquier modo, que decir sobre aquélla, en especial por lo que se refiere a la clase política gobernante en nuestro país. Una clase política con la que, al parecer, comparto una común afición a hablar de ética.

Es muy posible que la ética ande hoy por doquier de capa caída, mas su desmitificación no da la sensación de haber llegado a oídos de nuestra clase política, a juzgar por la insistencia y resonancia de sus invocaciones de la ética. Imagino que en las invocaciones de la ética por parte de nuestros políticos en el poder habrá no poco de retórica, como en la invocación de la ética por parte de cualquier otro mortal, incluidos los profesionales de la ética entre los que me cuento. Al fin y al cabo, la palabra *Beruf* es tan ambigua cuando se la aplica a la ética como cuando se la aplica a la política; y quienes nos dedicamos a la ética por «profesión», y no sólo por afición, quizás estemos tan poco autorizados para hablar en nombre de ella como lo estarían para hablar en nombre del amor quienes se dedican a él por profesión. De modo que yo no me considero quién para aventurar si es bueno o no para la ética que los políticos, y especialmente los políticos detentadores del poder, la invoquen a troche y moche. Y por si alguien ha creído apreciar en mis palabras una reserva crítica, me apresuro a aclarar que tal reserva nada tendría que ver con la del dirigente de la oposición Sr. Fraga cuando invita al Gobierno, según gusta de hacer, a hablar menos de ética, sin duda por hallarse convencido de que la ética es de su propiedad, tal y como un día, cuando oficiaba de Ministro del Interior, gustaba asimismo de decir que la calle *era suya*.

Como quiera que sea, y en vez de preguntarnos si es bueno o no que los políticos hablen tanto de ética, propongo que nos hagamos esta otra pregunta: ¿de qué ética hablan los políticos cuando hablan de ética?

Weber, como sabemos, respondería sin vacilar que dicha ética ha de ser por lo pronto, aunque quizás nunca lo sea única y

exclusivamente, una ética de la responsabilidad, ética que a su vez contraponía —siquiera sea idealmente— a lo que dio en llamar una «ética de la intención» (*Gesinnungsethik*). Y digo «si quiera sea idealmente» porque ambas éticas eran para Max Weber lo que también él llamaría «dos tipos ideales» que, en cuanto tales, es difícil que se den en la realidad en estado puro. Lo más común es, en efecto, que en la realidad se entremezclen la una con la otra. Pero eso no excluye que, al menos idealmente, ambas éticas sean «distintas éticas» y, lo que es más, «éticas contrapuestas». Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente su contraposición, la contraposición, repito, entre la *ética de la responsabilidad* y la *ética de la intención*?

Digamos que se trata de una contraposición notablemente compleja, en la que cuando menos es menester que distingamos tres niveles. Como hilo conductor a estos efectos podríamos servirnos de los diversos sentidos del vocablo *Gesinnung*, que en alemán —y, por supuesto, en el texto de Weber, que baraja todos estos sentidos— viene a significar, además de «intención», «finalidad» y «convicción» (2). La *Gesinnungsethik* sería, así pues, una ética de intenciones (y, muy concretamente, de «buenas intenciones»), pero también una ética de fines (mas no de fines cualesquiera, sino de «fines absolutos») y, por último, una ética de convicciones o principios («principios incondicionados» y, por ende, considerados inviolables). Como ya anticipé, y hemos de ver en lo que sigue, Weber va a «polemizar» —en cada uno de esos «tres niveles»— con la *ética kantiana* (3). Y lo que por mi parte desearía apuntar es que la contraposición entre ambas éticas arroja, según creo, un saldo diferente en cada uno de dichos tres niveles, el primero de los cuales es sólo el más elemental, siendo el tercero de ellos el verdaderamente decisivo.

Por lo que hace al primer nivel, la ética de la intención se contrapone a la ética de la responsabilidad en la medida en que esta última es una «ética de las consecuencias», es decir, una ética en la que los efectos de las decisiones tomadas y las acciones emprendidas contarán tanto o más que las intenciones que guiaron al responsable de las mismas a tomarlas o emprenderlas. Kant escribió que lo único verdaderamente bueno en este mundo es una buena voluntad. Pero con eso, ciertamente, no se pergeña un prontuario de instrucciones morales para aviso del político. Las buenas intenciones son sin duda importantes, pero uno de sus usos puede ser el de servir de pavimento en el infierno. Y a un político no le es dado escudarse en ellas para excusar las consecuencias de decisiones y de acciones desastrosas. Por el contrario, decidir y actuar sin tomar en cuenta las consecuencias sería para él una muestra, allí donde las haya, de irresponsabilidad política. De donde se desprende que el balance de esta primera confrontación entre ambas éticas habrá de ser —de todas, todas— favorable a



la ética weberiana de la responsabilidad.

Veamos a continuación lo que sucede en el segundo nivel de nuestra contraposición. De acuerdo con lo dicho, la ética de la responsabilidad sería una ética inspirada por lo que hoy se conoce bajo el nombre de la «razón instrumental», esto es, aquella forma de racionalidad que se encarga de la determinación de los medios más adecuados para la obtención de fines dados dentro de esa cadena de medios y de fines que es la política entendida como el arte, o la técnica, de lo posible. Pero en cuanto a los fines últimos o valores con que culmina siempre esa cadena, Weber no creía que cupiese determinarlos con ayuda de la razón. Antes del colapso del sistema tradicional de valores acontecido con la modernidad, la determinación de esos valores, esto es, de esos fines últimos o absolutos, podía correr a cargo de lo que se creía la Ley de Dios. Pero tras la «muerte de Dios», o del «monoteísmo», se impondría un pluralismo valorativo —o, como diría Weber, un «politeísmo»— en el que cada cual escucha a su dios, o acaso a su demonio, y ni siquiera está excluida la guerra, cruenta a veces, entre esos dioses y demonios. La filosofía moral y política contemporánea no ha tenido más remedio que enfrentarse a este problema ético de *lo uno y lo múltiple*, del monoteísmo y el politeísmo o pluralismo valorativo. Y, al hablar de «la filosofía moral y política contemporánea», me refiero a aquellas posiciones dentro de la misma que se muestran a un tiempo insatisfechas con

la teoría weberiana de la modernidad y perplejas ante el anuncio del advenimiento de la posmodernidad. Para concretar más la cosa, me referiré, dentro de ellas, a aquellas posiciones que —como la de Jürgen Habermas— han tratado de abordar nuestro problema volviendo justamente la vista a Kant desde la ética (4).

En términos kantianos, la ética pretendía ser «una», esto es, legislar para todo el mundo, pero sin ello excluir, antes al contrario, que cada uno de nosotros sea un legislador, esto es, que haya «multitud» de legisladores. Semejante conciliación entre lo uno y lo múltiple no es, que digamos, fácil de conseguir. Y es dudoso que Kant la consiguiera con su famoso imperativo categórico que nos prescribe obrar de modo que quisiéramos que la máxima de nuestra conducta se convierta en ley universal. Pues, en efecto, diferentes sujetos podrían muy bien querer universalizar máximas de conducta así mismo diferentes e incluso contrapuestas entre sí. Por eso hoy tal imperativo se reformularía más bien de este otro modo: «*en lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver convertida en ley universal, sométela a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad*» (5). Esta última reformulación sugiere que —si algún día los hombres constituyéramos una auténtica comunidad— tal vez todos y cada uno de sus miembros podríamos hacer algo por ponernos de acuerdo, a través de

un diálogo racional, sobre qué máximas morales merecen ser tenidas por leyes universales, sobre qué valores o fines últimos estamos dispuestos a compartir, sobre qué necesidades e intereses reconocemos como comunes al género humano. La idea de dicho acuerdo no arruina el fuero interno de la moral personal de cada cual, pero arbitra un canon crítico desde el que contrastar cualquier legislación en el dominio de la moral pública, pues ninguna legislación podría obligar sino en la medida en que la totalidad de los implicados haya participado en su formulación. Con todo, y en un mundo como el que nos ha tocado vivir, la idea de dicho acuerdo no dejará seguramente de parecer una quimera. Pero de esa quimera se alimenta lo que solemos entender por democracia, democracia enfocada ahora a la luz de los presupuestos de una «ética comunicativa». Desde nuestra perspectiva, la sustancia de la democracia se reduce a conceder voz y voto en el diálogo a todos y cada uno de los miembros de una comunidad que ha de ser siempre una comunidad de comunicación, comenzando —si es prematuro hablar, como sin duda lo es en nuestro mundo, de una comunidad humana universal— por las comunidades de las cuales formamos efectivamente parte en cada caso (6). Para decirlo de otro modo, la democracia consiste en tratar a los miembros de cualquier comunidad como auténticos sujetos más bien que como objetos. O, según diría Kant, en tratar a los hombres como fines en sí

Milan Kundera  
**LA INSOPORTABLE  
LEVEDAD DEL SER**

colección andanzas

Tusquets editores



«El verdadero acontecimiento del año en el campo de la novela a escala mundial»

Italo Calvino



En preparación

La despedida

Amores Ridículos

Jacques y su amo

colección andanzas

Tusquets editores



mismos —esto es, como «fines absolutos»— y nunca sólo como medios, o como «fines relativos», para la consecución de otros fines. La *racionalidad dialógica* habermasiana se nos presenta, pues, como una versión actualizada de la razón práctica de Kant, en cuanto tal irreductible a la weberiana razón instrumental. Pero de ahí no se sigue, sin embargo, que —siquiera sea en este plano— «razón instrumental» y «razón práctica» hayan de ser tenidas por incompatibles. Pues, en un sistema democrático, cada uno de ambos modos de ejercitar la racionalidad podría muy bien desempeñar un cometido propio. Es decir, un sistema democrático requiere tanto el ejercicio de una «racionalidad de los medios» que instrumente la eficaz puesta en obra de los mismos al servicio de estos o aquellos objetivos cuanto el de una «racionalidad de los fines» llamada a permitir la deliberación y decisión colectivas de estos últimos. El político se encargaría, de esta manera, de suministrar los medios necesarios para la consecución de una serie de finalidades, finalidades que, a su vez, vendrían suministradas por el repertorio de los valores —en última instancia, éticos— predominantes en el electorado. Y, tras este reparto salomónico, cabría concluir que la confrontación entre Weber y Kant arroja en este *round* algo así como unas tablas.

Pasemos al *tercer* y último nivel de nuestra confrontación. Entendida como una ética de convicciones y principios, la ética de Kant sería, según se dijo, una ética de imperativos categóricos, como lo es el imperativo de tratar siempre al hombre como un fin en sí mismo y nunca sólo como un medio. Y lo característico de un imperativo de esa índole es que ha de valer incondicionalmente, es decir, independientemente de sus consecuencias y aun a costa del fracaso de aquellos objetivos políticos que nos parezcan justos, pero que no nos sería lícito conseguir valiéndonos para ello de medios injustos. Una ética semejante se negaría a aceptar la «lógica del mal menor», puesto que la condena moral de la injusticia no admite grados para ella. Y era por eso por lo que, como vimos, tenía que preferir sin vacilar la observancia de la justicia a la supervivencia del mundo, puesto que la misma supervivencia del mundo no valdría el sacrificio de una sola víctima inocente. Ahora bien, por muy elevados que sean esos principios, no es menos dudoso —como así mismo vimos— que el político, ni nadie, pueda atenerse a ellos siempre y sin excepción. Weber tiene, indudablemente, toda la razón cuando llama «odres de viento» a quienes —exentos de responsabilidad por el mundo— piden que éste se hunda, si es preciso, en nombre de sus principios. Pero no alcanzo a ver cómo una ética, llámese «de la responsabilidad» o como quiera que se llame, podría preferir la supervivencia del mundo a la inviolabilidad de la moral de las personas y seguirse llamando «ética». Como Weber reconocía, nos hallamos aquí ante una situación palmariamente paradójica. Y la solución de la

paradoja no puede consistir en la propuesta de una ética para la que el logro de los objetivos políticos —o, por lo menos, de ciertos objetivos políticos— nos lleve a la admisión de que los medios están justificados por el fin. Por lo que a mí respecta, no deseo entrar a discutir hasta qué punto se halla fundada o no la imputación de maquiavelismo frecuentemente hecha recaer sobre Max Weber. A título condicional diré tan sólo, en consecuencia, que —si nuestra confrontación no se da ya entre Kant y Weber, sino entre Kant y Maquiavelo— la balanza de la ética se inclinará, definitivamente, de la parte de Kant.

En los tiempos que corren, por lo demás, la temida regla maquiavélica de que el fin justifica los medios está lejos de suscitar la indignación moral que antaño suscitaba. Y ni siquiera falta quien proponga sustituir la pregunta acerca de si el fin justifica o no los medios por la pregunta acerca de si los medios justifican o no los fines (7). Por mi parte no creo que esa sustitución sea legítima, ni siquiera que pueda ser llevada a cabo.

Desde luego, los medios no justifican ningún fin. Los medios más decentes no justificarán jamás un fin indecente. Sí es cierto, en cambio, que medios indecentes pueden acabar convirtiendo en injustificable el fin más decente del mundo. Mas esa observación preserva intacta nuestra pregunta originaria, y no hay por qué pensar que un fin decente pueda servir de justificación a medios indecentes. Por el contrario, la idea de que el fin justifica los medios me parece sencillamente la negación de toda ética, aun cuando al expresarme así incurra en la adopción de lo que Weber llamaría una actitud infantil ante la política.

Pero, como advertía, no estoy acusando a Weber de maquiavelismo. Y tampoco voy a entrar a discutir si su ética de la responsabilidad se reduce en definitiva a una variante de la llamada «ética del éxito» o de los resultados (*Erfolgsethik*), o se trata más bien de un *tertium quid* entre ésta y la ética kantiana (8). En lugar de esa discusión, propongo esta otra.

Dejando a un lado a la ética del éxito político, que nada tiene de ética, propongo que sigamos concentrados en la contraposición weberiana entre ética de la intención y ética de la responsabilidad. Mas sólo para preguntarnos si acaso no es errónea la misma idea de Weber de que haya *dos* éticas, una ética «de la política» —algo así como el *dharma* de la casta de los políticos— y otra «para el común de los mortales». Por servirnos de una expresión que Alfredo Deaño gustaba de emplear a propósito de la lógica, ética, como madre, tampoco hay más que *una*. Y ésta resulta ser *la misma para todos*. Los políticos tienen a menudo que violar el imperativo categórico kantiano, aun si no siempre, por fortuna, en casos tan dramáticos como el del sacrificio de personas inocentes. Pero hay, ciertamente, otras muchas maneras de tratar a la gente como medios más bien que como fines. Por ejemplo, conquistando sus votos mediante pro-

mesas electorales que de antemano se sabía que iban a quedar incumplidas. Puesto que he comenzado refiriéndome al tema de la paz, querría decir que espero que ése no sea precisamente el caso en nuestro país del prometido referéndum acerca de la OTAN, aunque no me quedaría a gusto si no añadido que estoy muy lejos de tenerlas todas conmigo a este respecto. Ahora bien, cuando los políticos incumplen sus promesas —y no digamos cuando se abandonan a la práctica de la regla de que el fin justifica los medios—, yo no diría que se están comportando «responsablemente», de acuerdo con un peculiar código moral, sino que lo están haciendo «inmoralmente», como lo podría hacer cualquiera de nosotros, el que más y el que menos, en su vida particular. Y cuando, para citar el ejemplo del propio Weber, un político honrado se detiene al llegar a un cierto punto y dice «No», porque no puede obrar de otra manera sin traicionar a sus principios, tampoco necesita echar para ello mano de otra ética que la ética practicada, mejor o peor, por el resto de sus semejantes. De hecho, las palabras que Weber pone en este punto en boca del político —«No puedo hacer otra cosa, aquí me paro» (*Ich kann nicht anders, hier stehe ich*)— no son sino las de Lutero ante la Dieta de Worms. Y Lutero no estaba ahí actuando, siquiera sea por esa vez, como un político, sino lisa y llanamente como un hombre de convicciones que seguía la voz de su conciencia.

En resumidas cuentas, pues, creo que Weber planteó un falso problema con su célebre distinción entre dos éticas. Pero creo también que dicho planteamiento se acompaña —y de ahí su renombre merecido— del de un problema genuino, al que aludimos ya desde el comienzo: el de la relación no entre aquellas dos éticas, sino entre ética y política. Y me gustaría añadir algo, antes de concluir, sobre cada uno de esos problemas, el falso y el genuino.

Para empezar por el falso, la distinción entre las éticas de Weber ha extraviado más de una vez a los filósofos, pero también a los sociólogos, enzarzándolos en estériles discusiones. Como advierte un ilustre weberiano, el sociólogo Dennis Wrong, algunos de sus colegas acostumbran a utilizar aquella distinción en un sentido un tanto maniqueo, reservando la conducta racionalmente «responsable» para la política de moderación y compromiso —la *expedient politics*— que ellos mismos favorecerían y asignando la violencia extremista que repudian al creyente en una ética de «principios», fanáticamente sostenidos como insusceptibles de cualquier clase de negociación (9). Ahora bien, es cierto que Weber —para quien una de las ejemplificaciones de la ética acósmica de la pura convicción sería el Sermón de la Montaña— previno, lúcidamente, contra la tentación a la que podrían verse sometidos quienes repetidamente predicaban «el amor frente a la fuerza», a saber, la tentación de invocar acto seguido la fuerza y hasta la violencia, la violencia «definitiva» que habría de traer con-



sigo la aniquilación de «toda violencia». Pero Weber no fue, a decir verdad, menos lúcido cuando recordó que el poder descansa siempre en la violencia —aun cuando se le apellide de «legítima»—, de suerte que la entrada en la política equivale, son sus propias palabras, a «sellar un pacto con el diablo». En cuanto al término «responsabilidad», señala Wrong, sería un abuso hacer de él a *halo word*, una palabra revestida de ningún halo o aureola (10). Simplemente es un término que se limita a connotar la predisposición a tomar en cuenta las consecuencias de nuestras decisiones y nuestros actos, o los medios de los que en éstos nos valemos para obtener tales y cuales resultados, en lugar de las intenciones que los motivan, los fines que los inspiran o las convicciones que los respaldan.

Por echar mano de un par de ejemplos de nuestro autor, el paradigma de la conducta responsable podría no ser siquiera entonces el Gran Inquisidor de Dostoiévsky, que al fin y al cabo se movía, aun si siniestramente, por principios. Sería más bien algo peor, como el O'Brien orwelliano de 1984, quien se distinguía de los nazis alemanes o de los comunistas rusos por no necesitar disfrazar de principios sus objetivos. Como él mismo declara, «el objetivo del poder es el poder», esto es, «el poder no es un medio sino el fin». Por más que se abusara de ella el año de su título, la novela de Orwell no ha perdido actualidad, pero esa actualidad no estriba tanto en la denuncia del totalitarismo comunista ni nazi cuanto en el hecho de constituir una meditación en torno a los estragos de la ideología del poder por el poder. La ideología que hoy día preside, tras trocar su torva faz en la novela por un rostro anodino, la progresiva desideologización de todo género de organizaciones políticas, convertidas en maquinarias burocráticas que funcionan sin la menor necesidad de ser movidas por principios.

Pero dejemos ya el falso problema de la ética de la responsabilidad y concluyamos con una brevísima alusión al problema genuino de la relación entre ética y política, para lo que querría traer a colación un libro que Aranguren le dedicara hace unos cuantos años —precisamente bajo el título de *Ética y política* (11)— y que fue, dicho sea de pasada, uno de los primeros en comentar en nuestra lengua el texto de Max Weber que estamos discutiendo.

En ese libro, escrito a comienzos de los sesenta Aranguren defendía una «ética social» —que en modo alguno descartaba una ética personal, puesto que ambas serían inseparables— cuya *realización* o instrumentalización *política* pensaba que podría alguna vez encomendarse a un Estado de Justicia Social, en cuanto tal equidistante del comunismo totalitario y de la sociedad del bienestar. Aranguren ya no parece mantener esa propuesta, al menos en idénticos términos, y los extremos de su comparación han evolucionado un tanto desde entonces. Con lo que quiero decir, por una parte, que las llamadas sociedades comunistas han cobrado a lo largo de estos

años una creciente «ajenidad» para nosotros y nos resultan tan distantes como si de sociedades marcianas se tratase. Y, en cuanto a las sociedades del bienestar, su crítica a impulsos del libertarismo europeo —desarrollada a partir del 68— no ha hecho gran mella en sus aspectos, digamos, negativos, por los que entiendo no ya la solidez del aparato estatal mismo, que nadie sueña hoy en ver cuartearse, sino aspectos tales como el carácter consumista de dichas sociedades, que sólo la recesión económica, pero ninguna clase de consideraciones moralistas, sería capaz de atemperar. En cambio, esos primos lejanos y degenerativos de nuestros libertarios europeos que son los «libertarios» norteamericanos sí se están dando buena maña —con la ayuda de la Administración Reagan en desmantelar los aspectos, digamos, positivos del *Welfare State*, como lo eran su carácter asistencial y sus tímidos intentos de redistribución de la renta, resucitando de este modo las mejores tradiciones del paleoliberalismo bajo el consabido disfraz «neoliberal».

En medio de esta no excesivamente brillante situación mundial, no sé si cabría hacernos la ilusión de que ha llegado el momento de intentar esa realización política de la ética en que pensaba un día Aranguren, sea en los términos arangurenianos o en cualesquiera otros.

Pero para quienes desde el poder sustentan noblemente esa ilusión, yo me atrevería a concluir con una última observación. Cuando Aranguren avanzaba la propuesta a que me acabo de referir, era plenamente consciente de que la realización política de la ética nunca se podría dar por alcanzada. Pues se trata de una tarea —la tarea de aproximar lo que es, o lo que hay, a lo que creemos que debiera haber o ser— que es, en rigor, inacabable.

Por el contrario, renunciar a la tensión entre lo que la realidad política es y lo que, en cada caso, creemos que *debiera ser* equivaldría a dar por terminada la tarea ética. Ahora bien, cuando la ética es invocada desde el poder se corre siempre el riesgo de hacernos creer que estamos cerca de ese punto final. Con lo que la ética —si no todavía realizada, al menos en trance de realización— podría muy bien pasar a ser utilizada como coartada, como lo que cabría llamar —por contraposición a la realización política de la ética— la *coartada ética de la política*.

Dicho riesgo es, digamos, un riesgo estructural. Y para nada presupone la mala fe o la falta de escrúpulos de quienes desde el poder invocan a la ética. Por eso a quienes, desde él, crean llegado el momento de realizar una política ética, yo les pediría que lo intenten, pero sin necesidad de andarlo proclamando a los cuatro vientos.

Para expresarlo con fraseología wittgensteiniana, la ética es más para ser *mostrada* que no para ser *dicha*.

Pero, por lo demás, de sobra sé que los filósofos no somos los más indicados para dar ese tipo de consejos, toda vez que no

hacemos otra cosa que *hablar* sobre la ética. Que quede claro, al menos, que —como antes yo trataba de dejar bien sentado— no pretendemos ni por asomo hablar *desde* ella ni en su nombre. La ética no es propiedad de nadie —y menos que de nadie, de los filósofos profesionales— sino, como Kant sabía bien, propiedad pública, cosa de todos y cada uno, un menester esencialmente democrático. Cuando la realización política de la ética se confunde con la coartada ética de la *Realpolitik* —como parece inevitable, por desgracia, en los tiempos que corren— no es de extrañar que experimentemos tanta inhibición ante la ética como ante la política. Pero en lo que a la ética concierne, lo que nunca podremos, por mucho que nos inhibamos, es dejar de considerarla asunto *nuestro*.

(1) «La política como vocación», en Max Weber, *El político y el científico*, trad. de Francisco Rubio Llorente, Introducción de Raymond Aron, Madrid, Alianza Editorial, 1967, pp. 81-179.

(2) Reconozco que la caracterización que sigue de la «ética de la intención» la hace aparecer como contrafigura de una «ética de los resultados» y no sólo de una «ética de la responsabilidad», pero el problema —al que aludo más adelante— es el de hasta qué punto se distinguen una de otra estas dos últimas.

(3) La reconocida proximidad al pensamiento kantiano en tantos otros aspectos de su obra no obsta a esta polémica, que Weber, por lo demás, extiende a una amplia gama de adversarios que no tienen mucho que ver con Kant.

(4) Véase, por ejemplo, J. Habermas, «Diskursethik», en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort del Main, 1983, pp. 53-124 (hay trad. cast. de Ramón García Cotarelo, Barcelona, Península, en preparación).

(5) *Ibid.*, pág. 77, donde Habermas reconoce inspirarse en este punto en la versión de su propio pensamiento debida a Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass., Londres, 1981, pp. 326-7.

(6) Sobre las dificultades inherentes a la posible proyección política de la ética comunicativa podrán verse mis trabajos «La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)», a publicar en un próximo número de la revista *Sistema*, y «Más allá del contrato social (Venturas y desventuras de la ética comunicativa)», capítulo 7 del libro *Desde la perplejidad*, Madrid, Taurus, en prensa.

(7) Veáanse, para una discusión de esta cuestión, el trabajo de Victoria Camps, «De la responsabilidad», *Las Nuevas Letras*, 1, 1984, pp. 33-9; y, para una defensa de Weber frente a la acusación de maquiavelismo, el de José María González García, «Sobre dioses y demonios; decisionismo y razón práctica en Max Weber», *Revista de Filosofía*, 2ª serie, 6, 1984, pp. 187-212.

(8) La opción por esta segunda alternativa, que personalmente no acabo de encontrar justificada, respalda hoy la reivindicación en boga de la ética weberiana de la responsabilidad por parte de una diversidad de autores que discurren desde Habermas, *op. cit.*, al «neoconservador» —hace unos años se hubiera dicho «reaccionario»— Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort del Main, 1979, pasando por Karl-Otto Apel, «Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?», en W. Vosskamp (ed.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, 3 vols., Stuttgart, 1982, vol. I, pp. 325-55.

(9) D.H. Wrong, Introducción a Wrong (ed.), *Max Weber*, Englewood Cliffs, 1970, pp. 1-76.

(10) *Ibid.*, pp. 62 y ss., donde Wrong discute la interpretación de Weber a manos de Daniel Bell, *The End of Ideology*, Nueva York, 1960 (hay trad. cast. de Alberto Saoner, Madrid, Tecnos, 1967), pp. 288-89.

(11) José Luis L. Aranguren, *Ética y Política*, en *Obras*, Madrid, Ed. Plenitud, 1965, pp. 1001-1170.



NOVEDADES ABRIL '86

EDICIONES  
ALFAGUARA  
S. O. A.

*literatura*  
**alfaguara**

*literatura en  
lengua inglesa*

**W. B. Yeats**

LA ROSA SECRETA

*Traducción de Alejandro García Reyes*

**Angus Wilson**

LOS VIEJOS DEL ZOO

*Traducción de Bárbara McShane  
y Javier Alfaya*

*"literatura africana"*

**Chinua Achebe**

TODO SE DERRUMBA

*Traducción de Fernando Santos*

*literatura en  
lengua alemana*

**Ingeborg Bachman**

MALINA

*Traducción de Juan José del Solar*

**Michael Ende**

EL ESPEJO EN EL ESPEJO

*Traducción de Genoveva y Anton Dieterich*

*literatura en  
lengua castellana*

**Robert Saladrigas**

POR EL CAMINO REAL  
DEL NORTE

*nueva  
ficción*

**Juan Pedro Aparicio**

EL AÑO DEL FRANCÉS

**Pedro Zarraluki**

LA NOCHE DEL  
TRAMOYISTA

**EDICIONES ALFAGUARA**

Príncipe de Vergara, 81 • 28006 MADRID.  
Tel. 261 97 00

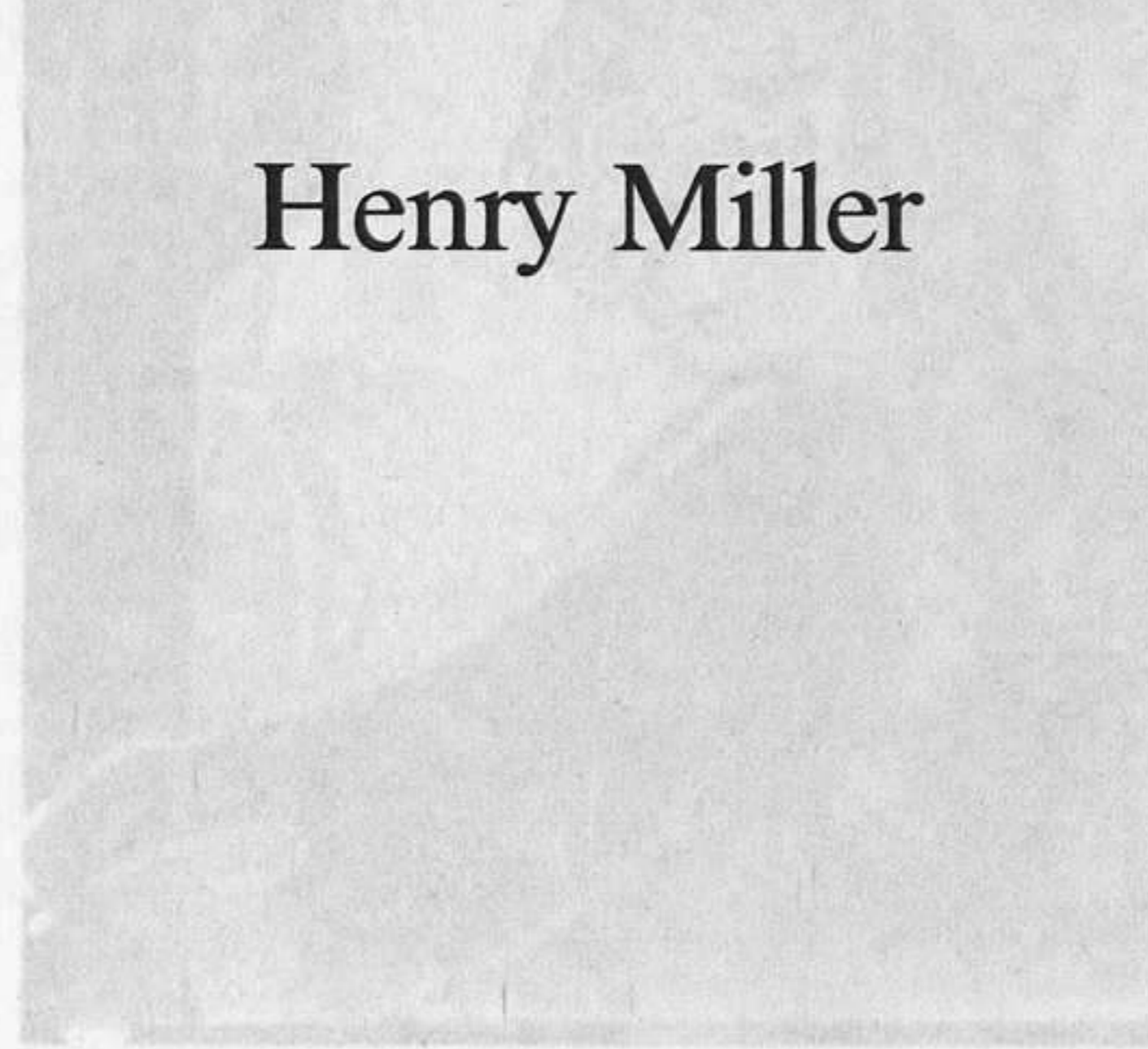
**DISTRIBUYE ITACA**

López de Hoyos, 141. Tel. +16 66 00 (14 líneas)  
28002 MADRID  
Avda. Manuel Fernández, s/n. • Tel. (93) 381 73 11  
San Adrián del Besós • Barcelona



# La muerte de Mishima

Henry Miller



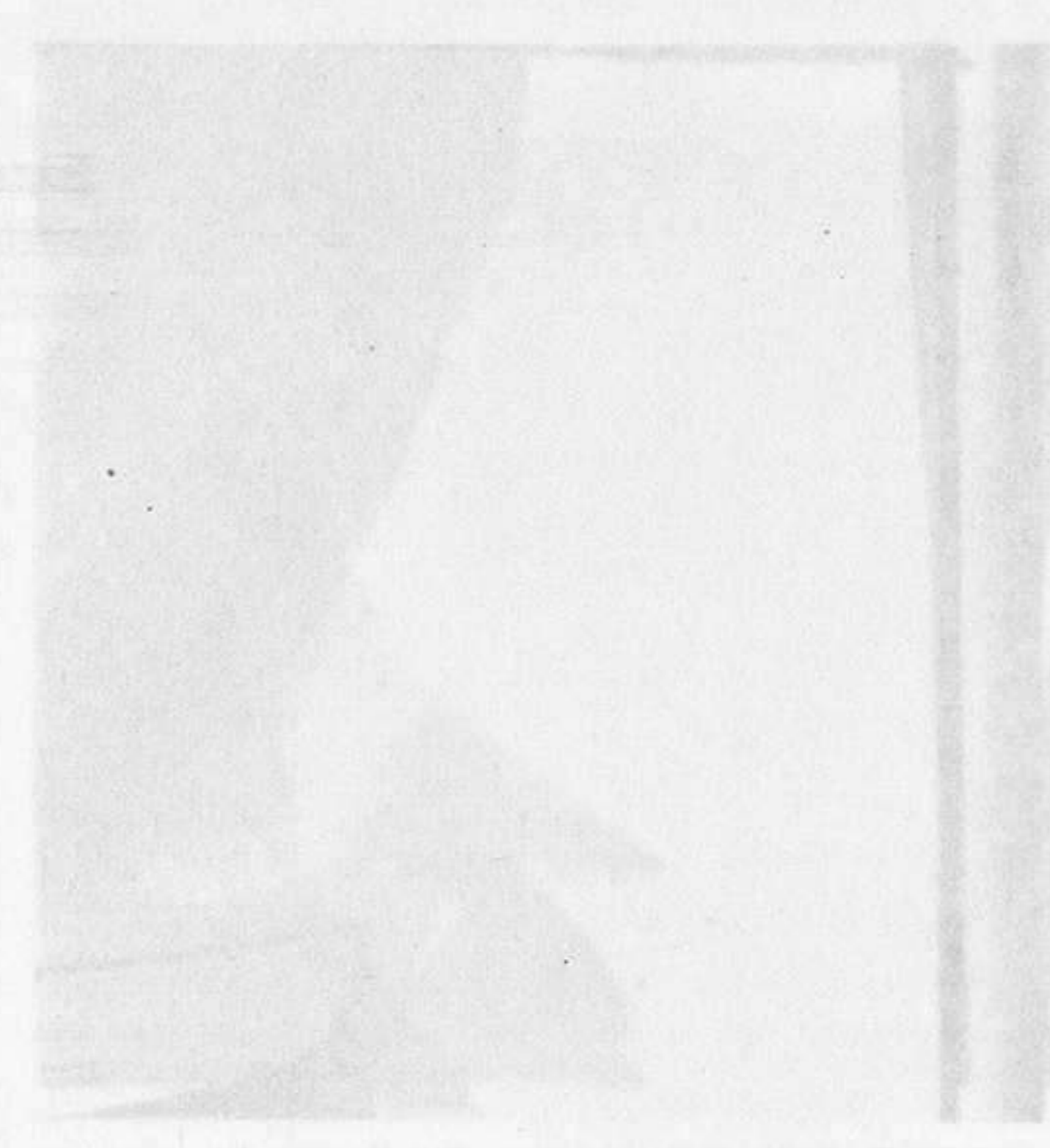
Uno

He de empezar por decir que no existe excusa alguna que me autorice a escribir este texto para un público japonés. No soy ninguna autoridad sobre Japón, ni he visitado siquiera el país en toda mi vida, por más que haya estado a punto de hacerlo en varias ocasiones. Es verdad que mi mujer es japonesa, que en mi casa he recibido infinidad de visitantes japoneses. Incluso varios amigos de mi mujer han pasado con nosotros largas temporadas. No es menos cierto que cada vez que topo con un japonés, hombre o mujer, le acoso con interminables preguntas acerca de Japón, de la gente, de sus costumbres, de sus problemas. Añádase a esto que soy un entusiasta del cine japonés, que estimo las buenas películas japonesas por encima de las de cualquier otro país. Y, lo que es más, actualmente me interesa más Japón que ningún otro país del mundo, con la excepción de China. Permítaseme añadir con toda humildad que el Zen me interesa infinitamente más que cualquier otra concepción de la vida.

Los japoneses que he conocido a lo largo de mi vida, los que han sido amigos míos, son gente de toda clase y condición: escritores, actores, cineastas, ingenieros, arquitectos, pintores, cantantes, animadores, hombres y mujeres de negocios, editores, coleccionistas de obras de arte, etcétera. Se diferencian unos de otros en sus opiniones y en sus comportamientos tanto o más que cualquier muestra representativa de america-

nos o europeos que se quiera escoger. Sin embargo, hay siempre cierto halo de misterio, un algo impenetrable que envuelve a los japoneses, tanto de forma individual como en conjunto. Los entiendo y siento por ellos una simpatía —todo sea dicho, más por las mujeres que por los hombres— hasta cierto punto más allá del cual me encuentro perdido. Nunca tengo la menor seguridad, nunca sé en qué instante va a darse lo inesperado, lo imprevisible. Desde siempre he adorado lo que me es ajeno. Disfruto de todo aquello que me estimula, que me choca, que me asombra.

Así pues, cuando tuve conocimiento del dramático óbito de Mishima me asaltaron sentimientos encontrados. Pensé al punto en todas las contradicciones que alentaban en su personalidad y me dije al instante: ¡cuán japonés! Es harto probable que a través del cine japonés haya llegado a familiarizarme, aún sin dejar de sorprenderme y deleitarme nunca, con la superposición de crueldad y ternura que hay en todo lo japonés, en esa mezcla de violencia y quietud, de fealdad y belleza. Evidentemente, en este terreno los japoneses no son los únicos. Pero en lo japonés, al menos tal como yo lo entiendo, esta ambigüedad se da de manera más aguda y punzante. En cierta forma, esto explica sus sobresalientes realizaciones en todas las artes, desde la poesía hasta la pintura o el teatro. Los enfoques estéticos y emocionales aparecen siempre perfectamente engranados. El horror puede también participar de la belleza: lo



monstruoso y lo estético no contienen, se complementan mutuamente de igual manera que dos colores primarios hábilmente yuxtapuestos. Una mujer con el corazón destrozado, una mujer japonesa quiero decir, una mujer sumida en la más negra desesperación, completamente hundida, es capaz de lucir una sonrisa como sólo podría esbozar un ángel salvador. De idéntica forma, en las películas que tratan de los samurais de antaño se nos muestran unos personajes, sabios por lo general, que han dedicado su vida entera al aprendizaje de la esgrima y que son sin embargo capaces de demostrar la futilidad de la violencia.

La juventud, la belleza, la muerte: estos son los temas que informan los escritos de Mishima. Sus obsesiones, podríamos decir: características de los poetas de Occidente, al menos de los románticos. Pues por esta trinidad se inmola Mishima, tan mártir como los primeros cristianos.

¡Era un fanático! Esta es la primera acusación que cualquier occidental le arroja fácilmente a la cara. Pero hay fanáticos y fanáticos. Para quienquiera que se pare a pensarlo, Hitler lo era, sin lugar a dudas. Pero también San Pablo fue un fanático. A veces, al pensar en mí, me he considerado poseedor de una vena de fanatismo; desde luego, me aterraría asumir los poderes de un dictador. A veces, imagino que detento el poder absoluto, finjo ser Dios, y me digo: «¿qué cambiarías para que el mundo fuera de tu gusto?» Esto me paraliza. Me doy cuenta, en el acto, de que no haría nada: un

MILLER, HENRY

Locas por Harry  
Seix Barral. 1971.

Un domingo después de la guerra  
EDAF. 1976.

El libro de los amigos  
Grijalbo. 1977.

Cartas de Anais Nin  
Bruguera. 1979

Sexus  
Alfaguara. 1979.

La crucifixión rodada  
Alfaguara. 1981.

La sonrisa al pie de la escalera  
Bruguera. 1981.

El coloso de Marusi  
Seix Barral. 1982.

El mundo del sexo  
Alfaguara. 1982.



Nexus  
Alfaguara, 1982.

Tropico de Cáncer  
Bruguera, 1982.

Tropico de Capricornio  
Bruguera, 1982.

El tiempo de los asesinos  
Alianza, 1983.

Primavera negra  
Bruguera, 1983.

Plexus  
Bruguera, 1984.

Opus pistorum  
Tusquets, 1984.

trabajo de reparación, por más prodigioso que quiera ser, no guarda el más remoto parecido con un acto de creación.

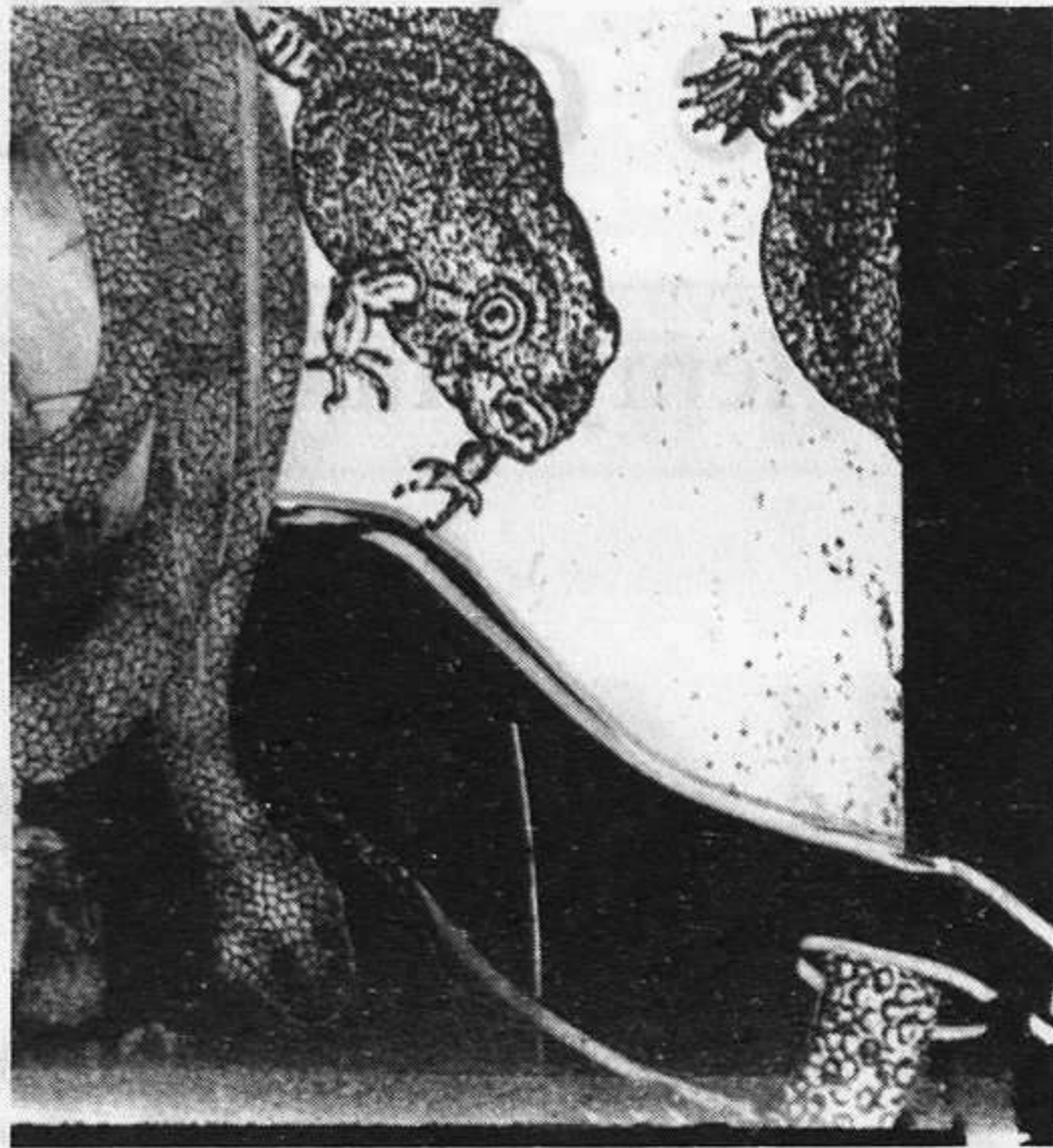
No: no explico el suicidio de Mishima como resultado de su fanatismo. Si, tal como es de suponer, estaba del todo decidido, u obsesionado si se quiere, ¿a qué causa consagró su vida? ¿A la formación de un cuerpo bello, al arte de recobrar el espíritu samurai? Efectivamente, se dedicó plenamente a estas tareas, pero por encima de todas las cosas se entregó a su país, al Japón. Era un patriota, en el sentido más estricto del término. No sólo amaba a su país, sino que estaba dispuesto a sacrificarlo todo por salvarlo.

Se dice que venía preparándose para su sensacional muerte con meses de antela-



ción. Ciertamente, había vivido sin perder de vista ni un solo instante la idea de la muerte, de una muerte ejecutada por su propia mano. Suele comentarse, además, que deseaba morir en la flor de la vida, mientras gozara todavía de la belleza, de la fortaleza física, en la cumbre de su trayectoria. Lo último que deseaba era morir como un perro, tal como les ocurre a muchos de sus compatriotas. Así que ¿por qué no iba él a elegir el momento y la forma de su propia muerte? ¿No recurrían acaso al suicidio los antiguos griegos y los romanos cuando por fin se habían saciado de los placeres y los dolores de esta vida? (Sin embargo, qué distinto era el hábito de los romanos que se abrían las venas en un baño de agua caliente: nada de drama, nada que pudiera impresionar a la concurrencia. Bien podría decirse que, lisa y llanamente, salían de la vida de una manera ágil y sencilla).

Por fortuna, Mishima fue capaz de armonizar sus ideas acerca de la propia vida y la propia muerte con la noción, más elevada, de servir a la patria. Fue el artista que llevaba dentro, indudablemente, quien decidió cómo hacer el mejor uso de la muerte. Aunque a los más de nosotros su muerte nos resulte horrorosa, aunque lo sea asimismo para sus compatriotas, no se le puede negar el tinte de nobleza que la distingue. No puede decirse que fuera el acto de un lunático, ni siquiera el de alguien transitoriamente enajenado. Por aterrador que fuera, nos afectó de muy distinta forma que el suicidio de Hemingway, que éste llevó a



cabo colocándose en la boca el cañón de la escopeta y descerrajándose la cabeza.

Es curioso recordar, una vez que he mencionado a Hemingway, que Mishima se expuso con pleno conocimiento al influjo de la cultura occidental, al pensamiento occidental, y que sin embargo no sólo murió dentro del estilo tradicional japonés, sino también por preservar intactas las inequívocas tradiciones japonesas. Yo no creo que su intención residiera meramente en la restauración de la monarquía japonesa, ni tampoco en volver a crear un ejército japonés, sino más bien en despertar al pueblo japonés, en devolverle la belleza y la eficacia de su tradicional modo de vida. ¿Quién mejor que él podría haber detectado los peligros que amenazaban a Japón caso de seguir a pie juntillas nuestros planteamientos occidentales? A estas alturas del siglo nadie puede albergar la más mínima duda, bien desde posiciones fascistas, comunistas o demócratas, acerca de la dosis de veneno que contienen nuestras blandengues nociones de progreso, eficacia, seguridad y demás. El precio por todas las aparentes comodidades y los logros alcanzados por el mundo occidental es demasiado alto. El precio es la muerte, una muerte no ya a escala reducida, sino una muerte al por mayor. La muerte del individuo, la muerte de la comunidad, la muerte del planeta entero: esa es la promesa que se oculta tras las adulaciones que profieren los exponentes del progreso.

La tradición, para nosotros los americanos, es una palabra desprovista de peso específico. No disponemos de una tradición, a menos que se la quiera emplazar en los tiempos de los pioneros. Pero ya no hay fronteras; nuestro mundo es, a cada día que pasa, más y más reducido. Queda ya sólo hueco para el espíritu de los pioneros, y vaya por delante que no me refiero a los astronautas. Los verdaderos pioneros son los iconoclastas: son ellos quienes mantienen la tradición, y no, como se suele pensar, aquellos que se afanan por perpetuarla y el único resultado al que llegan es a sofocarnos. La tradición únicamente puede expresarse en su más prístino sentido en el espíritu del coraje, de la provocación, no en la observancia de las costumbres de cara a la galería. Tal vez me equivoque, pero

pienso que es en este sentido que Mishima pretendía restablecer las formas de sus antecesores. Quería recuperar la dignidad, la autoestima, la verdadera hermandad, la autonomía, el amor por lo natural y no por lo supuestamente eficaz; el amor por el país, no el chauvinismo; el Emperador como símbolo de liderazgo que oponer a un rebaño estulto e indiscriminado, obediente a los cambiantes valores ideológicos que fijan los teóricos de la política.

Me doy perfecta cuenta de que al hablar en estos términos puedo incurrir en el vicio de disculpar y justificar a Mishima. (Tengo presentes todas las acusaciones que sobre él se han vertido). Pero nada más ajeno a mi intención que enjuiciar a Mishima, ni para disculparle ni para condenarle. No soy yo su juez. Hablo en estos términos sencillamente porque su muerte, el modo en que aconteció y el propósito que la guiaba, me hicieron poner en tela de juicio algunas convicciones por las que tenía cierto afecto, algunas cosas a las que daba valor; su muerte, en resumidas cuentas, me hizo someter a examen mi propia conciencia. Al cuestionar las ideas que sostenía Mishima, sus motivaciones, su forma de vida, me pongo yo también en tela de juicio. Tengo la impresión de que ya es hora de que el mundo ponga en entredicho los valores, las creencias, las verdades que sostiene. Ahora, más que en ningún otro momento de la historia de la humanidad, es preciso que nos preguntemos — todos nosotros, santos y pecadores, mendigos, legisladores, militaristas— *¿a dónde vamos? ¿Es todavía factible pisar el freno? ¿Podemos dar media vuelta? ¿Estamos en condiciones de examinarnos? ¿No será ya tarde?*

Uno de mis héroes de juventud fue Aguinaldo, el rebelde filipino que siguió haciendo frente a las fuerzas militares americanas años después de la rendición de las tropas españolas. Al igual que Ho Chi Minh, era un verdadero guía de sus seguidores. Otro de mis héroes era John Brown, quien se jactaba de poder derrotar al ejército de los Estados Unidos si contase con cien hombres como él; me inclino a pensar que, en efecto, podría haberlo hecho. Yo no diría que Aguinaldo fuera un fanático; John Brown sí que lo era. Sus desesperados esfuerzos, sus temerarias intentonas para libertar a los esclavos dieron lugar a la maravilla y a la leyenda. Ambos, Aguinaldo y John Brown, se dedicaron a una gran causa y, ciertamente, su victoria no fue de las más obvias, pero sí de orden moral y espiritual. El pequeño ejército privado de Mishima se ha disuelto ya, lo comprendo, pero el dramático gesto de Mishima, su desafío frente al poder establecido, puede tener ulteriores consecuencias, consecuencias de largo alcance: «Todavía no ha llegado el final»

Tengo para mí que Mishima era demasiado inteligente, o intelectual si se quiere, demasiado sensible, demasiado esteticista, narcisista, demasiado artista en definitiva para organizar simplemente un ejército paródico o simbólico. Me resulta imposible



imaginario decidido a retirarse a la espesura de las montañas para dar inicio a una prolongada guerrilla contra las fuerzas armadas de su país. Su preocupación nada tenía que ver con una inmediata victoria sobre el ejército enemigo, sino que, por el contrario, estribaba en despertar a sus conciudadanos y hacerles ver con claridad los peligros que iban a acecharles. Mishima era un extraordinario individualista, pero a la vez era un hombre razonable, dotado de una gran capacidad de discernimiento, de una clara conciencia de las limitaciones humanas. Tal como conocía el poder y la magia de las palabras, conocía el poder simbólico y el dramatismo de las acciones. Creía en sí mismo, en sus capacidades, pero sin llegar al extremo de pretender lo imposible.

El aspecto más débil de su esfuerzo por reorganizar el ejército japonés, en mi opinión, es el haber perdido de vista que el poder corrompe, el no haberse dado cuenta de que Japón, desprovisto de poder militar, logró llevar a cabo lo que muy pocos países, caso de que exista alguno, pudieron hacer sin autoprotección de esa clase. Japón ha sido capaz de prosperar a partir de la derrota, igual que Alemania. Esto, a primera vista, parece raro, increíble incluso, pese a ser bastante sencillo. La derrota militar no solamente devolvió a los japoneses el sentido de la realidad, sino que por medio de una paz impuesta los japoneses han alcanzado aquello en lo que fracasaron sus vencedores. Hablo solamente de Estados Unidos en este respecto. ¡Fíjense en la presunción de este país todopoderoso! ¿No ofrece acaso una imagen enferma, caótica, estúpida? Ahí lo tienen, empeñado en una guerra absurda, enfrentado contra una minúscula nación situada a miles de kilómetros, ¿y para qué? ¿Para mantener la independencia de una parte de esa nación, de un pueblo con el que no tenemos ningún lazo ni afinidad? ¿Para «proteger» nuestros intereses en el continente asiático? ¿Para guardar las apariencias? ¿Para asegurar las democracias del mundo? Entretanto, sean cuales fueren nuestros motivos, el país se desmorona, se cae a pedazos: ciudades y Estados enteros al borde mismo de la bancarrota, la discordia sembrada por doquier, carencia de fondos para propósitos educacionales, millones de personas que viven al filo del hambre, el racismo que campa por sus respetos, el alcohol y las drogas que vician las vidas de jóvenes y ancianos, el incremento constante de la criminalidad, la disminución del respeto por la ley día tras día, la polución de nuestros recursos naturales que alcanza niveles espantosos, falta de personas a las que emular... Uno podría proseguir *ad infinitum* la enumeración de los males que nos rodean. A despecho de lo cual seguimos empeñados en fingir que la nuestra es la mejor forma de vida de todas las posibles, que esta democracia nuestra es un regalo para el mundo, etcétera. ¡Qué estupidez, qué absurdo, qué arrogancia!

Los japoneses, creo yo, tienen pleno de-

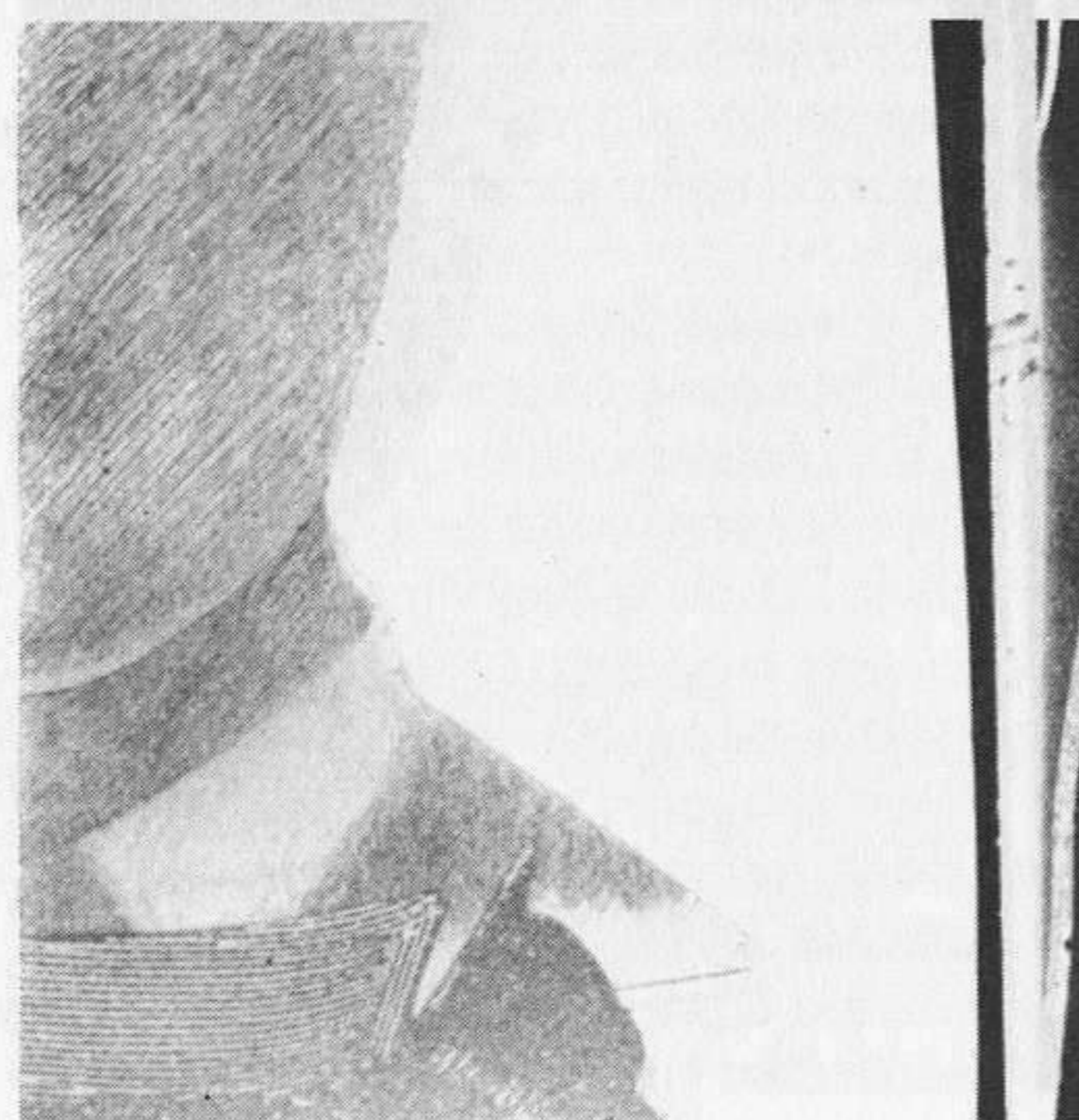


recho a disponer de su ejército y de su marina de guerra, de sus armas nucleares, de sus misiles, del completo arsenal de la destrucción, exactamente igual que cualquier otro país; no obstante, espero fervientemente que no sucumban a esta tentación. No permita Dios que los militares lleguen al poder, no quiera Dios que conduzcan de nuevo al pueblo japonés al exterminio. Si de verdad ha de haber un ejército, ¿por qué no un ejército de emisarios de paz, un ejército de hombres y mujeres resueltos a negarse en redondo a la guerra, que no teman vivir indefensos, vulnerables? ¿Por qué no un ejército que crea firmemente en el poder de la vida y no en el de la muerte? ¿Es que acaso no es posible un tipo de héroe distinto del mártir obediente que mata y muere por su patria, por su honor, por su ideología, sea cual sea, o por ninguna razón en concreto? Japón se encuentra en una encrucijada. No tardará en llegar a ser la segunda o tercera potencia de la tierra. ¿Está en condiciones de seguir creciendo, de dominar todos los mercados del mundo, de sobrepasar con creces la producción de sus competidores directos, sin contar con el respaldo de un potente ejército? ¿Puede conquistar el mundo pacíficamente? Esa es mi pregunta. Se trata de algo que, hasta ahora, jamás se ha hecho. Pero es posible.

No recuerdo donde, pero leyendo un texto sobre Mishima topé con esta frase: «una explosión de fuegos de artificio: la muerte». Por contraste, existe una explosión muy distinta: el *satori*. Entre ambas, la diferencia es la misma que separa la noche del día, la ignorancia de la iluminación, el sueño de la vigilia. A pesar de todo lo que Mishima ha dicho sobre la muerte, a pesar de que desde que tenía dieciocho años albergaba un romántico deseo de autodestrucción, Mishima creía también en la plena vitalidad; respiraba por cada uno de sus poros, estaba despierto en cada una de sus células. Despertar del todo, despertar del profundo sueño en que estamos enterrados, ese era el objetivo de los gnósticos de antaño, así como de los maestros del Zen. «*Faites mourir la mort*».

Hoy se acepta sin mayores complicaciones que el asesinato, individual o en masa, está a la orden del día. El horror que inspira

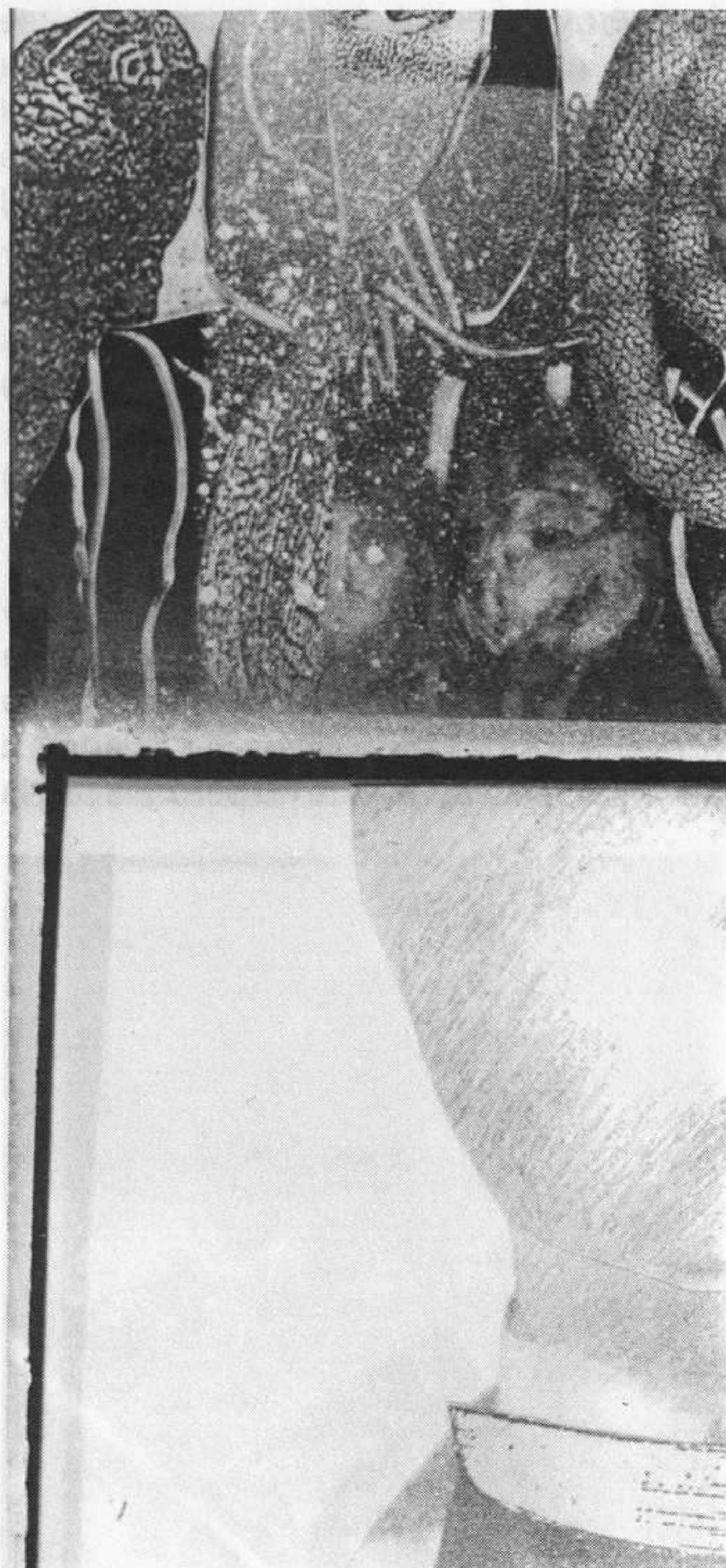
la guerra parece haberse evaporado; se acepta como se acepta lo inevitable. La expresión «guerra fría» parece servir aquí de suma y cifra. Y uno se pregunta qué esperan alcanzar quienes participan de tal actitud. ¿La victoria? ¿Y qué clase de victoria? Si asesinar está a la orden del día, ¿quiénes serán los asesinos más excelsos: aquellos que matan menos (y vencen) o aquellos que más matan? ¿Es preciso aniquilar al enemigo, o basta por el contrario con derrotarlo y humillarlo, o bien es suficiente con dejarle fuera de combate? ¿Y cómo habremos de juzgar al mando que dé la orden de apretar el botón que acciona automáticamente la bomba que no perdona a jóvenes ni a viejos, a sanos ni a lisiados, a animales, cosechas, que no perdona ni a la



tierra misma? ¿Se trata de un héroe, un sabio, un monstruo, un loco o un idiota? ¿Será necesario, una vez que hemos hecho tales progresos tecnológicos, matar por igual al culpable y al inocente? Y, si el que hoy es enemigo será mañana aliado, ¿qué sentido tiene hacerle desaparecer? O, si sencillamente se le derrota, se le pone de rodillas, ¿a qué vuelve el vencedor a poner en pie al vencido, haciéndolo a expensas propias? Todos sabemos cuál es la respuesta a este acertijo. Hemos de mantener vivos a los demás con el objeto de seguir vivos nosotros. *El negocio*. Ese es el emblema del mundo moderno. Carente de toda lógica. Es una forma de la locura, de la locura que padece la civilización.

Por contemplarlo desde otro punto de vista, ¿no es acaso el guerrero una reliquia del pasado, tan inútil, tan ridículo como un pingüino? En *El sol y el acero* Mishima apunta lo siguiente: «la única meta de mi vida estriba en la adquisición de los diversos atributos del guerrero». ¿Entendería esos atributos como algo meramente decorativo? Sabemos que admiraba el espíritu samurai, que practicaba el culto de la espada, pero ¿qué utilidad pueden tener la espada, la caballería, etc., si existen armas como los misiles? No vivimos ya en la época en que Ricardo Corazón de León, conmovido y lleno de admiración por su enemigo, podía cursar a Saladino la invitación de que formara parte de su propia Orden. Además, por más que hablemos de la espada, de los diversos cultos de la





espada que se daban en tiempos de los samurais, no podemos pasar por alto el Culto a la Ausencia de Espada. ¿No tenía Mishima noticia de esto? El propio Samurai, adiestrado como nadie para matar, dedicada su vida a matar, por así decirlo, había terminado por comprender que la mejor muestra de sus habilidades consistía en vivir de manera que jamás pudiera encontrarse en el brete de tener que defenderse echando mano de la espada. Una actitud como ésta, pienso yo, es prístina manifestación del uso inteligente que puede hacerse de la fuerza: muestra de un uso sensato de la habilidad, que contrasta de plano con el triunfo al que se accede a través de la muerte. ¿Hay alguien que aún desee, después de todo, el triunfo? Solamente aquellos seres de probada estupidez, aquellos seres mezquinos. Lo que verdaderamente todos deseamos es seguir vivos el mayor tiempo posible y en pleno disfrute de nuestra inteligencia, de nuestro apetito de vida. No se nos hizo héroes, poetas, legisladores, militares, eruditos y jueces; hemos instaurado nosotros estas divisiones en el campo de la actividad por medio de nuestra particular visión de las cosas, por medio de nuestra complicada forma de vivir. El hombre primitivo, quien por cierto nos ha sobrevivido cientos de veces, no tenía necesidad ninguna de tales divisiones. Ni tampoco la tiene el hombre más sabio que viva entre nosotros. Este sabio, pese a su ejemplaridad, jamás asumiría el liderazgo de las gentes. Estos sabios no persiguen cambiar el

mundo, sino que *cambian los mundos*, tal como urgía San Francisco de Asís a sus discípulos. En otras palabras, cambian su perspectiva de manera que sea posible aceptar el mundo, lo cual significa comprenderlo, sintiendo compasión por el prójimo, haciéndose hermanos del otro, no rivales ni competidores y, desde luego, sin erigirse nunca en jueces.

Me hago esta pregunta una y otra vez: ¿confiaba Mishima verdaderamente en llegar a modificar la conducta de sus compatriotas? Quiero decir, ¿preveía seriamente un cambio fundamental, una emancipación genuina? No pongo en cuestión el acierto o la futilidad del dramático llamamiento que hizo por medio de la espada y la daga. El, tan dotado de inteligencia, ¿no supo percibir la imposibilidad implícita en cualquier intento de modificar la conciencia de las masas? Al menos hasta hoy nadie ha sido capaz de lograrlo. Ni Alejandro Magno, ni Napoleón, ni Buda, ni Jesús, ni Sócrates, ni Marción, ni nadie de quien tenga noticia. La gran masa de la humanidad dormita: no ha hecho más que dormir a lo largo de la historia, y seguirá dormitando bajo cualquier supuesto, incluido el momento en que la bomba atómica haga sonar su definitiva campanada. (¿Es acaso preciso esperar que llegue un final tan dramático? ¿No nos matamos acaso día a día, bajo miles de formas distintas; no vivimos con consciencia plena de que el final está a la vista?). No, es sencillo arrastrar a las masas como si fueran trastos inservibles, mover a las personas como a los peones, imbuirlas de un frenesí irracional, ordenarles matar sin mirar a quién —sobre todo en nombre de la justicia—, pero en cambio no es posible despertarles, hacerles volver a la vida plenos de inteligencia, de belleza, de paz. Existen, y existirán siempre, los vivos y los muertos. Y ya dijo Jesús: «Que los muertos entierren a los muertos».

Esta seriedad inapelable, creo yo, le cerró el camino a Mishima. Estoy tentado incluso de advertir que esta seriedad inapelable es una característica tremendamente japonesa. Sólo en los maestros del Zen detecto yo un verdadero sentido del humor. Se trata por cierto de una clase de humor completamente ajena al occidental. Si lo entendiéramos, si verdaderamente llegáramos a apreciarlo, nuestro universo se vendría abajo. Sin embargo, lo que tiene verdadera importancia es que esta ausencia de humor está abocada a la rigidez.

Incluso a la hora de desarrollar su propio cuerpo, objetivo que sin duda llevó a efecto de manera insuperable, Mishima era terriblemente serio; hizo de semejante tarea un fin en sí mismo. Aquí, en América, también tenemos fanáticos del cuerpo, cultivadores del músculo. Pasean por las playas como si fuesen pavos reales. Someten sus cuerpos a un extraordinario entrenamiento con el fin de exhibir extraordinarias cualidades. A veces, parecen incluso capaces de mover montañas. Sin embargo, ¿es acaso cierto que muevan montañas? ¿Qué finalidad inspira estos músculos asombrosos, esa fuer-

za hercúlea, esa endiosada perfección? ¿No será acaso la de contemplarse en el espejo con sumo orgullo y suprema satisfacción? ¿No hay ciertamente algo femenino, algo ridículo en este culto al cuerpo? De joven, recuerdo haber leído algo acerca del reducido grupo de espartanos que cerraron el paso de las Termópilas hasta que murió el último de ellos. En mi libro de historia aparecía una estampa previa a la batalla, en la que los espartanos se cepillaban el pelo, se peinaban meticulosamente. Eran, indudablemente, hermosos y afeminados, por héroes incuestionables que pudieran ser. El texto que acompañaba a la estampa comentaba el sentimiento de hermandad que existía entre ellos. En aquel entonces yo desconocía las implicaciones que pudiera tener la palabra hermandad. Esta hermandad, por cierto, era de orden muy distinto a la homosexualidad que practican los modernos atletas y semejante ralea. Se trataba de una forma más amplia, y más profunda, de amor entre hombres: se trataba de una práctica abierta y colectiva, semejante a las prácticas entre «hermanos» y «hermanas» que se dieron en algunos grupos religiosos aparecidos en fechas muy posteriores, tanto en Europa como en América. En el caso de los samurais de entonces ocurría algo sin duda semejante. La sodomía que aún perdura en los actuales ejércitos, no hace falta decirlo, es de muy distinta estirpe. No hay en ella ni el más remoto rastro de «melancólico esplendor».

Había en los samurais y en los espartanos y también en los kamikazes algo ciertamente heroico, de esa clase de heroísmo del que hoy en día se han apropiado hombres muy alejados del terreno militar. Al menos, así me lo parece. A nadie interesan hoy misiones en las que quepan riesgos mortales. La conquista de la luna, por ejemplo, fue una empresa que tan sólo requería cerebro, aparte de la cooperación de centenares de hombres, además de aquéllos que llevaron efectivamente a cabo el alunizaje. Fue una hazaña que sólo puede comprenderse como un triunfo de la tecnología. No creo menospreciar el valor de los astronautas. Pero debe tenerse en cuenta, y esto no es nuevo, que los astronautas eran seres exageradamente normales. No tenían nada que ver con el tipo heroico. Seguían instrucciones, lo cual en esta tesitura ya es de por sí algo extraordinariamente difícil, pero nadie les exigió morir en defensa de una barricada, ni resistir contra la carga de la Brigada Ligera, ni inmolarse en un suicidio voluntario, al estilo de los kamikazes. Sus posibilidades de coronar su misión con éxito eran prácticamente del cien por cien. Y sus logros, cosa que se sabrá con el tiempo, habrán de resultar probablemente de mayor importancia para la humanidad que los heroicos sacrificios de todos los mártires que en el mundo han sido.

Pero volvamos al tema del humor; mejor dicho, a la falta de humor. Tal como dije al principio, no he llegado a leer todo Mishima, ni mucho menos. Pero en ninguna de sus obras, en ningún fragmento he detec-



tado la menor huella de humor. Por alguna extraña razón, no puedo evitar el contrastar a Mishima con Charles Dickens, a quien tanto admiraba Dostoiévski pese a estar situado en sus antípodas. Qué inusitada amplitud de miras me confirió el hallazgo del libro de G.K. Chesterton sobre Dickens; qué manera de descubrir la importancia que tienen el humor, el *pathos* en la obra de Dickens. Evidentemente, ningún escritor podría estar mejor preparado que Chesterton para apreciar el humor en Dickens. He aquí un pasaje del final del primer capítulo:

'Abandonad toda esperanza quienes entréis aquí', escribió el fiero poeta de la Edad Media sobre la puerta del mundo inferior. Los poetas que hoy día se creen emancipados han escrito otro tanto sobre las puertas de este mundo. Ahora bien, si hemos de entender el cuento que sigue, es preciso borrar esa frase apocalíptica, sea tan sólo durante un par de horas. Hemos de retomar la fe de nuestros padres, aunque sea sólo a modo de ambiente artístico. Si, no obstante, sois pesimistas, al leer este cuento renunciad por un instante a los placeres del pesimismo. Soñad por un enloquecido instante que la hierba es verde. Desprendeos de ese siniestro saber que creéis atesorar. Rendíos al más íntimo brote de vuestra cultura; abandonad la joya de vuestro orgullo; abandonad toda desesperanza, todos quienes entréis aquí.»

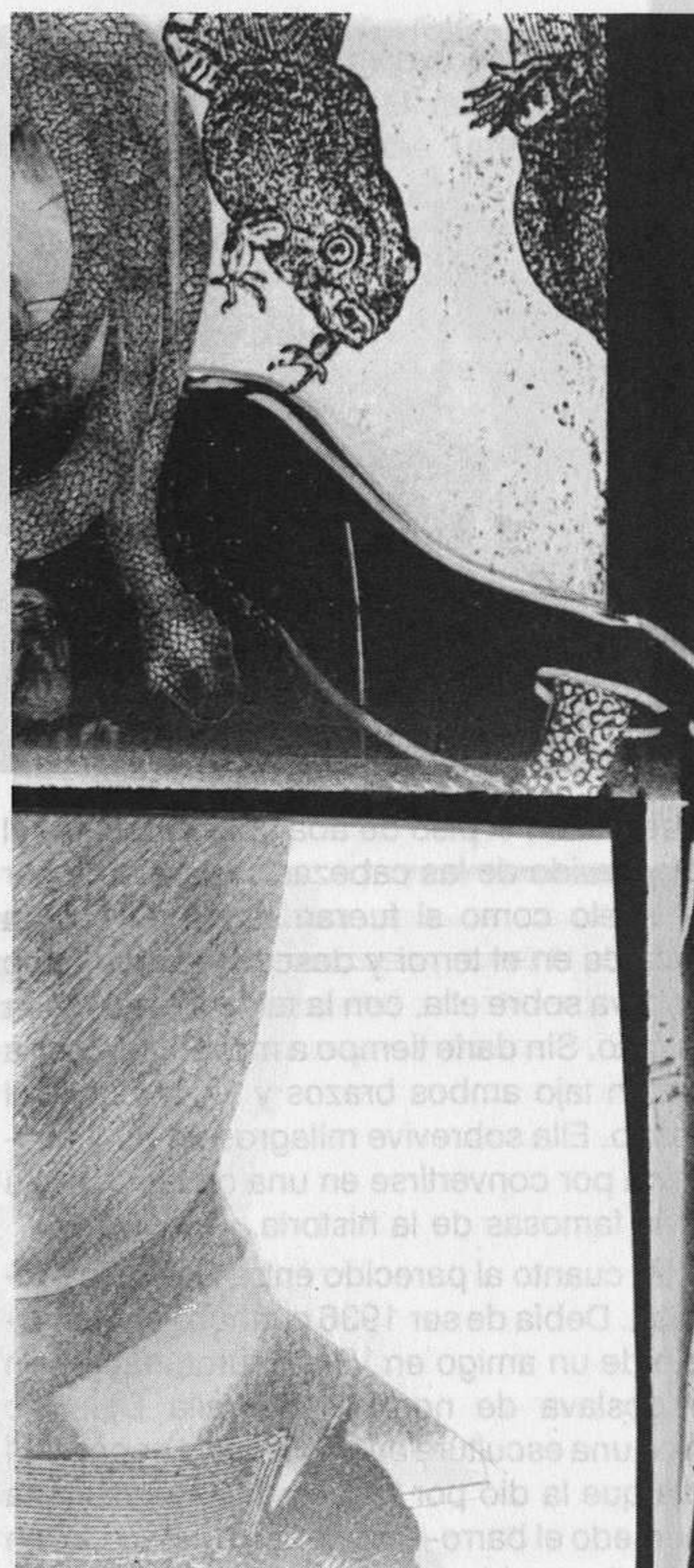
¡Con qué intensidad se respira el hábito del Zen en este llamamiento de Chesterton! En estas breves líneas echa por tierra los cimientos que sostienen nuestra inapropiada visión del mundo. Nos conduce de nuevo a la humanidad. A la humanidad, lisa y llanamente. Despojaos de vuestras lentes, de vuestros microscopios y telescopios, de vuestras diferencias nacionales y religiosas, de vuestra ansia de poder, de vuestras ambiciones sin pies ni cabeza. Poneos a cuatro patas y enseñad el alfabeto a las hormigas, caso de que podáis. Cuestionadlo todo, sin dejar títere con cabeza, pero no perdáis jamás el sentido del humor. La vida nada tiene que ver con un asunto terriblemente serio; no: es una tragicomedia. Vosotros sois a la vez los actores y la pieza que se representa. Sois todo cuanto hay: aparte de vosotros no existe nada más, ni tampoco nada menos. Así interpreto yo las palabras de Chesterton.

Si uno pretende conmover al mundo, ¿qué mejor sistema que alzar el espejo para vernos como somos, para reírnos de nosotros y de nuestros problemas? De mayor alcance y más efectivo que la espada del samurai o la daga que se emplea en el *seppuku* es el humor de un Swift, que no se detenía ante nada ni ante nadie con tal de dar de lleno en el blanco. El hombre que hubiera hecho reír a Hitler podría haber salvado millones de vidas. Estoy convencido de ello. Los bienhechores, sean santos o sean monstruos, crean más el mal que el bien que pretenden. Louis Armstrong es un rey, mientras que Billy Graham es tan sólo un predicador más.

Sé que es difícil mantener el sentido del humor en un mundo que produce bombas atómicas como si fueran tomates. Pero si tuviéramos un sentido del humor más extremo, tal vez no sería necesario recurrir a ese doloroso experimento de autodefensa por medio de la mutua exterminación. Una vez, según dice la leyenda, Alejandro Magno ordenó a cierto sabio hindú que desapareciera ante él, y le advirtió que le daría muerte si se negaba a obedecer, ante lo cual el sabio soltó una carcajada de caballo y dijo: «¿Cómo? ¿Matarme a mí? Yo soy indestructible». ¡Qué increíble sentido del humor! Qué alarde, y no tanto de arrojo cuanto de certidumbre. Qué despliegue de serenidad, de suprema confianza en el poder que la vida tiene sobre la muerte.

¿No fue su absoluta seriedad el factor que condujo a Mishima a sentir en lo más hondo que había agotado todos sus recursos a los cuarenta y cinco años de edad, en un momento vital en el que muchos escritores comienzan a tener la impresión de que van cogiendo el tranquilo? ¡Qué triste debe ser haberse agotado antes de empezar verdaderamente! Un famoso escritor francés — Duhamel — escribió de América lo siguiente: «*Pourri avant d'être muri*». Una fruta, por así decir, que se pudre antes de madurar. Piénsese, por el contrario, en Hokusai, en Ticiano, en Miguel Ángel, en Picasso, en quien parecía tan invulnerable como Pau Casals.

En los últimos años he conocido a varios escritores japoneses; me ha impresionado de forma muy negativa el modo en que han de asumir la esclavitud para ganarse la vida, o para salvar la reputación. Sea cual fuere el sentido del juego que pudieran tener en su día, hoy parece irremisiblemente perdido. Tengo incluso la impresión de que toda la población activa de Japón trabaja como un hormiguero infatigable, dejándose el pellejo en esta competición sin meta a la que llamamos «ganarse la vida». Al igual que el pueblo alemán, su socios, parecen vivir únicamente para trabajar. Y de ser esclavos del trabajo a morir como moscas en un campo de batalla no hay más que un solo paso, un paso muchas veces inevitable. Caso de unirse los trabajadores del mundo, uno se pregunta cuáles serían los resultados: ¿la Utopía o un suicidio en masa? El mundo del deporte, en el que los japoneses sobresalen por méritos propios, no es tanto una manifestación del espíritu del juego como, por el contrario, una muestra de la competición, del ansia por pulverizar récords, de complacer a la muchedumbre, de obtener ganancias. Los antiguos sabios chinos que para entretenerse hacían volar cometas sabían bastante más, vivían más tiempo, reían más a gusto y con mayor frecuencia. Posiblemente no tuvieran la fuerza necesaria para matar una mosca, pero no acababan lisiados o podridos, ni les preocupaba tampoco lo más mínimo que les recordaran por sus hazañas después de muertos.

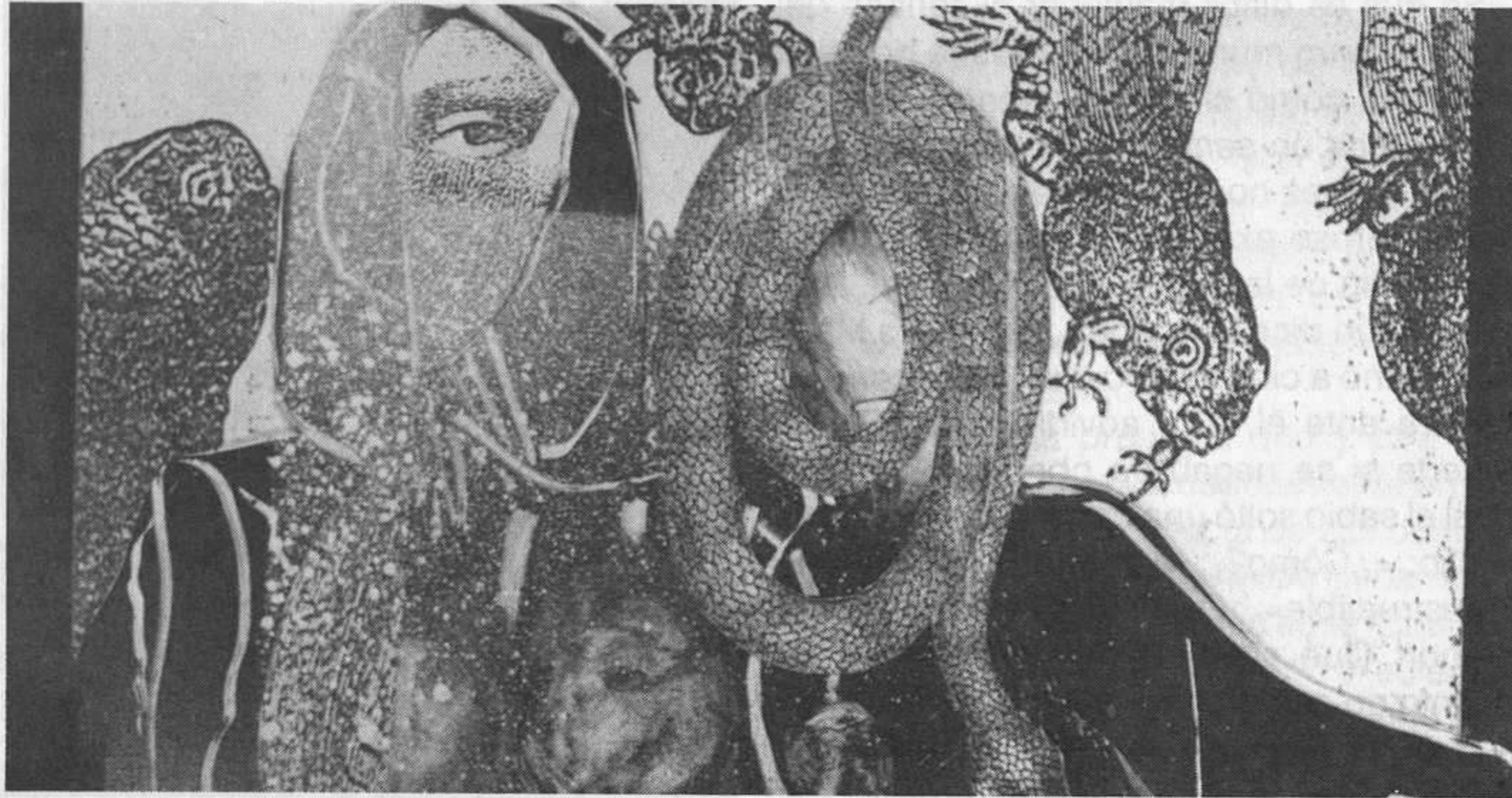


## Dos

La conmoción que experimenté al tener noticia del dramático y espantoso final de Mishima se vio reduplicada por el recuerdo de un extraño incidente que me ocurrió en París hace cosa de treinta y cinco años. El incidente al que me quiero referir me vino a la mente una vez que estaba yo en la sala de espera de un médico y me puse a hojear una revista (creo que era *Life*) en la que aparecían las fotografías de las cabezas de Mishima y su camarada. Dos cosas me chocaron al punto: una, que ambas cabezas no yacían de costado, sino que estaban derechas: otra, que una de ellas se parecía de forma aterradora a la mía propia, tal como la ví una vez por los suelos, con la minúscula diferencia de que la mía estaba hecha pedazos. Fuera real o imaginaria, la similitud existente entre la cabeza de Mishima y la mía era espeluznante.

He imaginado siempre que una cabeza, al ser cortada por la espada, rebotaría y rodaría por el suelo, pero jamás terminaría por quedar derecha. Años atrás leí un libro titulado *Tres geishas*, de Kikou Yamata. En él se incluía un relato, supuestamente basado en hechos reales, titulado *Tsumakichi y la belleza que no tenía brazos*. Se trata de un cuento que, sin duda alguna, cualquier japonés conoce de sobra. En él, el amo de la escuela de geishas vuelve una noche del teatro: ha perdido el juicio por completo, y agarra una espada y se dispone a decapitar a las geishas durmientes. Tsumakichi, que





duerme en el piso de abajo, se despierta al oír el ruido de las cabezas cortadas al caer al suelo como si fueran bolos. Despierta sumida en el terror y descubre que el amo está ya sobre ella, con la fulgurante espada en alto. Sin darle tiempo a moverse, le corta de un tajo ambos brazos y le desfigura el rostro. Ella sobrevive milagrosamente y termina por convertirse en una de las geishas más famosas de la historia.

En cuanto al parecido entre las dos cabezas... Debía de ser 1936 cuando, en el estudio de un amigo en Villa Seurat, una joven yugoslava de nombre Radmila Djukovic hizo una escultura en barro de mi cabeza. El día que la dio por terminada —aún estaba húmedo el barro— hablaba yo con un joven estudiante chino de literatura inglesa. Había mencionado a Shakespeare un par de veces, lo cual me hizo preguntarle si había leído *Hamlet*. El repitió el nombre inquisitivamente, y luego exclamó: «Ah, sí, ahora me acuerdo. Te refieres a la novela de Jack London». Me cogió tan por sorpresa que alcé ambos brazos con un brusco movimiento que derribó la cabeza, todavía húmeda, del soporte en que descansaba. Y, para mi consternación, se hizo añicos: nada ni nadie habría sido capaz de recomponer al pobre Humpty Dumpty. Tuve la suerte de que el día anterior alguien había hecho una fotografía de la escultura. Tiempo después, ésta fue la fotografía que se utilizó para la solapa de *Domingo después de la guerra*. No he conseguido, en todo este tiempo, desembarazarme de la imagen de esta cabeza: la recuerdo vivamente, y recuerdo que se me parecía mucho. Imagínese mi sorpresa, mi horror, al verla puesta de pie, sobre la alfombra, en compañía de la cabeza de un desconocido.

La impresión, si bien fugaz, no me ha abandonado. Del instante del reconocimiento a un encuentro con Mishima en el mundo de ultratumba no había más que un paso. Fue en este preciso instante cuando interrumpí mi narración para iniciar con Mishima un diálogo que tuviera lugar en el limbo. Mi propia muerte imaginaria, acaecida poco después que la suya, me hacía pensar que nuestros cuerpos seguían templados y vivos por completo. A veces me ocurre que, en sueños, prosigo este diálogo con Mishima; en él tratamos los temas que

bien podríamos haber tratado de habernos conocido en carne y hueso.

Mishima mismo trató varios de estos temas *post-mortem* en *Confesiones de una máscara*. «¿Es posible que exista algún amor —se pregunta— que no tenga fundamento de ninguna clase en el deseo sexual? ¿No se trata por cierto de un absurdo evidente?». Antes de ofrecer una respuesta quisiera citar estas palabras, que pertenecen al mismo libro: «Para mí, Sonoko (la joven de la que creyó estar enamorado) era la encarnación de mi amor por la normalidad misma, la encarnación de mi amor por lo espiritual, por lo eterno». Permítaseme decir, a modo de paréntesis, que confío no olvidar jamás estas palabras siempre que me pare a pensar en Mishima y en su cruel destino.

Volvamos a la primera pregunta: ¿existe el amor desprovisto de deseo sexual? Pero le endosaré, a modo de suplemento, otra pregunta que se ha formulado a menudo en esta casa: ¿es posible seguir amando a alguien una vez extinguida la respuesta? Entiendo que estas dos preguntas encajan una en la otra. Ambas tienden a la misma solución, aparentemente imposible. Sólo un excéntrico, o un ser sobrehumano, podría responder a semejante acertijo. Por excéntrico entiendo aquí, específicamente, alguno de esos devotos de la religión que pueden no sólo vivir como los dioses, por así decir, sino que también disponen de la rara habilidad de que tales problemas fortifiquen su carácter, su coraje, su fe.

En el reino del amor todo es posible. Para el amante encendido e incondicional nada hay imposible. Para él, o ella en su caso, lo importante es *amar*. Individuos como éstos no se enamoran, sino que aman, simplemente. No exigen poseer, sino ser poseídos, poseídos además por el amor mismo. Cuando este amor pasa a ser universal, y esto ocurre a veces, cuando incluye al hombre, a la bestia, a la piedra, a la canalla incluso, uno empieza a preguntarse si no será el amor algo que los mortales, la gente de a pie, no conocemos sino por asomo.

El amor que Mishima profesaba hacia la juventud, hacia la belleza, también hacia la muerte, parece entrar dentro de una categoría especial. No guarda relación ninguna con la clase de amor que acabo de descri-

bir pero, al ser en su caso sumamente exagerado, es asimismo notoriamente insólito. Y está ciertamente teñido de narcisismo. Al abrir prácticamente cualquiera de sus libros, se percibe al instante el dibujo de su vida, de su inexorable destino. Repite siempre los tres motivos —juventud, belleza, muerte—, una y otra vez, de forma semejante a la del músico. Da la sensación de ser un exiliado en este mundo. Obsesionado por el amor de lo espiritual, de lo eterno, ¿cómo iba a evitar el sentirse como un exiliado entre nosotros?

¿Y quién podría ofrecer solaz al exiliado solitario? Solamente el gran Consolador, intérpretese como se quiera. Sin embargo, en la vida de Mishima no existe, aparentemente, tal Consolador. No era él un hombre de fe, sino un hombre de principios. Era un estoico en una era no ya de abierto hedonismo, sino de materialismo palpable. Le revolvió las tripas ver cómo sus compatriotas se revolcaban en el cieno de una nueva libertad. Al igual que los occidentales a los que emulaban, su visión del mundo y de la vida había descendido a la altura de la que pueda tener un sapo. Desaparecieron las concepciones dionisiaca y apolínea de la vida. El dinero, el confort, la seguridad: éstos eran los objetivos. ¿Podría extirparse el cáncer que corroe a la sociedad moderna? Resulta suficientemente obvio que él creía que sí. ¿Cómo podría injertarse el espíritu de antaño, las virtudes redentoras de nuestros ancestros, en el mundo degenerado y desgastado en que vivimos? Claro que el llamado hombre moderno aún no habita entre nosotros. El hombre de hoy no es más que una sombra del hombre moderno que está por venir. El hombre de hoy no puede avanzar ni retroceder: está empantanado en el lodazal segregado por su visión miope de las cosas. No puede sentirse en paz ni consigo mismo ni con el mundo que trata de dominar. Su instinto social está atrofiado, vive de forma aislada, fragmentaria, atomizada y desolada.

Pero, sobre todo, para el hombre de hoy la vida parece no tener sentido. Suele afirmarse que el fenómeno más primario que experimenta la mente es el de la maravilla, el asombro. Pues también esto se ha perdido para el hombre de hoy. Intentamos explicarnos el mundo por medio de teorías científicas, y somos sin embargo incapaces de dar cuenta de los fenómenos más sencillos. Pasamos por alto el hecho de que el significado solamente adviene cuando descubrimos el despropósito de la creación. Por toda explicación nos basta el orden, nos quedamos con las clasificaciones. Nos resulta imposible tolerar la noción del caos, convivir con el desorden, por más que admitirlo sea una necesidad insoslayable. Otro tanto ocurre con la ausencia de sentido. Solamente el genio parece entender y apreciar el gozo de la absoluta falta de sentido. Esta falta de sentido es el antídoto contra la monotonía y la vaciedad que crea nuestro continuo esfuerzo por el orden, por *nuestro orden*; el antídoto contra nuestros compulsivos intentos por encon-



trar sentido y propósito donde no los hay.

A menudo me he preguntado, al toparme con los nombres famosos de la historia de Occidente que menciona en sus escritos, a quiénes tenía por héroes. (Recuerdo que, de niño, adoraba a Juana de Arco, hasta que descubrió que era mujer. También menciona a Gilles de Rais, ese espléndido y enigmático monstruo de los tiempos de los caballeros andantes cuya conducta aún hoy nos desconcierta). No hace mucho que, una noche, estando yo en cama, empecé a devanar la madeja de los nombres de aquéllos cuyos hechos, pensamientos o ejemplos parecen haber sido de considerable influencia en nuestra vida cultural. Y mientras los iba anotando me puse a disponerlos por parejas, de modo que fuera posible preguntar a todo el mundo sin excepción cuál de los dos elegiría. Aunque no sea más que un juego, me parece a mí que las respuestas arrojarían luz sobre algunos aspectos de la persona en cuestión. De todas maneras, lo cierto es que al formar las parejas estaba pensando en Mishima. ¿Con cuál de los dos se quedaría él, si se viera obligado a responder?

Lao-Tse o San Francisco de Asís

Leonardo da Vinci o Pico della Mirandola

Sócrates o Montaigne

Hitler o Tamerlán

Alejandro Magno o Napoleón

Lenin o Thomas Jefferson

Voltaire o Emerson

Juana de Arco o Mary Baker Eddy

Keats o Basho

Rimbaud o Walt Whitman

Sigmund Freud o Paracelso

Moctezuma o Hernán Cortés

Pericles o Carlomagno

Karl Marx o Gurdiaeff

Hokusai o Rembrandt

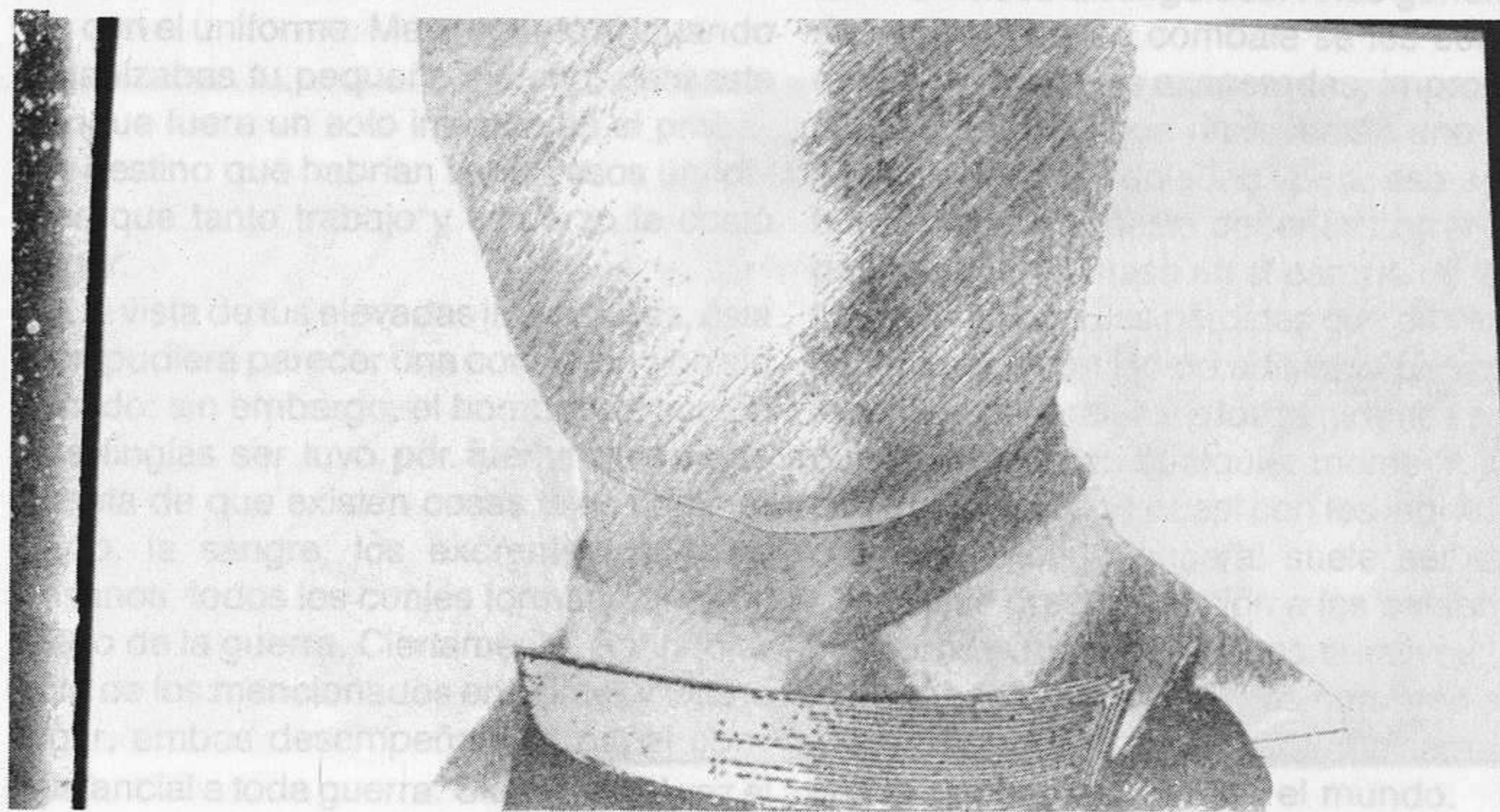
Ricardo Corazón de León o Saladino

Yang-tsé o Rabelais

Desgraciadamente, por culpa de mi ignorancia, se me quedan fuera de la lista algunos japoneses famosos que probablemente Mishima habría puesto en lugar de los mencionados.

Hay infinidad de cuestiones que me gustaría discutir con él en nuestro imaginario encuentro en el Devachan. Pero en primer lugar me gustaría pedirle disculpas por mi descortesía al conocerle en Alemania, en carne y hueso, cuando él era un personaje más bien desconocido. (Me había olvidado por completo de que le conocía, hasta que los periódicos japoneses y alemanes revelaron el incidente). Habría pedido champán y habanos —champán de ensueño y habanos de ensueño, desde luego—, pero ninguno de los dos habríamos notado la diferencia. Habría celado por hacerle sentirse cómodo, por lograr que bajara la guardia; de ser posible, le habría hecho reír. Le habría hecho reírse a carcajadas. Solamente este detalle habría servido para que nuestro encuentro mereciera la pena. (Claro que ¿cómo podría yo ingeniármelas para hacerle reír? Esa sensación de impotencia me atormentaba). Desde luego, le habría arrastrado al torrente de una conversación

fantástica, salpicada de ángeles budistas y todo lo demás, acerca de las sutilezas del lenguaje, acerca de los absurdos de la metafísica, de lo que el Zen supone para la literatura europea, del amor en el mundo occidental y del amor en el mundo oriental, acerca, por qué no, de la fisiología del amor, es decir, del amor que se da entre los insectos, del amor que existe entre gérmenes y bacilos, del amor que une a átomos y moléculas, del amor celestial, del amor perverso, del amor satánico, del amor estéril, del amor de los nonatos, del amor de lo eterno, etcétera, etcétera, *ad infinitum*. Le habría explicado que en ese instante, mientras aguardásemos a renacer, yo tendría todo el tiempo necesario para leer *todos* sus libros, todo el tiempo que hiciera falta para



comentarlos con él, caso de que nos apeteciera hacerlo. Terminaríamos por examinarlo todo, con la excepción de sus problemas personales. Tendríamos tiempo para hablar de Freud, de Hegel, de Marx, de Madame Blavatsky, de Ouspensky, de Proust, de Rimbaud, de Nietzsche, de quien fuera, y como fuera. Nos daría tiempo a entender los enigmas del universo, tanto desde el punto de vista de Haeckel como desde el nuestro propio. Nos veríamos las caras con las huríes y con las hadas, con las diosas y con los superhombres, con los habitantes del espacio y con toda clase de cuerpos astrales, con monstruos y con héroes. «Os prometí llevaros a los confines del mundo», dijo Alejandro Magno a sus temerosas huestes. Otro tanto quisiera yo ofrecerle. Un viaje, un auténtico viaje. Un viaje que se iniciara en las ideas, no en las drogas. Un viaje mano a mano por la Vía Láctea, escoltados por ángeles. Un viaje que surcara la realidad, no los principios ni las ideas.

¡Qué feliz iniciativa! En nuestras manos no tendríamos otra cosa que el tiempo, o la ausencia del tiempo. Pospondríamos el renacer hasta que nos viniera en gana, hasta que de consuno hubiéramos decidido el momento y el lugar preciso para nuestra reencarnación. Escogeríamos con toda meticulosidad a nuestros padres, y asimismo nuestra identidad. Una nueva oportunidad. El, ¿quién querría ser en una inmediata reencarnación? ¿Un guía de almas o un sencillo pescador? ¿Un héroe, o

nadie? Por lo que a mí respecta, ya lo tenía decidido antes de mi fallecimiento. Yo escogería ser un don nadie, un alguien cualquiera todo lo más. Hombre o mujer, eso no tendría importancia. Una vida presidida por los sentidos, no por el intelecto. Un hombre común, no uno famoso. Alguien que pasara desapercibido en medio de la multitud.

Claro que ¿somos nosotros los árbitros de nuestro destino? ¡Cuánto me hubiera gustado saber la elección de Mishima! No obstante, me hubiera mostrado discreto en este extremo; no le habría presionado. De igual forma, jamás se me habría pasado por las mientes preguntarle cómo fue su matrimonio, ni tampoco si confiaba encontrar la felicidad en el seno del amor, fuera el objeto de su amor un hombre, una mujer, un chim-

pancé o un cocotero. Por encima de todo me hubiera gustado saber si todavía tenía por tarea imprescindible la de cambiar el mundo: este mundo, el mundo que estuviera por venir o el mundo que hubiera entre los mundos. Esto que digo y también otra cuestión: ¿qué sabor había tenido su muerte? ¿Fue la verdadera culminación de todas sus acciones o, por el contrario, dejó algún rescoldo encendido en la imaginación?

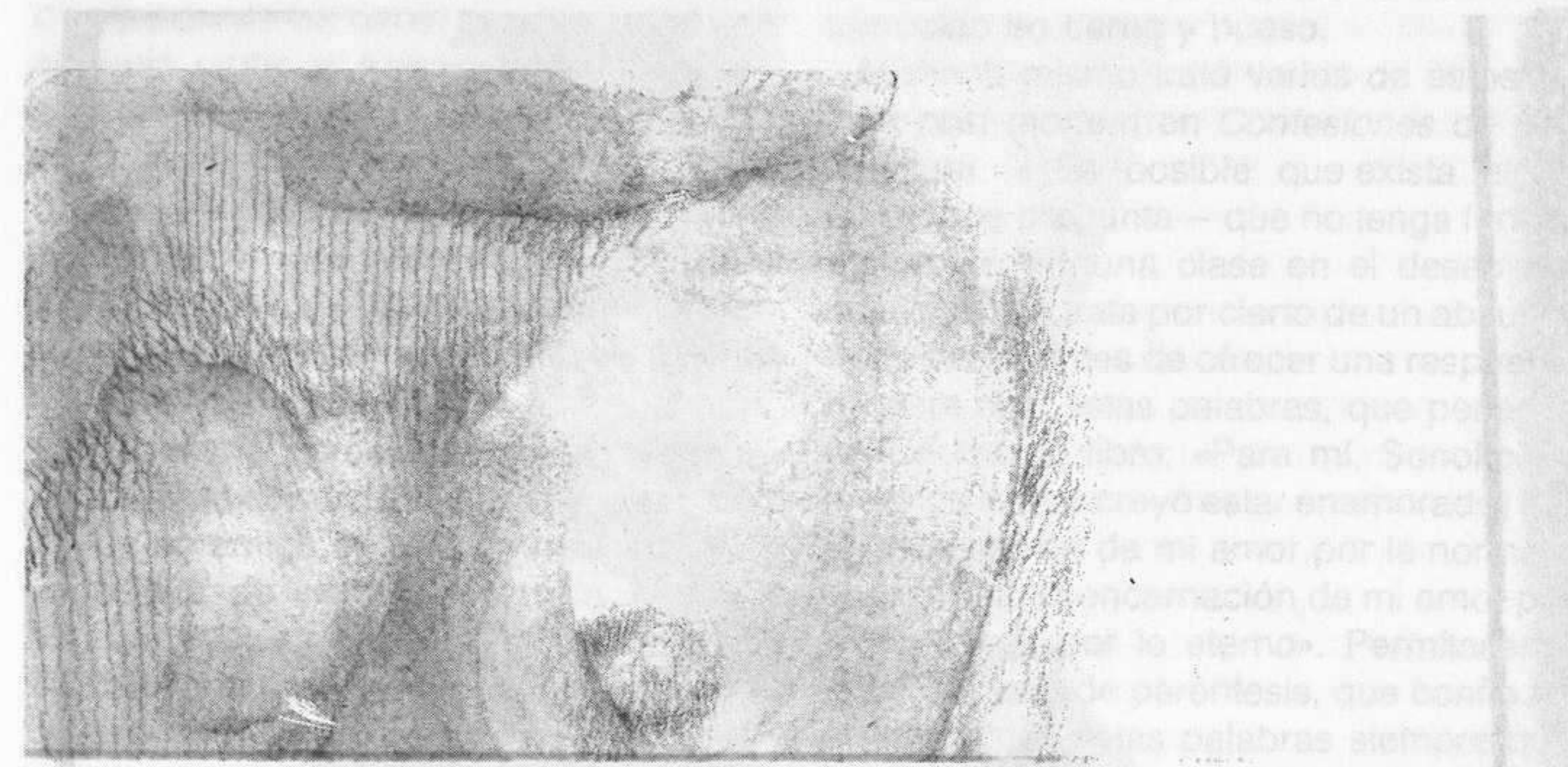
En *El pabellón de oro*, querido Mishima, hiciste uso de cierta frase para describir un aspecto de la belleza que jamás olvidaré: hablabas de los «presagios de la nada». Cómo lo dijeras en japonés es algo que nunca llegaré a saber, pero así, dicho en inglés, había en ello algo mágico. Y en otro párrafo, en *El sol y el acero*, dijiste que comenzabas a esbozar el plan que te llevaría a la unión del arte y la vida. Me pregunté, al leerlo, con qué seriedad, con qué profundidad habías acariciado esa idea. Me preguntaba, aún tiempo después, si no te habrías percatado nunca de la contradicción que yace implícita en ese noble pensamiento. Siempre estuviste a punto de empararte en los cuernos de una contradicción, ¿no lo crees? Tu vida entera fue un dilema cuya única solución posible era la muerte. Tú mismo fabricaste tu nudo gordiano, tú lo deshiciste con un tajo de la espada. Quizá fuera en ese mismo libro donde decías que tu mente se hallaba en permanente estado de sitio, asediada por el aburrimiento. Para mí, éste es uno de los detalles más sorpren-



dentes que encuentro en toda tu obra. Que entre todos los hombres habidos y por haber seas tú quien se confiese aburrido es algo que me resulta inconcebible. ¿No existía entonces nada que pudiera satisfacerte de verdad? ¿Estás satisfecho ahora, una vez que has conseguido, o que has fracasado en el intento de lograr lo que te proponías? ¿Has llegado a encontrarte cara a cara con el Absoluto? ¿Crees que puede existir un «héroe de la iluminación»? ¿O entiendes ahora que la iluminación no es más que un mito que inventó algún monje enloquecido?

Ya ves, querido Mishima: hay miles de cuestiones que me gustaría plantearte, no porque esté convencido de que posees las respuestas —ahora que ya es tarde—, sino

porque me intriga sobremanera el funcionamiento de tu mente. Toda tu vida estuviste trabajando incansablemente, y ¿para qué? ¿No puedes regalarnos ahora con otro libro, desde el más allá, que trate sobre la futilidad del trabajo? Tus compatriotas lo necesitan; trabajan como hormigas, el país entero parece una colmena. Ahora bien: ¿sacan partido de los frutos de su trabajo, tal como el Creador quería que fuese? Cuando observan su trabajo, ¿les resulta satisfactorio? Tú querías imbuirles de las virtudes de sus antepasados, con la intención, creo yo, de conferir calidad y substancia a sus vidas. Claro que ¿cómo fueron las vidas de tus antepasados, de los míos, de los de cualquiera? ¿Te has parado alguna vez a examinar la vida privada de esos millones de «nadies» que llevan a cabo el trabajo del mundo? ¿Crees que la vida de un hombre es más rica, se acerca más a la plenitud por el hecho de ser noble y virtuosa? ¿Quién puede erigirse en juez de estas cuestiones? Sócrates poseía una respuesta, Jesús otra. Y antes que ellos holló la tierra Gautama, el Buda. ¿Tenía él la respuesta? ¿O era su respuesta el silencio?



Estoy convencido de que el silencio es algo que llegaste a apreciar verdaderamente al final. Intentaste por todos los medios decirlo todo, hacerlo todo. Tus hazañas, dignas de Proteo, me resultan prodigiosas. La única actividad que pasaste por alto a lo largo de tu trayectoria fue la del payaso. Escribiste sobre los ángeles, pero olvidaste su contrapartida, el payaso. Am-

suya. En su *Oratio de humanis dignitate* dice Pico della Mirandola:

«En el centro del mundo, dijo el Creador a Adán, te he situado a ti, para que puedas ver con mayor facilidad todo lo que existe a tu alrededor, todo lo que existe en torno a ti. Y al crearte no hago de ti un ser celestial ni tampoco un ser terreno, ni mortal ni inmortal por completo, de forma que puedas ser tú mismo, modelarte como desees, aunque puedas degenerar hasta convertirte en animal para renacer después a una existencia divina... Tú posees el poder de desarrollarte y crecer de acuerdo con lo que te dicte tu libérrima voluntad; en una palabra, en ti mismo posees las semillas de la vida absoluta.»

Nuestros ancestros han hecho infinidad de experimentos: al lado de ellos, los tuyos parecen no ser más que una mera insignificancia, también a tus propios ojos. Incluso en los tiempos más remotos de la historia hubo hombres que se hallaban cinco o diez mil años por delante de su tiempo. Y si pudiéramos remontarnos el tiempo preciso, descubriríamos que una vez las mujeres gobernaban el mundo, descubriríamos que también ellas, en su día, soñaron poner fin a las penurias y miserias terrenas. (Por irónico que pueda resultar, sólo el hombre primitivo fue capaz de adaptarse al medio en que vivía y seguir viviendo a la vez a la antigua con relativa sencillez). A través de la tenue neblina que envuelve el pasado hemos olvidado los nombres y los hechos, pese a creer que los problemas a que se

enfrenta hoy el mundo son de una sobrecogedora novedad. El tiempo todo se lo lleva, tanto lo bueno como lo malo. La vida sigue como si fuera un torrente inagotable, y va formando crecientes pilas de residuos a los que, fatuos de nosotros, llamamos historia. ¿Qué es la historia sino una ficción que nos aquietta hasta dormirmos, o que a veces agudiza nuestros miedos? ¿Somos parte de la historia o es la historia parte de nosotros? Dentro de cinco, de diez mil años es probable que Japón haya desaparecido. Tal vez muera de inanición, tal vez sucumba en medio del estruendo glorioso de la guerra. ¿Quién sabe cuál será su final? Nada puede predecirse, ni la salvación ni la condena.

El pequeño ejército que organizaste, tu *corps* de élite, por llamarlo así, no tendrá quien lo recuerde así que pasen cien años. Puede que tu nombre sobreviva, no como un salvador que no llegó a serlo, sino seguramente como animador, como un agitador de palabras. Probablemente se te recuerde como un amante de la belleza cuyas palabras dieron lugar a un suave y emocionado murmullo. Las palabras y los hechos van por caminos separados. Las palabras pueden alcanzar al espíritu, pero sólo el espíritu responde al espíritu. Por lo que atañe a los hechos, no son más que polvo. Las ruinas de todos los esplendores de antaño yacen esparcidas en torno a nosotros; hoy ya no inspiran ningún noble esfuerzo, ninguna hazaña grandiosa.

Soy tan culpable como tú, querido Mishima, de intentar hacer del mundo un lugar mejor en el que sea posible vivir. Al menos esa era mi esperanza cuando empecé. Antes incluso de haber leído las sabias palabras de San Francisco, había tomado ya la decisión de contemplar el mundo con otros ojos, de aceptarlo como es y de contentarme con crear mi propio mundo. Este giro en redondo no me hizo perder de vista los males que existen, no me hizo indiferente al sufrimiento y la miseria que padecen los hombres. Tampoco me ha hecho perder una visión crítica de las leyes, de las instituciones, de los códigos de comportamiento con arreglo a los cuales seguimos viviendo. Me cuesta trabajo imaginar un mundo más absurdo, más irreal que éste en el que vivimos. Se me antoja, como dirían los antiguos gnósticos, «un error cósmico», la obra de un Creador de opereta. Para que fuera posible vivir en este mundo haría falta lo que Nietzsche llamaba «una transvaloración de los valores». Por decirlo de forma al menos apacible, éste es un mundo enloquecido en el que, por lamentable que resulte, los locos están fuera del manicomio. Al menos ésa es la impresión que da cuando uno intenta hacer las cosas a su aire. Japón no está más loco ni más cuerdo que el resto del mundo. Hay allí zombis, al igual que en Haití; hay allí señores de la guerra, al igual que en Alemania; allí viven los mismos despiadados magnates que en América. Cuenta también con hombres de ingenio, ni más ni menos capaces que los de cualquier otro país. Sus problemas no son únicos ni in-



transferibles; tampoco las soluciones. Japón era tu mundo, tu condición de posibilidad, tal como América es la mía.

Quizá me engaño y no sea todo sino ilusión, pero lo cierto es que creo haber dado con mi manicomio particular. Tal vez también esté yo loco, pero de distinta forma que mis compatriotas. Ya no me afecta ver cómo mis conciudadanos avanzan con destino a su propia destrucción, si eso es lo que desean. Ese funeral es el suyo, no el mío. He aprendido a vivir a despecho de los obstáculos que han colocado en mi camino: cada vez me aterran menos esos impedimentos, cada vez me inhiben menos a medida que pasa el tiempo. Se aprende pronto el juego, no tanto mediante la observancia de las reglas sino sorteándolas. No hay escuela alguna en la que se aprenda el arte, a menos que sea la vida misma. Y la maestría que puede alcanzarse es tan sólo aparentemente. Al final nos joden a todos por igual, a todos y cada uno de nosotros, incluidos los que combatieron por la patria, incluidos los que no lo hicieron.

En definitiva, los cementerios tendrán que dejar su sitio a las granjas o a las habitaciones de los vivos. Si los muertos hablasen... y no del mundo de ultratumba, sino del mundo que dejaron atrás... Si fuéramos capaces de aprender a partir de las experiencias de los otros... Pero ésa no es nuestra forma de aprender, en caso, claro está, de que lleguemos a aprender algo mientras estamos aquí abajo. El máximo al que podemos aspirar es a saber cómo vivir: para tal aprendizaje no existen profesores. Cada cual ha de averiguarlo por su cuenta y riesgo; tal como se suele decir, cada cual ha de encontrar el Camino y hacerse uno sólo con él. La ironía de todo ello es que los errores que uno comete son tan importantes, o tal vez más, que los hallazgos apropiados. Probar y fallar, probar y fallar, hasta que uno termina por dejar de probar, hastiado, lo cual no es sino otra forma de abandono, idéntica a la de quien termina por darse de cabezazos contra una pared.

Desde el preciso instante en que el soldado entra en combate su único y obsesivo sueño es la paz. Puede que los generales y los almirantes sueñen con obtener la victoria, pero ese es un sueño que no comparten los hombres a quienes les ha tocado combatir. A juzgar por lo que he leído en tus obras, querido Mishima, el tema éste de la paz no recibe un tratamiento muy extenso en tus libros. Me puse a pensar en ello al leer detalles que concernían a tu pequeño ejército de soldados bien trajeados. (Perdóname ese deje burlón). Siempre que veo un ejército bien adiestrado que parte para la guerra, esos uniformes flamantes, esas botas lustradas, esos botones refulgentes, pienso en el estado en que quedarán tras el primer choque contra el enemigo. Pienso en cómo todos esos millares de uniformes impecables tienen por destino convertirse en andrajos, en impresentables harapos que cubrirán cuerpos muertos, mutilados. Es curiosa, por tanto, la importancia que se concede a los uniformes. Es como si el

cuerpo hubiese contraído un contrato vitalicio con el uniforme. Me pregunto si, cuando organizabas tu pequeño ejército, pensaste aunque fuera un solo instante en el probable destino que habrían tenido esos uniformes que tanto trabajo y esfuerzo te costó pagar.

A la vista de tus elevadas intenciones, ésta bien pudiera parecer una consideración sin sentido; sin embargo, el hombre de acción que fingías ser tuvo por fuerza que darse cuenta de que existen cosas tales como el barro, la sangre, los excrementos y los gusanos, todos los cuales forman parte del juego de la guerra. Ciertamente, por hablar sólo de los mencionados en primer y último lugar, ambos desempeñan un papel consustancial a toda guerra. Claro que tal vez el esteta, el dandy que habitaba en ti, se abstuvo de tales consideraciones.

Hoy día, el mundo «civilizado» no es sino un inmenso campamento armado en el que las víctimas aúllan en silencio diciendo: «¡Paz, paz, dádnos paz!» Tú, mi querido Mishima, no prestaste la más mínima atención a este hecho incuestionable. ¿Cómo pudo ocurrírsete dar por sentado que, en cuanto pusieras en práctica tu estratagema, todo marcharía sobre ruedas? ¿O es que sencillamente optaste por ignorar las consecuencias del rearme? ¿Bastaba con confesar tu fracaso y expiar tus culpas por medio de un honorable *seppuku*? No puedo creer que te sintieras tan inmune, tan completamente solipsista. Este es uno de los temas que me hubiese gustado encarecidamente tratar contigo en el limbo. Todo lo que nos queda ahora es conjeturar. Hay quien se sentirá cumplido con llamarte loco; otros te tomarán por fanático. Y otros más seguirán viendo un héroe en ti.

Fueras lo que fueras, tu ausencia es una pérdida para el mundo. Eso nos inclinamos a decir cuando fallece un hombre de talento. Lo cierto, sin embargo, es que hoy por hoy no hay nada ni nadie que pueda calificarse de «gran pérdida para el mundo», una categoría que es ya un tópico. Pienso en los millones y millones de seres desaparecidos en la guerra, por no mencionar los terremotos, los tifones, las epidemias, etcétera. Cuando retumba el badajo de la muerte proclamamos a los cuatro vientos, con toda solemnidad, la pérdida de unos cuan-

tos individuos distinguidos. A los generales desaparecidos en combate se les cumplimenta con noticias exageradas, impropias. No son ellos los que representan una gran pérdida para la sociedad. Son, eso sí, los héroes cuyo supuesto deber es correr riesgos mortales sin tasa en el campo de batalla. Sin embargo, las pérdidas que de verdad lamentamos son las de artistas y pensadores. A los generales y a los almirantes se les puede fabricar en cualquier momento y en cualquier lugar: no es así con los individuos creativos. Por lo general suele ser tarde cuando se presta atención a las palabras y los hechos de los individuos creativos; nos sirve el hecho de añadir sus nombres a los muertos ilustres que yacen embalsamados en los panteones de todo el mundo.

Pero ¿y los incontables millones de seres que fueron muertos o mutilados y destrozados espiritualmente? ¿No había entre ellos algunos pensadores e inventores, algunos hombres cuya visión de las cosas no era la ordinaria y que, caso de haber vivido, podrían haber transformado nuestro mundo? Piensa en los incalculables cambios que hicieron posibles seres como Edison, Marconi o Einstein, por mentar a unos pocos. Está claro que no todos los desconocidos ni los olvidados que murieron en combate eran idiotas despreciables. ¿Les echa el mundo en falta, lamenta el mundo su pérdida? El mundo no tiene tiempo para semejantes especulaciones. *Avanti, avanti*, vocea. ¡*Adelante!* Por más que avanzar no sea en ocasiones sino un claro retroceso. ¡*Adelante!*, aunque avanzar implique la destrucción universal. Es la vida, sostienen, es la vida quien así lo exige. Pero aunque sea la vida o aunque sea la muerte la que mueva el mundo, el mundo se las arregla, de una forma u otra, para sobrevivir. No hablo de mi mundo, ni de tu mundo tampoco: el mundo a secas. Uno se pregunta con frecuencia qué significará esa extraña palabra, mundo.

Ahora que ya no estás en él, ¡descansa en paz!

La primera edición de este texto de Henry Miller se publicó en Japón cumplido un año de la muerte de Mishima. La edición inglesa, que traducimos, data de 1972.

STOKES, HENRY S.  
Vida y muerte de  
Mishima  
Mushnik, 1985.



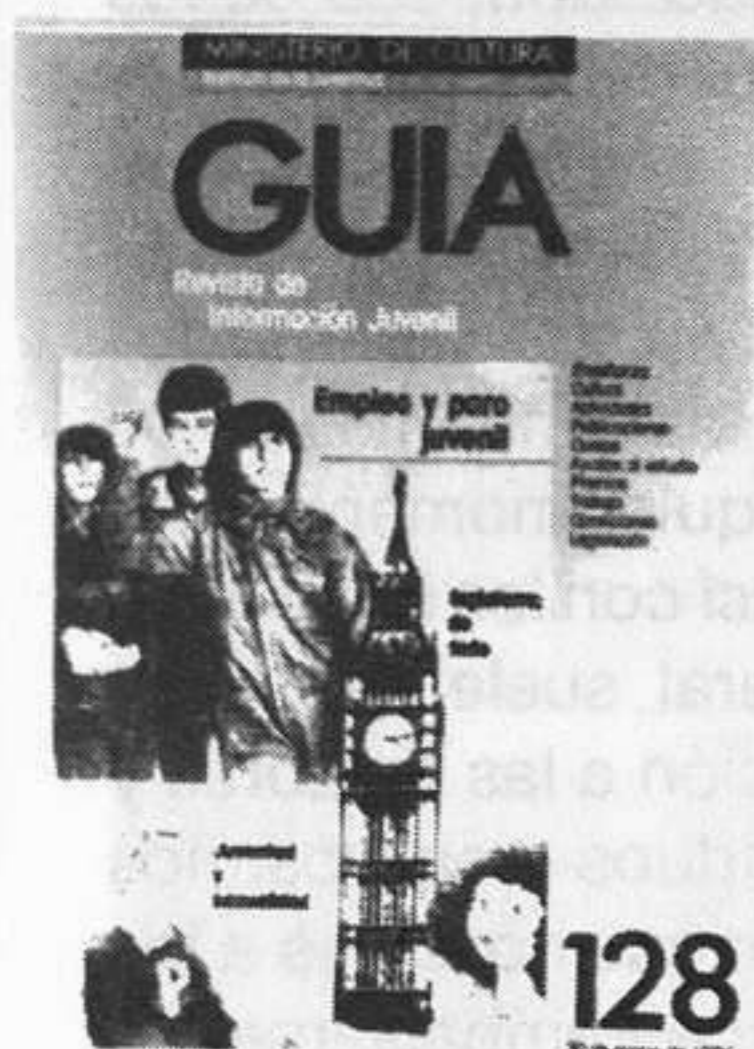
# MINISTERIO DE CULTURA

Instituto de la Juventud

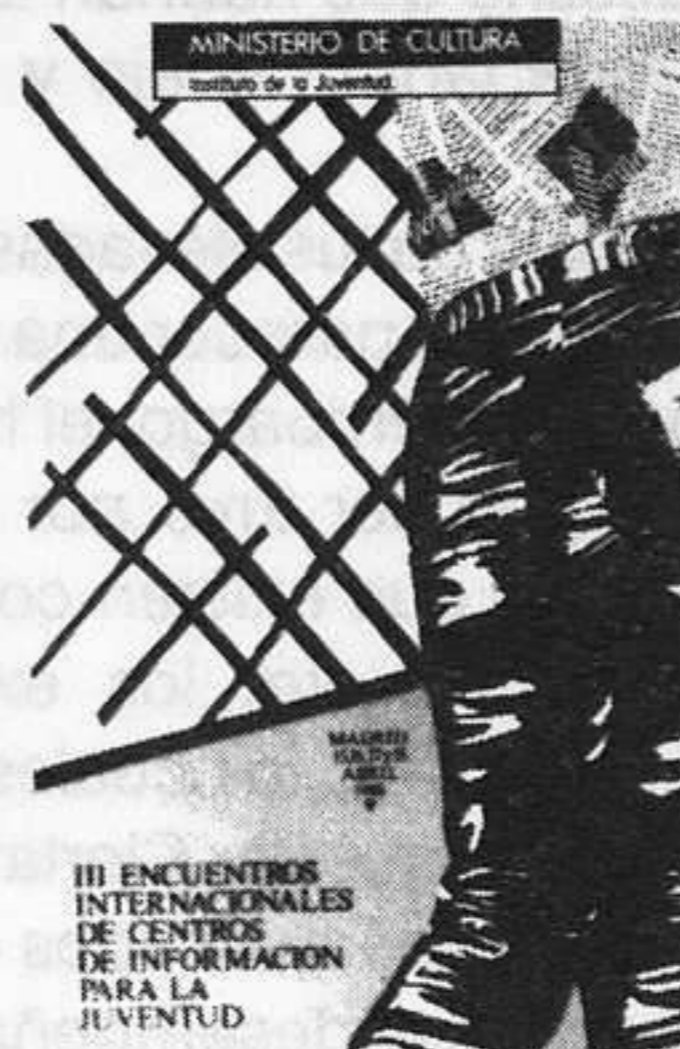
## Queremos facilitarte la información por todos los medios.

*Tú tienes derecho a estar informado. Una sociedad es más libre —y más justa— si posibilita el acceso a la información a todos los ciudadanos. La administración, como servicio*

*público, tiene el deber de ofrecer a través de los medios adecuados, toda la información de que dispone para que cada uno ejerza su capacidad de decidir libremente.*



**GUIA**  
Revista de Información Juvenil  
Publicación quincenal que recoge toda clase de datos sobre enseñanza, actividades, becas, premios, concursos, oposiciones, ayudas, empleo...



### III Encuentros Internacionales de Centros de Información para la Juventud

Con un programa que incluye conferencias, mesas redondas, grupos de trabajo y actividades paralelas, se desarrollarán estos Encuentros en Madrid del 15 al 18 de Abril.



**Revista de estudios De Juventud**  
Publicación trimestral dedicada a investigaciones, estudios, análisis, informes y documentos sobre la juventud



### Guía de Servicios del Instituto de la Juventud

Recoge todos los datos sobre los diferentes servicios que el Instituto de la Juventud ofrece a los jóvenes. Así como directorios de los Organismos y Centros de Información de la Juventud.



### Centro Riscal

Centro coordinador que, en régimen de colaboración, suministra y recibe datos de más de 200 centros de los Ayuntamientos y Comunidades Autónomas. Cuenta con los servicios de Biblioteca, Hemeroteca, Archivo y Videoteca.

**Centro Nacional de Información y Documentación de Juventud.**

c/ Marqués de Riscal, 16 • Telf.: 419 76 00 • 28010 Madrid.

## Ejerce tu derecho a estar informado.



# El samurai perdido

Henry Scott Stokes

*Aquí, en esta ciudad, fondea un gran bajel que navega a la deriva. Llamémosle Labe-rinto SS. En alguna parte debe de estar el puente, en algún sitio la sala de máquinas, sí, pero ¿dónde? Nadie lo sabe. ¿Qué nos queda? La certidumbre de haber perdido nuestros mitos, de que lo bueno, la tierra fértil, la seguridad del hogar, han desaparecido.*

Kobo Abe

La primera vez que visité Japón, haré ya cosa de veintiún años, llevaba por equipaje la confianza de conocer bien el territorio. A la madura edad de veintiséis años era yo corresponsal del *Financial Times* londinense, y me había preparado a fondo para desempeñar mi nuevo puesto. Había estudiado con sumo cuidado las estadísticas económicas, que por cierto eran extraordinarias: todos los indicios de base apuntaban hacia arriba, en vertical, sin que hubiera techo alguno en perspectiva. Había forcejeado largo y tendido con la historia del Japón de posguerra de Edwin O. Reischauer, un libro infinitamente aburrido por cuyo aro pasan todos los recién llegados. Lo único que me quedaba por hacer, según me figuraba, consistía en explorar las fronteras culturales —esto es, probar un poco de *sushi*, ir a una función de teatro *No*, conocer a un par de *geishas*— para volver a Inglaterra convertido en un experto en Japón hecho y derecho, plenamente capaci-

tado para desentrañar a los atónitos occidentales el significado de la Nueva Asia.

Tras dos años en Tokio regresé a Inglaterra ojeroso y exhausto. A pesar de todos mis esfuerzos y mis buenas intenciones, había sido completamente incapaz de trabar contacto con la realidad de la vida cotidiana japonesa. Mis dificultades iban mucho más allá de la simple barrera del lenguaje; jamás había experimentado nada que se pareciera ni por asomo al absoluto desconcierto con que hube de vérmelas en Japón. No llegué a hacer amigos japoneses. Viví en un hotel, rehuyendo incluso la sencilla tarea de buscarme un apartamento. Por vez primera en mi carrera de periodista, me dí perfecta cuenta de que iba de cráneo.

Pasé en Inglaterra un año de descanso, terminado el cual volví a Japón, delegado de nuevo por el *Times* y tranquilamente resuelto a no dejar pasar la oportunidad. Estaba decidido a conocer a las principales personalidades del Japón; decidido a aprender la lengua japonesa con soltura; iba a llegar por fin hasta el fondo del enigma japonés. Y fue en aquel entonces, repleto de entusiasmo y de buenas intenciones como estaba, cuando conocí a Yukio Mishima.

La literatura ha caído en desgracia en el Japón de estos últimos años. En vez de soñar con escribir una gran novela, los jóvenes japoneses de hoy día sueñan con inventar programas de *software*. Sin embargo, los japoneses en su tiempo veneraron a sus grandes novelistas, considerán-

dolos autorizados portavoces morales. Los principales novelistas de la década de los sesenta —Kobo Abe, Kenzaburo Oe, Shushaku Endo— eran, aunque sin coronar, los reyes del mundo intelectual japonés. Y Mishima fue, sin lugar a dudas, el miembro más singular de todo este grupo de talento innegable. Escritor popular y prolífico, Mishima fue también un homosexual confeso, casado y con dos hijos, crítico mordaz, actor de cine que daba a la perfección el tipo de matón, deportista musculoso y activista de derechas que adoraba al emperador y que, en sus ratos libres, capitaneaba un ejército privado. Cuando en 1970 apareció en portada del *New York Times Magazine* era descrito como «el japonés del Renacimiento». Y Yasunari Kawabata, que en 1968 obtuvo el premio Nobel que con tanta pasión había codiciado Mishima, llegó al extremo de señalar lo siguiente: «Solamente aparece una vez cada trescientos años un escritor de la talla de Mishima».

Gracias a Yukio Mishima se desvanecieron todas las frustraciones de mi anterior estancia en Japón. Al contrario que todos los japoneses a los que había tratado hasta la fecha, Yukio era devastadoramente sincero. Rara vez oye uno en Japón una respuesta directa; Japón es la tierra donde un «sí» es «no» mucho más a menudo que el mismo no. Con Yukio era al contrario. Por más que fuera un bicho raro, un personaje excéntrico, mitad caballero y mitad gángster, le llegué a cobrar verdadero afecto. Y fue a partir de la muerte de Yukio —su sen-

STOKES, HENRY S.

Vida y muerte de  
Mishima  
Muchnik, 1985.



sacional suicidio público por eventración el 25 de noviembre de 1970— que tuvo por fin acceso a la verdad sobria y desnuda acerca del Japón de posguerra.

En cierta ocasión, Charles de Gaulle despachó a los japoneses tildándolos sin más ni más de «vendedores de transistores». No son pocos los americanos que les consideran residentes virtuosos y productivos del quincuagésimo primer estado de la Unión. El interminable chorreo de volúmenes que ostentan títulos tales como *El nuevo gigante asiático* o *Japón, número uno* que brota de las afanosas editoriales de las universidades americanas da fe de la reducida imagen que tienen nuestras máximas «autoridades» acerca de Japón. El siguiente pasaje, extraído de *El espíritu de empresa*, de George Gilder, es, dentro de su bienintencionada ingenuidad, sumamente representativo de la visión del Japón actual que en América se tiene por moneda corriente: «Entre las ruinas del Japón de posguerra sucedió algo enteramente nuevo. Para una comprensión cabal de este sorprendente proceso, el mejor punto de partida es la lección que tan costosamente conseguimos enseñarles a los japoneses: la humildad».

Me atrevería a decir que a Gilder, por lo que a Japón atañe, le quedan unas cuantas lecciones por aprender. Para empezar, los japoneses son cáusticos, perceptivos, intuitivos, sutiles y, esencialmente, hostiles a los extranjeros. Al igual que los británicos, son un pueblo isleño dotado de incalculables recursos de orden psíquico a la hora de tratar con los bárbaros que hollan el suelo patrio. («No pierdas nunca de vista, Henry», me decía un diplomático británico ya retirado, «que el hecho crucial en la historia de Japón es el aislamiento»). Y el gran milagro económico acaecido en el Japón de posguerra, tal como me enseñó Yukio, apenas significa nada para este pueblo orgulloso.

Japón sigue todavía profundamente traumatizado por su rendición incondicional ante los aliados. El pueblo japonés, heredero de una tradición militar que se remonta hasta ocho siglos atrás, se encontró al final de la segunda guerra mundial en el puño de un poder extranjero, circunstancia que se daba por primera vez a lo largo de los más de dos mil años de historia de que se tiene constancia; el japonés se vio forzado a abandonar una secular tradición de valor marcial para acatar una constitución redactada por los americanos, en la cual «el pueblo japonés renuncia para siempre a la guerra, entendida como derecho soberano de la nación, y renuncia asimismo al uso de la fuerza como medio de provocar disputas internacionales». Si se contempla la prosperidad de la posguerra japonesa sobre el telón de fondo de tan amarga pérdida de identidad, se puede comprobar que aquella no es sino mera trivialidad. Los japoneses consideran su desproporcionada riqueza como mínima compensación de la humillación que vino a inflingirles la ocupación americana, que, por cierto, sigue vigente hoy en día gracias a las bases, situadas en

todos y cada uno de los rincones estratégicos del archipiélago.

El pueblo japonés ha alumbrado una de las naciones más prósperas y productivas de la tierra. Pero el precio ha sido elevado: ha tenido que apartarse de sus antiguas raíces culturales, ha tenido que destrozar el equilibrio ecológico del país. Ya no es posible recuperar los bosques vírgenes ni las playas de fina arena blanca, espacios ocupados en la actualidad por campos de golf para hombres de negocios, por gigantes cas construcciones de hormigón armado. Para el americano medio, una descomunal autopista es, como mucho, un desperfecto menor en el marco del paisaje; para un japonés, cuyos gustos estéticos impregnan hasta los más pequeños aspectos de la vida cotidiana, el coste del capitalismo ha sido necesariamente agónico. Y la prosperidad no sólo ha traído consigo terrenos baldíos. Los principales artistas del país se han visto empujados hasta el borde de un abismo compuesto de apatías y parálisis.

No pienso únicamente en el hecho de que un país que en su día produjo algunas de las películas más relevantes del mundo haya terminado por producir, de forma rechinante, porno blando en cadena, o las lamentables novelas que se han escrito desde 1960. (Claro que otro tanto de lo mismo podría predicarse, después de todo, de Occidente). Lo que más me preocupa es que los artistas japoneses que han seguido en activo son todos ellos claros exponentes de la decadencia. Pienso en Eiko Ishioka, a quien se considera mayoritariamente como el diseñador gráfico más sobresaliente del Japón, cuya obra se halla explícitamente subyugada por imágenes coprofílicas. Pienso en el *bhuto*, esa danza cuajada de referencias escatológicas —simulación de eructos, ventosidades y defecaciones— que son un simbólico aullido de dolor proferido por las entrañas del Japón industrializado. Y pienso muy en especial en artistas como Seiji Ozawa y Shusaku Arakawa, que han optado por el acto supremo de repudio cultural: la emigración a Occidente.

Yukio Mishima vino a visitarme a mi casa de Tokio poco antes de su muerte. Aquella noche, otro de los invitados, un diplomático de Ghana, peroraba en términos cada vez más líricos sobre la cuestión de los tabúes, las maldiciones y la magia negra que se dan en su país. Yukio estaba sentado en el suelo; acunaba un vaso de whisky entre las manos, en claro estado de trance. Al final intervino en la conversación. «También en Japón tenemos nuestras maldiciones, no sé si lo sabe». Se echó a reír: un ladrido gutural, afectado. «Japón entero está bajo el peso de una maldición, la maldición de la serpiente verde». Aquellas palabras iban a resonar en mis oídos durante varios años, durante los años que siguieron a la muerte de Yukio. Con el tiempo llegué a darme cuenta de su sentido: hacía referencia nada más y nada menos que a la absorbente forma de vida pseudoamericana que los japoneses han adoptado desde 1945.

El mismo día de su muerte, Yukio dejó tras

de sí las páginas finales de *La corrupción de un ángel*, la novela que cierra el ciclo de *El mar de la fertilidad*, un roman-fleuve en forma de tetralogía al que dedicó por entero los últimos cuatro años de su vida. *La corrupción de un ángel* es un esbozo sincopado y fragmentario, que representa un Japón dominado por el comercio, un lugar en el que todo rastro de cualquier valor humano se ha esfumado. Hacia el final del libro Honda, el anciano narrador, pasea en taxi por el campo, y visita los alrededores de Nara, que en su tiempo fue esplendorosa capital del Japón imperial, una de las zonas más hermosas del país: una gran llanura sembrada de arrozales, hoy transformada en un vasto cementerio de automóviles.

«El distrito de Daigo era un amasijo de todos los tristes rasgos de las nuevas edificaciones, tal como pueden verse a lo largo y ancho del Japón: materiales de construcción sin revoco y tejados de tejas azules, antenas de televisión y cables del tendido eléctrico, anuncios de Coca-Cola y turbios restaurantes de carretera. Entre montones de cascotes, al pie de los farallones en donde las margaritas silvestres apuntaban al cielo, se extendían los cementerios de coches, azules, amarillos y negros, precariamente apilados unos sobre otros, y cuyos colores chillones se fundían al sol. ante este triste amontonamiento... Honda pensó en un cuento de aventuras que había leído de niño y en los túmulos de marfil a donde van a morir los elefantes. Quizá, al sentir la proximidad de la muerte, también los coches se reúnen en sus propios cementerios.

Japón, según entiende Yukio, era víctima del imperialismo americano. Estaba convencido de que los japoneses habían perdido su escala de valores, que habían sido colonizados culturalmente por los Estados Unidos. A ello no contraponía Yukio soluciones, una política concreta. No: lo único que deseaba fervientemente era expulsar a los bárbaros, devolverlos al mar del que vinieron. Y no le preocupaba en exceso el medio que se emplease para alcanzar este objetivo. Al final, llegó a despreciar la cultura occidental; sobre todo, despreciaba los ideales del humanismo occidental por considerarlos perniciosos para el espíritu japonés. En *Caballos desbocados* escribió Yukio:

«Mientras observaba, Isao cayó en la cuenta de que antes de estar en condiciones de atacar al enemigo con todos los sentidos, con toda la voluntad, como Sawa, había que cruzar muchos ríos. Y un arroyo turbio que nunca llegaría a secarse era el que arrastraba la escoria del humanismo, el veneno que vomitaba la fábrica situada en su nacedero. Allí estaba, con todas sus brillantes luces, sin descansar siquiera de noche: la fábrica de los ideales de Europa Occidental. La polución de esa fábrica degradaba la exaltación y el fervor de matar...»

Isao, terrorista de la década de los treinta, alter ego de Mishima y héroe del libro, aprende de Sawa cómo asesinar a un hombre. La víctima escogida es un capitalista de cierta edad, símbolo del Occidente burgués.



Es en este orden de ideas donde debe rastrearse el sentido último del suicidio de Yukio Mishima. Los occidentales, que no cuentan con una concepción del suicidio considerado como acto honorable que sanciona la tradición, tropiezan con ciertas dificultades para comprender las implicaciones de la muerte de Mishima; es como si Ernest Hemingway hubiese decidido poner término a su sufrimiento con un gesto final y grandioso en el centro del ruedo, en vez de saltarse la tapa de los sesos en la privacidad de su propia casa. Sin embargo, el suicidio de Mishima es más que un simple gesto. Es una metáfora sangrante de la pasión desatada en el Japón de posguerra, una metáfora escrita no con tinta y pluma, sino con la espada corta del samurai, que se hinca en el vientre del gran novelista. Metáfora, por cierto, que dejó una profunda herida en la conciencia colectiva de Japón: los japoneses no tienen ni mucho menos resuelto el dilema de si ensalzar a Mishima o descalificarlo; sigue siendo, tal como apuntó recientemente un amigo mío, una persona particularmente «inconveniente».

Yukio Mishima sabía casi con toda seguridad que los preeminentes políticos de derecha que le habían prestado apoyo iban a descalificarlo inmediatamente al tener noticia de su suicidio. Pero él no tuvo esto en cuenta, volcado como estaba en una causa para cuya discusión sin tapujos no estaban preparados los políticos de su tiempo: la causa del resurgir del orgullo nacional y la remilitarización de Japón. Y sólo hoy empiezan sus compatriotas a ponerse a la altura de las circunstancias. Espero y confío que el décimoquinto aniversario del suicidio de Mishima dé ocasión en la prensa japonesa a una serie de artículos en los que se resalte la heroicidad de Yukio, por más que el resto de los *media* prefiera seguir considerándole tabú.

Algunos occidentales han detectado ya este cambio de enfoque. («Creo que Mishima será a la postre y sin ningún género de dudas el japonés más famoso de todos los tiempos», señala Donald Keene, profesor en la universidad de Columbia). Pero no así la mayoría. Al acercarse el cuadragésimo aniversario de Hiroshima, mis colegas occidentales desplazados en Tokio se pusieron manos a la obra para rellenar las consabidas historias rezumantes de optimismo sobre el futuro de Japón, no sin antes haber postergado a Mishima, despachándolo sin más complicaciones y tildándolo de chiflado. No hace mucho tiempo que se le preguntó a Alvin Toffler por Mishima, quien observó: «El hecho de que creara un culto en torno a sí, el haber acabado con su vida en un cuartel militar son más que nada simples curiosidades. A uno le entristece sobremanera que un escritor de su talento fuera por añadidura un psicótico».

Por extraño que parezca, Toffler ha reconocido en su libro *Previsiones y premisas* la inmensa significación que tuvo la muerte de Yukio, en un fugaz atisbo a la olla de sentimientos antiamericanos que hierve en el centro mismo de la vida japonesa.

«El incidente Mishima, hace ya cosa de una década, tuvo por fuerza que recordar a Washington que en Japón perdura todavía un grupo reducido, pero virulento y potencialmente peligroso, cuyo objetivo es la remilitarización. Cada vez que Washington le gana el pulso a Japón y le exige un incremento sustancial de su presupuesto armamentista, con la intención de reforzar su potencial bélico en el Pacífico, presta, sin saberlo, respaldo a este grupo de extremistas, que, de hecho, es nacionalista y, por ende, antiamericano a ultranza. El resultado a que se llega de forma inadvertida es un aumento considerable del resquemor, que bien podría llegar a estallar en caso de que empeorasen las condiciones y las presiones de orden económico.»

Cabe preguntarse si Toffler modificaría sus observaciones al saber que entre los miembros de «ese grupo reducido aunque virulento» figuran dos primeros ministros japoneses.

Imagínese la siguiente situación: tras perder definitivamente el interés por la narrativa como medio artístico viable, Norman Mailer hace una aparición en las pantallas de televisión y se proclama neonazi. Organiza un grupúsculo de universitarios excéntricos y forma un ejército privado con el que se propone colaborar con las fuerzas policiales a la hora de sofocar las manifestaciones de protesta contra el *apartheid*. Caspar Weinberger, dispuesto a dar pábulo a sus ambiciones políticas, da a Mailer carta blanca para instruir a los efectivos de su ejército en Fort Benning. Y Ronald Reagan sustrae de un fondo de reptiles el capital necesario para financiar las actividades de Mailer.

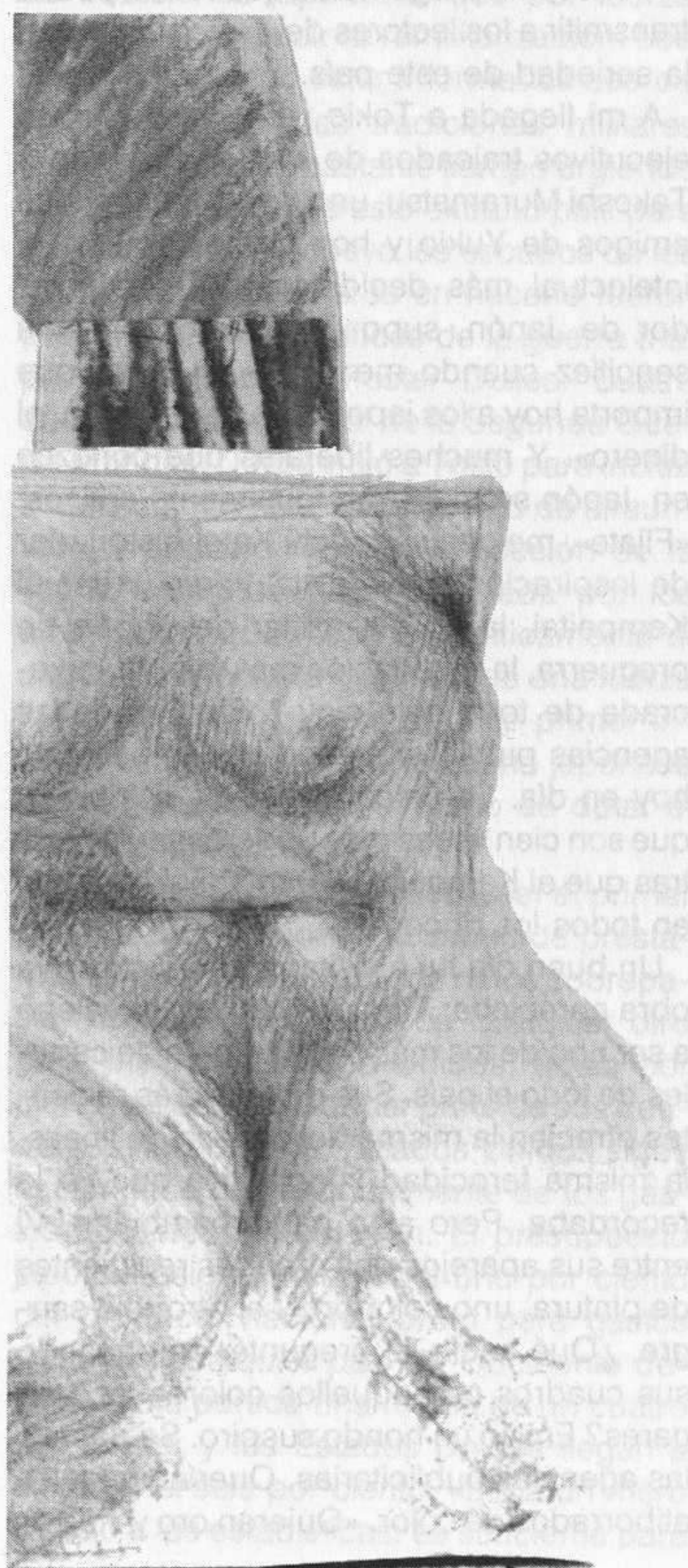
En Estados Unidos, una situación de estas características se precipitaría en el fracaso por el peso mismo de la ridiculez; en Japón, si bien tales cosas no acontecen a diario, fue algo de dimensiones semejantes lo que le ocurrió a Yukio Mishima. En 1968, por la época en que le conocí, Yukio decidió consagrarse a la organización del que llamaba «el ejército más pequeño del mundo y el que respira mayor espiritualidad». El ejército privado de Yukio, conocido como Tatenokai —que en japonés significa «Sociedad del Escudo»— constaba de unos setenta estudiantes. Muchos de ellos fueron reclutados en los clubs deportivos de las universidades de Tokio; la mayor parte se encontraba situada políticamente a la derecha. Se adiestraban en un campamento clandestino situado al pie del monte Fuji; allí, durante la primavera de 1969 asistí en calidad de testigo a un día de ejercicio: eran oficiales regulares de las Fuerzas Japonesas de Autodefensa quienes daban las órdenes.

Y me contó Yukio que el Tatenokai debía hacer las veces de una milicia que apoyase a la policía en los enfrentamientos callejeros contra el Zengakuren, equivalente de los activistas radicales europeos de los años sesenta, pero tremendamente más violento. «Byron contaba con trescientos hombres, y con ellos construyó barcos», me decía Yukio sonriendo. «¿Por qué no habría yo de

hacer algo semejante?» Claro que el verdadero propósito de Yukio al organizar el Tatenokai nada tenía de byroniano. Su intención era conformar su pequeño ejército como un escuadrón suicida, cuya tarea habría de culminar con su propio harakiri.

Pese a su extremo candor, Yukio nunca llegó a compartir del todo conmigo la historia del Tatenokai; hube de averiguarla por mi cuenta y riesgo después de muerto él. Y resultó que contaba con dos poderosos aliados, situados además en posiciones bien elevadas: Eisaku Sato, primer ministro japonés desde 1964 hasta 1972, y Yasuhiro Nakasone, que era el titular de la cartera de defensa cuando murió Yukio y es hoy primer ministro. Sato auspició las actividades del Tatenokai con fondos recaudados entre empresarios de derecha; Nakasone facilitó a Yukio el campo del monte Fuji para adiestrar allí a sus soldados. (Hasta la fecha, que yo sepa, ningún periódico japonés ha publicado nada sobre la conexión Mishima-Nakasone-Sato, pese a que se tiene conocimiento de ello en los medios periodísticos).

Es más que probable que la verdad de las relaciones que Yukio mantuvo con la derecha no llegue a saberse hasta pasadas unas décadas. Por mi parte, no me cabe la menor duda de que los dos primeros ministros decidieron respaldarle, persuadidos de que él era el único intelectual de su generación ampliamente respetado que había con-





traído intensos lazos con los ideales de rechistas y con las consignas del culto al emperador. Los líderes del partido en el poder tenían la impresión de perder paulatinamente su amplia base popular; necesitaban aumentar el número de sus partidarios entre los más jóvenes. Y en ese momento aparece Mishima como ineludible punto de referencia: Mishima, que vocea sus anacrónicos eslóganes y se las da de beligerante. Tuvo que fascinar inevitablemente a Nakasone y a Sato, pues era el aliado idóneo de cara a la batalla de la opinión pública. De esta forma fue sellada la impía alianza entre Yukio y los políticos.

Volví a Tokio en la primavera de 1978 como jefe de corresponsalía del *New York Times*. Viajé en un vuelo atestado de ejecutivos japoneses con sus característicos trajes de color azul oscuro. Eran hombres magros, tensados como resortes. Hacía cinco años que no me encontraba con un grupo de japoneses, y ante su solemnidad, ante su aspecto decidido, resuelto, quedé boquiabierto. Se trataba de ingenieros y negociantes a cargo de las grandes firmas comerciales. Pero parecían más bien tropas que volviesen del frente. No eran capaces de relajarse ni siquiera brevemente. A lo largo de la noche que duró el vuelo permanecieron sentados, sin despojarse de las chaquetas ni las corbatas. No oí ni una sola broma; tan sólo vi beber un poco a alguno de ellos. Los más redactaban afanosamente sus informes, calculadoras en mano. Al verles, me pregunté de qué forma podría transmitir a los lectores del *Times* la rigidez, la seriedad de este país.

A mi llegada a Tokio vería muchos más ejecutivos trajeados de azul. El historiador Takeshi Muramatsu, uno de los más íntimos amigos de Yukio y hoy probablemente el intelectual más decididamente conservador de Japón, supo expresarlo con toda sencillez cuando me dijo: «Lo único que importa hoy a los japoneses es el dinero, el dinero». Y muchos liberales que conozco en Japón se muestran igualmente críticos: «Fíjate», me decía Shuichi Kato, historiador de inspiración izquierdista, «¿recuerdas el Kempeitai, la policía militar del Japón de preguerra, la agrupación más temida y execrada de todo este siglo? Bien, pues las agencias publicitarias son el Kempeitai de hoy en día. La única diferencia estriba en que son cien veces más poderosas y sinietras que el Kempeitai. Están absolutamente en todos los rincones».

Un buen día fui a visitar a un artista cuya obra apreciaba: Tanadori Yokoo, que llegó a ser uno de los más finos autores de carteles de todo el país. Sus dibujos más recientes ofrecían la misma delicadeza de líneas, la misma ferocidad imaginativa que yo le recordaba. Pero algo había cambiado. Vi entre sus aparejos dos grandes recipientes de pintura, uno color oro y el otro rojo sangre. ¿Qué hacía, le pregunté, empapando sus cuadros con aquellos colores tan vulgares? Emitió un hondo suspiro. Se debía a las agencias publicitarias. Querían carteles atiborrados de color. «Quieren oro y violen-

cia», me dijo. Me dejó helado. Lo intempestivo de la respuesta, pues de una forma u otra parecía resumir todas mis sensaciones larvadas acerca del Japón de posguerra. Y mis pensamientos volvieron a Mishima. El diablo había tenido razón en todo momento.

No por el hecho de que el propio Yukio se viera libre de las peores máculas de la comercialidad. De su centenar de libros, algo más de la mitad no son sino penosas novelas por entregas escritas para las revistas femeninas que tan bien pagan las colaboraciones. Y Yukio continuó haciendo el payaso incesantemente: apareció en revistas pornográficas, actuó en películas muy de segunda fila, etc. Una noche, Yukio me llevó a ver una película *yakuza* (es decir, de gánsters), género que para el cine japonés tiene tanta importancia como el *western* en Hollywood. «El *yakuza*», me dijo cuando volvíamos a casa, «es el único que mantiene vivo el espíritu samurai». Tres meses más tarde ponía fin a su vida.

El suicidio de Yukio Mishima sigue siendo hoy la noticia más importante de las acaecidas en toda la posguerra de Japón. Acompañado por cuatro miembros del Tatenokai, todos rigurosamente uniformados, Yukio se hizo con el control del principal acuartelamiento militar del centro de Tokio. A este efecto capturó y tomó como rehén al general que estaba al mando del cuartel, quien había aceptado con suma inocencia la entrevista solicitada por Mishima. Amenazó de muerte al general con objeto de reunir en el patio de armas al total de los efectivos de la guarnición de Ichigaya, situada tan sólo a un kilómetro escaso de la sede del gobierno. A continuación, apareció en público por última vez, lanzando a los soldados convocados una encendida arenga desde el balcón que domina el patio de armas.

El discurso de Yukio, prácticamente inaudible a causa del estruendo de los helicópteros de la policía, fue breve y banal, una mera repetición machacona de los tópicos esgrimidos por la derecha: reforma constitucional, legalización del orgullo nacionalista, militarización de pleno derecho. Su único propósito al dirigirse a los asistentes era clarificar para sí las razones por las que se disponía a morir. Quien suponga que su única intención era dar un golpe *bona fide* no puede estar más lejos de la verdad). Pero se dió cuenta prácticamente en el acto de que el grueso de soldados rasos que se habían congregado para escucharle estaba, en el mejor de los casos, sumido en la perplejidad a causa de su derroche retórico. Colérico por esta pasividad, Mishima perdió la paciencia. «Ya veo que no sois más que mercenarios», les gritó a voz en cuello. «Sois incapaces de mover un dedo por la patria. Mi sueño, por culpa vuestra, ha fracasado. No sois más que un puñado de mercenarios americanos, como lo oís, mercenarios». Ante la imposibilidad de despertar las conciencias de los soldados reunidos por cualquier otro sistema, Mishima optó por escupirles a la cara el que en su

opinión era el máximo insulto. Y funcionó. En una grabación del discurso se oye con toda claridad el apagado murmullo de los soldados mientras digieren esta acusación. A renglón seguido se escucha un grito aislado: «¡Acabad con él!» Seguido de: «¡Disparad! ¡Matadlo!»

Mishima se retiró con presteza al despacho del general, donde procedió a evitarse sin perder un segundo. Hissho Morita, miembro del Tatenokai de veinticinco años de edad, completó el ritual del *seppuku* decapitando a Mishima; un tercer miembro del Tatenokai llevó a cabo el mismo servicio sobre el propio Morita. Sin dar tiempo a que se enfriaran los cadáveres, los políticos aparecieron en antena. Eisaku Sato, asediado y desbordado por los periodistas al volver a su despacho tras una reunión informativa sostenida con la policía y el ejército, declaró que Mishima se había vuelto *kichigai*: que, literalmente, había enloquecido. Yasuhiro Nakasone aventuró el flojo comentario de que quizá la línea que separa la genialidad de la locura es muy fina. Ambos denunciaron la acción de Mishima sin reservas; ninguno de los dos hizo la más mínima alusión a la conexión que ambos mantenían con el escuadrón suicida que capitaneaba Mishima. En su opinión, el caso Mishima quedaba cerrado.

El suicidio de Yukio, tal como he llegado a entenderlo, no era únicamente un gesto antiamericano. Era asimismo una invectiva contra el emperador. En un debate en el que tomó parte junto con estudiantes izquierdistas de la universidad de Tokio, declaró lo siguiente con suma grandilocuencia: «Vosotros y yo somos iguales. La única diferencia que existe entre nosotros es que yo llevo escondida en la manga una carta de la que vosotros carecéis: es un comodín, el emperador». La actitud de Yukio hacia el emperador, hacia el hombre de carne y hueso y hacia la institución que representa, eran de capital importancia en su pensamiento político. Mantuvo siempre una crítica sin reservas respecto de Hiro-Hito, quien, por requerimiento del general MacArthur declaró en 1946 que no era, de hecho, una encarnación de la divinidad. (En una de las novelas de Mishima, *Voces de los héroes muertos*, un coro de kamikazes fallecidos salmodia la frase «¿Por qué tenía el Emperador que encarnarse en un ser humano?»). Para Mishima, semejante declaración solamente resumía la humillación implícita en la primera rendición histórica de la nación japonesa. Habían muerto millones de hombres en nombre del emperador: ¿cómo era posible que él desaprobara todas aquellas acciones?

Durante siglos, los japoneses han hecho uso del *seppuku*, el rito oratorio del *hara-kiri*, como medio de protesta. Un súbdito leal no podía, de ninguna forma, ensuciar el honor de su señor mediante una crítica abierta: tal acción sería caer en la deslealtad más abyecta. Debía, por consiguiente, perder en silencio la propia vida. «El suyo era un campo de batalla en el que no tenía cabida la gloria», escribió Mishima en su



relato titulado *Patriotismo* acerca de un joven teniente de la Armada Imperial que se hizo el hara-kiri: «un campo de batalla en el que nadie podría hacer valer sus valerosas hazañas, pues se trataba de la misma línea de fuego del espíritu». De forma que el propio Mishima habría de cometer el hara-kiri como signo dirigido a la nación entera: a modo de golpe de estado puramente espiritual.

Esta es la clave de la acción emprendida por Yukio: esto explica por qué, a pesar de los años transcurridos desde su muerte, absolutamente nadie está dispuesto, en Japón, a hablar de él. Los occidentales que vienen a Japón y cometen el error de preguntar por Mishima reciben, en forma de saludo, la más fría de las miradas. Yukio había hecho hincapié sobre el más intocable de los tabúes japoneses: el emperador. Así fue como llegó a convertirse él mismo en tabú. Jamás se ha publicado una biografía japonesa de Mishima. Jamás se ha tomado la prensa local el trabajo de comentar el último volumen de *El mar de la fertilidad*. Es altamente improbable que la reciente película de Paul Schrader —*Mishima*—, filmada en Japón con el concurso de actores japoneses, llegue a proyectarse en algún local japonés; en efecto, los organizadores de un festival de cine que iba a celebrarse en Tokio, después de haber anunciado que tenían la intención de cerrar la muestra con el estreno de *Mishima*, cambiaron de opinión y optaron por retirar la película del programa. (Por si fuera poco, un ejecutivo de una productora japonesa calificó la película de «inadecuada para el público japonés»).

Hay quien arguye que el suicidio de Yukio no responde más que a la pretensión de culminar su carrera con una última obra de arte; el propio Schrader ha señalado en alguna entrevista que, según entiende, «el suicidio es en un noventa por cien arte, en un diez por cien política». Otros, volviendo del revés este argumento, han calificado del último gesto de Yukio como grotesco error: no sólo fue incapaz de agitar las tropas congregadas en Ichigaya, sino que fue además incapaz de llevar a cabo su propio *seppuku* con decoro. (Es sabido que cuando Morita hubo de decapitar a Yukio le falló la sangre fría y le asestó varios tajos entre los hombros, haciendo de la ceremonia una carnicería estrepitosa). Yukio debía de tener conciencia plena de que a la hora de su muerte aparecería ante sus compatriotas cubierto de ridiculez. «Salgo al escenario», le dijo en su día a un amigo, «con la esperanza de hacer llorar al auditorio, y en vez de eso se echan a reír». El no había planeado esa horrorosa y chapucera escena habida en el suelo del despacho de Mas-hita. Pero probablemente se adecuara a su grandiosa determinación de morir como muere un payaso, de celebrar una postrera parodia de la ética samurai, anclada en la antigua tradición japonesa del fracaso del héroe.

Ivan Morris, distinguido conocedor de la historia del Japón y amigo íntimo de Mishima, escribió lo siguiente en su libro titu-

lado *La nobleza del fracaso*:

«Dentro de la compleja tradición japonesa existe otra clase de héroe, el hombre que vive en una época de desasosiego, de guerra, y representa por entero la antítesis del éxito. Se trata de un hombre cuya lealtad y sinceridad no le permiten realizar las maniobras o adoptar los compromisos que el momento histórico requiere para que tenga lugar el éxito mundano... La mayoría de sus congéneres, decididamente sumisa, sobrelleva su descontento arropada por el silencio, y encuentra de esta forma una satisfacción vicaria al identificarse con estos individuos que han librado su desesperado combate en contra de la más sobrecogedora evidencia. Y el hecho de que sus esfuerzos sean coronados por el fracaso les dota de un halo patético, idéntico al que caracteriza cualquier tentativa humana, convirtiéndoles en los héroes más amados, más evocadores.»

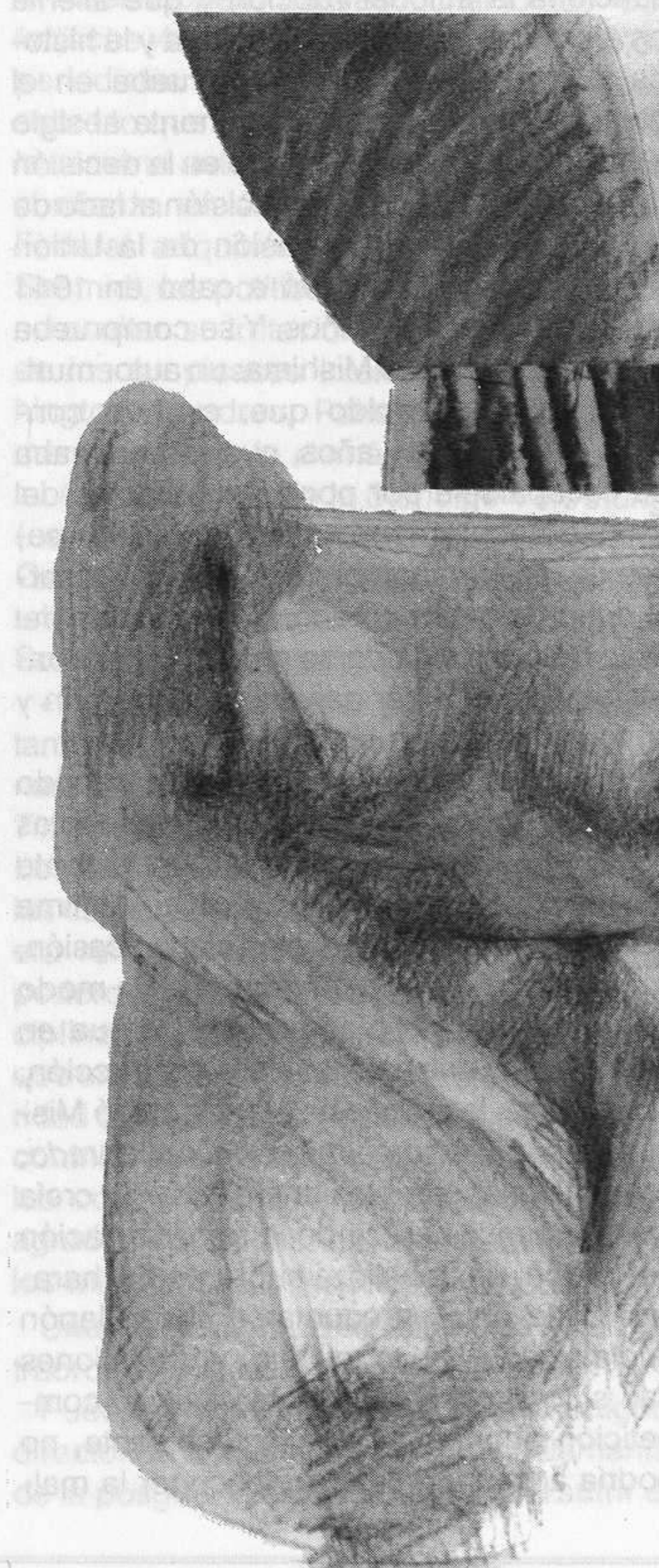
¿Llegará a figurar Mishima como héroe en la tradición japonesa? En opinión de Morris, que dedica su libro a la memoria de Mishima, no cabe ninguna duda; para la derecha japonesa, la cuestión está igualmente resuelta. «Después que murió Mishima», me dijo Morris poco antes de su propia muerte, que acaeció en 1976, «estuve en contacto con algunos japoneses que vivían en Nueva York, gentes que sabían que yo fui amigo suyo, por lo cual me invitaron a una reunión completamente privada en la cual se trataba de conmemorar el

primer aniversario de la muerte de Mishima. Eran, en su mayoría, gentes del comercio, o cercanas en cualquier caso al mundo de los negocios. Y en vez de sus acostumbrados trajes azules, algunos llevaban en aquella ocasión el hakama y el kimono de rigor. Se trataba de una ceremonia sumamente solemne, pese a celebrarse en Manhattan, para rendir pleitesía a un héroe en el aniversario de su desaparición».

No hace mucho me encontraba yo paseando en compañía de un amigo; pasábamos cerca del ministerio de Asuntos Exteriores en Tokio, donde trabajaba él. A unos cincuenta metros del edificio había una camioneta de la que surgían, por megafonía, estridentes consignas de extrema derecha. En concreto, aquellos militantes denunciaban el abuso en que incurrieron los diplomáticos japoneses por la supuesta connivencia en que se encontraban respecto de la Unión Soviética. «Los rusos hoy», comentó mi amigo; «mañana, los americanos».

A medida que se desequilibra la balanza del comercio entre Japón y Estados Unidos, es harto probable que se den resoluciones del Congreso que presionen a Japón para que se haga cargo de sus propios gastos de Defensa, quitando el peso de encima a los Estados Unidos. Me pregunto, sin embargo, si los miembros del Congreso que apoyan la remilitarización de Japón —pues ésta es, en el fondo, la cuestión que debatimos aquí— han reflexionado sobre las tradiciones japonesas que por fuerza habrían de conducir tal remilitarización. Los americanos, al no estar informados acerca de las antiquísimas tradiciones militares japonesas, llevan bastante tiempo urgiendo a los ciudadanos de este extraño país para que empuñen de nuevo los escudos de los samurais. Los primeros en hacerlo fueron precisamente los artífices de la guerra fría, por ejemplo John Foster Dulles. Cuatro años después del final de la Segunda Guerra Mundial, Dulles viajó a Tokio para incitar a MacArthur a urdir algún medio de circunvenir el artículo noveno, la sección de la «constitución de paz» redactada por los americanos que niega específicamente al Japón el derecho a disponer de una fuerza militar. Pese al fracaso de este primer intento, el Pentágono y la derecha japonesa no han cejado en su empeño de dotar al Japón de un ejército.

El pasado año Japón pasó a ser el primer país del mundo por su volumen de préstamos al exterior. Sus activos netos sobrepasan hoy con creces los de cualquier otro país, incluido Estados Unidos, quien por cierto ha pasado a formar parte de sus deudores. No obstante, Estados Unidos sigue haciéndose cargo virtualmente de los gastos de defensa de Japón. El presupuesto japonés asigna menos del uno por ciento del producto nacional bruto para gastos militares; cualquier país de Occidente dedica a esta partida una media de un cuatro por ciento, y los Estados Unidos llegan a alcanzar el seis por ciento. «Echa un mero vistazo a las estadísticas: es suficiente para





darse cuenta de que Japón no puede permanecer armado a la ligera por tiempo indefinido», me comentó un hombre de negocios el otro día. «Lo cual, por cierto, me recuerda a tu amigo Mishima».

A la luz de este desarrollo es sin duda tentador especular acerca de las razones que indujeron a Sato y a Nakasone a prestar apoyo incondicional a Mishima. Y es evidente que estos hombres y algunos pocos más deseaban ver resurgir el orgullo nacional japonés. Querían someter la constitución a una revisión. (Es bien sabido que uno de los principales «consejeros espirituales» de Nakasone es un anciano empecinado, de nombre Yotsumoto, superviviente del desastroso golpe de 1936, a quien la extrema derecha considera una reliquia viviente). Querían que se legalizara la situación del ejército. Querían revocar el artículo noveno. Querían que las fuerzas encargadas de la protección del Japón fueran japonesas, no americanas. El único problema con el que se encontraron era que el pueblo japonés no deseaba ninguno de estos objetivos: el pueblo japonés no confiaba —ni confía hoy— en el ejército japonés. Los recuerdos de una guerra tardan tiempo en desaparecer. Los japoneses tienen en la memoria, por ejemplo, los horrores cometidos por la Unidad 731 en Manchuria, donde se llevaron a cabo «experimentos médicos» en la persona de los chinos que nada tendrían que envidiar a lo que Mengele hiciera en Auschwitz. Tan penosos recuerdos no aparecen en los libros de texto gracias a los mandarines que habitan en el ministerio de Educación. Pero el pueblo japonés aún recuerda.

Así pues, ¿cómo iban a contemplar los «conservadores», como Sato y Nakasone, la resistencia popular al rearmamento? Este era el problema fundamental que tenía por resolver la derecha japonesa hace dos décadas; Sato, Nakasone y compañía debieron ver en la persona de Mishima un medio de peso para conmover los sentimientos de un pueblo suspicaz y cauteloso. Ahora bien, en un corto plazo perdieron ignominiosamente la apuesta; el fiasco que supuso el suicidio de Mishima probablemente tuvo el paradójico efecto de retrasar una década más la cruzada del rearmamento. Pero este aplazamiento será tan sólo provisional, sin duda.

Koichi Kato, ministro de Defensa, indicó que cualquier cambio que adoptara Japón en materia de defensa no tendría consecuencias al menos en unos diez o quince años. De forma que lo que de veras interesa es no empezar la casa por el tejado, sino avanzar despacio y seguro. Es muy significativo que al planificar su programa espacial, el gobierno japonés haya insistido reiteradamente en hacerse cargo de la construcción de los cohetes —al menos, esto es lo que reclaman los enterados de la industria japonesa—. No tiene importancia que los satélites sean de fabricación americana: los cohetes deben estar contruidos con tecnología propia. Los expertos japoneses en defensa sostienen, y dan por hecho, que

el país podría nuclearizarse en cuestión de meses, si verdaderamente se diera el caso de una emergencia nacional. La industria electrónica japonesa fabrica los sistemas de control remoto y propulsión más fiables del mundo entero, dado lo cual cualquier horario y programación empieza a ser una necesidad inaplazable.

Pero no porque Japón vaya a ejercer a opción nuclear en un futuro próximo. De esto se encargará la opinión pública, tanto en Japón como en el mundo entero. Por el contrario, es altamente probable que asistamos a una transformación gradual de la postura militarista que se mantiene en Japón, a la par que los esfuerzos por revisar la «constitución de paz» irán cobrando auge. No obstante, un rearmamento sólido, a despecho de lo que sostenga la opinión pública, es prácticamente inevitable. Nakasone lleva algún tiempo tratando como sea de suprimir los topes que encorsetan los gastos de defensa, que por cierto son los mismos que estaban vigentes en 1976; el parlamento, que votó para determinar esos topes, parece hoy dar marcha atrás respecto a esa decisión. Si uno se aparta por un instante de las tendencias en alza, no es difícil constatar que Japón, desde hace veinte años a esta parte, bien podría ser uno de los países más poderosos en el terreno militar. Y, personalmente, tengo para mí esta evidencia como una de las más profundamente inestables que pueden darse.

¿Por qué? Por la sacrosanta tradición que sanciona la autodestrucción y que alienta en el corazón mismo de la cultura y la historia japonesas. Esto se comprueba en el ritual del hara-kiri, que se remonta al siglo XIII; se comprueba asimismo en la decisión de atacar Pearl Harbour, decisión al lado de la cual el intento de invasión de la Unión Soviética que Hitler llevó a cabo en 1941 parece un juego de niños. Y se comprueba en el caso de Yukio Mishima: un autor mundialmente reconocido que, cuando contaba con cuarenta años, cuando acababa de escapársele por poco la obtención del Premio Nobel, cuando era sin duda el japonés de mayor renombre en Occidente aparte del propio emperador, en la cúspide del éxito opta por suicidarse en un intento aparentemente fútil por galvanizar la opinión y la voluntad de sus compatriotas.

La tendencia visceral a dar un sentido estético a todos y cada uno de los aspectos de la existencia es algo profundamente japonés. Es un impulso del que Mishima participaba: «Quiero», dijo en cierta ocasión, «convertir mi vida en un poema». De modo que a nadie puede sorprender el que en Japón exista una estética de la destrucción. «La belleza, las cosas bellas», escribió Mishima en *El templo del pabellón dorado*, «son mis más terribles enemigos». El creía en la superior belleza de la remilitarización del Japón, en la belleza suprema del hara-kiri. Y de ahí a preguntarse si un Japón nuclearizado, cuya cultura y tradiciones han sido saqueadas por una salvaje competición económica contra Occidente, no podría acaso terminar por escoger la mal-

sana belleza de una destrucción masiva, no hay más que un paso. «La clase de vida que más se aproximaba a mi sensibilidad», se lee en el ensayo autobiográfico titulado *El sol y el acero*, «era una destrucción universal que tuviera lugar día a día: la paz era el estado más anormal, el que más difícil hacía el existir... No hay momento más deslumbrante que aquél en que el cotidiano imaginar el peligro y la muerte y la destrucción del mundo se transforman en un deber ineludible». A ojos de Mishima, un mundo indiscriminadamente nuclearizado —perspectiva que él trataba de manera claramente romántica en sus diarios— sería la respuesta perfecta a la muerte de la civilización implícita en la concepción comercializada del Japón actual.

No hace tanto que un buen amigo mío, el insigne historiador Nobutoshi Hagihara, proponía en su libro *La experiencia del siglo XX* que el gobierno convocase un referéndum sobre la constitución de 1947, de forma que diera al pueblo japonés la primera oportunidad real de afirmar que dicha constitución, con su explícita renuncia al uso de la fuerza, es algo más que un odioso producto de los diablos extranjeros de hace tanto tiempo. Entiendo que éste es un paso esencial. Hoy, Japón no dispone en absoluto de una fuerza estratégica: no dispone de submarinos nucleares, ni de transporte aéreo adecuado, ni de cabezas nucleares tampoco. Yo no sé qué está por venir en Japón. Pero de esto estoy seguro: bastante difícil es la situación internacional como para añadir a sus interminables complicaciones la perspectiva de un Japón suicida y provisto de armas nucleares.

S A B E R

REVISTA DE CULTURA

Rambla Catalunya, 10 08007-Barcelona



# ¿A dónde va Alemania?

Timothy Garton Ash

La «cuestión alemana», tal como se ha planteado con renovada intensidad en las capitales occidentales durante los últimos cinco años, no es en realidad una, sino dos cuestiones. En primer lugar, ¿sigue siendo la República Federal un miembro plenamente comprometido y digno de confianza de la alianza occidental? ¿No reflejan acaso su peculiar política exterior hacia Alemania Oriental, la Europa oriental y la Unión Soviética (la *Deutschlandpolitik* y la *Ostpolitik*), su retorno a la distensión y sus desacuerdos con la Administración Reagan, un resucitado anhelo de reunificación y una propensión histórica y geopolítica de Alemania a maniobrar entre el Este y el Oeste?

En segundo lugar, ¿sigue siendo Alemania Occidental un firme pilar de la democracia liberal occidental? ¿No presagian acaso el llamado «movimiento pacifista», la difusión del «antiamericanismo» y el ascenso de los verdes, un deslizamiento del estilo anglosajón de democracia parlamentaria impuesto después de 1945 hacia una política más «nacional» y más «socialista» que rechazaría de plano las instituciones «democráticas burguesas», el capitalismo y la OTAN como instrumentos de un «sistema» ajeno? «Rapallo» es el lema del primer temor; «nacionalismo neutralista» el del segundo.

Alemania Occidental ha sido siempre extremadamente sensible a los comentarios del extranjero. Todos los domingos por la mañana, en lugar de ir a la iglesia, millones de alemanes occidentales sintonizan con el programa de televisión de Werner Hofer

«Frühschoppen» para escuchar lo que «*das kritische Ausland*» —es decir, un grupo de periodistas extranjeros— tiene que decir sobre lo que ha pasado en su país durante la semana anterior. Pero gracias a la nueva confianza en sí misma que la República Federal adquirió en tiempos de Helmut Schmidt, los políticos de todos los partidos no ocultan su irritación ante la resurrección de los suspicaces interrogantes de Washington, Londres, París o Roma. En las memorias, por lo demás diplomáticas, de su época de jefe de la *Ständige Vertretung* (es decir, casi una embajada) de Alemania Occidental en Berlín Este, Klaus Bölling, uno de los más estrechos colaboradores de Schmidt, estalla de repente:

«No podíamos pasar por alto los importantes artículos acerca de los peligros del nacionalismo alemán en *Le Monde* y *The Times* como meras opiniones periodísticas. Los círculos dirigentes (*Führungszirkel*) de las capitales occidentales descubrieron que era rentable resucitar los temores a una poderosa Alemania reunificada a fin de disciplinarnos mejor. A nadie podría extrañar que un hombre como el consejero de seguridad de Carter, Brzezinski, de origen polaco, contribuyera a difundir estos rumores, para los cuales encontró entonces un público agradecido en ciertos departamentos de los ministerios de Asuntos Exteriores.»

Una neurosis habla a través de este extraordinario exabrupto.

Puede ser que, como ha escrito el antiguo director de *Die Zeit*, Josef Joffe, la Alemania de la posguerra esté «condenada a sufrir el

destino de la mujer del César: tiene que estar por encima de toda sospecha». Lo que es cierto es que Alemania Occidental tiene el síndrome de la mujer del César. Aun cuando no hubiera ninguna acusación procedente de otras capitales occidentales (y debo decir que no puedo recordar un solo editorial del *Times* de Londres acerca de los peligros del nacionalismo alemán en el período al que se refiere Klaus Bölling), los fantasmas del pasado serían agitados constantemente en Bonn.

Nadie recela más de los alemanes que los propios alemanes. No se puede pasar una semana en la República Federal sin ver al menos un artículo que se pregunta: «¿Hasta qué punto es estable nuestra democracia?» o «¿Bonn es Weimar?» o «¿Hasta qué punto sigue la cuestión alemana?» Alemania Occidental es como uno de sus hombres de negocios modelos: un cuarentón cordial, bronceado por el sol, con la raya cuidadosamente peinada, elegantemente vestido (chaqueta de *tweed*, pantalón de franela gris), de modales agradables y amena conversación... pero siempre corriendo a la farmacia a comprobar su tensión o mirándose de reojo en los escaparates para ver si no ha adquirido un tic nervioso. A las naciones con pasados más felices, este incessante examen de conciencia puede parecerles excesivo o incluso ligeramente cómico; pero realmente empezamos a preocuparnos si los alemanes dejaran de preocuparse.

De este momento histórico, en equilibrio entre la duda y la afirmación, surgen res-



puestas alemanas a nuestras cuestiones alemanas.

## Uno

«La *Deutschlandpolitik* no es una política de reunificación», insisten los diplomáticos y los políticos que la llevan a cabo. «El único tipo de reunificación del que hablamos es el de la reunificación de las familias». Muchos de los malentendidos en las capitales occidentales, dicen, vienen de una confusión entre la perspectiva de reunificación a largo plazo y las perspectivas de la actual política hacia Alemania Oriental a corto y medio plazo. Esta comienza por el reconocimiento del hecho de la división de Alemania en dos Estados con sistemas y alianzas opuestos. (De hecho, el proceso de replanteamiento que llevó a las nuevas *Deutschlandpolitik* y *Ostpolitik* puede ser fechado a partir de la construcción del muro de Berlín en 1961).

Los modestos objetivos anunciados son hacer que las consecuencias de la división sean lo más humanamente soportables que sea posible, especialmente para los alemanes del Este («*menschliche Erleichterungen*»); promover los contactos entre alemanes en el Este y el Oeste; mantener viva la conciencia de una nación común a ambos lados del muro (tan necesaria en el República Federal como en la RDA); y de este modo dejar abierta la posibilidad de que, en un futuro imprevisible, los alemanes puedan «conseguir mediante la libre autodeterminación la unidad y libertad de Alemania», como el preámbulo de la «Ley Fundamental» de la República Federal declara que están «llamados a hacer». Pero en un futuro previsible esto significa reconocer a la República Democrática Alemana y tratar con ella.

Esta fue la política a la que los cristiano-demócratas (CDU) y la CSU de Franz Josef Strauss se opusieron violentamente cuando el gobierno Brandt-Genscher (SPD-FDP) introdujo el «Tratado Básico» (*Grundlagenvertrag*) con la RDA en 1972. Esta es la política que los cristiano-demócratas están aplicando hoy. A pesar del cambio en la retórica, ha habido una continuidad verdaderamente notable en la *Deutschlandpolitik* desde los gobiernos de coalición social-liberal a los de coalición conservadora-liberal. Los cristiano-demócratas llegaron al poder jurando que serían más estrictos a la hora de vincular los nuevos créditos a las concesiones del régimen de Honecker en Alemania Oriental (*Gegenleistungen*), pero en la práctica han proseguido mucho de lo que hicieron sus predecesores. Cuando le pregunté a Heinrich Windelen, ministro de Asuntos Intraalemanes (no interalemanes: sutil distinción), qué concesiones había obtenido su gobierno a cambio de la aprobación de créditos por otros dos mil millones de marcos alemanes, me dijo que la RDA había acelerado los trámites para cruzar la frontera en tránsito entre Berlín Oeste y Alemania Occidental, y había reducido la cantidad que los alemanes occidentales tenían

que cambiar en marcos de Alemania Oriental por cada día que pasaban en el Este.

¿Valen estas concesiones dos mil millones de marcos? Como en tiempos de Schmidt, el teléfono rojo sigue conectando la Cancillería Federal (*Bundeskanzleramt*) en Bonn con la casi embajada (*Ständige Vertretung*) en Berlín Este, o directamente con el despacho de Honecker. El actual jefe de la *Ständige Vertretung*, el Dr. Hans-Otto Bräutigam, es un diplomático profesional muy respetado que intervino en la configuración de la *Deutschlandpolitik* en el gobierno anterior. Más notable todavía es el cambio del más desaforado crítico de la derecha a la *Ostpolitik* social-liberal, Franz Josef Strauss, porque hoy en día es Strauss quien concede nuevos créditos a Erich Honecker.

Por supuesto, el cambio de retórica ha sido un problema. Es característico del estilo de dirección totalmente relajado del canciller Kohl (menos *laissez-faire* que *laissez-parler*) dejar a sus ministros hacer declaraciones públicas muy diferentes y mantener luego alegremente que todas son correctas. Es también un hecho que los grupos de alemanes procedentes de los antiguos territorios orientales (Silesia, Pomerania, etc.) son un grupo de presión significativo dentro de la CDU y la CSU. Como resultado de ello, personas como el ministro del interior de la CSU Friedrich Zimmermann han estado asistiendo a reuniones los domingos y hablando de la vieja *Vaterland* dentro de las fronteras de 1937. En otras palabras, han hecho precisamente lo que el gobierno acusa de hacer a sus críticos occidentales: confundir las perspectivas de reunificación a largo plazo con la *Deutschlandpolitik* a corto y medio plazo. De este modo, el gobierno de Kohl ha parecido decir una cosa el domingo y hacer otra el lunes.

Esto puede haber causado asombro en Washington o París, pero ha sido un regalo del cielo para Moscú. Crean o no todavía (e irracionalmente) los ancianos del Kremlin en una «amenaza alemana», tienen muchas razones políticas para sacar a relucir el fantasma propagandístico del «revanchismo» de Alemania Occidental hoy en día. En la Unión soviética, la movilización patriótica por los preparativos del 40º aniversario de la gloriosa victoria sobre la Alemania nazi, en el mes de mayo, es una alternativa irresistible a arriesgadas medidas de reforma económica, acerca de las cuales el Politburó probablemente no se ponga de acuerdo. En Europa oriental, el cansado fantasma alemán debe servir una vez más para legitimar la dominación soviética y justificar la existencia del Pacto de Varsovia, que ha de renovarse en junio. Los colegas de Kohl han ofrecido las cosas en bandeja, como si obedecieran a una orden propagandística soviética.

Resulta tentador sugerir que el gobierno Kohl pagó el precio de predicar lo que no practica cuando Honecker aplazó su proyectada visita a Alemania Occidental el último otoño. Pero la retórica de la derecha de la CDU/CSU fue probablemente más un

pretexto para el cambio de planes de Honecker que una de sus causas. Las razones básicas del «aplazamiento» han de buscarse en Moscú y en lo que Erich Honecker llama el «*Grosswetterlage*», el clima de las relaciones Este-Oeste. A finales de agosto o principios de septiembre, los dirigentes soviéticos parecen haber llegado entre ellos al acuerdo de que si alguien *debe* hablar en serio con Occidente, es mejor que sean los rusos los que hablen con los americanos. Así pues, Gromiko se reunió con Reagan en lugar de que Honecker se reuniera con Kohl. Lo que le está permitido a Júpiter no le está permitido a un aliado.

Sin embargo, la práctica silenciosa de la *Deutschlandpolitik* sigue adelante. El pasado mes de octubre, el secretario de Estado de la Cancillería Federal responsable de la *Deutschlandpolitik*, Philipp Jenninger (actual presidente del Bundestag), me dijo que el gobierno de Alemania Oriental se mostraba incluso más amistoso que antes de la cancelación. A pesar del embarazoso problema de los ciudadanos de Alemania Oriental refugiados en embajadas de Alemania Occidental en toda Europa oriental, la RDA continuó permitiendo un constante goteo a Occidente de ciudadanos, ya fueran prisioneros políticos cuya libertad fue «comprada» por el gobierno de Bonn (a un precio de 15.000 a 25.000 dólares por cabeza) o personas autorizadas a abandonar el país en el curso de la «reunificación familiar». Durante un viaje a Finlandia, Honecker dijo que su visita a Alemania Occidental había sido cancelada porque «los preparativos no estaban lo suficientemente adelantados». Ambos gobiernos alemanes están obviamente ansiosos de preservar su buena relación de trabajo, sin hacer propaganda de ello en el Este o el Oeste; ambos esperan en privado que una cumbre entre los dos gobiernos sea todavía posible, cuando las celebraciones de la victoria soviética hayan concluido, el Pacto de Varsovia haya sido renovado y las superpotencias hayan vuelto a la mesa de negociaciones.

¿Quién hubiera podido imaginar hace una década que un gobierno conservador en Bonn daría tanta importancia a las buenas relaciones con el gobierno comunista de Berlín Este? ¿Por qué ha cambiado Strauss de postura? Porque él y la mayoría de sus colegas ven los beneficios que la *Deutschlandpolitik* iniciada por la oposición ha procurado a la República Federal y, como dirían ellos, a «Alemania».

Los observadores occidentales, por su cuenta y riesgo, pasan por alto la evidencia de que el desarrollo de las relaciones entre los dos Estados alemanes desde el Tratado Básico ha sido positivo para *ambos* Estados alemanes, y para el pueblo alemán. Cualquiera que haya vivido en Berlín Oeste apreciará la relativa facilidad de comunicación (por teléfono o personalmente) con Berlín Este y Alemania Occidental, a diferencia del aislamiento de hace quince años. Cualquiera que haya vivido en Alemania Oriental sabrá que los millones de alemanes occidentales que acuden de visita cada



año (cinco millones en 1983) son por lo general huéspedes bien recibidos, aunque los sentimientos sean contradictorios. El número de alemanes orientales por debajo de la edad de jubilación a los que se permite visitar la zona occidental sigue siendo lamentablemente reducido (unos 112.000 en 1983), pero también este número es mayor que hace una década. Incluso el ciudadano normal, no privilegiado, de la RDA, puede ahora esperar que en un plazo de diez a quince años se le permita pasar unos pocos días en Alemania Occidental, aunque sólo sea para asistir al funeral de su abuela.

El régimen de Honecker temía, y sin duda teme todavía, que estos contactos masivos con Occidente puedan ser desestabilizadores. En definitiva han tenido el efecto opuesto. La *Westpolitik* de Honecker, su «apertura» a Alemania Occidental, ha sido popular, especialmente cuando —como sucedió durante las peripecias de su proyectada visita a Alemania Occidental— sus propios ciudadanos ven en él al hombre que se «enfrenta a Moscú» (¡Visión alimentada por la televisión de Alemania Occidental, que la gran mayoría de los alemanes contemplan preferentemente a la suya!). Aquellos cuyo descontento ha sido estimulado por los contactos occidentales se ven generalmente inducidos, antes o después, a tratar de escapar o a solicitar permiso para abandonar el país legalmente. Honecker puede pues exportar a sus disidentes a

cambio de moneda fuerte, triquiñuela con la que el general Jaruzelski sólo puede soñar. Durante los dos últimos años, éste ha sido un modo sumamente eficaz de sangrar a los «grupos pacifistas» de Jena en Berlín Oeste que en Jena.

El pago directo de más de mil millones de marcos alemanes anuales por parte de la República Federal, los créditos favorables y la «pertenencia secreta» de la RDA a la CEE la han ayudado a mantener su puesto entre las diez primeras naciones industriales del mundo y a contar con un nivel de abastecimiento de artículos de consumo superior al de sus vecinos orientales. El contraste con la empobrecida Polonia es una fuente de orgullo para el ciudadano medio de Alemania Oriental. Finalmente, la RDA ha conseguido, gracias a la *Deutschlandpolitik* de Alemania Occidental, un amplio reconocimiento internacional: la *Anerkennung* por la que tanto tiempo luchó. En su discurso inaugural de las celebraciones del 35º aniversario del mes de octubre pasado, Erich Honecker declaró orgullosamente que la RDA mantiene relaciones diplomáticas con 132 países «de todo el mundo». La versión impresa de su discurso decía realmente 131, pero en el último minuto la RDA se apuntó otro triunfo diplomático al conseguir el reconocimiento de Costa de Marfil.

El antiguo disidente de la RDA, Rudolf Bahro, hace un interesante comentario en una de sus entrevistas para la *New Left Review* (recogidas en *From Red to Green*):

«Te encuentras con que los obreros se quejan y echan pestes de su situación cuando están en la fábrica, pero cuando llega un tío suyo con pasta de visita de Alemania Occidental, defienden a la RDA y señalan todas las cosas buenas que hay en ella, todos los obstáculos que tuvieron que superar después de 1945, etc. Aunque las exigencias de lealtad al Estado provocan un gran resentimiento, yo diría que en épocas normales, sin crisis, existe un grado lo suficientemente alto de lealtad como para asegurar la estabilidad del país... El incremento del reconocimiento internacional ha fomentado ciertamente el sentimiento de lealtad hacia el Estado.»

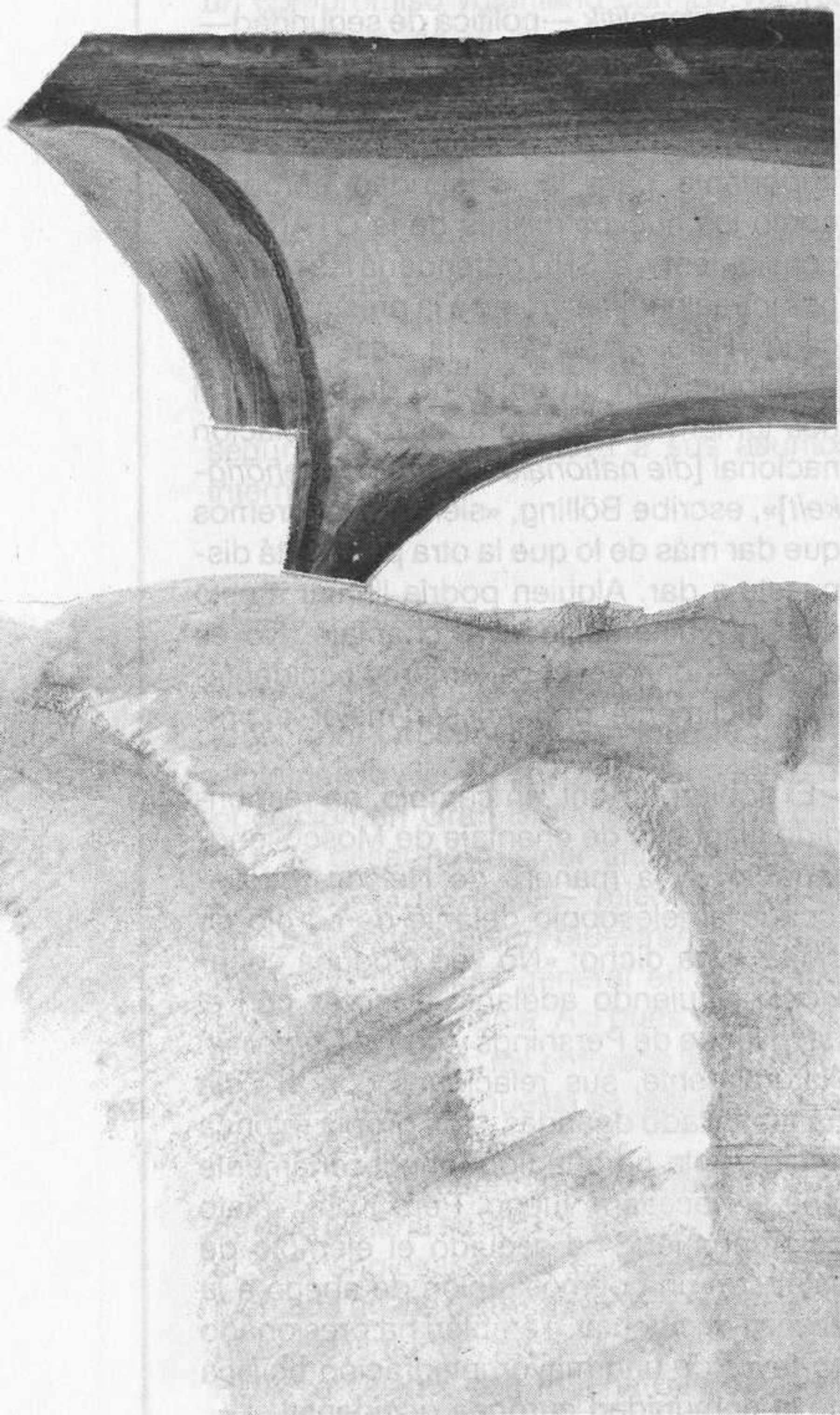
De acuerdo con mi propia experiencia, muchos ciudadanos de la RDA aprecian verdaderamente la modesta seguridad de vida en un eficaz Estado de bienestar policial. El reconocimiento cada vez más explícito por parte del Estado alemán oriental de su indudable germanidad —la estatua ecuestre de Federico el Grande se yergue de nuevo en Unter den Linden, e incluso Bismarck ha sido parcialmente rehabilitado— ha contribuido también a esta lealtad con reservas.

Alemania Occidental, por su parte, ha abandonado el concepto original del SPD del «*Wandel durch Annäherung*», el «cambio a través del acercamiento». Los políticos de todos los partidos establecidos afirman ahora que su política no está encaminada a cambiar el sistema político de Alemania Oriental, o del resto de Europa Oriental. Así, Richard von Weizsäcker

(CDU), presidente de la República Federal, en una reveladora introducción a su colección de ensayos y discursos, describe la idea del «*Wandel durch Annäherung*» como una «carga» poco realista para la política de Alemania Occidental hacia la Unión Soviética. El ministro Windelen escribe en *Aussenpolitik* (el equivalente alemán de *Foreign Affairs*): «No tenemos ninguna intención de perjudicar o desestabilizar a la RDA.»

A cambio de contribuir a estabilizar el régimen comunista en Alemania Oriental, la República Federal ha podido «comprar la libertad» de unos 150.000 de sus ciudadanos, hacer más soportable la vida para los restantes 16.700.000 y acercar a los alemanes del Este y del Oeste. El comercio intraalemán, importante factor para la RDA, no ha aportado sino beneficios marginales a Alemania Occidental: sólo en 1,8 por ciento de su comercio exterior en 1983. Pero los comentaristas de Alemania Occidental señalan que la República Federal ha cosechado para sí un importante beneficio: una nueva libertad en política exterior. La doctrina Hallstein de la década de 1950 —que Alemania Occidental no reconocería a ningún Estado que reconociera a Alemania Oriental— fue una traba para ambos Estados alemanes. La «normalización» de la posición de Berlín tras el Acuerdo de las Cuatro Potencias hace que Bonn no experimente una dependencia tan cotidiana y apremiante de los aliados occidentales para la defensa de la antigua y futura capital de Alemania. La apertura total al Este es un elemento esencial del abandono por parte de Alemania Occidental, en tiempos de Brandt y Schmidt, de su anómala situación de la década de 1960 como «gigante económico pero enano político».

Si los dirigentes políticos y los creadores de opinión en Alemania Occidental han hecho una inversión política y racional con su peculiar política exterior hacia el Este, muchos han hecho también una importante inversión emocional. Y las emociones están lejos de ser innobles: patriotismo, sentido de la especial responsabilidad histórica de Alemania, orgullo por la aparición de la República Federal en la escena mundial. Viajando por Alemania Oriental —a través del frugal paisaje de la Marca de Brandemburgo, todavía muy similar a como Theodor Fontane lo describiera hace un siglo, en los frondosos bosques de la Turingia de Goethe o en la iglesia de Wittenberg donde Lutero expuso sus noventa y cinco tesis— incluso un extranjero puede emocionarse ante esta «vieja Alemania» que ha desaparecido en la zona occidental. (La americanización de la República Federal es mucho más profunda que la soviétización de la RDA.) Pocos serían los que no se conmoviesen ante el valiente testimonio de las iglesias protestantes de la RDA, herederas de Bonhoeffer. Y cuando uno conoce de primera mano lo que significa la división de Alemania en sufrimiento humano y el alivio que aporta la práctica silenciosa de la *Deutschlandpolitik*, entonces también pue-





de despotricar contra un conflicto entre superpotencias —un «*Grosswetterlage*»— que parece poner todo esto en entredicho.

Las memorias de los dos primeros casi embajadores de Alemania Occidental en Berlín Este, Gaus y Bölling, están impregnadas de esta implicación emocional, este sentimiento de germanidad compartida. Bölling ofrece también un relato convincente de la cumbre de diciembre de 1981 entre Schmidt y Honecker a orillas del Werbellinsee, en la Marca de Brandemburgo. En aquella ocasión hubo una atmósfera «muy alemana» («*soetwas wie eine sehr deutsche Grundstimmung*»). En su presentación, Schmidt dijo a Honecker: «Debemos ser previsibles [*berenchenbar*] el uno para el otro», y más tarde: «Las potencias mundiales tienen una obligación para con nosotros. Debemos presionar a las grandes potencias». La fórmula repetida públicamente por ambos dirigentes —«nunca más puede una guerra comenzar en suelo alemán»— ha adquirido un significado casi chamanístico para muchas personas en ambas Alemanias; personas que desean creer que ambos gobiernos alemanes han aprendido la misma lección de la misma desastrosa historia. (Por supuesto, entre la derecha estas personas son menos numerosas; y Kohl no utiliza el conjuro chamanístico.)

Finalmente, hay una fuerte convicción de que el amor propio de la República Federal, su papel como potencia dirigente europea, van inseparablemente unidos a su *Ostpolitik*. Esta fue, después de todo, la principal contribución de la República Federal a la política mundial durante la última década, contribución inspirada por una noble visión de una nueva y conciliadora Alemania que podría comenzar a reparar el daño que hizo Hitler.

Ahora bien, puede ser que también Honecker haya hecho esta inversión emocional en la distensión intraalemana. Ciertamente está identificado con ella desde el punto de vista político, y parece contar con el debido apoyo en su Politburó y su Comité Central. Los polémicos intercambios en la prensa del bloque soviético el pasado verano parecían sugerir que los dirigentes comunistas de Alemania Oriental, como los de Hungría y Polonia, tienen una forma de entender sus intereses «nacionales» que está lejos de coincidir con la forma que tiene Moscú de entender sus obligaciones «internacionalistas». Sin embargo, el resultado de esta controversia ha demostrado precisamente el poco margen de maniobra que tienen, si realmente buscan en serio algo más. Cualquiera que sea la independencia ejecutiva de Berlín Este con respecto a Moscú, es ciertamente mucho menor que la independencia de Bonn con respecto a Washington. Por importante que sea la RDA para el Pacto de Varsovia, no puede ser más importante que la República Federal para la OTAN.

Podemos por tanto dejarnos llevar no por temores anticuados e irracionales a la «amenaza alemana», sino por una interpretación comprensiva y racional de lo que los alema-

nes occidentales autorizados dicen y hacen, para preguntarnos cómo podría la política de Bonn hacia el Este afectar a su política hacia el Oeste.

## Dos

El gobierno Kohl no tiene una sino dos respuestas a esta pregunta. La primera es que simplemente no hay conflicto entre la integración de la República Federal en el Oeste (*Westintegration*) y su política hacia el Este (*Ostpolitik*), entre su política de seguridad (*Sicherheitspolitik*) y su política intraalemana (*Deutschlandpolitik*). Todo lo contrario. La segunda no sería posible sin la primera. La *Westintegration* es la premisa de la *Ostpolitik*. «Cuanto más firmemente asentados estamos en la alianza occidental, más fácil es trabajar con la RDA», me dijo un antiguo agente en Berlín Este. Las buenas vallas hacen buenos vecinos. La segunda respuesta es, en una frase característica de Kohl: «La libertad tiene prioridad sobre la unidad» («*Die Freiheit hat Vorfahrt vor der Einheit*»). «Enfrentado a una elección entre las relaciones intraalemanas y la seguridad de la República Federal dentro de la alianza occidental», como decía el ministro de Asuntos Intraalemanes para tranquilizar al público americano en febrero del pasado año, su gobierno «se decidiría por la segunda». Pero ambas afirmaciones implican que *podría* haber una elección, una decisión: en resumen, un conflicto de intereses.

Y por supuesto *hay* un conflicto potencial. Como reconoció el propio canciller Kohl en un debate tras su conferencia en memoria de Adenauer en Oxford el pasado año, la clave de lo que hace el gobierno de Alemania Oriental está en Moscú. Ahora bien, dado que todos los partidos establecidos en Bonn piensan que las buenas relaciones con la República Democrática Alemana son de interés nacional para Alemania, y dado que las buenas relaciones con la RDA, como se supone correctamente, dependen de las relaciones con la Unión Soviética, hay que sacar la conclusión de que para Alemania Occidental (como todas las Alemanias anteriores) son de especial interés las buenas relaciones con Rusia. En la medida en que el propósito es mantener unida la nación —al menos en espíritu, contactos humanos, etc.—, Moscú es más importante que Washington. El tratado de 1970 de la República Federal con la Unión Soviética precedió *necesariamente* a su tratado en 1972 con la RDA. Son los contactos orientales, y no las alianzas occidentales, los que permiten a unos alemanes encontrarse con otros alemanes en Weimar o en Berlín Este.

Resulta reconfortante descubrir que el presidente de la República Federal, Richard von Weizsäcker, reconoce francamente este conflicto potencial. La división de Alemania, escribe, ha sometido a Alemania Occidental a una fuerte tensión entre dos hechos básicos: su vinculación a Occi-

dente (*Westbindung*), basada en un compromiso con la democracia liberal, y su posición geopolítica «en el centro» (*die Mitellage*). «Esto no es sencillo ni cómodo para nadie; ni para nuestros aliados ni ciertamente para nosotros mismos. Pero haríamos bien en no cerrar los ojos ante ello». Von Weizsäcker continúa:

«Las prioridades del Estado alemán occidental en política exterior, así como la *Deutschlandpolitik*, se desprenden de esta posición. Partiendo de la base de nuestra libertad, protegida por la alianza, debemos concentrar nuestros esfuerzos en una buena relación con la potencia oriental dominante (*Führungsmacht*). Esta es nuestra tarea más importante. (El subrayado es mío).»

Así pues, de acuerdo con su jefe de Estado, la tarea más importante de Alemania Occidental es establecer una buena relación con la Unión Soviética.

Además, durante los últimos cinco años, hemos visto cómo el Kremlin trataba de explotar este especial interés contraponiéndolo a la participación de la República Federal en la OTAN. «Si despliegas misiles de crucero y Pershings II, no puedes esperar que tu relación con el Este salga incólume» era el inconfundible mensaje de Moscú. Uno de los principales partidos, el SPD, ha aceptado esta conexión. «Tengo que representar los intereses alemanes», dice Karsten Voigt, portavoz parlamentario del SPD en cuestiones de defensa, explicando que si mañana el SPD llegara al poder, «pediría a los Estados Unidos que detuvieran el despliegue de nuevos misiles». La *Sicherheitspolitik* —política de seguridad—, explica Voigt, no es sólo una política de defensa. Toda la trama de lazos políticos, económicos y culturales con el Este es tan importante para la «seguridad europea» como los nuevos misiles de la OTAN. Por consiguiente, el SPD defendería las relaciones intraalemanas frente a la presión americana. Pero ¿cuál sería la base de tales relaciones con un gobierno del SPD? «Si nos tomamos en serio nuestra correlación nacional [*die nationale Zusammengehörigkeit*]», escribe Bölling, «siempre tendremos que dar más de lo que la otra parte está dispuesta a dar. Alguien podría llamar a esto nuestra vulnerabilidad al chantaje. No es algo deshonesto». Los temores occidentales difícilmente podrían ser mejor expresados.

El gobierno Kohl, en cambio, ha respondido al intento de chantaje de Moscú ignorándolo. A la manera de Nelson, ha colocado el telescopio delante de su ojo de cristal y ha dicho: «No veo ninguna conexión», siguiendo adelante a la vez con el despliegue de Pershings y con la *Ostpolitik*. Naturalmente, sus relaciones con el Este han resultado dañadas, y su propia retórica nacionalista ha añadido innecesariamente leña al necesario fuego. Pero Kohl, «nieta de Adenauer», ha seguido el ejemplo de éste, con una demostración de apego a la alianza occidental. También ha presionado en favor de una mayor integración política de la comunidad europea occidental.



Sin embargo, el conflicto descrito por Von Wiezsäcker sigue siendo un hecho básico en la vida de Alemania Occidental, tanto para los cristianodemócratas de mentalidad nacionalista como para los socialdemócratas de mentalidad nacionalista. Como demuestra el distinguido historiador Hans-Peter Schwarz en su conferencia en memoria de Adenauer (1), no hubo nada de inevitable en el fuerte apego de Adenauer a Occidente. Durante la década de 1950, hubo poderosas razones para que la mitad occidental de la nación-Estado volviera a la tradicional *Schaukelpolitik* alemana de maniobrar entre Rusia y Occidente, porque «existía la convicción general de que Moscú era la clave de la reunificación». Y el profesor Schwarz concluye que si en el futuro Bonn «optara de nuevo por el camino de en medio, la decisión de Adenauer en favor de una política antirrusa y una alianza duradera con las democracias occidentales sería sólo una cuestión pasajera en la larga marcha de la política alemana hacia Rusia».

En la década de 1980, Moscú sigue siendo la clave de las relaciones entre las dos Alemanias (véase la cancelación de la visita de Honecker), pero Alemania Occidental tiene una mayor libertad de maniobra en Occidente. Si el compromiso occidental fue una elección dolorosa, sigue siendo ambas cosas: elección y dolorosa. Los postulados de la *Realpolitik* y el sentimiento nacional tiran hacia el Este. Los principales anclajes en el Oeste son ideológicos y económicos más que diplomáticos o «nacionales». Es un compromiso voluntario con los valores compartidos de la democracia liberal, la economía mixta, el imperio de la ley, etc., el que mantiene con firmeza a Alemania Occidental en Occidente. Esta es una razón suficiente para alarmarse ante cualquier cuestionamiento generalizado de estos valores en Alemania Occidental. Es por esto por lo que nuestra primera cuestión alemana, relativa a la política exterior de la República Federal, lleva necesariamente a nuestra segunda cuestión, relativa a sus asuntos internos.

### Tres

Pobre de la mujer del César. Después de todo, como observaba con enfado un alto diplomático alemán, el principal partido de oposición en Gran Bretaña tiene una política de desarme nuclear unilateral —cosa que el SPD no tiene— mientras que las encuestas de opinión muestran un «antiamericanismo» más general en Gran Bretaña que en Alemania. Así pues, ¿por qué a los americanos no les enfurece la «cuestión británica»? La respuesta se resume en dos palabras: historia alemana.

Lo que es verdaderamente notable a la luz de esta historia es la *falta* de un serio desafío al tipo anglosajón de democracia parlamentaria en los últimos treinta y cinco años. El socialismo de modelo soviético de la RDA se asienta con mucha más facilidad

sobre los cimientos de la «cultura política» de la Alemania anterior a 1945, sobre la «*Untertanmentalität*», sobre la parte antidemocrática, antiliberal y militarista de la herencia prusianoalemana. En Alemania Occidental, casi se puede estar de acuerdo con la decana de los periodistas liberales alemanes, la condesa Dönhoff, quien dijo en una entrevista con motivo de su 75º cumpleaños que «los alemanes se han convertido en otra nación. Alguno puede lamentarlo, pero la antigua fe en la autoridad (*Autoritätsgläubigkeit*) ya no existe». El cuestionamiento de la autoridad por parte de la generación más joven es en sí un signo positivo.

Además, los cimientos económicos son sólidos. Según un reciente análisis del *Financial Times*,

«Los alemanes pueden esperar razonablemente un crecimiento económico más rápido en 1985 (quizá en torno a un 3 por ciento en términos reales), unos precios en buena medida estables, un superávit en las transacciones visibles que tiene la posibilidad de ser superior a la cifra de este año, de unos 50.000 millones de marcos alemanes y una cuenta corriente todavía en números negros.»

A pesar de las huelgas de metalúrgicos y gráficos, y de un desempleo del 8 por ciento, las relaciones laborales siguen siendo fluidas y estando basadas en la cooperación. A pesar de los recortes del actual gobierno, la red de la seguridad social es aún una de las más generosas y amplias del mundo. La República Federal sigue siendo un modelo de capitalismo de bienestar. Una vez más, resulta saludable una comparación con Gran Bretaña.

Este telón de fondo es esencial cuando se considera el impacto del caso Flick o el ascenso de los verdes. El «Watergate alemán», que reveló que importantes políticos estaban recibiendo dinero del enorme consorcio Flick, ha arrojado ciertamente una luz deslumbradora sobre las íntimas conexiones entre los grandes negocios y la política en la República Federal. No se trata únicamente de que tres antiguos ministros estén sentados en el banquillo acusados de corrupción. No se trata sólo de que todos los partidos establecidos y muchas de las principales compañías de Alemania Occidental conspiraran para violar la ley (o para «no observar las estipulaciones legales», como dijo más delicadamente el canciller Kohl ante un público parlamentario), evadiendo impuestos sobre las contribuciones a los fondos de los partidos que «blanqueaban» a través de una oscura red de fundaciones benéficas, a través de Institutos fantasmas, a través del seminario en Bonn de una orden monástica y, ¡válgame Dios!, a través de simples sobres con dinero en metálico, entregados personalmente a destacados políticos como Helmut Kohl por destacados industriales como Eberhard von Brauchitsch, antiguo director gerente del consorcio Flick.

Las extraordinarias notas del propio Von Brauchitsch sobre su campaña de sobor-

nos, con las que la revista *Der Spiegel* nos ha estado regalando semana tras semana, dan la impresión de que la mitad del estamento político fue «comprado» por Flick («equipar a los caballeros de Bonn» fue el delicioso eufemismo de Von Brauchitsch); y de que, de hecho, fue él quien decidió quién debía ser el líder de la CDU. En el pasado mes de noviembre, Rainer Barzel se vio obligado a dimitir como presidente del Bundestag cuando salió a relucir que había recibido más de 450.000 dólares de Flick & Co. (a través del bufete de un abogado) después de haber renunciado en 1973 como líder de la CDU para dejar paso a Helmut Kohl. Von Brauchitsch había anotado: «Decidido por Kohl». Pero se preguntaba: «¿Dónde está el potencial liderazgo de K?» y daba su propia respuesta; «a) no ha tenido una oportunidad, b) ningún otro a la vista. Así pues, no ir por una calle de una sola dirección. Por consiguiente, ningún *status* de adulación [*Adlatusstatus*]». No resulta muy halagador para Kohl.

Finalmente, hubo un intento de echar tierra al asunto. Destacados miembros de todos los partidos establecidos hicieron al menos un intento concertado de votar un generoso indulto en forma de amnistía para todas las evasiones de impuestos sobre donaciones a los fondos de los partidos. Pero fracasaron. Como Watergate, el caso Flick ha demostrado tanto la debilidad como la fuerza de una democracia. La debilidad está en que sucedió, la fuerza en que fue descubierto. Ahora, los comentaristas





alemanes hablan de una «crisis de confianza» en el sistema. Por supuesto que hablan, como hablaron cuando el movimiento pacifista estaba en su apogeo, y durante la crisis terrorista de finales de la década de 1970, y en 1968, y, y... Alemania Occidental no sería Alemania Occidental si sus comentaristas no comenzaran a hablar, solemne y responsablemente, de neumonía cada vez que estornuda. Se trata, una vez más, del síndrome de la mujer del César. Esta no es una buena razón para que los observadores extranjeros sigan su ejemplo.

Lo que sí demuestran los sondeos de opinión pública y las elecciones locales es que el caso Flick ha perjudicado al canciller Kohl y ha sido un regalo para los verdes, el único partido con las manos limpias. ¡Los verdes! Otro motivo de histeria hipocondríaca, con la espantosa perspectiva de un caos «rojiverde» (es decir un gobierno SPD-verdes) blandida ante nuestros ojos. Una vez más, la realidad es menos dramática. De acuerdo con los datos actuales, no existe sino una escasa posibilidad de que los verdes lleguen al gobierno federal tras las elecciones de 1987. Tal vez el candidato para canciller de la CDU/CSU en esas elecciones sea Gerhard Stoltenberg, el popular ministro de Hacienda, o Lothar Späth, primer ministro de Baden-Wurtemberg, en lugar de Helmut Kohl, pero, quienquiera que sea, lo más probable es que salga elegido.

Sin embargo, si el gobierno Kohl continúa con sus traspies durante otros dos años, y si la economía no funciona según las predicciones, y si el Partido Liberal Demócrata consigue más del 5 por ciento de los votos en las elecciones de 1987 (2) —tres importantes condiciones— entonces es posible que el SPD surja con la suficiente fuerza como para exigir su participación en el gobierno. Pero aun entonces, probablemente el SPD prefiera una «gran coalición» con la CDU/CSU (como en 1966-1969) a un acuerdo con los verdes. El experimento del gobierno «rojiverde» en el Estado de Hesse se ha ido ya a pique a causa de la cuestión nuclear. Por cada verde «pragmático» en el Bundestag que desee una alianza con el SPD hay cien «fundamentalistas» fuera del Bundestag que no desean nada de este tipo.

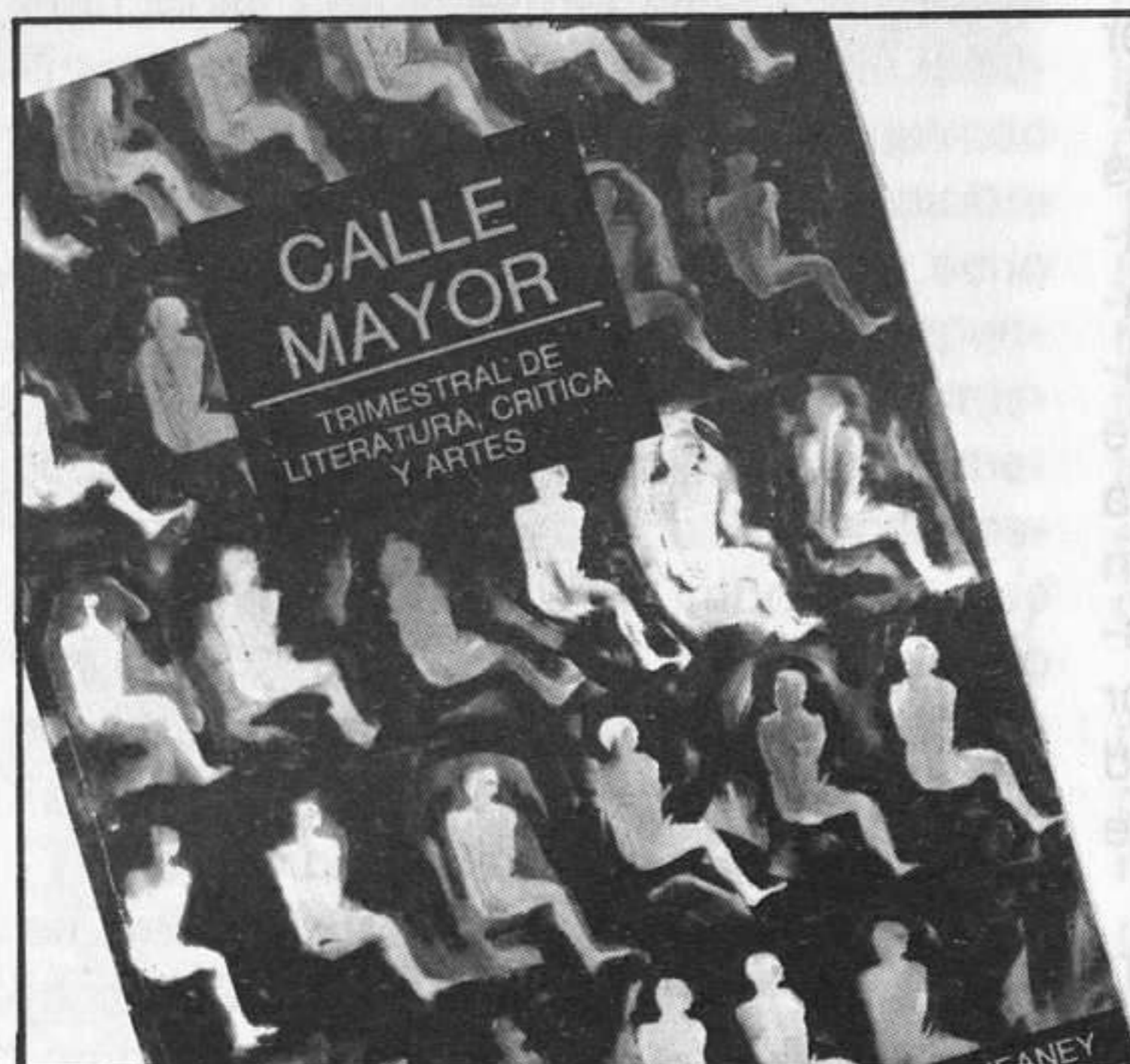
Además, un voto de castigo a medio plazo en favor de los verdes, especialmente motivado por problemas nacionales, como el caso Flick y la ecología —que ellos solos han situado en el centro del debate político— más que por el problema de la «paz» o el de la política exterior, no es un indicador fiable de sus perspectivas en unas elecciones generales de aquí a dos años. El gobierno, en la inapropiada persona del Sr. Zimmermann (el de las fronteras de 1937), está realizando tremendos esfuerzos para vestirse con el ropaje de los verdes en cuestiones de medio ambiente; y ¿quién se acordará de Flick en 1987?

Así pues, la política y los creadores de opinión americanos no deberían exagerar el impacto a medio plazo del «Watergate alemán» o el peligro del «caos rojiverde». No obstante, los verdes son sintomáticos de un cierto «clima de opinión» en Alemania Occidental hoy en día, y este clima puede ser importante a más largo plazo. De forma deliberada, no hablo de «opinión pública», porque el fenómeno no es tan general. «Opinión intelectual» podría ser un nombre más apropiado: más específicamente, las ideas, actitudes y lealtades de los alemanes occidentales con estudios universitarios nacidos después de 1945. Una minoría significativa. A diferencia de la práctica de la *Deutschlandpolitik*, este clima de opinión no se presta a una exposición lógica y racional. Cualquier descripción del mismo debe ser fragmentaria e impresionista: un mosaico coloreado por la experiencia personal. Además, es tan difícil como importante precisar qué partes del mosaico son genuinamente alemanas y qué partes son comunes a la opinión intelectual de otros países. Por ejemplo, oigo tantas críticas sobre un presidente americano que habla de la posibilidad de una guerra nuclear limitada entre mis vecinos de East Oxford como solía oír las entre mis vecinos de Berlín Oeste. Se puede hacer un alegato perfectamente serio contra la cadena de decisiones que llevaron al despliegue de los nuevos misiles nucleares de alcance intermedio lanzables desde tierra en Europa Occidental. Es difícil mantener, después de haber leído *Deadly gambits* de Strobe Talbott, que toda la culpa de la ruptura de las conversaciones sobre control de armamento en el último año es de los rusos.

Sin embargo, pienso que es innegable que el temor a una guerra nuclear se manifiesta de forma más urgente, radical e incluso histérica en Alemania Occidental que en cualquier otro país occidental. «Tengo esperanza para el mundo», nos tranquiliza Petra Kelly en su manifiesto personal, «aunque faltan diez minutos para el Día del Juicio Final». El cronometraje apocalíptico es casi prosaico. Incluso políticos sensatos como Helmut Schmidt han contribuido a esta histeria al comparar la situación actual con la de 1914. El exiliado soviético Mijail Voslenski, experto en relaciones internacionales, que ahora vive en Munich, me decía que, de acuerdo con su experiencia, las expresiones de temor son obligadas entre los intelectuales alemanes *bien pensantes*: «Si digo: 'Yo no tengo miedo', me miran casi como a un fascista», decía Voslenski. «Pero yo *no* tengo miedo, mientras ambas superpotencias tengan una adecuada capacidad de segundo ataque...».

Una de las razones que se aducen para explicar este especial temor es la geografía. Como escribe Günter Gaus en un libro cargado de presagios, «Alemania está en el medio del primer campo de batalla, en el caso de una nueva guerra en Europa». Pero este temor popular —«Alemania como campo de batalla»— sólo es racional si Reagan está en lo cierto y es posible una guerra limitada en Europa. Si, como argumentan estos mismos comentaristas alemanes, Reagan está en un error, y la escalada hasta un conflicto nuclear total fuese inevitable (como siempre han mantenido los soviéticos), entonces el hecho de que Alemania esté en primera línea tiene realmente poca importancia: no estoy más seguro en East Oxford (o en San Francisco) de lo que lo estoy en Berlín Oeste. Sin embargo, es fácil apreciar la fuerza emocional del lema «Alemania como campo de batalla».

Una segunda razón que se esgrime es la historia. Tras haber iniciado las dos últimas guerras mundiales, los alemanes están decididos a no iniciar otra. Este admirable sentido de la responsabilidad histórica es mostrado por escritores de ambos lados del muro: existe, tomando una frase del ministro de Asuntos Intraalemanes, «una opinión intelectual pangermana». Pero ¡qué opinión! Observamos como Günter Grass exhorta a la juventud alemana occidental a



## CALLE MAYOR

TRIMESTRAL DE LITERATURA, CRÍTICA Y ARTES

Edita

**Gobierno de la Rioja**

Consejería de Educación, Cultura y Deportes



practicar la «*Wehrkraftersetzung*, palabra usada por los nazis para describir la sedición (literalmente, «la subversión del poder militar»). Observamos cómo la excelente novelista alemana oriental Christa Wolf toma la leyenda de Casandra como advertencia contra los misiles nucleares de alcance intermedio. Y tenemos a Rolf Hochhuth, un escritor que ha hecho mucho por recordar a los lectores alemanes la realidad de la vida bajo el dominio nazi (*Un amor en Alemania*, Tell 38), con su nueva obra *Judith*. En el prólogo nos muestra cómo una joven rusa asesina al comisario general de Hitler (un criminal) en Minsk en 1943. La acción principal transcurre cuarenta años después, en Washington. La protagonista, una periodista llamada Judith (Hochhuth sugiere que el papel puede ser interpretado por la misma actriz), con un hermano lisiado por el agente naranja en Vietnam, decide que tiene el deber moral de asesinar a un presidente americano que está dispuesto a gastar 150.000 millones de dólares en armamento —incluido gas nervioso— durante cinco años. Por tanto, le mata con un bote de ese mismo gas nervioso. «El que a hierro mata, a hierro muere», cita Hochhuth.

Este debate «pacifista» está apuntalado por lo que podríamos llamar acertadamente el «equilateralismo»: la idea de que los Estados Unidos son tan peligrosos como la Unión Soviética, si no más, y que lo mejor para la humanidad en general, y para Alemania en particular, es alejarse lo más posible de ambas potencias. «Malditas sean vuestras armas». Por supuesto, la Administración Reagan ha contribuido a propagar esta idea con su retórica de «imperio del mal» y con un asomo de planificación militar que muchos miembros del movimiento pacifista confunden con una política. Por supuesto, la idea está presente en toda Europa: el historiador británico E.P. Thompson es su portavoz más elocuente. Pero hay una cuestión por la que debería ser más fuerte en el país más americanizado de Europa, y el más cercano a personas que viven bajo un sistema de tipo soviético.

Es posible comprenderlo en un East Oxford aislado, pero ¿cómo demonios puede un berlinés occidental no ver la diferencia entre ambos lados del muro? Richard Löwenthal, un gran hombre, ya mayor, del

SPD, ofrece una explicación parcial en una «carta» a *Partisan Review*: «Un fallo de educación política» (3). En sus esfuerzos por promover la distensión, el *establishment* social-liberal se ha pasado de la raya al hacer hincapié en lo que une al Este y al Oeste más que en lo que todavía los divide. El resultado es que «en una gran parte de la joven generación, se ha perdido de vista que el conflicto con la Unión Soviética no sólo es un conflicto entre dos grandes potencias y sus aliados, sino también un conflicto entre la libertad y la tiranía». Las memorias de Gaus y Bölling ilustran este punto. En un pasaje, Bölling describe los dos sistemas como *Geschäftsbedingungen* —«términos de intercambio»—, mientras que Gaus lo compara con dos sectas religiosas. La *Deutschlandpolitik*, escribe, sería «el intento de conseguir una Paz de Augsburgo sin la guerra de religión que la precedió». Así pues, por deducción, la diferencia entre el comunismo y la democracia liberal no es más que la diferencia entre el protestantismo y el catolicismo, o entre los «términos de intercambio» de las empresas públicas en oposición a las privadas.

Me gustaría añadir una observación personal. De acuerdo con mi experiencia, la mayoría de los intelectuales de Alemania Occidental visitan rara vez Alemania Oriental. Sin embargo, cuando lo hacen, a menudo se encuentran con una calurosa acogida y unas intensas relaciones humanas que contrastan favorablemente con la «atomización» y la «alienación» de la vida en el Occidente capitalista. Para el turista intelectual es fácil tomar esto por un producto positivo del sistema comunista. Pero si uno vive realmente en Alemania Oriental, se da cuenta de que este espíritu comunitario es un producto del sistema sólo en el sentido en el que el espíritu comunitario de los londinenses durante los bombardeos fue un producto de la guerra. (El idioma alemán tiene una bonita pero creo que intraducible palabra para describir esta comunidad: *Schicksalsgemeinschaft*.) El visitante de paso que tal vez no advierta que la gente es especialmente cordial con él sólo porque viene de Occidente, disfruta de la camaradería sin problemas. En los encuentros entre alemanes del Este y del Oeste, hay un elemento adicional: el descubrimiento de la «vieja Alemania» por contraste con el Occi-

dente americanizado. La «vieja Alemania» es especialmente agradable si uno puede regresar a Berlín Oeste a hacer las compras, usar el teléfono, arreglar el coche y sufrir en general todos los inconvenientes de la sociedad de consumo. Para ser justos, el visitante occidental encontrará también en Alemania Oriental esa genuina lealtad con reservas al Estado descrita por Rudolf Bahro.

Obviamente, no doy demasiada importancia a una impresión personal. Pero el escritor de Berlín Oeste Peter Schneider, en su «novela» *The wall jumper*, demuestra que se puede cruzar el muro y regresar con ideas «equilibradas». Schneider describe a su amigo de Berlín Este, Pommerer, y a él mismo como víctimas de formas diferentes pero igualmente insidiosas de adoctrinamiento:

«La primera frase en inglés que aprendió Pommerer: *Ami, go home*.

Mi primera frase en inglés: *Have you chewing-gum?*

Treinta y cinco años más tarde, estas diferencias son la piedra angular de los presupuestos de defensa.»

Cambiando de un programa de noticias de la televisión occidental a otro de la televisión oriental (cosa que se puede hacer en Berlín), comenta: «Los ejecutivos de ambos bandos son grotescamente similares: en su propio campo, sólo dejan hablar a los dirigentes; en el campo enemigo, sólo a los oprimidos».

La americanización de la República Federal es innegable. La democracia alemana occidental es la hija adoptiva de la democracia americana. El consumismo de Alemania Occidental es la copia europea más parecida al consumismo americano. *Der Spiegel* se inspiró en el *Time*. Y así sucesivamente. En consecuencia, cuando los alemanes occidentales más jóvenes se rebelan contra los valores de sus padres, contra el «sistema industrial» o contra los aspectos flickescos de lo que Baader-Meinhof solía llamar el «*Raspberry Reich*», se rebelan inevitablemente contra cosas americanas. No es a pesar de la americanización, sino a causa de ella por lo que el «antiamericanismo» alemán tiene un cariz emocional especial —una especie de extremismo adolescente— que no se encuentra en países más tradicionalmente antiamericanos (y menos americanizados) como Francia. Petra Kelly, con su padrastro del ejército americano, su educación en un colegio de Virginia y su trabajo voluntario para Robert Kennedy, personifica la paradoja. Cuando uno se entera de que el modelo de los verdes para su campaña de desobediencia civil contra los misiles americanos es Martin Luther King, se siente tentado de comentar que hasta su antiamericanismo es americano.

Sin embargo, el manifiesto personal de Petra Kelly está muy mal escrito en su versión americana (4). «El sistema está en quiebra», proclama su primera sección. «El sistema está en quiebra cuando se gastan 2.300.000 dólares por minuto en perfeccio-





nar la maquinaria de destrucción» mientras millones de personas mueren de hambre en el Tercer Mundo, «cuando la microelectrónica socava el modelo de disuasión», «cuando los médicos tienen que hacer advertencias contra la guerra nuclear», «cuando se tienen noticias de más de 3.000 accidentes en centrales nucleares americanas en un solo año». «A los que nos aconsejan: 'Idos al Este si no os gusta esto', nosotros les decimos que los principios alemanes orientales se aplican también en nuestro país. Las medidas en favor de los pobres son mínimas y cada vez menores las oportunidades de hablar. *El sistema es el mismo: las diferencias son sólo de grado*» [el subrayado es mío].

Pero ¿qué es «el sistema»? En la segunda parte podría parecer que es la democracia parlamentaria («nos hemos metido en el sistema para cambiarlo»). En la cuarta parte, «el sistema» parece ser los hombres. «La ciencia masculina y el pensamiento masculino fueron aplicados en los campos de concentración de Auschwitz, en Dresde, en Nagasaki, en Vietnam, en Granada, en Afganistán y en Praga en 1968». En la quinta parte, el hospital para cancerosos en el que murió su hermana menor y los rayos X que según ella hicieron que perdiera un hijo cuando estaba embarazada de seis semanas son añadidos a la lista. «Estas experiencias me hicieron comprender que todos nosotros somos víctimas de una atrocidad ecológica». Todo esto es «el sistema». El sistema está en quiebra. El sistema debe desaparecer.

¿Y qué pondremos en su lugar? «El ecofeminismo». «Las mujeres deben perder su miedo a hablar y a exigir lo que es suyo y de sus hijos. Sólo si comenzamos a redescubrir nuestra propia naturaleza, podemos descubrir nuevas formas de plenitud, equilibrio y descentralización, podemos forjar un lazo con la Tierra y la Luna, vivir con cooperación, amabilidad, sin ser posesivos». En una sección final titulada «Por una sociedad erótica», Petra Kelly nos dice, después de «oír libros sobre los templos, el arte y el yoga tántricos», que «el amor y la vida están indisolublemente unidos entre sí». Está «de acuerdo con David Cooper (*On the need for freedom*) en que 'la idea simplista de que el hombre está hecho para penetrar a la mujer es una creencia culturalmente condicionada que puede ser fácilmente refutada por la experiencia'. Por ejemplo, el yoga tántrico está basado en la penetración mutua...» «Pero ¿cómo?» es la pregunta urgente que esto me plantea. «Pero ¿cómo?» es la pregunta que plantea cada parte de este panfleto lleno de consignas, diletantista, confuso e histérico, ya sea el tema tratado la descentralización, el desarme o la penetración mutua.

Stefan Heym, el viejo zorro de las letras en Alemania Oriental, evoca una utopía más sensata en su *Schwarzenberg* (publicado en Alemania Occidental). Heym imagina que en 1945, por descuido, un pequeño rincón de Alemania, en la frontera checa, no es ocupado ni por los aliados occidenta-

les ni por los rusos. Su «novela» cuenta cómo unos antifascistas alemanes democráticos, independientes e íntegros se esfuerzan por hacer realidad su sueño de una «república alemana libre». Al final fracasan —Schwarzenberg cae en la zona soviética— pero para la mayoría de sus lectores el final «realista» de Heim será menos importante que el «sueño» que describe con tan manifiesta simpatía: una «utopía política» que, como afirma de forma muy poco histórica la contraportada del libro, «podría casi haberse hecho realidad». *Schwarzenberg* confirma eficazmente una idea difundida hoy en Alemania —que no es una idea popular, pero sí discretamente influyente—: la de que de algún modo el desarrollo nacional y democrático de Alemania se vio frustrado por la ocupación aliada; la de que, abandonados a su suerte, los supervivientes de la resistencia antifascista alemana en 1945 habrían podido encontrar su propio camino hacia una auténtica democracia socialista en una Alemania desmilitarizada y unida.

Pero si en 1945 «se desperdició la oportunidad» (aunque en la realidad histórica no hubo tal oportunidad), ¿no podríamos empezar a tantear el terreno para volver a ella ahora? ¿Es Schwarzenberg «un modelo para épocas posteriores», como se pregunta retóricamente la contraportada del libro? Sólo con que Alemania pudiese liberarse de los «bloques» militares que la aprisionan... Esta es una perspectiva acerca de la cuestión alemana popular (aunque en modo alguno incontrovertida) entre los verdes, en el movimiento pacifista y (en la medida en que la etiqueta significa algo) a «izquierda» de la izquierda del SPD. Algunos verdes hablan de volver a la Alemania de los principados —pero ecoprincipados, naturalmente— anterior a la unificación. Rudolph Bahro juega también con la idea de «muchos pequeños Estados alemanes». Pero afirma que «en la práctica, si queremos construir una Alemania ecológica y descentralizada, tenemos que liberar primero el territorio alemán. La República Federal está ahora bajo la OTAN y es el país de la OTAN con menos soberanía. Para que nuestra perspectiva funcione, debemos primero conseguir la soberanía sobre nuestro propio territorio».

El socialdemócrata Gaus aboga apasionadamente por disociar la idea de *nación* alemana de la de *Estado*. Los alemanes deben renunciar a la idea de retornar a la nación-Estado unificada de Bismarck. Pueden redescubrir su identidad nacional y su patriotismo en la actual y duradera Europa de después de Yalta. El hecho de que tengan dos *Estados* diferentes no es tan importante. Sin embargo, desprecia el entusiasmo del canciller Kohl por la Comunidad Económica Europea. El camino hacia la unidad alemana, escribe, no pasa por Bruselas. Tampoco le gusta demasiado la *Deutschlandpolitik* del *status quo*. Porque en las actuales condiciones, dice, «una guerra en Europa es probablemente inevitable» (una vez más la visión apocalíptica).

Los Estados Unidos no cometerán un suicidio nuclear por Europa. Por consiguiente, «¿es del todo impensable establecer en la parte europea occidental de la OTAN, con Francia, una fuerza de disuasión nuclear que sirva a aquellos intereses europeos, que difieren de los intereses americanos? Y si esto no es posible, ¿no estaríamos más seguros bajo el paraguas nuclear francés que bajo el americano?» (Uno se pregunta qué piensan los franceses de esto.)

Ahora bien, continúa Gaus, si tratamos de imaginar esta reforma de la alianza —*reforma*, y no disolución, subraya— «acompañada de la renuncia occidental a nuevo armamento nuclear», «¿no tendría entonces Occidente algunas prometedoras sugerencias que hacer a la Unión Soviética para... un acuerdo paneuropeo? En una zona desnuclearizada, asegurada por un equilibrio de poder europeo y garantizada por Washington y Moscú, ¿podrían desarrollarse en Europa central, que es donde también está situada Alemania, los inicios de Confederaciones en territorios partidos? La prosa es retorcida, el último concepto oscuro, pero el sentido de su pensamiento está bastante claro.

«Casi todo son obstáculos en el camino de este futuro paneuropeo», concluye Gaus sensatamente. Y lo mismo sucede con todos los otros fragmentos de utopía a los que hemos pasado revista. Son libros, no programas políticos. Ningún partido con probabilidades de llegar al gobierno en Alemania Occidental en un futuro previsible ha adoptado uno de estos programas políticos. Más aún, como dice tristemente Karsten Voigt, del SPD, refiriéndose al desarme: «La Unión Soviética no nos ha dado lo que necesitamos. Nos ha dado palabras; necesitamos hechos». Esto es aún más aplicable al camino de vuelta a la unidad nacional (ya que no a la nación-Estado) a través de la neutralización mutua de ambos Estados alemanes. Según Richard Löwenthal, «no ha habido literalmente ni una sola insinuación a Bonn de este pacto, oficial u oficiosa, desde 1955». (¿Realmente? ¿Ni una sola insinuación oficiosa? Un diplomático soviético me hizo a mí esa insinuación hace sólo unos cuantos meses.) Así pues, a menos que Moscú cambie repentinamente de postura, o que los verdes consigan un milagro electoral en 1987, nada de esta palabrería acerca de una Europa central neutral formará parte de una agenda política real.

Pero, como he argumentado, esto es sintomático de un cierto clima de opinión intelectual en Alemania Occidental hoy. Aquí no hay una única «ideología», un conjunto de ideas unificado e internamente coherente. Sería un error suponer coherencia donde no la hay. Pero dos ingredientes son comunes a esta *Urbrei* (por tomar prestado un término de Freud), esta papilla primigenia de mitos y nociones.

En primer lugar, hay una infravaloración general, si no un abierto rechazo, del Estado y el sistema existentes en Alemania Occidental (democracia parlamentaria, capitalismo de bienestar, fuerza nuclear, im-



perio de la ley, etc.) como algo corrupto, inadecuado, inauténtico y, como dice Petra Kelly, «en quiebra». Si las generaciones anteriores a 1945 tendían a ser acriticamente leales al Estado (la *Untertanmentalität*, la *Autoritätsgläubigkeit* a que se refiere la condesa Dönhoff), esta generación se ha inclinado hacia el extremo opuesto. En parte como reacción consciente (prueba de ello es la obra de Hochhuth), y en parte por romanticismo político e idealismo utópico. Pero lo mejor puede ser enemigo de lo bueno. Tal vez tenga que ser un extranjero el que señale que la República Federal tiene el peor sistema posible, aparte de todos los demás sistemas que Alemania ha ensayado de vez en cuando.

Si se compara seriamente este sistema con la utopía, entonces el mejor Estado que haya tenido jamás Alemania puede por supuesto ser desahuciado. Si se le compara seriamente con cualquier alternativa real, como por ejemplo Alemania Oriental... Pero esto es algo que no se hace. Porque el segundo ingrediente común de la *Urbrei* es una infravaloración consecuente —si no un rechazo abierto— de las diferencias cualitativas entre los sistemas de Europa Oriental y Occidental. «El sistema es el mismo...», proclama Petra Kelly.

Me pregunto cuántas personas estarían de acuerdo con esto en Europa Oriental.

Viajando de un lado a otro por Alemania Occidental y Polonia durante los últimos cinco años, me he sentido impresionado una y otra vez por el contraste entre los dos

dirían mis amigos del movimiento pacifista de Alemania Occidental. ¿Ni siquiera la libertad? No, «antes rojos que muertos». Mientras tanto, sus contemporáneos polacos se arriesgaban a otra invasión del Ejército Rojo, con el fin de conseguir una parcela —sólo una parcela— de las libertades de que disfrutaba cualquier alemán occidental.

En Gotinga, estudiantes universitarios que habían vivido toda su vida en una democracia liberal estable cuestionaban y dudaban de la primacía de sus valores tradicionales —el gobierno representativo, el imperio de la ley, la libertad individual— cuando se enfrentaban con la recesión económica, la división Norte-Sur y la amenaza de una guerra nuclear. En Gdansk, jóvenes trabajadores que habían vivido toda su vida bajo el comunismo pintaban sobre una grúa en los astilleros Lenin estas palabras: «El hombre nace y vive libre». Los *escolares* polacos eligen como lema de su revista *samizdat*: «La libertad peligrosa me es más querida que la esclavitud segura». En Alemania Occidental, Reagan fue comparado con un asesino de masas nazi. Para la mayoría de los polacos, era un héroe. Entre los dos movimientos de masa había un abismo de mutua incompreensión. (Los polacos podrían malinterpretar casi tanto como eran malinterpretados, pero éste es tema para otro ensayo.) Cuando alguien como Petra Kelly trataba (excepcionalmente) de sacar conclusiones del aplastamiento de Solidaridad, llegaba a cosas co-

un aviso para el movimiento de opinión intelectual en Alemania Occidental, ha sido también una piedra de toque para la *Ostpolitik*. Las reacciones alemanas a la crisis polaca iluminan las premisas y la orientación de esta política. En las memorias de Gaus y Bölling, la crisis polaca es vista totalmente a través del prisma de Alemania Oriental. Solidaridad aparece como un estorbo y un peligro. Ambos autores se distancian cuidadosamente de los burdos sentimientos antipolacos que, como observan, eran audibles en Alemania Oriental, discretamente fomentados por el partido. Pero Bölling cita con aprobación la tesis alemana oriental de que «los polacos, y especialmente algunos consejeros intelectuales del trabajador de los astilleros Walesa, sobrestimaron su fuerza, quisieron intencionadamente llevar el conflicto más lejos, se inclinaron —estimulados por la respuesta occidental— por una política de todo o nada, y se encontraron con un alejamiento muy polaco de la realidad (*eine sehr polnische Realitätsferne*).»

Los alemanes orientales, escribe Bölling, apreciaron el hecho de que, en sus juicios sobre Polonia, Helmut Schmidt «abjurara del patetismo al que son proclives Washington, Londres y París». Agradecieron que Schmidt se hubiera «sumado a la minoría que en Occidente piensa en el futuro».

He aquí cómo piensan en el futuro: «Después de un baño de sangre en Polonia... nosotros, los alemanes de ambos Estados, podríamos tener que esperar toda una década antes de poder hablarnos de nuevo». Ya en el verano de 1980, las huelgas que dieron origen a Solidaridad obligaron a Schmidt a posponer su proyectada cumbre con Honecker. Los acontecimientos polacos fueron considerados la causa principal del espectacular aumento de las divisas mínimas (en moneda fuerte) obligatorias en la RDA para los visitantes de Alemania Occidental en el otoño de 1980, importante revés para las relaciones intraalemanas. Y luego, cuando Schmidt y Honecker se reunieron por fin, en el Werbellinsee, ¡fue Jaruzelski y decretó el «estado de guerra» el último día de la reunión! Naturalmente, los periodistas occidentales preguntaron de inmediato a Schmidt cuál era su reacción ante la ley marcial. «El Sr. Honecker está tan consternado como yo», dijo Schmidt, «*de que esto fuera necesario...*» (el subrayado es mío). Según Bölling, Schmidt tuvo posteriormente la impresión «de que había sido un error presentar indirectamente a los polacos como un factor de interferencia en las relaciones intraalemanas». Y ahí está el quid de la cuestión.

Porque, por supuesto, la revolución polaca de 1980-81 se interpuso realmente en el camino de la distensión intraalemana. Y, desde diciembre de 1981, la «restauración del orden» del general Jaruzelski en Polonia, como la restauración de las buenas relaciones entre los Estados Unidos y la Unión Soviética *ha* sido el desiderátum —cuando no el requisito previo— de los progresos en las relaciones intraalemanas.



países. Los polacos disfrutaban de una identidad nacional profunda y confiada, pero luchan por la libertad. Los alemanes occidentales disfrutaban de la libertad, pero luchan por una identidad nacional. Los unos intentan conseguir algo de lo que los otros disfrutaban: los alemanes occidentales una auténtica comunidad nacional, los polacos una auténtica participación democrática. En ambos países, surgieron al mismo tiempo grandes movimientos populares: Solidaridad y el movimiento pacifista. Ambos reunieron a cristianos y socialistas en una misma plataforma, ambos fueron impulsados por la energía y el idealismo de la generación más joven, pero entre ellos hay todo un mundo.

«No hay nada más importante que la paz»,

mo éstas: «Precisamente porque el movimiento pacifista es independiente, no puede cerrar los ojos ante el caso de Polonia. Tampoco deberíamos ignorar la erosión actual de los derechos sindicales en Gran Bretaña, donde se está redactando una nueva legislación», etc., etc., etc. Así se mezcla todo: la ley marcial en Polonia y un decreto del Parlamento británico, Thatcher y Jaruzelski, la disuasión y el genocidio, Auschwitz y Granada. Todo esto es «el sistema». El sistema está en quiebra. El sistema debe desaparecer.

#### Cuatro

Si Polonia ha sido desde agosto de 1980



Por eso el ministro de Asuntos Exteriores de Kohl, Hans-Dietrich Genscher, ha estimulado enérgicamente la una y la otra: la «normalización» de las relaciones Este-Oeste, y, también, la «normalización» del general Jaruzelski en Polonia. Y no sólo Genscher. En sus visitas a Polonia, el dirigente del SPD, Hans-Jochen Vogel, y el dirigente del CSU, Franz Josef Strauss, expresaron ambos su apoyo a la «estabilización» del general Jaruzelski. La armonía entre Strauss y Vogel resulta sorprendente, hasta que uno recuerda que la *Deutschlandpolitik* se vio interrumpida por el desafío al régimen comunista en Polonia. Cualesquiera que sean sus diferencias políticas, ambos consideran que la continuación de la *Deutschlandpolitik* es de interés nacional para Alemania.

A los políticos alemanes occidentales no les parece bien el análisis que he hecho, aunque se base en lo que ellos mismos escriben y dicen en su país. Insisten en que su política es realmente del mayor interés para el pueblo polaco. Sólo un cambio gradual y evolutivo, cuidadosamente controlado desde arriba, es posible en Europa Oriental. La reconstrucción de la quebrantada economía polaca ha de ser prioritaria. Los polacos deberían ser «realistas» en lugar de «románticos». (Las citas están tomadas de una serie de conversaciones con políticos alemanes durante los tres últimos años.) Si Occidente establece una relación con Jaruzelski, especialmente a través del comercio y de nuevos créditos, podría influir en él para que lleve una política más liberal, como hizo con Gierek (5). Los polacos, en lugar de exigir de forma poco razonable más libertad y autodeterminación, debería contentarse con una vida más cómoda bajo la dictadura económicamente más eficiente y posiblemente más tolerante que Jaruzelski construirá con la ayuda de los alemanes occidentales. En resumen, Polonia debería parecerse más a Alemania Oriental.

El único problema de este enfoque es que la mayoría de los polacos no lo comparten. Tienen otras prioridades. Por ejemplo, tienden (de forma «romántica» y «poco realista») a anteponer la libertad a la eficiencia o la seguridad. La propuesta de la *Ostpolitik* para Polonia es pues profundamente *anti-democrática* en el mismo sentido en que lo es la propuesta de Reagan para Nicaragua: porque actúa con pleno desprecio de las aspiraciones claramente expresadas de la mayoría en el país en cuestión. (Con esto no pretendo equiparar las aspiraciones de los sandinistas con las de Solidaridad: se trata de un argumento muy diferente.)

Günter Gaus sugiere una posible respuesta a esta acusación. La estabilidad en Europa Oriental, insiste, es esencial para la paz de Europa. Y elogia a Franz Josef Strauss por decir esto mismo en Varsovia. «Las condiciones polacas que prevalecieron en los tres últimos años, tal 'economía polaca' (*polnische Wirtschaft*) en Alemania central —'economía polaca' entendida en el sentido de la vieja, mala y arrogante metáfora alemana—, tales condiciones su-

pondrían la víspera de la guerra en Europa». Esto implica que los polacos deben sacrificar sus aspiraciones democráticas en aras de la causa más elevada de la paz. O, como dice Bölling, «de acuerdo con un consenso general en el Este y el Oeste, la paz es sólo un bien más elevado que los párrafos dedicados a la idea de la libertad, que también se pueden encontrar en la constitución de la RDA».

El caso polaco es importante porque en los últimos tres años los comentaristas y políticos alemanes occidentales han puesto las relaciones entre Alemania Oriental y Alemania Occidental como modelo para las relaciones entre Europa Oriental y Europa Occidental, y de hecho para las relaciones entre el Este y el Oeste en general. La equiparación automática de los intereses alemanes a los intereses «europeos» es un ingrediente esencial de la retórica política de Alemania Occidental, desde Strauss hasta Bahro pasando por Kohl y Vogel. El lector puede encontrarla en todos los libros aquí reseñados. En una nota titulada «El modelo alemán», en el influyente semanario *Die Zeit*, la condesa Dönhoff lleva las cosas aún más lejos:

«Todo el mundo, en el Este y el Oeste, se pregunta ansiosamente: ¿qué ocurre con las dos Alemania? El enigma es fácil de resolver. A los alemanes que habitan a la izquierda y a la derecha del Elba les enfurece permanecer ociosos mientras las dos superpotencias se arman como locas o juegan a «pasarse la pelota» como niños. Después de todo, esta política —si se la puede llamar así— afecta no sólo a las dos grandes potencias, sino también a varios cientos de millones de europeos.

Erich Honecker declaraba en una entrevista hace algún tiempo:

'Por muchos problemas internacionales que aparezcan, por complicados que sean, debemos solventarlos no mediante la ley de la selva, sino mediante negociaciones'. Y el ministro de Asuntos Exteriores, Genscher, ha explicado de forma igualmente convincente cómo debería ser hoy esta política:

'La importancia de Europa exige que ninguna potencia aislada pretenda obtener una posición dominante [*Vormachstellung*] en el viejo continente', y: 'No nos lleva a ninguna parte que cada uno de los bandos atribuya al otro la responsabilidad del empeoramiento de la situación y exija un cambio en la conducta del otro como condición previa para una contribución'. ¡Si las superpotencias mostraran la misma perspicacia!»

Es digno de señalar el tono farisaico.

Sin embargo, como he tratado de probar, las equiparaciones están lejos de haber sido demostradas. Supongamos, para seguir con el argumento, que toda Europa Oriental se volviera más parecida a Alemania Oriental y que toda Europa Occidental se comportara con respecto a Europa Oriental como Alemania Occidental se comporta con respecto a Alemania Oriental. ¿Sería entonces Europa un lugar más seguro, más pacífico o más libre? Lo dudo. Alemania Oriental es el más firme pilar del imperio

soviético. Está lo más cerca de un Estado-partido leninista que funciona debidamente de lo que ha llegado Europa Oriental. Su economía poderosa y relativamente moderna es de un inmenso valor para la Unión Soviética. Su ejército amplio y sumamente profesional es vital para el Pacto de Varsovia.

Polonia, en cambio, es el mal español del imperio soviético. Su economía es una carga para el Comecon y la Unión Soviética. Los mandos militares soviéticos temen no poder confiar en Polonia en caso de guerra. (¿Hay temores de este tipo con respecto al ejército de Alemania Oriental?) Es razonable suponer que, con el problema polaco en el «patio de atrás», el Kremlin esté más bien poco dispuesto a correr riesgos en el exterior. Además, los polacos han ganado para sí (a un alto precio) y están luchando por defender frente a la «normalización» de Jaruzelski, áreas de libertad y pluralismo mucho más amplias que aquellas con las que pueden soñar los alemanes orientales.

Mientras tanto, Alemania Occidental ha abandonado prácticamente la esperanza original de cambiar la forma en que es gobernada Alemania Oriental (*Wandel durch Annäherung*). En lugar de ello, realiza una enorme contribución a la estabilidad y prosperidad del Estado de bienestar policial de Honecker. Tanto Gaus como Bölling dicen francamente que Bonn da más de lo que recibe. «Todo aquel que en la República Federal no pueda soportar la parcial y amarga impotencia que esto lleva consigo», escribe Gaus, «haría mejor en no proseguir con la *Deutschlandpolitik*». Y recordemos la sorprendente frase de Bölling acerca de la «honrosa vulnerabilidad al chantaje de Alemania Occidental». ¿Es esto lo que deseamos para toda Europa Occidental en nuestras relaciones con el Este?

Con esto no pretendo sugerir lo contrario: que Alemania Oriental necesita las «condiciones polacas». No. No me cabe duda de que la mayoría de los alemanes orientales prefieren las graduales mejoras materiales y humanas conseguidas mediante la práctica paciente de la *Deutschlandpolitik* a cualquier intento «romántico» polaco de conseguir una mayor libertad política. Tienen perfecto derecho a tales prioridades. Que cada nación persiga su propia idea de la felicidad a su propio modo. En la casa de Europa viven muchos vecinos. Pero porque la *Deutschlandpolitik*, y la *Ostpolitik* que la acompaña, sea de interés para los alemanes, no tiene necesariamente que serlo para nadie más. Desde que hay naciones en Europa, sus intereses se han opuesto con tanta frecuencia como han coincidido. No hay razón para creer que éste ya no es el caso. (Véase la CEE.) Lo que vimos en los últimos años del gobierno Schmidt fue, tendencialmente, en una forma moderada y amortiguada, lo que hemos visto tantas veces antes en la historia de Europa Central: el choque entre los intereses y las aspiraciones nacionales de Polonia, por un lado, y los de Rusia y Alemania, por el otro. ¿Cuáles de estos intereses y aspiraciones



serven mejor a la paz de Europa? Esta es una pregunta que sigue en gran medida sin respuesta.

Bajo el gobierno de Kohl, el mismo ministro de Asuntos Exteriores, Hasn-Dietrich Genscher, ha tratado de llevar a cabo una política muy similar. Pero, mucho más que en las relaciones intraalemanas, la retórica nacionalista de la derecha de la CDU y la mayor atención que presta a sus aliados occidentales han sumido la política con respecto a Polonia en una confusión temporal. El pasado mes de noviembre, Genscher dejó muy claro que él, como Vogel, deseaba utilizar su proyectada visita a Polonia para apoyar el «proceso de reforma y estabilización» del general Jaruzelski y no a la oposición. Sólo al ser presionado por la CDU añadió que estaba dispuesto a visitar la tumba del sacerdote Popieluszko, gesto que habría sido enormemente apreciado por la mayoría de los polacos. También propuso depositar una corona en un cementerio de la *Wehrmacht* cerca de Auschwitz, gesto que no habría sido enormemente apreciado por la mayoría de los polacos. Estas dos ideas eran inaceptables para el gobierno de Jaruzelski e hicieron que la visita fuese cancelada en el último minuto.

## Cinco

Si este ensayo ha insinuado al menos la complejidad de la «cuestión alemana», tal como se presenta en la Europa contemporánea, ha cumplido con su objetivo. Durante los últimos quince años, la postura de la República Federal en las relaciones inter-

nacionales ha cambiado fundamentalmente. El epicentro de este cambio ha sido una nueva *Deutschlandpolitik* basada en una buenas relaciones con el régimen comunista de Berlín Este. Esta política goza ahora de un amplio consenso en Bonn, y probablemente en Berlín Este. Pasamos por alto, por nuestra cuenta y riesgo, los grandes beneficios que ha aportado a ambos Estados alemanes y al pueblo alemán, y en especial a los berlineses.

Esta *Deutschlandpolitik* pragmática, que tanto éxito ha tenido, está inextricablemente unida a la peculiar política exterior de Bonn hacia Europa Oriental. Ha reforzado claramente lo que de forma inevitable —por su posición geopolítica— es el especial interés de Alemania Occidental en las relaciones con Moscú. Hasta ahora, estos intereses especiales, nacionales, han tenido cabida en la alianza occidental y en la Comunidad Económica Europea sin demasiados problemas. No hay razón para creer que no puedan tener igual cabida en un futuro próximo. Pero, como observa el presidente Von Weizsäcker, haremos bien en no cerrar los ojos ante ellos. Con la nueva confianza en sí misma adquirida por la República Federal durante este período, con la inversión política, económica y emocional que ha hecho en su *Ostpolitik*, Bonn defenderá enérgicamente lo que considera como intereses nacionales alemanes. Un gobierno federal que incluyera el SPD podría aceptar en parte la conexión inversa que establece Moscú entre política de defensa y *Deutschlandpolitik*, conexión que Helmut Kohl, a la manera de Nelson, se las arregla para ignorar.

Estas consideraciones, así como un co-

nocimiento de la historia alemana, hacen que nosotros, y aún más los propios alemanes, nos mostremos hipocondríacos con respecto a la salud del mejor Estado que ha tenido jamás Alemania. Sin embargo, de acuerdo con un diagnóstico sensato, la República Federal sigue siendo una de las democracias más estables, prósperas y liberales del mundo. Incluso la hipocondría, y el incesante cuestionamiento de la autoridad, son síntomas de salud más que de enfermedad. Solamente una minoría, aunque una minoría significativa, ha llevado este cuestionamiento hasta extremos absurdos, infravalorando o rechazando abiertamente el Estado, el «sistema» y los valores que lo distinguen de los otros sistemas, incluidos los de tipo soviético del Este. El idealismo utópico, el romanticismo político, una sobre-reacción al pasado nazi, una especie de rebelión adolescente contra la madrastra americana: todo esto llega a través de las voces de los intelectuales alemanes, voces en las que suena una nota alta y extraña de alarma apocalíptica. Pero no son éstas las voces que deciden la política alemana, ni lo serán hasta donde podemos ver. Más aún: si los cristianodemócratas dicen una cosa el domingo y hacen otra el lunes, lo mismo sucede con los verdes. Una cosa es oír a Petra Kelly predicar, y otra muy distinta es observarla trabajar en una comisión parlamentaria.

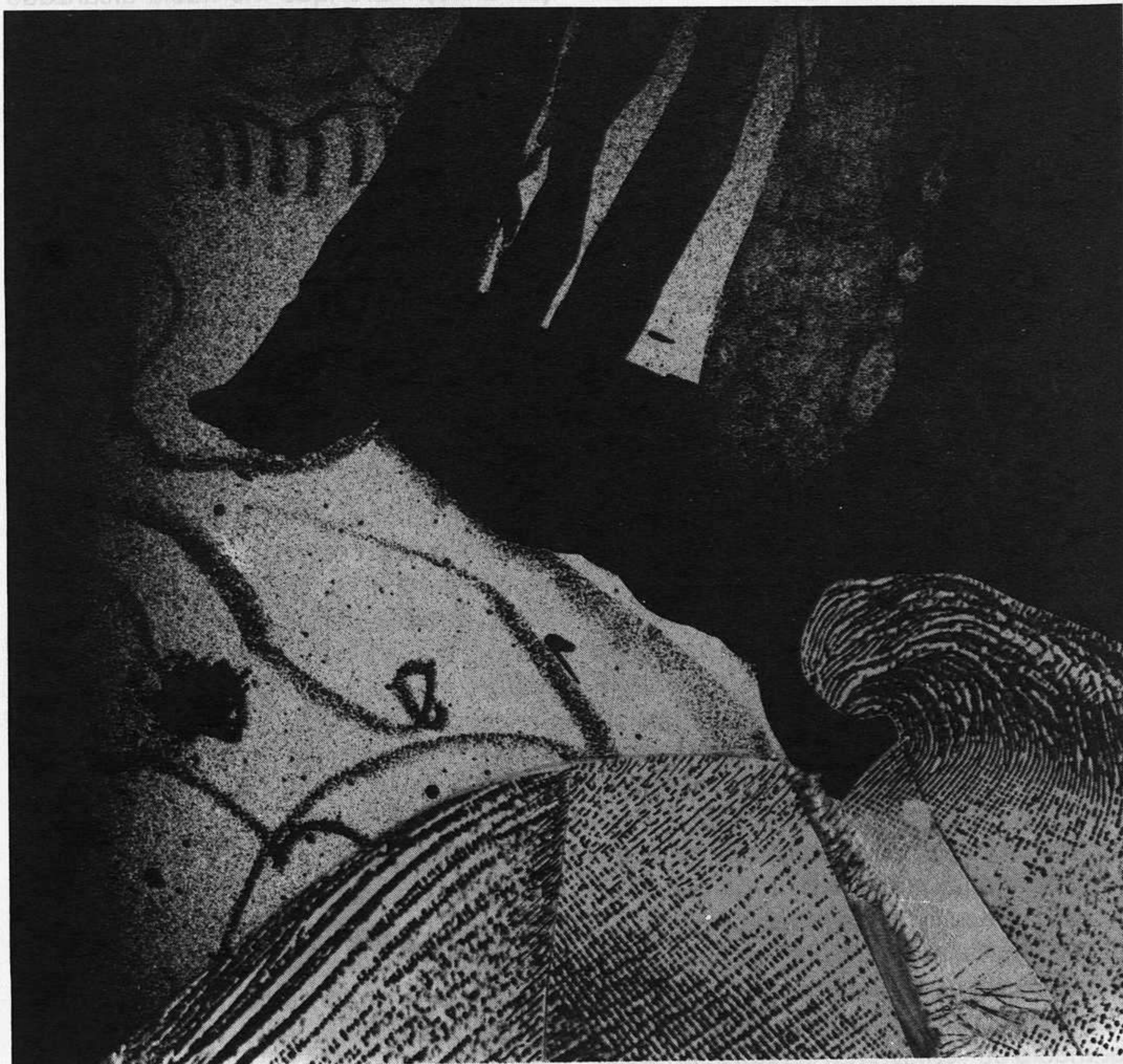
Finalmente, si este ensayo ha puesto de manifiesto la confusión existente en las respuestas alemanas a la cuestión alemana, la confusión no se da sólo en ellas. Günter Gaus escribe amargamente que «nuestros aliados se han acostumbrado felizmente a la reducción de nuestro compromiso nacional a una mera cháchara en ciertos aniversarios». La realidad es un poco más complicada. A veces nos puede parecer, como a François Mauriac, que «amamos tanto a Alemania que estamos encantados con que haya dos». Por otra parte, cualquiera puede ver que el camino hacia una eventual reunificación europea debe pasar por Alemania. Por consiguiente, si nos tomamos muy en serio la «liberación gradual» pacífica y a largo plazo de Europa Central y Oriental con respecto a la dominación soviética, si nos tomamos en serio la superación de Yalta, entonces también debemos tomarnos en serio la superación de la división de Alemania. Pero ¿cómo?

«Which way Germany go», *The New York Review of Books*, XXXII, 1, 31 de enero de 1985. Traducción de Pilar López.  
1. Recogida en *The Konrad Adenauer memorial lectures 1978-1982*, St. Anthony's College, Oxford, y Konrad-Adenauer-Stiftung.

2. De acuerdo con el sistema de representación proporcional de Alemania Occidental, un partido que obtiene menos de un 5 por ciento de los votos a nivel nacional no tiene escaños en el Bundestag.  
3. Nº 2, 1984.

4. La edición americana lleva una nota que previene de los «graves errores de traducción» y de los «extractos que abrevian y/o sacan de su contexto muchas secciones importantes del libro». Desgraciadamente, no he podido compararla con el texto original alemán.

5. Gierek causó a Schmidt una extraordinaria impresión. «Le había incluido directamente en mi gabinete», dijo según Bölling. Y horas antes de que en Polonia fuera declarado el «estado de guerra», pidió a Honecker (de acuerdo con el relato de Bölling) que intercediera ante sus camaradas polacos en favor de un «trato justo» para Edward Gierek.



Conversaciones con  
Mars y Engels  
Anagrama, 1973

El conto verano de  
la antigüedad  
Grijalbo, 1976

Marsobol  
Anagrama, 1978

Mujeres políticas  
Anagrama, 1981

El Filonomeo  
Anagrama, 1985

EVZINSBERGER  
HANS-MANNUS

Poemas y datos  
Seix Barral, 1982

Detalles  
Anagrama, 1982

Poemas para los que  
no lean poemas  
Seix Barral, 1972

Para una crítica de la  
escritura política  
Anagrama, 1974

El interrogatorio de  
La Habana  
Anagrama, 1977

Elementos para una  
teoría de los medios  
de comunicación  
Anagrama, 1972



# Catálogos de la conciencia alemana

Hans-Magnus Enzensberger

**ENZENSBERGER, HANS-MAGNUS**

Política y delito  
Seix Barral, 1968.

Detalles  
Anagrama, 1969.

Poesías para los que no leen poesías  
Seix Barral, 1972.

Para una crítica de la ecología política  
Anagrama, 1974.

El interrogatorio de La Habana  
Anagrama, 1975.

Elementos para una teoría de los medios de comunicación  
Anagrama, 1975.

*Dios sabe que mi alma está exenta de ferocidad y creo poseer en sumo grado conciencia de tener que justificarme ante Dios: y sin embargo, sin embargo estaría dispuesto, en nombre de Dios, a cargar con la responsabilidad de gritar ¡Fuego!, por poco que me hubiera asegurado antes, con el rigor más escrupuloso, más minucioso, de que los cañones de los fusiles no apuntarían a ningún ser humano, a ninguna criatura viva, excepto a los periodistas.*

*Kierkegaard*

No se puede ir más lejos criticando a la prensa de lo que fue Sören Kierkegaard, que escribía estas líneas en su diario en 1848. El filósofo no tenía delante el *Bild*, sino un pequeño semanario satírico que aparecía por entonces en Copenhague con el título de Corsaren, y que causa una impresión completamente idílica en el lector de hoy, formado a golpes de pornografía, paranoia y excitación al crimen. Kierkegaard se veía como víctima de una campaña de prensa que le ridiculizaba. Las caricaturas y los chismorreos de Corsaren, que nos parecen más pueriles que amenazadoras, habían desencadenado en él una profunda crisis existencial. El buen sentido no era su fuerte y, según él, ya no era necesario demostrar que el camino del infierno está hecho de juicios ponderados. Kierkegaard se lanzaba contra el cuchillo de los periodistas. Era precisamente su método. Este le permitía sacar partido de la ocasión más anodina para emitir un juicio radical: «En

verdad, si los periódicos diarios estuvieran obligados, como otras empresas artesanales, a colgar una enseña en su puerta, habría que inscribir en ella: 'Aquí se desmoraliza a los hombres, en los plazos más breves, en la mayor escala, al precio más bajo'».

Un siglo cumplido antes de que los mass-media alcanzaran su pleno desarrollo, Kierkegaard fue el primero en darse cuenta, con una lucidez absoluta, de la otra cara de la moneda de la libertad de prensa: «Mientras dure la prensa diaria, —escribía—, el cristianismo será una imposibilidad». Si traducimos esta frase, tomada del lenguaje de la narración, a la terminología laicizada de las constituciones, significa simplemente que la libertad de prensa, si se reflexiona hasta el límite, es inconciliable con la dignidad humana. El *Bild Zeitung* pone de manifiesto del modo más crudo esta contradicción.

«Una alemana de cada diez tiene problemas sexuales. Marianne Strauss, con traje bávaro, se prueba el uniforme de aviador de su hijo Franz-Georg (21 años), que ha ido a visitar a sus padres a Munich. El entrenamiento es muy peligroso. Puede haber explosiones por todos los rincones. La millonaria muerta posaba también para los fotógrafos: mirada sensual, larga cabellera rubia flotando sobre los hombros. Este encantador gatito se ha perdido, espera ahora en la SPA un dueño o una dueña. Agitaba las piernas, mugía. Le fijaron unos cables por medio de ventosas en la cara interna del

muslo. Su dueña lo había metido ya con toda la familia en la lavadora. «Tiene noble facha, nuestro chico», consideraba también su padre, el ministro-presidente Strauss (67 años). «Creí que me había alcanzado una descarga de alta tensión» decía. Era una botella de coñac. ¡Enhorabuena! Buen trabajo.»

Sören Kierkegaard no era un demócrata. La información del público, aún limitada en la época burguesa, le llenaba de espanto. «La publicidad completa transforma el hecho de gobernar en una imposibilidad absoluta. Pues todo gobierno se apoya en la idea de que existen algunos individuos más ilustrados que los demás y que ven tanto más lejos cuanto pueden llevar el timón; la publicidad completa, por el contrario, se basa en la idea de que todos pueden gobernar». Esta idea parece absurda al «reaccionario» Kierkegaard. En este sentido, la libertad de prensa, para él, no plantea dilema. La considera no sólo perjudicial, sino superflua. Ya que, a sus ojos, no tiene ningún efecto positivo, no puede plantear la cuestión de si su «precio», la suciedad moral que lleva consigo, está justificado o no. Lucha sin miramientos por la censura; su receta: prohibir y castigar. «El gobierno no puede prohibir la comunicación oral, es un don de Dios; pero podría muy bien prohibir la prensa diaria, porque constituye un medio de comunicación excesivamente desmesurado. Podría autorizarse que imprimiera comunicados, pero en ningún caso demostraciones».



Es característico en este pensador que vaya más lejos en el autoritarismo que Metternich, no sólo en su análisis, sino también en sus consignas de acción. En sus quimeras de censor, no la toma solamente con los editores, los periodistas y los redactores, sino, con toda lógica, con los lectores: «Si yo tuviera que redactar una ley sobre la prensa, sé ya lo que haría. Por lo que se refiere a los diarios, los compradores tendrían necesariamente que asumir una gran parte de la responsabilidad. El que compra un periódico es fundamentalmente cómplice... Los lectores se verían, pues, multados al mismo tiempo que el autor. Pues el delito no consiste tanto en el hecho de que alguien diga una mentira y la haga publicar; el verdadero delito reside en la difusión de esta mentira; aumenta, pues, con el número de lectores. No deberían permitirse en adelante suscripciones anónimas. El nombre de los abonados a cada diario debería duplicarse y cuantos más compradores hubiera mayor sería la multa».

Una cosa —incluso la cosa más fácil del mundo— es defender la libertad de expresión y de difusión de las opiniones contra el fanatismo ciego del filósofo, afirmar solemnemente su función política vital y estar dispuesto a tomar las armas frente a todo ataque, procedente de la autoridad que sea; otra cosa es dejar de lado, encogiéndose de hombros, el punto de vista de Kierkegaard, para pasar al siguiente punto del orden del día. Pues ese reaccionario carente de delicadeza lanzó una mirada profética sobre el rostro negro de una libertad que ha pasado demasiado tiempo por una adquisición gratuita. No es de la libertad de los mass-media de lo que se trata de liberarse, sino de la aureola que le ha puesto el siglo XIX. En efecto, no es solamente un beneficio, sino también una coacción; debemos no solamente defenderla, sino también sufrirla, y no es poco.

«El colchón —especialmente confeccionado para la espalda enferma de Karajan (75 años)— vuela hacia América. Mme. Dudka estaba desnuda bajo su bata de casa. Ha sido elegida «Miss Popotin» en Munich. «El trabajo libera», podía leerse encima de la puerta del campo de concentración de Auschwitz. Entonces, por fortuna, su amante oyó un ligero gemido. Desconocidos. Estaban de pie al lado de su cama. El que escondía la cara bajo una media levantó el brazo de nuevo para golpear. «¿Cómo prefiere su hijo beber el cacao? —Mitad y mitad— No le comprende —Mitad en la boca y mitad en el pantalón». Ligeros empujones, apenas apreciables, durante treinta minutos. Un campo magnético se forma en la zona vaginal. La primera dama de Estados Unidos, Nancy Reagan, jugaba alegremente con la borla de su birrete de doctor. Todo sobre el dinero, el sexo y la muerte terrible de la millonaria en la página 9.»

El éxito del *Bild* no tiene par. No existe un solo diario en el mundo occidental que tenga un tiraje comparable. (Sólo la prensa del Partido de la Unión Soviética y de China

puede alcanzar cifras más altas.) Con sus 5,5 millones de ejemplares, el monstruo de la editorial Springer triunfa cotidianamente sobre sus adversarios. Y nada permite prever el final de esta brillante carrera. El *Bild* es una realidad con la cual la RFA tiene que vivir; es quizá, entre las instituciones de este país, la que mejor puede jactarse de tener la adhesión de la población. Sí, habrá que preguntarse si existe una sola voz que exprese de modo más puro la conciencia y el inconsciente de la sociedad de la Alemania Occidental. Del mismo modo es completamente lógico que un antiguo redactor jefe de este periódico desempeñe el cargo de portavoz del gobierno. La expresión «democracia representativa» adquiere en estas circunstancias un sentido fatal: el pueblo ha cedido su voz —al *Bild*.

Un diario que nunca ha carecido de adversarios. En los años cincuenta, fueron los críticos culturales los que, con voz delicada, formularon sus objeciones y sus reflexiones en contra de los mass-media. Estaban aferrados todavía a la idea equivocada de que el cadáver del conservadurismo podría volver a cobrar vida en Alemania después de la Segunda Guerra Mundial. La derecha alemana no tenía, desde luego, nada contra el hecho de conservar algunos defensores titulares de los valores occidentales; pero podía decidirse a ceder a los nazis su ideología pasada sin preocupaciones, tanto más cuanto se le ofrecía un proyecto mucho más moderno y portador de éxito, sobre el cual los restos del conservadurismo no podían haber tenido más que un efecto perturbador: la planificación total del país por el milagro económico. Del mismo modo la crítica dirigida por la derecha al *Bild* se agotó en un cierto hastío acompañado de toses y en una ligera crispación de la comisura de los labios. A sus ojos el *Bild* no era un delito, sino solamente una falta de gusto.

Desde mediados los años sesenta, la defensa de la dignidad humana contra la libertad de la prensa se ha convertido en patrimonio de la izquierda. El movimiento antiautoritario ha intentado transformar este objetivo en consigna política: «Nosotros, los estudiantes, exigimos la expropiación de Springer, concretaba un discurso de comienzos de la campaña Springer. Tuvimos cierto éxito con esta exigencia. El asunto Springer se convirtió en la piedra de toque que permitía distinguir los demócratas de los antidemócratas... El grupo de prensa Springer pone en práctica el Estado autoritario antes incluso de su realización institucional. El poder económico de Springer no se puede quebrar si no se quiebra su poder político. El poder político de Springer se inscribe en un sistema de dominio que conserva el dominio sobre las masas sólo por medio de la amenaza constante de conflagración universal. La expropiación de Springer no puede ser, pues, obra de este sistema de dominio. Deben prepararla acciones políticas gracias a las cuales nuestra reivindicación de expropiación de Springer se convierta cada vez más en la reivindicación

de aquellos que todavía hoy mantienen bajo tutela... Si el fuego que Springer aviva por todas partes se propaga un día hasta su edificio, no deberá acusarnos de haberlo prendido».

Cito estas frases con cierta envidia. Es inconcebible que actualmente, en una universidad alemana, alguien adopte un tono semejante. Esto no atañe a la determinación ideológica muy concreta de este discurso, sino a su falta de cinismo. Es sin duda éste el motivo que hace que no esté a la altura de su objeto. A lo largo del año 68, los organizadores de la campaña Springer en SDS se toparon con un «análisis cualitativo del *Bild*» que el trust había encargado en 1965 y que había sido llevado a cabo por los institutos de estudios de mercado Infracrest, Contest y Divo, con la participación de un psicólogo diplomado llamado Günter Knuth, antaño director de marketing en Springer. (Los pasajes más importantes de este trabajo, y también el discurso citado, fueron publicados en SDS en 1968 en un folleto titulado *El Ocaso del Bild*.)

Los críticos militantes del trust Springer constataban con consternación: «sus métodos científicos y sus resultados no se diferencian de los nuestros —o, todo lo más, por la tendencia moral... Acostumbrados como estamos a utilizar a Marx contra la economía nacional burguesa, a Freud, Adorno o Marcuse contra la psicología behaviorista, nos cogen desprevenidos cuando constatamos que nuestro enemigo de clase nos vence con nuestras propias armas... Antes incluso de que las hayamos realmente expresado, nuestras reflexiones y juicios no son ya nuestros. Springer, que pretendíamos fuera expropiado, nos ha expropiado primero».

En cuanto a técnicas de manipulación del diario, no había nada que «desenmascarar». A una crítica basada en el psicoanálisis, que denunciaba la función usurpada del superyo del *Bild*, la explotación y la tutela de los lectores, la satisfacción artificial de sus instintos, contestaba, de cara, dejanto la puerta entreabierta, con la teoría de la casa Springer. Por ejemplo: «Influencia y poder del diario... su dureza, su fuerza de penetración, en parte experimentadas como brutales e indelicadas, dan al lector la posibilidad de identificarse con ese agresor más fuerte que él, de vivir a través del *Bild* la concreción de lo que siempre le será imposible llevar a cabo por sí mismo. O bien: «Hay que incluir también entre esta clase de ideas el mecanismo del miedo provocado y a la vez amortiguado... Así, por medio de la alternancia y la regulación de las exigencias del yo y del ello, el *Bild* procede a una adaptación y a un condicionamiento de sus lectores».

Si la crítica teórica del *Bild* derribaba puertas abiertas, la crítica práctica contribuía, a golpe de manifestaciones y de bloqueo, de frases incendiarias y de cockteles Molotov, a liberar al periódico de los residuos políticos de sus años de juventud. La campaña del movimiento estudiantil contribuyó de modo decisivo en ese proceso de

Conversaciones con Marx y Engels  
Anagrama, 1975.

El corto verano de la anarquía  
Grijalbo, 1976.

Mausoleo  
Anagrama, 1979.

Migajas políticas  
Anagrama, 1984.

El filántropo  
Anagrama, 1985.



formación. En resumidas cuentas, el SDS se dejó engañar al interpretar el *Bild* como un diario de lucha fascista. Basta leer las exhortaciones harto conocidas a la caza del hombre (y al amor al prójimo), a la justicia expeditiva por medio del linchamiento (y a la protección de los animales), para comprender que esta valoración es falaz. Es ahora, cuando el *Bild* se ha liberado de todo objetivo particular y hasta cierto punto se ha convertido en él mismo, cuando se descubre finalmente que la incitación a los programas siempre ha sido para él solamente un medio para alcanzar un fin, un elemento arbitrario entre otros elementos.

No es un periódico fascista porque no está ahí para movilizar a las masas, sino al contrario para hacerles perder completamente la costumbre del movimiento. Igualmente es inadecuado como periódico de lucha política en el sentido tradicional. Comparados con él, periódicos como el *Völkischer Beobachter*, el *Bayern Kurier* o el *Deutsche National Zeitung* tienen aspecto

de fósiles. Lo que los diferencia del *Bild* es el hecho de que ellos tienen un mensaje que transmitir (aun cuando ese mensaje sea informe), que se puede hablar a propósito de ellos de un contenido político (aun cuando ese contenido sea odioso). El mensaje del *Bild*, por el contrario, es que no hay mensaje pensable; su único contenido es la liquidación de todos los contenidos.

La marcha triunfal del periódico se basa en el hecho de que a lo largo de los años ha aprendido a concretar esta vocación de un modo cada vez más puro. En los análisis de los años sesenta, que obedecían al modelo de la lucha de clases, los elementos plebeyos y proletarios del periódico eran puestos siempre de relieve. Actualmente el *Bild* ha abandonado este blanco, al igual que todos los demás. Ya que la «clase dominante» no suscita desde hace mucho tiempo cultura que le sea propia y nada deja suponer que experimenta una necesidad de este tipo, ya que el analfabetismo funcional no puede ser considerado como privilegio de los opri-

midos sino que pertenece también al aparato normal de los opresores, no debe asombrar el encontrar el *Bild* con tanta frecuencia, actualmente, en los trenes Intercity, en los salones de los hoteles de lujo y en primera clase de los vuelos de Lufthansa, como en los bares obreros y en el metro. Así, en forma de caricatura burlona, el *Bild* ha recuperado la utopía hace tiempo abandonada de la sociedad sin clases, en la medida en que se trata de un periódico que no ofrece algo a cada individuo, sino nada a todo el mundo.

«La millonaria desnuda Erida Dudka (40 años) murió ayer por segunda vez en la sala de la audiencia criminal de Munich. ¿Qué sucede en el cuerpo? el deseo y la capacidad de amar han aumentado. Cada sesión cuesta a Margit 20 marcos. Después de la décima, su marido telefona: «Frenen a mi mujer...» Con una mueca de dolor en el rostro, Hachings Richard Stöckckae se revuelca por el suelo. George Segal (49 años), la estrella de Hollywood, se ha llevado su colchón valor: 23.000 marcos) al dejar el hotel berlinés «Kempinski». Terror y cinismo hacen siempre buena pareja. Además de su vestido de un romanticismo frívolo, la novia lleva un velo de tul de seis a siete metros de largo que está sujeto a los cabellos por medio de una pequeña corona de perlas. Uno de los dos acusados de asesinato relató cómo, durante la noche, estrangulaban a la rubia y la ahogaron en la piscina. «Tiene noble facha, nuestro chico» consideraba también el ministro-presidente Strauss (67 años). Lleno de espanto, Sedlmayr miraba fijamente los dos rostros enmascarados. «Oculto bajo una peluca morena y una nariz falsa, he trabajado en un peep-show cerca de la estación». M. Weber estaba sin voz. Tenía un estertor. Entonces, por fortuna, su amante oyó un ligero gemido.»

El *Bild* no ha dejado de ser el blanco de las críticas desde 1968. Heinrich Böll intentó en 1974 volver a plantear el problema del que trató Kierkegaard, utilizando los recursos de la narración melodramática, y Günter Wallraff inició incluso una experiencia heroica para abordar desde el punto de vista de la producción este fenómeno monstruoso. Estos ataques eran moral y políticamente dignos de aprecio; los libros, las películas y reportajes que surgieron de ellos tuvieron amplia difusión y sería malévolo echar en cara a sus autores que no fueran capaces de detener el avance del *Bild*. La impotencia de la crítica, sin embargo, es un hecho masivo cuya causa es evidente. Toda información sobre el *Bild* es inútil pues no hay nada que decir sobre ese periódico que no sepa ya todo el mundo. No sólo es válida para los que lo fabrican, sino, sobre todo, para los lectores, cuyo cinismo no es inferior en modo alguno al de aquéllos. Responsables de su tutelaje, no esperan ningún liberador. Su sumisión es absolutamente consciente. Cara a esta consciencia, toda voluntad de esclarecimiento fracasa, porque la claridad es ya total.

**Magdalena Guilló**

**UN SAMBENITO PARA EL SEÑOR SANTIAGO Benito Arias Montano, arquetipo del intelectual libre en un mundo de absolutos ideológicos, dialoga con Lucifer y sueña, añora y teme. Por la autora de *Entre el ayer y el mañana*.**

**Gustave Flaubert**

NOVIEMBRE

Curiosamente inédita en castellano, esta novela del joven Flaubert anticipa la sensibilidad del autor de *Madame Bovary* y revela su vena más osadamente erótica. La iniciación sexual de un adolescente con una prostituta.

**Mario Muchnik**

UN BÁRBARO EN PARÍS

El retrato fotográfico de un París habitualmente menospreciado, y el comentario personal acerca de las opiniones de los franceses sobre su capital, son el exorcismo con que el autor logró sobrevivir en la ciudad-luz.

**Wolfgang Amadeus Mozart**

CARTAS

Selección de Jesús Dini

Traducido por Miguel Sáenz

Mozart fue un genio musical, pero si no hubiera escrito una sola nota de música, lo consideraríamos genial por sus extraordinarias cartas, auténticas cumbres literarias, precursoras de las vanguardias de hoy.

**Muchnik Editores**



No se lee el *Bild* a pesar de que sino *porque* no trata de nada, destruye todo contenido, no conoce ni el pasado ni el futuro, hace añicos todas las categorías históricas, morales, políticas; no se lee *a pesar de que* sino *porque* amenaza, dice tonterías, da miedo, porque hace declaraciones sucias o incendiarias, porque da palos de ciego, calumnia, reconforta, manipula, transfigura, porque dice mentiras, estupideces, porque destruye. Es precisamente este terror constante, cotidiano, lo que da al lector ese disfrute paradójico que comparte con todos los intoxicados y que no puede disociarse del envilecimiento, conscientemente vivido, que está vinculado a él. El hecho de que el *Bild* no se pueda fechar, que se repita incesantemente, no suscita el aburrimiento sino el apaciguamiento. Durante las decenas de años en que el lector desayuna en compañía del *Bild*, se mece en la seguridad ilusoria de que todo seguirá así, de que *nada sucede* o, lo que es lo mismo, que *nada puede hacer cambiar nada*.

En este sentido se puede afirmar que el *Bild* es más radical que sus críticos. Lo mismo puede decirse de su forma estética. Es la de la obra de arte colectiva, anónima. En cuanto representación de la sociedad de Alemania Occidental, el *Bild* no tiene, que yo sepa, más que un rival: el catálogo *Quelle*. Una comparación entre estas dos obras maestras sería instructiva. El catálogo de la revista de venta por correspondencia está también extendido por toda la RFA; su tirada supera incluso la del *Bild*. Está hecho también para todo el mundo, tiene también un gran valor propagandístico, se consagra también al placer perverso de la repetición, y está también destinado a los idiotas conscientes de sí mismos (en este caso los «idiotas del consumo»).

Pero es ahí donde se acaba la comparación entre los dos productos *standard* de la conciencia de Alemania Occidental. El catálogo *Quelle* es el catecismo de la reedificación. Ordena el caos de los productos, instala la claridad, orienta y da instrucciones prácticas (que pueden localizarse en los bonos de encargo). Procede de forma didáctica, sistemática, resulta tentador decir que actúa como un seguidor de la filosofía de la ilustración, y, de hecho, su modelo data del siglo XVIII: el catálogo *Quelle* es la última variante histórica de la Enciclopedia.

El modelo del *Bild* es, por el contrario, radicalmente moderno. Ese modelo es obra de la vanguardia. El *Bild* no sólo ha expoliado las ciencias emancipadoras, el psicoanálisis, la teoría crítica, sino también las artes del siglo XX. El *Bild* es la ruptura cotidiana con toda lengua tradicional y toda forma tradicional, el *Bild* es un ejemplo de *collage*, de *montage*, de *assemblage*, de *objet trouvé* y de *écriture automatique*; corriente de conciencia y de inconsciente, poesía sin poesía, es la ruina estética de la estética, la abolición del arte, la suma estética de nuestra civilización.

Hace ya veinte años, tres artistas de vanguardia vieron y describieron esta relación: Bazon Brokc, Bernhard Jäger y Thomas

Bayerle. Fueron los únicos que no se rindieron ante el cuchillo de la publicación que criticaban. Ese triunfo, es cierto, lo deben a su renuncia a toda demostración. No atacaron al *Bild*, lo repitieron. No por azar su comentario adoptó la forma de un facsímil; su periódico *Bloom*, con fecha del 8 de abril de 1963, es una réplica fotomecánica del *Bild* del mismo día, excepto la palabra *Bild* y, del mismo modo, todos los nombres de personas, de marcas y las indicaciones de lugares fueron sustituidos por la palabra *Bloom*.

«Un Bloom de 82 años de edad trabajó duramente toda su vida. En calidad de Bloom. Nunca sacó la lotería. Nunca heredó. Y sin embargo, ¡ha dado 122.500 marcos! Arthur Bloom (50 años) de Mulhouse (Alsacia) murió dos veces en el espacio de doce horas. Mientras que a los Bloom y a los paseantes les castañeteaban aún un poco los dientes en el norte de Alemania, hacía ya un calor agradable en el sur de Bloom. Bloom envió uno de sus administradores a Alemania para que le trajera un caballo como éste. En mejor forma con Bloom 3-naranja. Su hijo único, Bloom (51 años) había muerto de cáncer. Mientras él podía aún salvar a su hija, el coche con los dos Bloom se hundió en el agua. El falso Bloom se despierta en la morgue. ¡Bloom quiere seguir siendo canciller! El temor de Bloom: los niños se escapan. Bloom ahogado. ¡Especial-Bloom! ¡Intervención masiva de los Bloom! ¡Bloom teme al arte abstracto!»

No se puede decir más del *Bild*. Ese periódico de masas, pozo negro de la cultura, enemigo declarado de todo lo que recuerda, aunque sea de lejos, la inteligencia, es, al mismo tiempo, el obrero estético total y su redacción es el James Joyce de las multitudes. El *Bild* es la obra de arte total, acaba con todos los sueños de los movimientos de vanguardia, desde la supresión del foso entre el arte y la vida, hasta la producción colectiva, colmándolas a la vez.

La idea que afirma que cuando se trata del *Bild*, sólo se trata del *Bild*, es una de las ilusiones favoritas de los que lo critican. Estas tentativas de circunscribir el problema prueban solamente que el fariseísmo y el placer de revolverse en su propia mierda no son privilegio de un medio de difusión u otro. Una de las mentiras básicas de la prensa «de calidad» y de sus lectores consiste sobre todo en señalar el *Bild* con el dedo y exclamar: ¡Al ladrón! ¡Deténganle! Pero ningún hombre que se exprese públicamente en los mass-media de este país puede salir bien parado tan fácilmente. Pues el *Bild* es interesante sólo porque concreta el proyecto periodístico de un modo más absoluto, más logrado, más radical que todos los demás periódicos, revistas y emisiones. A través de él, el periodismo se ha liberado de los vestigios del pasado, de sus orígenes burgueses y de sus máscaras; ha rechazado categorías tales como la información, la responsabilidad, la cortesía y la cultura, para convertirse en sí mismo.

Pero cualquier otro medio de comunica-

ción de masas que entre en competencia en el mercado de la prensa, comparte con el *Bild* todas las determinaciones esenciales que mantienen hoy la organización de la información, y las «buenas» intenciones (burguesas o «de izquierda») no pueden en modo alguno alterar todas estas determinaciones. Comprender no significa ni mucho menos considerarlos todos de la misma ralea; subsisten diferencias fundamentales en el valor de la información y de uso de los medios periodísticos. Lo que es común a todos, sin embargo, es la ley a la que obedecen: su cinismo objetivo. Hay que ser hipócrita para negar este punto común.

Esto empieza ya con el hecho de que no se puede imaginar ningún periódico, ninguna revista y ningún programa de televisión que no se someta ciegamente a las exigencias de la actualidad. La consecuencia es que nos vemos confrontados día a día a acontecimientos nulos. Los llamados cuadernos de notas de Hitler fueron sólo un ejemplo particularmente ostensible. Los diarios llamados serios dan cuenta, sobre todo ellos, de hechos carentes de significado. Que se trate de los Juegos Olímpicos, de una visita del Papa o del proceso de un asesino, poco importa. La noticia según la cual el político X se define en favor de la paz o de las «disminuciones de tropas» (y no predica, pues, la guerra atómica inmediata o la tortura para todos) o el homenaje unánimemente rendido por los cronistas al compositor. Y, con motivo del centenario de su nacimiento o su muerte, no son más que informaciones nulas que siguen la sempiterna nulidad del *Bild* pero de una forma más ambiciosa y quizá más aburrida.

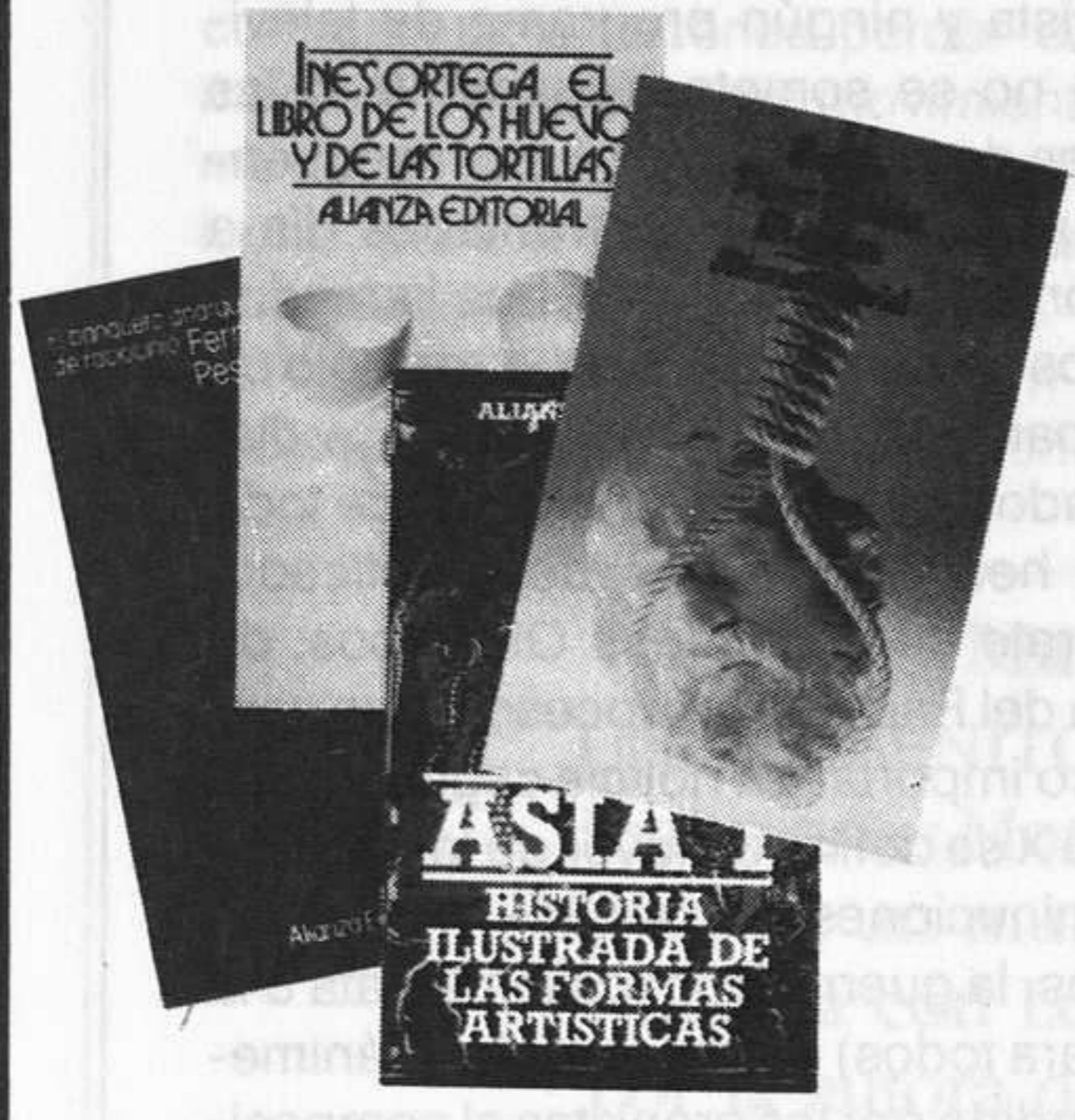
La semejanza estructural de todos los medios de prensa es evidente a poco que la mirada del lector recorra las páginas de su periódico como si nadie le hubiera metido en la cabeza la ficción piadosa según la cual la parte de redacción y la parte de publicidad son dos cosas muy distintas: a poco, pues, que lea el *Spiegel*, el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, al igual que el *Bild*, como un todo homogéneo. En este momento, como muy tarde, descubrirá que la esclavitud y los cosméticos para caballero, los lemas belicistas y los desodorantes íntimos, la bomba atómica y los pañales para bebés, las masacres y la comida para gatos se han vuelto equivalentes, una cosa significa la otra, sin que el conjunto signifique nada.

Así, el *Bild* no es una mala publicación lamentable, una aberración que hubiera podido evitarse, sino una expresión de nuestra libertad tan lógica como la bomba. Soñar con eliminarlo, como Kierkegaard, es tan utópico como soñar con la paz eterna. Como todos los demás progresos, el de los medios de comunicación de masas nos ha colocado ante un dilema que no podemos resolver. Mientras esperamos tenemos que seguir la comedia: «Naturalmente estoy en favor de la libertad de prensa», declara el dramaturgo Tom Stoppard en una de sus obras. «Pero lo que no puedo soportar son los periódicos».



# Alianza EDITORIAL

## NOVEDADES



### El Libro de Bolsillo

1152 Benito Pérez Galdos <b>El audaz</b> 583 Ptas.	1156 Graham Greene <b>El agente confidencial</b> 530 Ptas.	1159 Inés Ortega <b>El libro de los huevos y de las tortillas</b> 318 Ptas.
1153 <b>Historia ilustrada de las formas artísticas 9. Asia I</b> 530 Ptas.	1157 Fernando Savater <b>Perdonadme, ortodoxos</b> 424 Ptas.	1161 Carmen Romero, Francisco Quirantes y Eduardo Martínez de Pisón <b>Guía física de España 1. Los volcanes</b> 530 Ptas.
1154 Leo Frobenius <b>El Decamerón negro</b> 318 Ptas.	1158 Fernando Pessoa <b>El banquero anarquista y otros cuentos de raciocinio</b> 265 Ptas.	

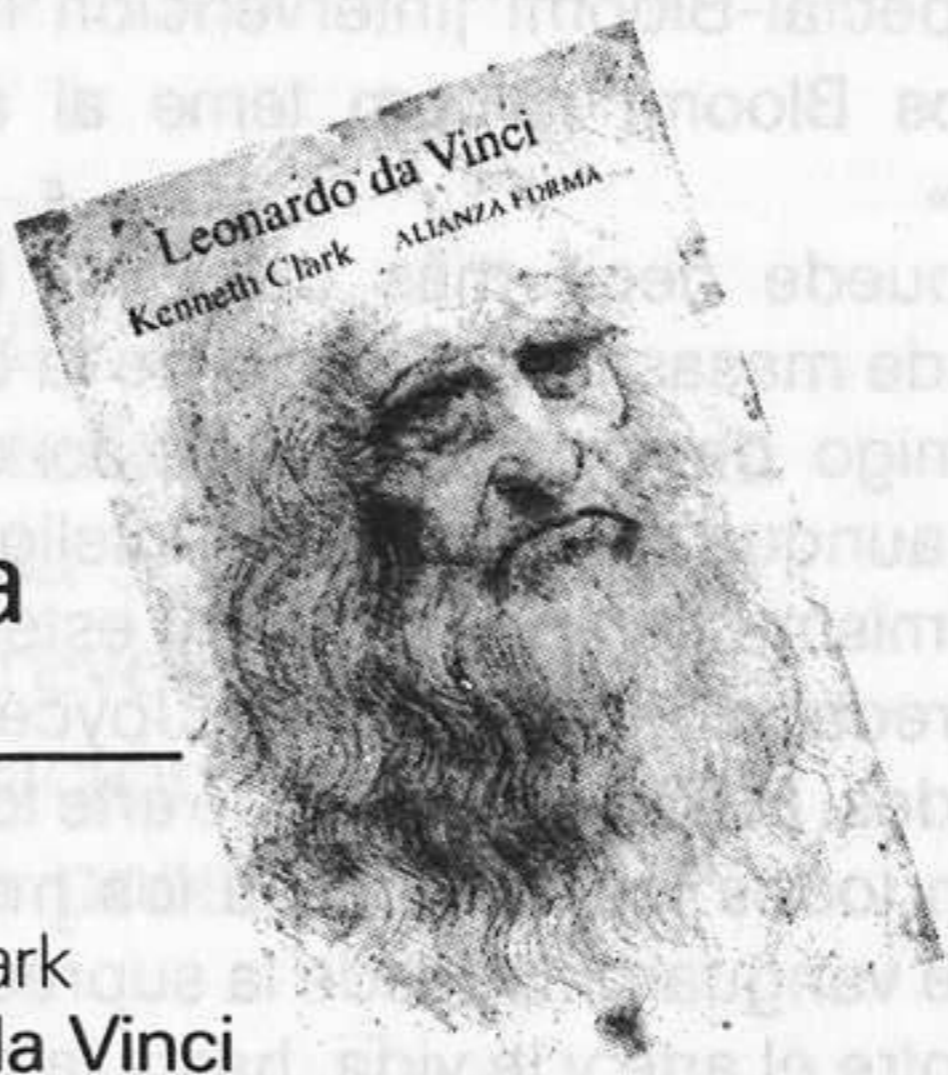
### Alianza Tres

168  
Leonardo Sciascia  
**El teatro de la memoria**  
901 Ptas.



### Alianza Forma

52  
Kenneth Clark  
**Leonardo da Vinci**  
1.484 Ptas.



### Alianza Música

26  
Alfred Einstein  
**La música en la época romántica**  
2.385 Ptas.



### Ediciones Especiales

Manuel Castells y otros  
**Nuevas tecnologías Economía y Sociedad en España**  
Prólogo de Felipe González  
2 vol. 6.360 Ptas.

**El hambre Una tragedia evitable**  
Informe de la Comisión Independiente para Cuestiones Humanitarias Internacionales  
Prólogo de S. M. el Rey de España, Juan Carlos I  
530 ptas.

Manuel Castells y otros  
**El desafío tecnológico España y las nuevas tecnologías**  
Prólogo de Felipe González  
1.166 Ptas.

Paul R. Ehrlich, Carl Sagan y otros  
**El frío y las tinieblas El mundo después de una guerra nuclear**  
1.378 Ptas.



Solicite nuestro catálogo  
Milán, 38. 28043 Madrid. Tel. 200 00 45

# DIA DEL LIBRO 1986



# Yo soy creado

Carlos Fuentes

México es un país de hombres tristes y de niños alegres dijo Angel mi padre (22 años) en el instante de crearme. Antes mi madre Angeles (25 años) había suspirado «Océano origen de los dioses». Pero pronto no habrá tiempo para la felicidad y todos serán tristes, niños y viejos juntos, continuó mi padre quitándose los espejuelos redondos, violetas, con aro de oro, muy johnlenones. ¿Para qué quieres un hijo entonces?, volvió a suspirar mi madre.

—Pronto ya no habrá tiempo para la felicidad.

—¿Cuándo lo hubo, tú?

—¿Qué dijiste? En México nos va mal.

—Eso es una tautología. México es para que nos vaya mal.

Y ella insistió, ¿para qué quieres un hijo entonces?

¡Porque yo estoy contento, gritó mi padre, yo *estoy contento*, gritó más fuerte volteando a mirar las incansables olas del océano Pacífico, yo estoy poseído de la más íntima alegría reaccionaria!

«Océano origen de los dioses» y ella se colocó su edición de los diálogos de Platón publicada por el rector don José Vasconcelos en los años veinte sobre la cara: las tapas verdes con el escudo negro de la Universidad de México POR MI RAZA HABLARA MI ESPIRITU se mancharon de sudor coppedónico.

Pero mi padre dijo que quería tener un hijo (yo, cero años) con ella aquí en Acapulco de vacaciones frente al océano origen de los dioses que dice homérica ves

pussy, arrastrándose boca abajo y desnudo sobre la playa caliente, sintiendo el muy cachondo cómo la arena del mediodía comienza a moverse entre sus piernas, acercándose a mi madre, diciendo coño origen de los dioses y de las diosas, arrastrándose como culebra, ceba, culea, celebra, cerebra, el sexo no anda entre las piernas sino dentro del coconut grove que produce más hormonas que cualquier otro planeta de nuestro afrodisíaco cuerpo solar mamacita alrededor del cuerpo esbelto, desnudo, inocente, divino de mi madre con su tomo de Platón cubriéndole la careta, mi padre y mi madre desnudos bajo los litros del sol torrencial y borracho de Acapulque el día que me inventaron a mí gracias gracias.

—¿Cómo le pondremos al niño?

Mi madre no contesta sino que se quita el libraco de la cara y mira a mi padre con sorna y reprobación y hasta desprecio por no decir compasión, aunque no se atreve a llamarlo cerdo chovinista macho indecente, ¿qué tal si es niña?, pero prefiere pasar por alto el asunto aunque él sabe que algo anda mal y no lo puede permitir a estas alturas y circunstancias de modo que todo se resuelve con él lamiéndole los pezones a ella como si fuesen gomitas sabor de cereza mentiras y mentadas postpriandales y prepriapales se imagina el vaciador de mi jefe en cuyo saco prostático yo yazgo aún, inocente y filadélfico con mis dormidos hermanitos (y hermanitas) cromosómicos y espermatoides.

—Oyeme, tengo que presentar el examen de filosofía en marzo, es a título de suficiencia, falté demasiado a clase por andarte siguiendo en tus relajos, ¿ahora no vas a querer que me reprueben verdad?

—¿Cómo le pondremos al niño?

—Todas las cosas son sin que nadie las nombre, dijo ella para no caer otra vez en el argumento sobre el sexo de los ángeles.

—Seguro pero yo quiero tu perita en dulce.

—Tú y yo no necesitamos tener un nombre para ser, ¿verdad?

—Yo sólo necesito tu cosita rica.

—Ya ves, también la llamas la hidra y otras cosas.

—Y higo.

—E higo, río mi mamá, como diría tu tío Homero.

—*Nuestro* tío Homero, la regañó en broma mi padre, ¡ay!, no supo él mismo si se quejaba del indeseado parentesco o si exclamaba a causa del placer precipitado que él no quería perdido en la arena, estéril, aunque supiera tirado allí de barriga que tanto el bien como el mal son sólo un violento placer, en eso se parecen y se excusan, en su excepcional irrupción y lo demás matal el tiempo y metel el culo.

Sí, mucho ay, mucho reirse del viejo, dijo Angeles mi madre, pero aquí estamos de vacaciones en Kafkapulco frente al océano origen de los dioses invitados por él a su casa, su casa chiles, respinga mi padre Angel, casa de los ejidatarios a los que despojó, pinche viejo tategas y jijo de su abue-

## FUENTES, CARLOS

Zona Sagrada  
Siglo XXI. 1967.

Chac y Mool y otros cuentos  
Salvat. 1973.

La cabeza de la hidra  
Argos Vergara. 1978.

Una familia lejana  
Bruguera. 1980.

Terra nostra  
Seix Barral. 1980.

Cuerpos y ofrendas  
Alianza. 1972.

Cambio de piel  
Seix Barral. 1981.

Agua quemada  
FCE. 1981.



Orquideas a la luz de la luna  
Seix Barral, 1982.

La región más transparente  
Cátedra, 1982.

La muerte de Artemio Cruz  
Bruguera, 1980.

Gringo Viejo  
FCE, 1985.

lita que también es tuya mi amor porque tú y yo le decimos mar al mar pero quién sabe cuál sea su nombre verdadero, el nombre que se dicen los dioses cuando quieren agitarlo y decirse a sí mismos: «Talassa. Talassa. El mar es nuestro origen».

Bendita madre mía: gracias por tu mente de varios carriles, en uno de ellos explicas a Platón y en el otro acaricias a mi padre y en el tercero te preguntas por qué a fuerzas ha de ser niño, ¿por qué no niña? y dices talassa talassa bien nombrado Astyanax hijo de Héctor señor y mantenedor de la ciudad heredera de su padre (mira hacia el mar colérico Angeles mi madre Angeles mi mujer) bien nombrado Agamenón que quiere decir admirable por su resistencia (¿y mi aguante qué Angeles mi amor? si sintieras cómo aguanta mi chile faulkneriano, no sólo dura, sobrevive, y no sólo perdura, es duro): bien nombrados todos los héroes, murmura mi madre leyendo su libraco vasconcelista de tan elegante tipografía art-deco para aplazar con el ejercicio del primer carril de su mente el irrepitible placer del segundo: Héroes que comparten la raíz de su identidad con Eros: eros, héroes, ¿cómo le pondremos al niño, qué vamos a hacer hoy 6 de enero de 1992, día de la epifanía y aniversario mismísimo de la primera ley agraria de la revolución para que el niño sea generado en viejos terrenos ejidales indebidamente apropiados por nuestro tío el señor licenciado don Homero Fagoaga y gane el concurso del descubrimiento de América el 12 de octubre entrante? en cuál de los circuitos y sistemas de la mente a triple carril de mi minamami me van a insertar onomásticamente, no quiero saberlo, los genes paternos me comunican horrores Sóstenes Rocha Genovevo de la O Pánfilo Natera Natalicio González Marmaduke Grove Assis de Chateaubriand Archibald Leach Montgomery Ward Snopes Frutos Gutiérrez y mi madre le pregunta: ¿para qué quieres un hijo entonces?

—Chuchito en Chihuahua.

—Jesusita en Nazareth.

—*¡Porque estoy contento!*, grita mi padre y ella tira lejos el tomo verde publicado en 1921 por don José Vasconcelos con sus hojas gruesas y platónicas que sobrevivieron miren no más sus demencias la Bombilla y Huitzilac y Tlatelolco, los cadáveres importantes y los cadáveres subalternos, los muertos con mausoleo y los muertos sin petate, los cáiganse cadáver y los que tienen en qué caerse muertos: ¿cómo le pondremos al niño?, ¿por qué a fuerzas niño, carajo?, porque así dice el manifiesto del concurso:

SEPAN CUANTOS: El niño de sexo masculino que nazca precisamente a las 0:00 horas del día 12 de octubre de 1992 y cuyo nombre de familia, aparte del nombre de pila (seguramente, lo estimamos bien, Cristóbal) más semejanzas guarde con el del Ilustre Navegante será proclamado HIJO PRODIGO DE LA PATRIA, su educación será proveída por la República y dentro de dieciocho años le serán entregadas las LLAVES DE LA REPUBLICA, premio a su

instalación, al cumplir los veintiún años, como REGENTE DE LA NACION, con poderes de elección, sucesión y selección prácticamente omnímodos. De manera CIUDADANOS que si su apellido por pura casualidad es Colonia, Colombia, Columbiario, Colombo, Colombiano o Columbus, para no hablar de Colón, Colombo, Colombia, o Palomo, Palomares, Palomar o Santospirito, e incluso, ya de pérdida, Genovese (¿quién sabe?, quizás ninguno de los anteriores y entonces A USTED YA SE LE HIZO) entonces óyeme ¡MACHO MEXICANO, EMBARAZA A TU SEÑORA, PERO YA!

MAÑANA PUEDE SER DEMASIADO TARDE

LAS LUNAS LUNERAS SON CADA VEZ MAS CASABELERAS

EL MOMENTO ES AHORA

ESTOS NUEVE MESES NUNCA VOLVERAN A OCURRIR

¡A procrear, pues, señora y señores! Su placer es su deber y su deber es su libertad. En México todos somos libres y el que no quiera ser libre será castigado. Y confíen ustedes en sus jueces. ¿Alguna vez les hemos fallado?

y ella por lo menos en el carril de su conciencia ya no opuso resistencia, ya no dijo ¿qué tal si es niña? ¿cómo le pondremos a la niña, tú?, sólo dijo qué bonito es amar así en la playa, al mediodía mi amor, desde que me dijiste no te cuides Angeles quiero hacerme un hijo junto al mar me puse caliente, me rasuré las axilas por primera vez en un año aunque se enojen las sorellas del movimiento y también el vello que se me asoma por las ranuras de mi chair asada por el sol en este calorón acapulqueño, no el sol mi amor, tu chère asada en mi boca hambrienta, tu cherezada tampiqueña con sus rajitas y sus frijolitos que estoy escarvando con mi dedo largo, tu cuento, tu cuento, tu ass chérie, tu cherry ass, Chère Sade, flagelada por mi látigo furioso aquí sobre la playa de Pichilique, pero una playa privada mi amor, a veces tiene sus ventajas la propiedad individual, ¿verdad Prudón?, ¿perdón?, no hables mi amor, déjame imaginar tus chers rassées, tu ché arrasado, déjame vivir, Chère Sade, en el calendario febril de tus opep and one nights y tus ciento veinte cornadas de sodoma y nadar en tu sudor de colores, tu cromohidrosis, déjame habitar tu maravillosa grupa de yegua árabe por sólo treinta segundos sobre Tokio, toko yo mi Angeles divina tus nalgas que son todas las nalgas que te parieron mi amor, las olas traen algas a tus nalgas, bebo el vino de tus nalglass, oh tus nalgas mexicanas Angeles mía de membrillo dulce olorosas a mango maduro y a huachinango fresco, tus nalgas con historia, Angeles, fenicias y febriles, romanas y rumberas, turcas y tuercas, nalgas castellanas y moriscas, rayadas de azteca, cordobesables, náhuatl nalgas, nalgas almohades y almohadas para mis nalgas, nalgas a caballo y a camello, cachetes del culo, segundo rostro, ¿cómo dices que te llamas?, ¿cómo le pondremos a los niños?, qué dice la parte

plutónica de tu libro platónico?, ¿tienes las palabras contadas, mi amor?

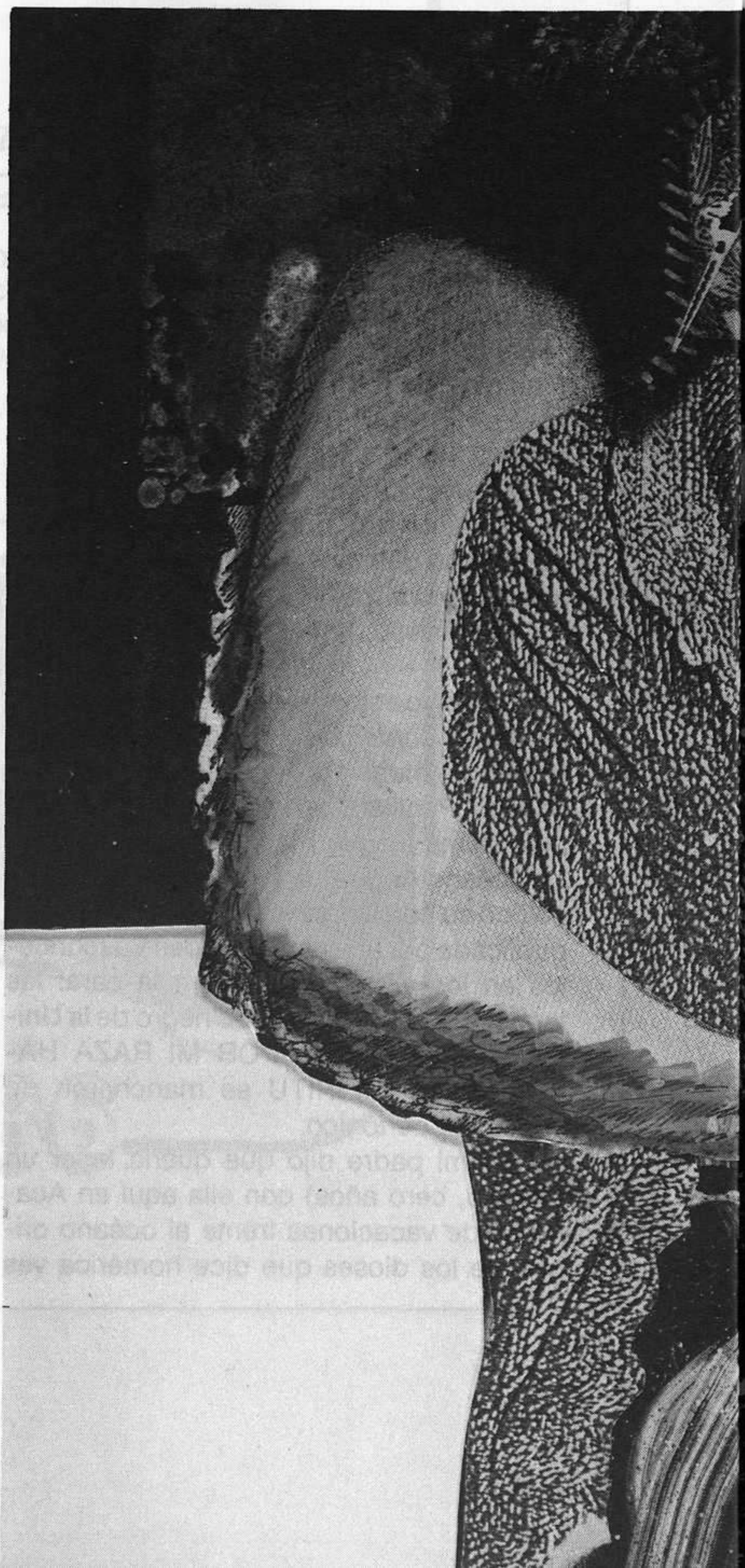
Se atrevió a mirarla. Ella tenía una aureola iluminada sobre la cabeza, es decir (decía ella) más iluminada que nunca cuando decía lo que tenía que sentir o sentía lo que tenía que decir o escuchaba lo que tenía que escuchar, pero apagada, triste la aureola cuando se la desgastaban los idiotas, los metiches, los sinhumor, los planos: de esto se quejaba mi madre con su aura muy brillante este mediodía brillante y con los codos clavados en la arena, exilando sus preguntas:

—Qué tal si es niña a pesar del concurso.

—Qué tal si salen mellizos.

Mi padre mira los codos de mi madre y los desea casi más que su cuca: codos núbiles, sensuales, excitantes, enterrados en la arena. El olor seco del techo de palapa: una frescura marchita. Coco y mango y cayo de hacha con salsa de Tabasco. El mar es el Pacífico. Mientras más lejos se mira más parece arder el agua. Talassa, talassa.

Y mi padre vuelve a chuparle los pezones como sucrettes, al ritmo mismo de la respiración: Aire, Hera, Aire, Eros, Aura, Aire, Héroes, Angeles, Cherezada, Contadora Pública Titulada, Primera Novelista, hún-dete en las aguas del tiempo, remójate el silabario mi amorcito, nalgas de mi amor angelino (mi madre es amada por mi padre a la orilla del mar y yo estoy a punto de ser creado) en Acapulco tengo hambre a las doce del día y quiero tener un hijo en país





de niños alegres y hombres tristes antes de que cese el tiempo para la felicidad y aunque México sea para que nos vaya mal, frente al océano origen de los dioses y darte leche para que me des queso riquirán los maderos de San Juan, dame tu feta, por el mar voy llegando, déjame deshebrar tu quesito de Oaxaca, vengo de muy lejos, mordisquear tu riccottage, la ruta ha sido larga, tu jocoque, nadie creía que saliendo de Palos regresaría a Palos, vinagreta de la casa para tu mozzarella en carozza en troika y en trajinera, tu cajetita quemada, tu tocinito del cielo, me prometieron el desastre y la muerte por agua, Isabel, si es niña le pondremos Isabel, gimió mi madre agarrada al palo mayor de la carabela de mi padre, enchufada de repente en su carril inconsciente, puede ser niña, a pesar de tu prepucilánime autor siciliano), acercando su mastrodón gesualdo a mi homérica ves pussy, giovanni, falacia, ¡falacia! Emanuel Cunt, Cuning Linguist, Hard Times, Vulva Boatman, leche cuntdensada, Cherezada, tragarme las natas con las que haces tus hostias, reina mía, cómo le pondremos a la niña, ¡eh!, ¿por qué a fuerzas niño, eh?, le pondremos ISABEL a la niña, Isabel la Católica, Isabel la Catatónica, Isabel la Cartártica, Isabel la Caótica, Isabel la Carbólica, Isabel la Retórica, Isabel la Plutónica, Isabel la Platónica, Isabel la Pletórica, Isabel la Estrambótica, Isabel la Esclerótica, Isabel la Babilónica, Isabel la Supersónica, Isabel la Neurótica, Isabel la Nostálgica, Isabel la Neurálgica, Isabel la Zoológica,

Isabel la Botánica, Isabel la Metódica, Isabel la Alcojólica, Isabel la Flemática, Isabel la Famélica, Isabel la Hiperbólica, Isabel la Diabólica:

Reina Mía: dame América, dale Ameriquita a tu Angelito; déjame acercarme a tu Guanahaní, acariciarte el golfo de México, rascarte rico la delta del Mississippi, alborotarte la Fernandina, destaparte el tapón del Darién:

Dame América, Angel: véngase mi Martín Fierro, aquí está su pampa mía, dame tu Veragua, ponme tu Maracaibo, arrímame tu Tabasco, clavame el Cayo Hueso, piden pan y les dan queso, riquirán riquirán, fondea en mi puerto, rico, déjame ahí el gran caimán, hazme sentir en la española, ¡Vene, Vene, Venezuela! y una mordidita en el pescuezo: Draculea, ay Santiago, ay Jardines de la Reina, ayayay Nombre de Dios:

Nhombre nos dé Dios: ERBMON, ERBMOH, nómbrale, ya salió, hierbabuena, semillita, el único entre millones, plateado y veloz, chinaco, espadachín, torero toerazo, escapado de la compañía millonaria de las legiones cromosómicas, semillita, y mañana serán hombres, gran producción luminosa y plateada, espérame esperma, esparce espermanente, coño sur

### «Lumiton Argentina presenta y mañana serán hombres»

Nómbrale: ya salió, ya ni modo, con todos sus genes a cuestras, portando, por Dios, portando todo lo que somos, hierba mala nunca muere: semillita, semillonaria:

—La culpa de todo la tiene Hegel, dijo el tío Fernando Benítez.

—Ciertamente: la culpa de todo la tienen los genes, contestó el tío Homero Fagoaga.

—Así es, confirmó el tío Fernando:

todo lo que somos desde el origen, todo viene inscrito en él, ay mi DNA del alma, va a encontrar tu huevo Angeles, tu esperma Angel, portando por Dios, Nombre de Dios, Española, la Reina, por Dios, portándolo, Cristo, Cristo,

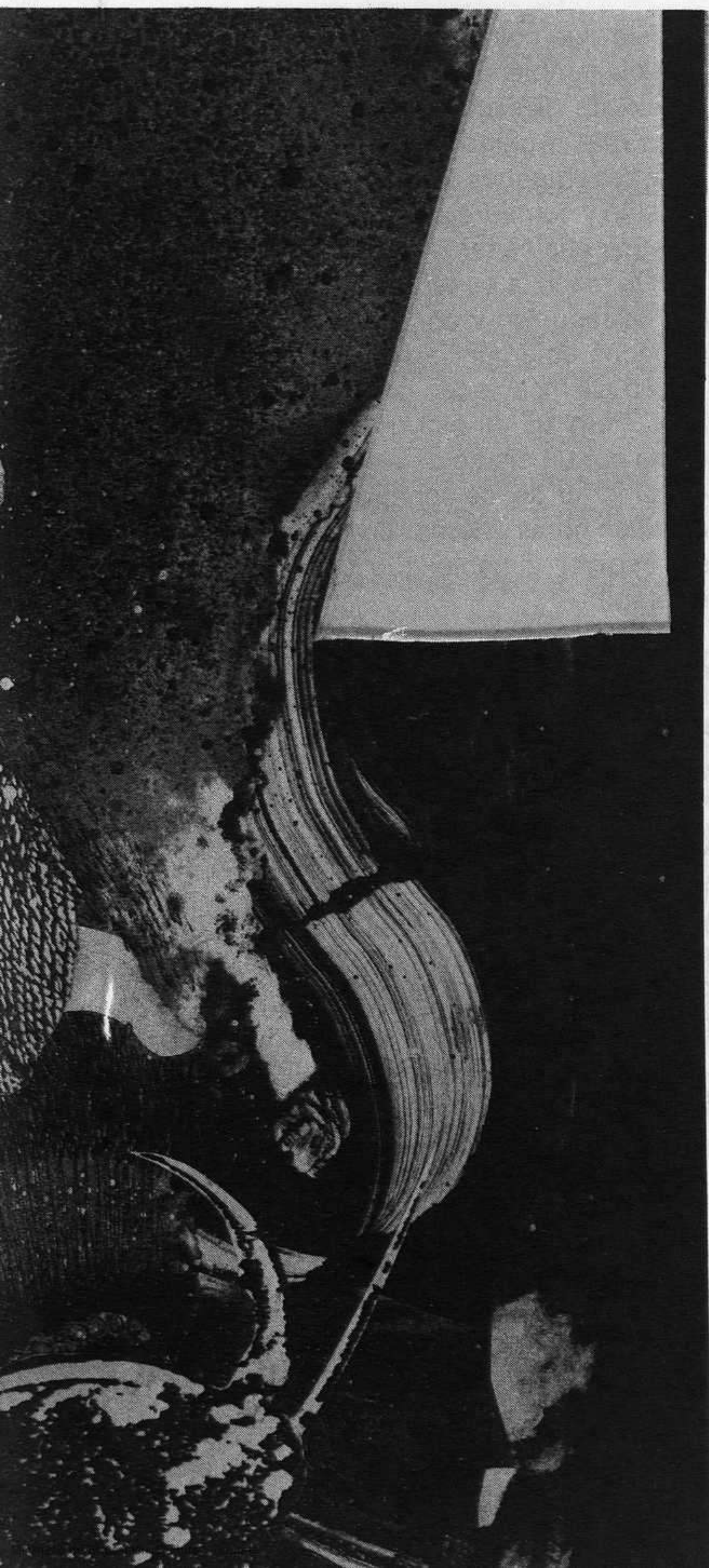
### Cristóbal

ya se encontraron, ya se abrió paso por el bosque de sudor y sangre y mucosas palpitantes e impacientes (E impacientes, niño, corrige el tío Homero con don Andrés Bello en la mano): ya salí doloroso y doliente desprendido para siempre de la única compañía que he conocido nunca: mis paquetes de células, mis amadas generaciones armadas de células precursoras, almacenadas, pacientes, regenerándose a sí mismas sin esperanza alguna, mis verdaderos abuelos y bisabuelos, mis padres auténticos aunque transitorios, mi interna genealogía, ¡adiós!, ay Dios, voy corriendo afuera llorando, portado por la sangre y por los nervios de mi nuevo padre, dejando atrás lo que hasta ahora conocí y amé, ahimé, ay de mí, oh me oh my, alas que me llevan veloz y yolanda, yo que llevo quién sabe cuánto

tiempo en esa cueva de cuero ciruelo de mi padre de afuera, el que me está arrancando de mi arbolito secreto de padres y abuelos y bisa y tática de adentro, el árbol de células al que pertenecía hasta el momento en que este hombre decidió hacer lo que está haciendo: sacarme de quicio, arrancarme de cuajo, cortarme de raíz y eyacularme, expulsarme de la península, eyaculado y ella culeada, despedido, en el inicio del viaje en la mitad de mi verdadera vida, nadie me conoce, ellos que están gozando allá afuera no saben que aquí voy yo,

### ¡Ahí voy yo!

acompañado de la invencible jajá armada de mis mil millones de hermanos y hermanas, Cristobalitos y Isabelitas (E ISABELITAS, ¡grita el Tío Homero furibundo!) a latigazos, en filas cerradas, impulsadas por el cómo me gusta el gusto de mi padre allá afuera, luego abandonando a todos los accidentes del negro túnel, luchando río arriba en el desagüe Delagüera de mi madre, su salada mina y mi trifurcar, filas veloces de infantería lúbricas dentro de los termópelos de mi madre, boteros del Vulva, cabecitas pequeñas y colas largas, somos legión dijo Luci, a latigazos, saltando obstáculos, los muros de la mucosa inhóspita que acabarán siendo los muros de la patria mía, los baños calientes de las secreciones ácidas que nos secan nuestros jugos salados, salá mina, gauchita sódica, perdiéndose en los desiertos silenciosos de las salidas cílicas equivocadas, el periférico del útero, Luther's Turnpike, el expressway sin éxito, el laberinto de la soledad, ¡ay!, los veo morir como chinches porque se les acaba la gasolina, porque tienen dos cabezas y doce dedos, porque la cucaracha y hermanitas del alma, Fred Waring y sus pennsylvanos, Guy Lombardo y sus royalcanadianos, las Hermanitas Andrews y los Hermanitos Brothers, los miserables que no llegaron victoriosos a la meta, *victor who? go!*: los millones de esperanzados espermas tumbados en Otumba, oh Guaterlú aguado de mis fratelinos decimados, termopelados, para siempre separados de nuestros jóvenes abuelos precursores que nos dieron suave patria y todas esas memorias que la pareja cachonda en la playa ignora, batallas y canciones, nombres y sabores, oh Water Mock Loo, oh Guater Mock Sin que nunca escaparon de la talega carcelaria del que ahora va a ser padre y señor mío, los demás muertos en el combate contra los jugos y la sangre y los perversos túneles de la que va a decirse mamma mia, mira que nos están dando pamba colectiva en la mucosa cervical, no hay vuelta a la izquierda por la cerviz destapada, un río de vidrio me ahoga, voy por la resbaladilla del esperma, sólo quedamos unos cuantos ya, a latigazos, exhaustos, la naturaleza no es piadosa, la naturaleza es implacable, la naturaleza no nos llora, mis pobres hermanitos muribundos, y yo, ¿yo?





Solo al fin: al fin solo

.....Terror.....Dolor.....  
 ¿Yo solo otra vez?... ¿Yo el único que llegué a la isla del tesoro?... El huevo de mi madre me espera en su escondite... En su trono de sangre:... la reina Isabel de los Angeles, mi hermanita piadosa, mi madre cruel, me abren los brazos a mí, el campeón, victorioso sobre los millones de soldados y soldaderas muertos en la carrera inútil por llegar hasta aquí, donde yo estoy calentito, ávido, triste, pidiendo posada. Un esperma para un huevo. Madre, sólo hay uno. Ya se enredó en sus raíces el Cristobalito, ya ni quién lo salve de su suerte, ya se encontró su destino, ya déjenlo hablar oír saber; ahí está él, no tuvo tiempo de montar a su caballo.

Vas a ver, Angelito, le dijo mi mamá a mi papá cuando los dos se separaron y él le lamió los codos mientras yo pugnaba por alojarme singular y triunfante en el útero de Angeles mi madre, quien le repitió a mi papá vas a ver cómo sí nace cuando debe, cuando tú quieres que nazca, yo te lo juro amor que te lo paro a tiempo, te echo a tu hijo al mundo el mero día, cómo no si desde que te conocí no dormí toda la noche de pura felicidad, no importa, te juro que te doy un hijo hombre porque así dice el concurso, ni modo, ya no pido que sea niña, no Isabel sino Cristóbal, con tal de que me sigas diciendo a la oreja lo que siempre me has dicho amor:

—En México todo el problema es la actitud ante los hombres con poder y antes las mujeres sin poder.

- Regresa.
- Siempre he estado aquí.
- Ven.
- Te esperaba.

Los dos aquí sobre la arena en el calderón acapulqueño donde la vida es sueño, contentos, país de hombres tristes pero de niños alegres pero antes de que no haya tiempo para la felicidad pero en México donde nos tiene que ir mal pero ahora no más tú y yo tomados de la mano, desnudos, exhaustos, bocarriba, con los ojos cerrados para defendernos del sol pero con mi aureola derramada sobre la arena como un sol desgranado y del cielo llueve, el sol se oscurece tantito, las alas del moscardón nos cubren y desde arriba nos llueve, nos llueven, mariposas, pétalos, plumas, nubes tropicales?

Qué va.

—Mira, dijo mi padre, viene de allá arriba.

—Huele, dijo mi madre, es caca.

Encima de sus cabezas pasaron volando un par de nalgas como dos alas temblorosas de un incierto murciélago, blanco y blando, drenado de sangre por los vampiros del sol: un hombre iba volando arrastrado a lo largo y ancho del cielo mexicano por una reata —POR MI ESPIRITU HABLARA MI— colgando desde un paracaídas de rayas naranja y azul, jalado por una

cuerda y la lancha apresurada, rugiente, que mantenía flotando en el aire espeso a nuestro tío Homero Fagoaga (60), no tuvo tiempo de montar a su caballo, las guerrillas guerrerenses se le echaron de a montón, sólo su guayabera amarilla y sus posaderas desnudas chorreando venganzas de Xocoyotzin, carterizado y pataleando, lleno de *malaise*, contra el aire, acicateando con un látigo imaginario a la lancha que se alejaba de Pichilique y el viejo aterrado huyendo, diarreico del susto, seguido de un anuncio fabricado de nubes.

Welcome to sunny Acapulco

Homer, oh mére, oh mar, oh madre, oh mer, oh merde origen de los dioses: talassa, talassa.

- Ahora qué vas a hacer?
  - «I'll go in a while, to the River Nile».
  - Diviértete.
  - Mañana es otro día.
  - ¿Cuándo? ¿Qué clase de día?
  - El niño tiene que nacer, ¿me entiendes?
  - Pero está tan solito. Nueve meses sólo.
  - ¿Con quién se entenderá?
  - Con sus mercedes benz.
  - ¿A saber?
  - Elector, no más, elector.
- BIENVENIDO A LA VIDA, CRISTOBAL PALOMAR

CASTRO, LUISA

Odisea definitiva  
 (libro póstumo)  
 Arnau, 1984.

Los versos  
 del eunuco  
 Hiperión,  
 (en imprenta)

Quiero contaros la historia del eunuco.

Mi padre se moría

Luisa Castro

Quiero contaros la historia del Eunuco.

Mi padre se moría con ganas y dormíamos con la luz calva del anochecer haciendo esos, dibujitos cortos para ser buena. Dormíamos apretadas a la ola como con miedo y poca tela y mi padre que no sabía nada se moría como con pena de albañil transoceánico.

Quiero contaros la historia del Eunuco, que es triste. El eunuco que es triste normalmente habita en los bosques de hoja caducifolia; el otro, el que no es triste y se lo pasa bien, abunda y es fibroso y hace su nido en la copa del invierno.

Yo tenía un aspecto agosto de algo amargo, yo tenía unos zapatos con fervor y tenía un agujero en la oreja y tenía un paraguas color hierro que les gustaba mucho a los vecinos.

Yo tenía muy grandes las manos y de lejos olíamos a patata.

La historia del Eunuco es para que veas: Había todas las tallas a elegir para probarse; era un tiempo preñado de eunucos y despertadores. Era un trasiego incesante de botellas vacías y divinas inmolaciones diarias, máculas en mi nombre desprovisto de linternas, máculas en la frente de los chóferes que traían impecables visitantes, máculas en el calendario empeñado de la memoria; era un tiempo respetable de eunucos sin florituras, camisa blanca y poder, deber y claudicaciones.

Yo, que descifraba las agujas del reloj con mi sudor, conocí las piernas del eunuco desde lejos, pantalones a rayas con un cadáver dentro y un falo de plástico en la mano por amor al honor y devoción

al cielo que nos mirá.

Había también los Grandes eunucos con el falo de plástico mejor, con color y un poco más erguido, pero mi voz no alcanzaba sus tímpanos aún y ya sabía sus casas de telón y comadreja con perros a la puerta y detrás oficios raros.

En la mano la cartera con magia y cuchillos de repuesto y un falo de domingo por si alguna emergencia para no improvisar.

Pero allí mi soledad como una lona azotada. Pero allí mi piel que habría de venderse por un diente de elefante. Allí el miedo, el terror de los conejos ignorantes que caminan horas y horas con los ojos abiertos sin esperar a nadie que llegue con una estampa.

El Gran Eunuco bombea el mundo pero no conoce mis manos en el barro.

El Gran Eunuco duerme tranquilo y no piensa en mi corazón que bajo tierra sabe todos los nombres del odio.

El Gran Eunuco bebe en las fiestas del verano con su prole de palo alrededor sonriendo

y no me ve entre la gente que frecuenta las piscinas, en los paseos largos que la ciudad pisotea, en los altos teatros que se llenan por la noche de familias.

Pero allí mi soledad haciendo un sitio para algún mensajero sin cara.

Pero allí mi soledad.

Vomita las cenas, deshace las camas, hace tiempo que no sueña nada grato y presiente el final.



# Educación en Cuba

Néstor Almendros

«De textos secos y meramente lineales, no nacen, no, las frutas de la vida.»

José Martí

## Herminio Almendros: vida y época

Bajo el título *La Escuela Moderna. ¿Reacción o Progreso?*, la editorial Ciencias Sociales de La Habana ha publicado un nuevo libro de Herminio Almendros. Nuevo es un decir, me refiero a la impresión, porque en realidad su escritura se remonta a 1962 y 1963. Las circunstancias extrañas que envuelven la presente edición merecen un comentario extenso.

Herminio Almendros Ibáñez, mi padre, nació en España, en un pueblo de La Mancha, de cuyo nombre sí quiero acordarme: Almansa. Hijo de Juan, albañil, y de Belén, ama de casa, da muestras desde la infancia de excepcional facilidad para los estudios. A pesar de la condición humilde de mis abuelos, pudo Herminio Almendros realizar estudios superiores gracias a las becas que se le concedieron. Es así como se instaló en Madrid, donde conoció a María Cuyás, barcelonesa, estudiante también, que después sería su esposa y mi madre. Terminados los estudios del magisterio, se le nombra en 1929 inspector de primera enseñanza en Lérida y más adelante en Barcelona. Es en estos años que se pone en contacto con las ideas pedagógicas de vanguardia del francés Celestín Freinet y su Escuela Moderna.

Con el fin de la Guerra Civil y el triunfo del

general Franco, en 1939, mi padre se refugió en Cuba. Dedicado de nuevo a la enseñanza en su país de adopción —primero en la escuela privada, luego en la Universidad de Oriente— no es hasta el triunfo de Fidel Castro en 1959 que pasa a ocupar puestos importantes en el sistema educativo creado por el nuevo gobierno. A lo largo de su vida H. Almendros fue autor de numerosos libros y artículos sobre temas pedagógicos.

Esto en cuanto a los datos escuetos de su biografía. Ya me doy cuenta de que lo principal no está ahí. Debo interrogarme, como lo han hecho todos los hombres desde el principio del mundo, ¿quién era realmente mi padre? ¿Cuáles eran en lo más profundo sus sentimientos? Para confundir más las cosas, en los últimos años se dificultaron las comunicaciones. Mi familia en Cuba, yo en Francia. El miedo a la censura del correo limitaba el intercambio de ideas. Falleció en La Habana en 1974 sin que hubiese tenido yo la oportunidad de formular las últimas preguntas y obtener las respuestas que hubiesen tal vez dado la clave del color exacto de sus pensamientos.

Puedo afirmar, no obstante, sin temor a equivocarme, algunas generalidades sobre sus ideas. Por ejemplo, y en primer lugar, que mi padre fue por su formación un liberal de convicción. Utilizo la palabra liberal no en su acepción americana, sino en la europea, que conserva su etimología. Digamos pues, con más precisión, que era un liberal idealista español, como se solían manifestar en la primera parte de este siglo.

Digamos también que estaba en contra de los extremismos de derecha y de izquierda, que amaba la libertad de expresión, y que había sido muy influido por las ideas de Francisco Giner de los Ríos y de su Institución Libre de Enseñanza. Es en Madrid, pues, siendo todavía estudiante, que adoptó algunas opciones de vida que no lo abandonarían nunca: republicanism, antimilitarismo, laicismo, y un anticlericalismo muy de aquella época y muy español, que conocemos bien a través de las narraciones cinematográficas de su contemporáneo Luis Buñuel.

Mi padre mantuvo siempre su independencia y no se afilió nunca a ningún partido político: incluso en el momento crítico de la Guerra Civil, desde su puesto de jefe de la inspección escolar en Barcelona, supo mantener las difíciles distancias con las diferentes tendencias políticas en juego dentro del campo antifranquista. Ni Durruti, ni Prieto, ni Negrín, ni mucho menos La Pasionaria eran santos de su devoción. Sólo le oí hablar algunas veces con cierta admiración del relativamente moderado Manuel Azaña. De hecho, en los últimos años de su vida fue un ávido lector de los discursos y artículos del ex-presidente de la República Española.

Armado de este ideario liberal, laico y republicano no es de extrañar que, al llegar a Cuba y desubrir la ingente obra humanista de José Martí, quedase prendado del contenido generoso de su vida. Así mi padre, a pesar de ser español, se convirtió en fer-

ALMENDROS,  
NESTOR

*Días de una cámara*  
Seix Barral, 1983.



viente exégeta del «apóstol» de la libertad cubana contra España y le dedicó varios libros y estudios.

Cuando se produjo en Cuba el golpe de Estado de Fulgencio Batista, en 1952, tenía Almendros un pequeño cargo en el Ministerio de Educación del gobierno democrático de Carlos Prío. No pasó mucho tiempo sin que fuera destituido. Tuvo que abandonar La Habana y aceptar una cátedra en la Universidad de Oriente, en Santiago de Cuba, al otro extremo de la isla. Pero con el triunfo de la revolución en 1959, una revolución que se proclamaba humanista y representativa en sus primeros tiempos, vio mi padre renacer la esperanza. De cierta manera aquello le parecía una especie de revancha del exilio de su patria de origen. Cree otra vez que el terreno es propicio para desarrollar las ideas pedagógicas avanzadas que se habían frustrado en España y que habían constituido la razón de ser de toda su carrera de maestro. No tardaría, sin embargo, como lo ilustra el libro que nos ocupa, en rendirse a la evidencia de una amarga decepción.

En 1973, un año antes de su muerte, nos pudimos ver brevemente en París, cuando se le concedió un permiso especial de viaje. En referencia a la situación cubana y a nuestra familia que estaba todavía en La Habana, dijo una frase que se quedó grabada en mi memoria. Una frase que, en cierto modo, puede parecer cómica pero que en realidad era trágica: «¡En qué ratonera caímos, hijo mío!». Para él era evidente que ya no había marcha atrás.

Con respecto a la publicación en La Habana del libro que ha provocado este trabajo conviene hacerse una primera pregunta: ¿por qué se ha tenido que esperar 23 años para su publicación? Mi padre le dio punto final en enero de 1963 (así figura al cabo del manuscrito original en mi poder). Además su verdadero título, tal como aparece en la primera página de esta versión dactilografiada y corregida de su propia mano, dice *Campaña Sectaria Contra la Escuela Moderna*. La editorial Ciencias Sociales de La Habana prefirió uno más neutro, menos «conflictivo», escogiéndolo entre otros dos títulos propuestos en segundo lugar.

Fue en París también cuando me entregó el manuscrito original diciéndome: «Léelo para ti y guárdalo por el momento, algún día se podrá publicar. Ahora es peligroso darlo a conocer». Así ha estado entre mis papeles y en buen recaudo durante estos años. Pero las circunstancias han cambiado desde entonces: mi padre está muerto y casi toda nuestra familia se encuentra ahora fuera de Cuba. Nos parecía llegado el momento propicio para difundir ésta que consideramos una de sus obras más importantes. Dos editoriales españolas se habían interesado y su publicación parecía inminente. Algunas primicias del texto se habían ya dado a conocer a través de la tesis de licenciatura de Amparo Blat Gimeno en la Universidad de Barcelona (*Herminio Almendros: Epoca, Vida y Obra*, 1985).

Un motivo explica la tardía y sorprendente publicación actual en Cuba del libro de mi

padre: hubo, por lo visto, conocimiento del proyecto de una edición extranjera de carácter disidente. Es claro que para las autoridades de la isla esto podía asestar un duro golpe al prestigio de su política educacional. Después de todo, aún los enemigos más encarnizados de Castro siempre le concedían al menos un éxito: el obtenido en el campo de la enseñanza. Un libro publicado en el extranjero que se atreviese a adentrarse con argumentos críticos en ese terreno sacrosanto resultaría, por lo menos, impertinente y con toda probabilidad hubiese constituido un escándalo, más aún proveniente de un hombre como Herminio Almendros, que había muerto en olor de santidad revolucionaria e incluso había sido enterrado en el panteón de los mártires de la campaña de alfabetización. Saliéndole al paso a la edición extranjera con una nacional (aunque de pocos ejemplares, apenas distribuida en las librerías), el gobierno de Castro podía al mismo tiempo jactarse de liberalidad y apertura intelectual.

En cualquier caso una edición cubana sería a todas vistas un mal menor. No les debió ser difícil procurarse una copia del manuscrito que se había quedado en la casa de mi padre en La Habana entre sus numerosos libros y papeles.

Esta edición cubana está precedida de un prefacio no firmado, lo que refleja a todas luces la opinión oficial. Lo mismo ocurrió cuando las autoridades culturales cubanas se sintieron forzadas a publicar el libro premiado de Heberto Padilla, *Fuera de Juego*. Ahora también, como a regañadientes, editan el de Herminio Almendros precedido de unas palabras contrarias al autor.

Estas tácticas tienen otro antecedente: después de la muerte del Che Guevara, en Bolivia, se supo en La Habana que se iba a publicar su diario en el extranjero, un diario, sea dicho de paso, que contenía no pocas zonas turbias en las relaciones del argentino con Fidel Castro. Entonces también decidieron salirle al paso a la edición comprometida y prefirieron publicar, adelantándose, una edición cubana.

En el prefacio de *Campaña Sectaria Contra la Escuela Moderna* se acusa a mi padre, para comenzar, de haber escrito el libro «bajo el influjo de la pasión» (pág. 9). A manera de excusa tardía a la supresión de los métodos de la Escuela Moderna en Cuba se aducen las siguientes razones:

«No cabe duda que la técnica entusiasmó, pero las complejidades propias de la misma y la característica, tanto de ese magisterio como de tal alumnado, hizo que los resultados no fueran los mejores, sobre todo si se comparan con los obtenidos en el resto del país con técnicas más simples, menos costosas, y de más fácil asimilación por parte de los maestros y, desde luego, más ajustadas a la edad y al tipo de alumno.» (pág. 12).

En realidad las causas del anatema eran otras. Las técnicas del pedagogo francés Celestín Freinet se distinguen precisamente por su simplicidad y bajo coste. Es por ese motivo que recientemente se han adoptado

en escuelas japonesas. En sociedades pluralistas como las nuestras resulta desde luego chocante que el prefacio de un libro denuncie al autor y desaliente al lector. Sin embargo, así prosigue la insidiosa desinformación de los editores cubanos:

«A pesar de los sanos propósitos que inspiraron al autor, no cabe duda que su deseo de ver progresar más rápidamente la educación en nuestro país, lo llevó a no comprender en todas sus implicaciones, algunos aspectos de su movimiento educativo, lo cual es fácil deducir de su exposición. Es por ello que insistimos en reiterar que no cabe duda que los maestros tenían deficiencias técnicas y que el método que propugnaba el autor, además de costoso como se ha expuesto, resultaba complejo, y su ajuste, a las posibilidades reales y a una educación masiva no era fácil, pues no se avenía con nuestras condiciones sociales.

Otro aspecto que debemos señalar en la aplicación de las aludidas técnicas y que se evidenció en la experiencia, fue la falta de su concatenación con todo el desarrollo nacional, particularmente el desarrollo educativo. No ofrecía la posibilidad para un criterio racional de una educación integral, armónica y unitaria en relación con las características y condiciones del país. Era incuestionable que el proceso revolucionario cubano en el campo de la educación requería de soluciones para masas, de métodos de masa.» (pág. 13).

Queda bien claro de qué se trata aún antes de adentrarnos en la lectura del libro: «se requerían soluciones para masas... métodos de masa». Un argumento de «peso».

La lucha que Herminio Almendros sostuvo en este libro, como a lo largo de su vida, en favor de una educación libre, sin dogmatismos y en la que se hacía hincapié en la formación del individuo, tenía por fuerza que irritar a los dirigentes del sistema impuesto en Cuba. Su caída en desgracia tuvo que ver, pues, sobre todo con su independencia de criterio.

## Campaña Sectaria Contra la Escuela Moderna

Aunque empieza Herminio Almendros el libro tímidamente con una «Breve Introducción con Disculpas» (pág. 15), pronto adopta un tono firme. Dice:

«¿Por qué se frustró aquella buena intención que quedó frenada en sus primeros pasos? Eso es lo que me propongo explicar, y para ello es menester que consigne previamente ciertos hechos y algunas consideraciones.»

En la primera parte Almendros enjuicia con severidad la escuela cubana anterior a la revolución, escuela que califica, no sin razón, de «rutinaria, inerte, detenida, de una sensibilidad pacata», «propia de las necesidades y aspiraciones de los individuos de hace un siglo» (pág. 17). Hasta aquí todo iba bien dentro de la crítica al antiguo régimen que complacía a las autoridades. Se aparta en cambio seguidamente de los conceptos



oficiales atreviéndose, en una muestra de pensamiento independiente, a rechazar la fácil inculcación de todos los males al «imperialismo americano».

«No faltará quien diga que toda esta desdichada pedagogía provenía de la firme influencia en ella de la corriente pragmatista en la educación... y se saca a relucir a Dewey (1) —sobre todo ahora— como responsable máximo del influjo funesto.» (pág. 27).

Y agrega enseguida:

«A mí, sinceramente, me parece un tanto exagerada la apreciación y hasta un tanto fuera de quicio. No niego que en algunos momentos, y aun durante años, la ideología pedagógica predominante en la Facultad de Educación de la Universidad de La Habana, no haya sido un amasijo heterogéneo e invertebrado de cuestiones pedagógicas que barajaban los educadores yanquis; pero ni ello pudo influir sustancial y ampliamente en la técnica docente de nuestras escuelas, ni los rasgos que caracterizaban a estas últimas tenían que ver mucho con las teorías de Dewey. Repiten y exageran criterios no muy rigurosos los que atribuyen a Dewey nada menos que el patrón por el que se ha educado el actual pueblo norteamericano y por el que se ha decidido el carácter de las escuelas de los Estados Unidos. No se sabe cómo pudo hacerse tan rápida y ampliamente la transformación de la tradición escolar de aquel país, ni cómo los principios demasiado teóricos del pedagogo norteamericano pudieron pasar a ser norma y sustancia de la técnica y el espíritu de las escuelas de aquella nación.

Todo lo que por ahí suele leerse acerca de esa primordial y amplia influencia se basa más en suposiciones y en la especulación que en las evidencias de la realidad, pues ni siquiera en los Estados Unidos se guiaron las escuelas en general por la teoría y por las normas —repito, más teóricas que prácticas— de este pedagogo.» (pág. 28).

«¿Qué vanagloria de escuela progresiva, tanto aquí como allá? ¿Conocéis la técnica pedagógica bien generalizada de las escuelas primarias de los Estados Unidos? Entrad en una clase de esas escuelas y veréis a la maestra sentada en su mesa frente a los alumnos sentados en sus pupitres. La maestra tiene un libro abierto —el libro de texto— y un lápiz bien afilado. La maestra sigue bien atenta lo que el libro dice. Los alumnos siguen eso mismo en sus libros y hacen los ejercicios que en ellos se indican, utilizando quizás los cuadernos de trabajo en los que está todo bien ordenado y dispuesto. Se comprueban los resultados de esa tarea, se evalúan, lo que no quiere decir sino que se califican con puntos... Y eso es todo en una clase típica.

Yo no sé qué tiene que ver ese aprender de libros y de lecciones de programas con el pragmatismo y las ideas de Dewey. Y mucho menos entiendo lo que esto último tiene que ver con la técnica que dominaba en nuestras escuelas, la cual tendía a imitar como podía —y sólo podía en las escuelas privadas— aquel superficial aprender de libros y lecciones y tareas en cuadernos de

trabajo, pero que, en general y en el fondo, respondía a otra influencia más pertinaz y que de más atrás venía: la que se infiltraba sin disimulo y se imponía como herencia de la embrutecedora pedagogía de las escuelas dirigidas por órdenes religiosas, que a la tradición española de esas escuelas se mantenían fieles. Ese era, en la realidad, el patrón, sin que pudiera ser otro de más vuelos, que ejercía el máximo influjo en la técnica docente no sólo de las escuelas primarias, sino de las secundarias y de algunas secciones de la Universidad. Técnica de transmisión de una especie de catecismo del saber estancado, convencional, explicado por el maestro o aprendido en el libro; aprendizaje sin razón, irracional; aprendizaje pasivo, de meras palabras, de resúmenes aprendidos de memoria...

Esa era, en general, la triste realidad de la enseñanza en nuestras escuelas, y no hay que darle vueltas e ir a buscar influencias traídas por los pelos.» (pág. 29).

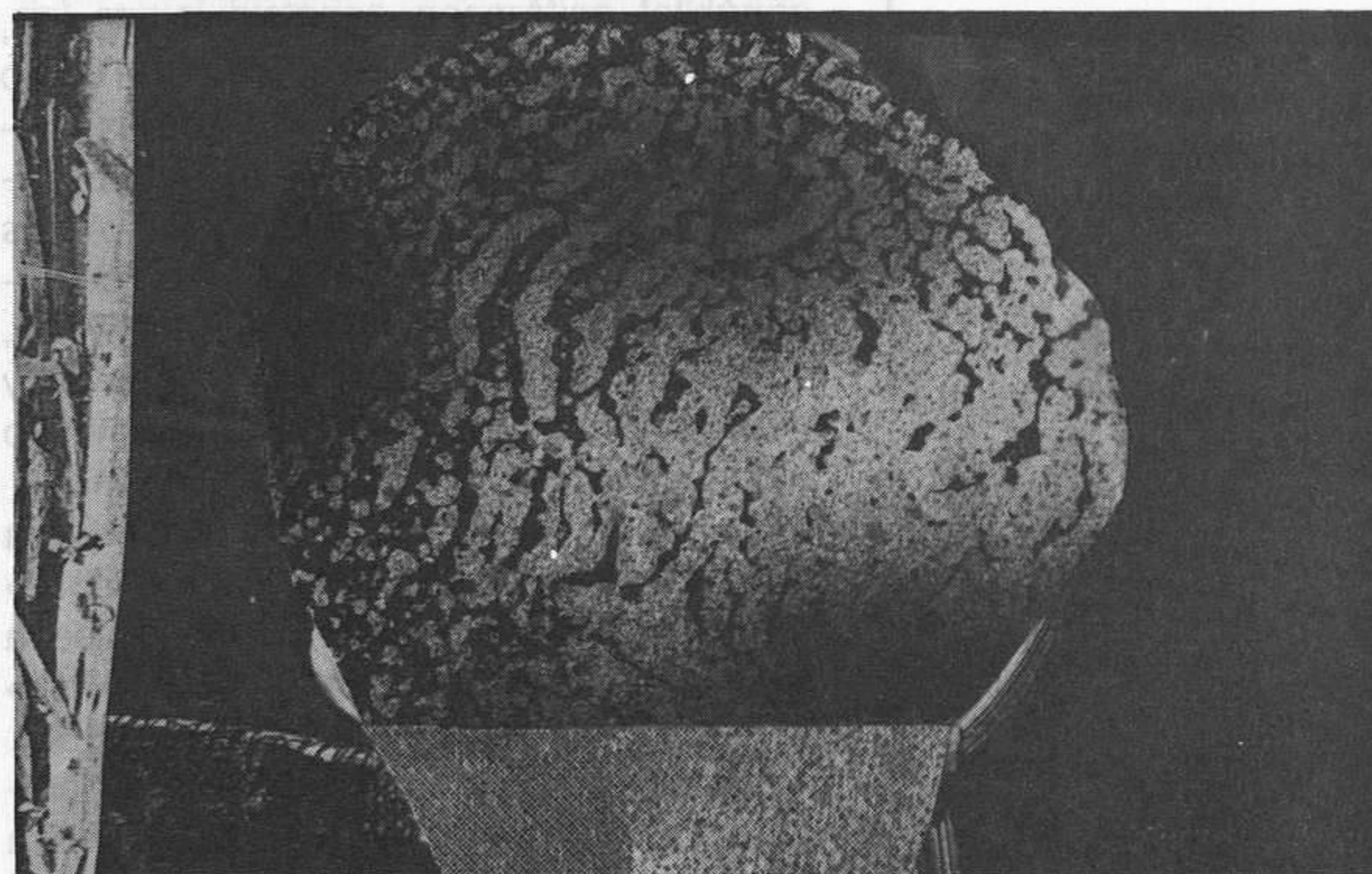
La caída en desgracia de mi padre en Cuba fue disfrazada de un ascenso. Es un procedimiento conocido en regímenes totalitarios. Tuvo que abandonar la provincia de Oriente y regresar a La Habana. En 1962 se le nombró director de la Editorial Juvenil. Allí divulgaría los clásicos: Andersen, Verne, London... una tarea menos comprometida.

En España, mientras tanto, el dictador Franco seguía en el poder, un regreso a la patria resultaba imposible. Herminio Almendros decidió guardar amargamente silencio y quedarse en Cuba.

Así recuerda su patria de origen y las primeras ilusiones perdidas de una renovación pedagógica:

«... en España, durante la República, comenzamos un grupo de maestros a utilizar las imprentas en las escuelas. El grupo de jóvenes maestros iba en aumento y empezaba a darse a conocer por el tono revolucionario de su trabajo, en el que, mediante la expresión libre, se ponía en evidencia, en impresos de los mismos niños, las contradicciones de la vida del trabajo y de la estructura social. Y en el último bienio republicano, el reaccionario, el *bienio negro*, se desató una tremenda ofensiva contra el grupo de maestros «imprentistas», y el ataque de más calado y más firme se hacía con el argumento de que Freinet, de quien las imprentas venían, era un peligroso comunista. Y tan señalados así, de enemigos de la reacción, los que no pudieron salir al exilio fueron perseguidos y acorralados y condenados a las más severas penas, cuando no fueron buscados en sus mismas escuelas y asesinados allí mismo.

Aquí tengo un venenoso libro publicado en España en el año 1939 —Año de la Victoria— por un falangista inspector de escuelas. El libro se titula *Garra marxista en la infancia*, y cuando en él se pasa revista a los aborrecibles educadores 'que vienen nutriéndose de las ideas de Rousseau, padre disolvente de la pedagogía moderna', se lee en la página 56, entre otras muchas alusiones, lo siguiente: 'Freinet y la imprenta... ¿por qué serán tan partidarios de sus siste-



mas todos los maestros revolucionarios, empezando por sus difusores en Francia?' Y luego sigue una burda, ignorante, amañada razón, hija del desconocimiento y de la mala intención, que después vamos a ver reproducida por la crítica de extrema izquierda: 'Porque, como todas las tendencias de este orden, el método preconiza la formación personal del niño, con su propio trabajo independiente de todo influjo del maestro, cuya autoridad apenas existe'. Exactamente el mismo argumento falto de base y amañado que aducen los críticos de extrema izquierda.» (pág. 42).

Sin duda para desahogarse escribió mi padre el libro que nos ocupa.

Sin embargo, cualquiera que recorra sus páginas se dará cuenta de curiosas contradicciones. Por una parte, una insistente e implacable crítica a la incultura y estrechez mental que frustraron el bello proyecto pedagógico cubano, la campaña sectaria del título; por otra, en contrapunto, un elogio prudente a los comunistas y al esfuerzo cuantitativo del gobierno de Castro en el campo de la enseñanza.

Llama, por ejemplo, «noble libro» a una obrita de apología de revolución cubana debida al francés G. Fournial (*Eveil aux Ameriques*. París, 1962), sólo unas líneas más adelante ataca sin contemplaciones al autor por la «insidia» y la «aviesa intención» con que se expresa sobre la Escuela Moderna (págs. 158 y 159). Califica de «excelente» el libro del influyente pedagogo chileno marxista César Godoy Urrutia, para dedicarle seguidamente todo un capítulo rebatiendo sus ideas e ironizando sobre su ligereza intelectual (págs. 42 a 56). En la conclusión, y como para hacerse perdonar, elogia al Partido Comunista Francés (pág. 157): «un partido que tiene tan ganada ejecutoria de alta cultura y de hombres nobles y sabios»; pero esto después de haber dedicado la mitad de su libro a fustigarlo.

No habrá que ser muy sagaz para comprender las razones que lo obligaron a suavizar las críticas al poder: por miedo a un registro y descubrimiento del manuscrito, había que arropar bien cada juicio negativo y balancearlo con elogios al régimen cubano, a sus líderes y a los otros países comunistas. Así tal vez, en el peor caso, se podía aspirar a cierta clemencia. Algunos jóvenes



escritores cubanos con menos experiencia, que no habían vivido una guerra civil como él, que no habían tomado estas precauciones, cuando les requisaron sus manuscritos habrían de ser condenados a ocho años de cárcel por «diversionamiento ideológico». Amaro Gómez Boix y René Ariza, señalados por Amnistía Internacional, y más recientemente Ariel Hidalgo, son sólo algunos casos conocidos entre muchos.

La experiencia pedagógica innovadora en la ciudad escolar «Camilo Cienfuegos» en las estribaciones de la Sierra Maestra tuvo corta vida, «poco más de un curso» afirma, no sin tristeza, mi padre (pág. 153). La revolución cubana en sus primeros tiempos pretendía ser antidogmática, pero a partir del momento en que la isla entró en el campo de influencia soviética (1961) empezaron a llegar consejeros del exterior, no sólo de la URSS y los países «hermanos», sino de los partidos comunistas occidentales. Se necesitaba asesoramiento en las cosas militares y de la policía política, pero también, no hay que subestimarlos, en el campo de la educación que habría de crear «el hombre nuevo».

Puede considerarse a Celestín Freinet, junto a María Montessori y John Dewey, uno de los grandes innovadores pedagógicos de nuestro siglo. Las ideas de Freinet en favor de una escuela libre no podían convenir al gobierno de Fidel Castro. Herminio Almendros se guardó de atacarlo directamente en su libro y prefirió una manera oblicua, haciendo recaer sobre todo la culpa del anatema de que fue víctima en los intelectuales comunistas franceses que visitaban la isla en aquellos momentos (uno de ellos, por cierto, Garaudy, entonces un estalinista acérrimo, dio con el tiempo un gran viraje).

Es así como describe mi padre aquellas circunstancias:

«Todo parecía bien dispuesto en el clima propicio de las aspiraciones revolucionarias, que garantizaban el óptimo aprovechamiento y el mejor resultado del material y la técnica que habían de aportar un evidente progreso, siquiera fuera en un parcial sector de la labor docente de la escuela.»

Pero he aquí que, de pronto, en algún momento, de modo indefinido, comenzó a percibirse una vaga y difusa actitud de reserva ante aquello que había suscitado antes tan sincera y natural simpatía. Algo había venido a enfriar el anterior fervor nacido; maestros, directores, inspectores, cambiaron de pronto en gesto de indiferencia, de silencio y aun de rechazo, su interés apremiante por el material y su elogio sin reservas por la técnica en la que habían confiado días antes con tanto entusiasmo. A algunos dirigentes de la enseñanza y del magisterio en el ámbito administrativo y en el sindical, no les fue difícil despojarse de su criterio favorable y escudarse en el silencio y la inacción, o envanecerse con gesto de suspicacia y suficiencia.

El proyecto de ofrecer a los maestros un instrumento que mejorara su trabajo, era voluntaria e intencionalmente abandonado;

sobre el sencillo e inocente equipo material de la imprenta escolar se cernía al parecer como un anatema. Pocos fueron los maestros que no procuraron esconderlo inmediatamente o mantenerlo ocioso; hasta en las aulas de la Ciudad Escolar «Camilo Cienfuegos» fueron retiradas de pronto las imprentas, afición y complacencia de los muchachos.

Algo había ocurrido. Sí; cosas así no sobrevienen de modo casual; tienen razones o motivos como causa, sean o no justos. Lo que había ocurrido era que, para ofrecer instrucciones del uso del material de imprenta, se había publicado en Cuba un folleto en el que aparecía el educador Freinet como el iniciador de esa técnica escolar, y luego se había publicado también un libro del mismo Freinet, en el que informa de los trabajos en que están empeñados miles de maestros franceses y de otros países por mejorar las técnicas escolares.

Es curioso; fue el nombre de Freinet, la crítica que se ha hecho a su labor de innovador, lo que en buena parte promovió esa reacción que hizo abandonar las imprentas. Yo no sé qué culpa puede recaer sobre un inocente material que utiliza alguien a quien no se le tiene simpatía. Vamos a ver si, cuando se decida alguna escuela a utilizar el magnetófono, se desecha también porque Freinet lo utiliza como pieza importante de su trabajo.

El caso es que Freinet parece que tiene algunos encarnizados enemigos entre maestros y profesores que militan en el Partido Comunista de Francia.» (págs. 40 y 41).

Y más adelante vuelve sobre el tema:

«Es algo que no puede echarse en saco roto aquello de que Freinet perteneció alguna vez al Partido. ¿Perteneció al Partido?, ¿No pertenece ahora? ¿Por qué suerte de discrepancia salió de él? Esta circunstancia parece que puede ser motivo de resentimientos latentes, que están prontos a manifestarse con cualquier pretexto u ocasión.

Profesores, principalmente de enseñanza secundaria y universitaria, desconocedores de la obra de Freinet en el campo de la escuela primaria, se dispusieron a continuar y reforzar el asedio comenzado contra ella. Se valieron de una revista de tanto prestigio en el campo de izquierda como «*Nouvelle Critique*» y de «*L'Ecole et la Nation*», revista del Partido Comunista francés, muy difundida entre el personal docente, en la que se recomendó difundir los artículos contra Freinet en una auténtica campaña de descrédito.

Parece que la intervención de Cogniot es la que tuvo mayor resonancia. Los ecos lejanos se dejaron sentir en América, en las páginas de César Godoy Urrutia. Es claro que aquellos ecos, llegados tan desvanecidos, tuvieron que cobrar forma, y la adquirieron esquelética y falaz. Conviene, naturalmente, restituirles alguna sustancia, pero que no queden en puro y agresivo hueso. Hay que dar cabida a la defensa; lo demás no es leal.» (págs. 100 y 101).

Vale señalar como se defiende Almen-

dro del pedagogo marxista Godoy Urrutia. El conocimiento que se tuvo en La Habana en aquellos momentos de dos textos suyos, *La Educación Norteamericana en Crisis y Educación y Política*, debieron influir decisivamente en la caída en desgracia de los métodos de Celestín Freinet en Cuba. He aquí las citas y los comentarios:

«Godoy Urrutia destaca, comentando textos de Dewey, 'dos ideas de una peligrosidad alarmante: la falsa concepción que elimina el papel del maestro o que lo reduce a la categoría de un deleznable piñón en el engranaje del aparato educacional, y la supeditación del contenido de la enseñanza misma por los métodos y el practicismo, de acuerdo al principio de Dewey de que *la enseñanza debe ser por la acción*'. 'La llamada *Educación moderna*, que es una especie de versión que el pragmatismo ha encontrado en Francia, cuando Freinet, transformado en revisionista de la pedagogía científica, se ha convertido en epígono de Dewey, al afirmar estólidamente: "lo que importa, en primer término, no es tanto lo que se enseña, sino la manera como se enseña" (desdén del contenido)'» (pág. 45).

«¡Es formidable! ¡A donde puede llegar el ensañamiento de la pasión sectaria! Porque todo eso que recoge Godoy Urrutia no es sino un amaño de frases, de conceptos, de argumentos burdamente aparejados para conseguir un objetivo. Táctica de guerra que no repara en medios ni ofrece cuartel; técnica de aniquilamiento, de negación absoluta, de cerrazón para hacer posible siquiera la discusión leal.» (pág. 46).

«Asimismo desglosaron de su contexto de sentido la proposición 'lo que importa, en primer término, no es tanto lo que se enseña, sino la manera como se enseña', y la dejaron así, monda y lironda, sin conexión con su referencia, y de ella sacaron la conclusión afrentosa del 'desdén por el contenido'» (pá. 49).

«No, no parece leal plantear así las cosas para asegurar el triunfo, sin base dialéctica, en una pugna extremosamente inventada. No se puede echar en cara que 'esto es lo que importa y esto lo que no importa'. Nunca se dan los dos campos de 'importancia' aislados y excluyentes. Extremando las condiciones de la tesis, recurso muy socorrido, vean que, si se enseña mal lo que se enseña, peor que si no se enseñara; y si se enseña bien lo que es torcido y malo, peor también que dejar de enseñarlo. Sí, ya se sabe; se trata, sencillamente, del problema capital del *contenido* en la enseñanza. Pero para eso tan claro no hay necesidad de distorsionar los términos del argumento, ni venir a recordar en definitiva, en el dominio docente, la cuestión del contenido y de forma, escolástico campo en el que sería difícil que todos viéramos claro, aunque la cuestión se trajera al campo de la nueva dialéctica.

Como yo sé que en este terreno en el que dominan la actitud y el pensamiento sectarios es comprometido el hecho meramente de disentir, y sé bien que, al hacerlo, he de estar seguro de que todo podrá suponerse



y amañarse para echarle a uno críticas y culpas sin límite, voy a decir las cosas y los hechos, llana y sinceramente, como son y como los siento y considero, y allá luego los juicios con que se me juzgue, puesto que, en definitiva, he venido a sentirme ya como censurado y en entredicho.

Habré de confesar el error en que quizás haya incurrido. Yo soy uno de esos ilusos maestros que han vivido como braceando en el vacío. El respiro que me han dejado una y otra guerra, una revolución frustrada y los pasos a trancos en el largo exilio, lo he empeñado comunicando o tratando de comunicar mi experiencia y mi fe en el propósito de esquivar la rutina escolástica y promover una sensibilidad más humana para el progreso de la obra docente.» (págs. 32 y 33).

Después de estas amargas palabras poco parece que le quede por decir. No obstante todavía se atreve el autor de este libro a emplazar directamente a «los países socialistas». Aunque no menciona a la URSS por su nombre, sí se refiere a «esos señores» que vienen de «allá» y que «no admiten necesario confrontar opiniones». A buen entendedor pocas palabras, que de otra manera se hubiese expuesto demasiado:

«¿No se cansa Freinet de invitar, año tras años sin resultados, a los sindicatos de maestros de los países socialistas para que envíen representaciones a los Congresos de la Escuela Moderna? ¿Por qué no aceptan asistir a esa experiencia para comprobar y para entablar una franca colaboración en la que aportaran su influencia? ¿No dice nada de la buena fe de Freinet esa actitud suya de leal cooperación? ¿Dónde quedó la cacareada concepción dialéctica de esos señores, que no admiten que sea necesario confrontar opiniones y trabajos para modificar en sentido positivo lo que no es ni puede ser definitivo y estático? ¿O es que son tan dogmáticos que nos quieren hacer partir del supuesto de que allá todo está resuelto en tan excelentes condiciones que no admite revisión ni mejora? ¿No lamentan y les sirve de saludable aviso la poca gallarda actitud que han manifestado al tener que revisar los tan sostenidos principios del realismo socialista en las artes o en aquellos otros diamantes del culto a la personalidad? Estaban equivocados como lo pueden estar en algún sentido de las cuestiones docentes, que siguen viendo también con anteojeras.» (pág. 124 y 125).

«Es difícil saber concretamente de dónde vienen o dónde han surgido las críticas. Parece que, personas de los países socialistas, colaboradores quizás en la enseñanza, vieron a los muchachos analfabetos de la Ciudad Escolar «Camilo Cienfuegos» aprender a leer imprimiendo y haciendo sus pequeños cuadernos ¡tan amados! No conocían quizás el procedimiento, porque en sus países no se emplea, les pareció extravagante, y declararon resueltamente que no servía. Desde ese mismo momento quedó ya decidido a los ojos partidistas poco informados de algunas personas responsables lo lamentable de la equivocación

que allí se había sufrido; era necesario retirar las imprentas y continuar los procedimientos de antaño, por muy absurdos que fueran.

Yo me inclino a creer que los compañeros de otros países, que hicieron la crítica —si no todos, algunos—, venían quizás ya un tanto influidos por criterios ajenos. Tengo tan sólo una prueba, pero vale como indicio: el caso de un compañero alemán que, de visita, y ante una publicación de Freinet, hizo un gesto de desagrado y declaró que en la RDA eran opuestos a esas técnicas. Y al preguntarle yo si conocía de ellas alguno de los materiales característicos, así como el empleo que de ellos se hace, hizo un gesto de ignorancia y de excusa.

Me inclino a pensar que todo eso procede de la campaña promovida y mantenida en Francia por distinguidos camaradas. En relación con la imprenta escolar, el cambio de simpatía por rechazo comenzó a manifestarse aquí a raíz de la visita de Fornial y de Garaudy.» (págs. 43 y 44).

Sin embargo, los comunistas franceses, desde su punto de vista, no andaban equivocados al recomendar que no se empleara el método Freinet en la URSS y en sus países satélites. La carta pedagógica de la Escuela Moderna probaba a las claras que se trataba de una pedagogía de corte liberal, que no se hubiese adaptado al estilo de vida de una sociedad comunista, con «soluciones para masas». He aquí los puntos 1 y 2 de esta declaración de principios:

«1. Educación es elevación y desarrollo, y no amaestramiento o esclavitud a una autoridad o a un dogma.»

«En teoría la causa es hoy admitida en todos los medios, pero en la práctica ocurren deplorablemente las cosas de otra manera. Nosotros buscamos leal y obstinadamente los instrumentos y las técnicas de trabajo, los modos de organización y de vida en el medio escolar y social, que permitan aquella elevación al máximo.»

2. Estamos contra todo adoctrinamiento.»

«No pretendemos, previamente, que el niño que hay que educar haya de ser materialista, espiritualista, católico o anarquista. No preparamos al niño para servir y continuar el mundo de hoy, sino para construir audazmente, mañana, la sociedad que garantice al máximo su desarrollo. Nos resistimos a plegar el espíritu del niño a un dogma o a una doctrina infalibles y preestablecida, cualesquiera que sean. Nos ocupamos de hacer de nuestros niños trabajadores conscientes y eficientes, que sabrán actuar de modo inteligente y defender de manera heroica, si es preciso, sus derechos elementales de trabajadores y de hombres.» (pág. 64).

En resumen:

«Los educadores de la Escuela Moderna no se oponen sistemáticamente a lo antiguo, no son fanáticamente partidarios de lo nuevo. Están contra las formas de lo antiguo que se oponen a la evolución y al rendimiento de su trabajo. Pero no olvidan que la Escuela debe hundir sus raíces más profundas y determinantes en el medio mate-

rial, social, histórico, geográfico, folklórico, cuya máxima explotación pedagógica debe ser favorecida por técnicas pedagógicas apropiadas.

La Escuela Moderna es una Institución Cooperativa de trabajo, exclusivamente experimental. No está fundada sobre dogma alguno. No pretende tener la exclusiva sobre ninguna buena voluntad. Sólo tiene una preocupación y un fin: *formar en el niño el hombre de mañana*.

En esa finalidad los educadores de la Escuela Moderna reprueban toda educación dogmática y autoritaria, todo catecismo y todo lo que sea tupir la mente. Denuncian las formas socialmente superadas de la disciplina formal con lecciones, tareas, recompensas y castigos. Van en



busca de una disciplina moderna, de forma cooperativa, basada en el común interés de maestros, alumnos y padres, de realizar desde la escuela fórmulas de trabajo y de vida que para sí mismos desean todos los ciudadanos libres.» (pág. 69).

No se puede dejar de lado otros factores: el principal instrumento de trabajo en la Escuela Moderna de Freinet es una sencilla imprentita de mano de fácil manejo. Los niños componen textos con letras de bloque, entintan e imprimen cuadernillos que intercambian con otras escuelas. Pero ahí estaba el peligro. Si el método se generalizaba en Cuba, había cientos, miles de imprentas al alcance de cualquiera en todo el país ¡qué de tentaciones para que florecieran los célebres *samidzats*, esas publicaciones clandestinas tan temidas en los países comunistas!

En la Escuela Moderna de Freinet se suprime la alta tarima desde la cual domina el maestro como Zeus en el Olimpo. Se suprimen también los pupitres de los alumnos ordenados en filas rigurosas frente a la autoridad. En su lugar se disponen varias mesas redondas por grupos de trabajo. El maestro se desplaza de grupo en grupo orientando a los alumnos en sus quehaceres. Estando todavía yo en Cuba me habló mi padre del estupor con que acogieron aquello los pedagogos soviéticos que visitaron las clases en la Ciudad Escolar «Camilo Cienfuegos».

Otro tema que parecería herético en Cuba, y que es propio de las técnicas de Freinet,



es el desprecio por el libro de texto único. Se favoriza en cambio la utilización de la biblioteca y de un fichero. Así, de cada tema propuesto por el maestro o el alumno se pueden obtener varias versiones, obligando al estudiante a hacer labor de síntesis y comparación con soluciones propias e individuales en cada ocasión. Se evitaba así cierta noción de catecismo implícito en el sistema tradicional con libro de texto.

En conclusión, los imprentistas —que de esta manera también se ha denominado a los seguidores de las ideas de Freinet— representan un peligro para aquellos regímenes que no toleran otra opinión que la oficial. No es coincidencia que fuesen también perseguidos en la España de Franco y que el único país del bloque comunista en que se adoptase el método, aunque parcialmente y por un breve período, fuera la Polonia de *Solidarnosc*.

A pesar del tiempo transcurrido, las ideas de este libro siguen siendo subversivas o, por lo menos, «polémicas» como reconoce el prefacio de la edición cubana.

Por considerarlo de mayor interés, reproduzco a continuación, a manera de apéndice, gran parte del último capítulo de *Campaña Sectaria Contra La Escuela Moderna*.

### La resonancia en Cuba

«Bien; yo pretendí sumarme a esta amplia labor necesaria, llevado de sincero deseo de servir y de cierta confianza en mi ayuda. Sabía que no se podía obrar precipitadamente; que había que huir de las vaguedades pedagógicas teóricas que habían sido sembradas con profusión entre nosotros anteriormente; que había que actuar con tino, procurando enseñanzas y mejoras con experiencias y normas comprobadas. No me movía el imposible propósito de que esa enseñanza hubiera de llegar de pronto a todos los maestros, pero sí, por lo menos, a algunos que pudieran luego influir en otros y persuadirlos con la elocuencia de los hechos, mostrando su experiencia en prueba de que la técnica seguida era de más sencillo empleo que las antiguas, más normal, más incitante del buen trabajo, más apetecida, más suscitadora de afición y de entusiasmo, y más eficiente.

De momento nos encontrábamos con un gran número de niños analfabetos que no tuvieron nunca escuela a la que asistir. El nivel de aquellos que pudieron ir a una escuela, no había en general rebasado un defectuoso tercer grado. Las nuevas matrículas, crecidas hasta más que duplicarse, presentaban una masa de niños en la cual había que acentuar, entre otros empeños principales, el de la enseñanza de la lectura y el buen desarrollo del idioma materno. Y eso, durante no pocos años. Ese había de ser un gran caballo de batalla en tantas y tantas escuelas de nueva creación y aun en muchas de las ya existentes.

Es claro que los niños aprendían a leer o mal-leer, a leer sin entender, a pesar de todo. Pero quizás había algo tan grave

como el mal resultado que saltaba a la vista en la lectura y en la escritura pobres y defectuosas que se conseguían; había algo digno de consideración, que no era tan patente y que, sin embargo, es esencial.

Aun contando con el posible enfado de los susceptibles críticos, me voy a aventurar a decir aquí, en relación con este proceso de aprendizaje de la lectura en la escuela, que el proceso mismo, el cómo se recorre el camino, ese tan importante o más que la meta a que se aspira y se llega, que no es otra en la escuela que lograr que el niño venza las dificultades que entraña la traslación a lengua oral de la lengua escrita, de modo que pueda interpretar el sentido de ésta, aunque eso, que es esencial, quede en la realidad relegado ante la victoria mecánica de leer como repetiría las palabras un papagayo. No descubro nada nuevo; eso lo sabemos bien los maestros.

Ocurre en eso, como en todo aquello que tenemos que enseñar en la escuela; conseguimos en apariencia el propósito, o el objetivo, confirmado inclusive por el testimonio de los exámenes, pero el aprendizaje ha ido perdiendo por el camino, mal abierto y de tediosos e inseguros pasos, vigor del corazón y vivacidad de la inteligencia. Así ha sido y sigue siendo en ese aprendizaje de leer, pesadumbre de escolares y agobio de maestros.

Ya he dicho de qué manera quisimos vitalizar esa enseñanza como uno de los pasos del progreso técnico que la escuela cubana puede y debe abordar. Pretendimos, contra los métodos formales 'mecánicos', en los que se emplean artificios para leer palabras y frases que no tienen sentido, introducir un método de lectura inteligente, no sólo para los primeros pasos, sino para todos los cursos de la escuela primaria, en un proceso en que la lectura no fuera aprender postizo y divorciado del pensamiento, sino función del desarrollo de la inteligencia y de la cultura del individuo.

Necesitábamos para ello prescindir de los libros en que se comienza con el *b, a = ba*, como enseñanza de apariencia científica, y adoptar el material de las imprentas escolares, ya comprobado ampliamente, y de preciso y fácil manejo.

El trabajo de componer y descomponer los textos letra a letra, con las manos; el dejarlos perfectos para imprimirlos; el ilustrarlos con dibujos y clisés de 'taller'; el coser las hojas impresas; el enviarlas así, en preciosos libritos hechos en el aula, a otras escuelas, lejanas y próximas, en un intercambio regular de pensamiento impreso, convertía la lectura en actividad intelectual y trabajo preferentes que apasionaban a todos y cuyo rendimiento entusiasmaba a todos.

Esto, unido a la estructura cooperativa del grupo de alumnos; a las responsabilidades distribuidas; a la organización de tareas bien establecidas por todos con la dirección del maestro, para asegurar la mejor atención de éste a los grupos diferenciados en distintos niveles que se manifiestan en las escuelas, nos ofrecía un acotado campo

de experiencia que acusaba ya y prometía evidentes progresos.

Yo sé que saldrá al paso el oportunismo crítico con aquello de la dimisión del maestro de su influencia personal y directa, y de su responsabilidad de establecer la disciplina, como si el ideal hubiera de cifrarse en restaurar su función de monarca absoluto en el aula: yo sé que se sacará lo del desprecio del libro, lo nocivo del culto a la espontaneidad y a lo individual, como si lo deseable fuera aprender al dictado; no dejo de prever que se llegará hasta a rechazar el aprender la lengua viva en un gozoso trabajo de creación, contraponiendo la virtud de la conquista por el esfuerzo, que en este caso sería el de aprender el idioma, por reglas gramaticales; sé que habrá resistencia a admitir las amplísimas posibilidades que admite aquel proceso, y que lo declararán *neutro*, prefiriendo el sabio y previsor contenido establecido en los textos; no me cabe duda de que se insistirá, con tono acusatorio, en aquello de que importa menos cómo enseñar que para qué enseñar y qué debe enseñarse, y en el carácter de humanismo socialista de que debe estar informada la escuela, como si aquello otro fuera magia de mentalidad primitiva.

Yo conozco bien todo esto, que se enarbola venga o no a cuento.

No sabe uno cómo no se han dado cuenta los maestros, en la situación actual de Cuba, de que uno de los factores determinantes del ausentismo escolar de alumnos y maestros, aparte los que ellos consideran y procuran contrarrestar, es éste de la natural repulsión a tareas de aprender rutinarias, deprimentes, fuentes de decepción y de hastío. Los sencillos y buenos y probados revolucionarios maestros que formaban el núcleo dispuesto a actuar de fermento en la extensión del hallazgo técnico prometedor, se sintieron desconcertados. No podían comprender, no les cabía en la cabeza que hubiese causas justas que truncaran la empresa que prometía un evidente progreso para el trabajo de nuestra escuela primaria. Ahora, si leen estas páginas, lo encontrarán todo claro, y juzgarán. Pensando en ellos, principalmente, las escribo.

Sencillamente, en el nuevo trabajo intervenía un instrumento material, una imprenta de mano sencillísima, que había dado a conocer Freinet, y a Freinet lo habían enfilado con su profunda antipatía unos cuantos profesores, pedagogos teóricos desorbitados, que militan en el Partido Comunista de Francia, un Partido que tiene tan ganada ejecutoria de alta cultura y de hombres nobles y sabios. Y algunos de aquellos profesores estuvieron aquí en Cuba, y trasladaron a nuestro medio la actitud enemiga que habían fraguado en el suyo, y trajeron su inapelable censura, la cual implicaba para el bienintencionado grupo de maestros que proponíamos ingenuamente una mejora en una técnica docente, también la sospecha y la acusación. Debió de cundir fácilmente la denuncia; algunos de nuestros maestros cubanos, habituados a horizontes acotados como en visión de anteojeras, leyeron ade-



más las páginas del libro de Godoy Urrutia, y ya les fue cómodo sumarse persuadidos a la actitud censora enemiga. En adelante se fue haciendo el silencio, como en una convenida censura, sobre la inocente experiencia de la imprenta en la escuela, y los ensayos comenzados se fueron ocultando hasta mostrarse si acaso en asomos vergonzantes o hasta desaparecer.

Pensando en los buenos compañeros maestros que actuaron con tan noble propósito y se sintieron luego decepcionados y perplejos, he escrito principalmente estas páginas; para que juzguen y confirmen que su proceder fue correcto; para que vean que Freinet no es el educador abominable que han tenido interés en pintarles; para que se sientan seguros ante sospechas o culpas con que se los mire; para que sepan que se les ha vetado su honroso trabajo por causa de actitudes de repugnante sectarismo.

Pues bien; en medio de aquel clima sostenido y creciente de afición y preferencia por aquel trabajo tan animoso y meritorio, uno de los papanatas que allí debieron recibir la encomienda de dar la batalla a la imprenta, propuso con ejemplar seriedad que fuera discutido ese instrumento y su función desde el punto de vista del 'materialismo dialéctico' (!). No se llegó a una discusión de tanto empaque; la causa estaba de antemano perdida. Se recogieron las impresas, se arrinconaron y escondieron bajo llave, y los muchachos siguieron escribiendo de copia y de fórmula gramatical muerta, y aprendieron a leer con artificios de idioma impersonal, ajeno. Eso sí; eso está bien; es el método tradicional y la respetable tradición ha dado ya sus pruebas.

A punto de terminar estas páginas llega a mis manos un reciente libro editado en París. Es un noble libro que se propone ofrecer una visión de conjunto del proceso histórico de Cuba y de los caracteres y el proceso de su Revolución. Este libro está escrito por varios autores. Entre ellos, Georges Fournial, uno de los más porfiados enemigos de Freinet, ha escrito el capítulo que se refiere a las creaciones y progresos revolucionarios en el campo de la educación. En este capítulo, en relación con la Ciudad Escolar 'Camilo Cienfuegos', leo lo siguiente (2) que es una muestra del criterio cerrado y sectario con que se ha tratado y se sigue tratando esta cuestión que me ha ocupado hasta aquí:

"¿Se habla ya en 'Camilo Cienfuegos' de enseñanza politécnica? Nadie pronuncia la palabra, y sin duda hay razón para ello. Pero son claros los motivos por los que se abandonó allí totalmente la experiencia, hecha durante dos años, de las técnicas artesanales de una pedagogía vagamente anarquista: la escuela está ligada a la vida real y no a su reflejo impreso."

No podía dejar de respirar así el autor. En ese párrafo sinuoso se trasluce la aviesa intención. O aprovechó Fournial una parcial información, e interpretó lo que vio y lo que no vio de manera bien subjetiva y a su estilo personal. El comandante y el capitán

del Ejército Rebelde que él cita, camaradas que sin duda lo acompañaron en su visita, saben bien cómo al principio del curso de 1961, los maestros que allí estábamos, junto con los muchachos ya recibidos y con un grupo de soldados del Ejército Rebelde, hubimos de dedicarnos a disponer y arreglar aula tras aula, así como los pabellones dormitorios, todavía no terminados, para que fuera posible organizar en aquella primera unidad escolar la vida de 500 alumnos, casi todos ellos analfabetos, traídos allí de la Sierra Maestra, y para que pudiera empezarse el trabajo de enseñanza. Ellos saben también que se ensayaron horarios que permitieran armonizar el trabajo en las aulas y el trabajo en los predios de cultivo que ellos mismos dispusieron con las limitaciones que en aquellos momentos las circunstancias imponían, y que los alumnos trabajaban en el campo lo mismo que ayudando a terminar las obras de la *unidad*, y que organizaron las cooperativas por pabellones, para asegurar, como así lo hicieron con beneplácito de todos, los servicios generales, sin que necesitaran de personal auxiliar alguno.

Fournial debió de ser informado de que aquel grupo heterogéneo de 500 niños y jóvenes venidos de la Sierra, fue dividido en grupos de 30, que hubo que reorganizar cada tres meses para asegurar el mejor rendimiento docente de la alfabetización, el cual fue en general motivo de complacida sorpresa para todos, y que la organización normal, dinámica, sin contratiempos y en muchos aspectos ejemplar de todo el grupo de muchachos, aguardaba en aquel medio todavía casi yermo, el que se contara con instrumentos, con talleres y explotaciones donde trabajar con más rendimiento educativo y productivo. Es claro —¿cómo no?— que Fournial tenía que sacar a relucir lo de la enseñanza politécnica. De todos es sabido el progreso notable de los alumnos en general en aquellos meses —los del comienzo— tanto en el comportamiento individual y colectivo como en la adquisición de las técnicas escolares de base, tanto de los analfabetos, la mayor parte, como de los que no lo eran. De su formación política también hay pruebas fehacientes. ¿No se enteró Fournial de que no pocos de aquellos muchachos alumnos, los que más habían progresado, fueron ya al año siguiente alfabetizadores voluntarios que hicieron toda la campaña en la Sierra?

Es decir, que todos los alumnos trabajaban en el cultivo del campo, en los quehaceres del cuidado de la Ciudad Escolar y en la organización de la vida en ella. Y trabajaban también, naturalmente, en las aulas, a sus horas, para aprender a leer y muchas cosas más. ¿Qué clase de 'pedagogía vagamente anarquista' ve en todo eso el señor Fournial? Allí lo hubiera querido yo ver, en aquellos primeros meses, en aquellas condiciones, con sus teorías, su politecnización y sus frases hechas. No; lo que sin duda lo sacó de quicio fue que aquellos niños analfabetos hubieran aprendido a leer trabajando con la imprenta. Sí, señor Fournial;

aquellos alumnos trabajaban, y organizaban la vida en la *unidad*, y en las aulas imprimían, entre otras cosas, para aprender el idioma. ¡Y así progresaron! ¿No se lo dijeron al señor Fournial? Sí, vivían, trabajaban, lo hacían todo, vibraban con los acontecimientos de la vida nacional, y en el aula surgía el 'reflejo impreso' de toda esa vida. Pero Fournial —ya se sabe— es enemigo declarado de eso: a Fournial parece que le gusta que el alumno aprenda a leer estudiándose la lección del libro de texto. Pero hay quienes no tenemos la sensibilidad de Fournial.

Y no fueron dos años los de la 'experiencia de las técnicas artesanales de una pedagogía vagamente anarquista', sino poco más de un curso: primeros meses de preparación, de adaptación, de pugna con no pocas dificultades. Y ése fue tan sólo el tiempo que pudieron resistir las imprentas escolares ante el veto de los Fournial y los del país que siguieron su dictado. Lo sé bien, pues fui yo quien puso allí mano responsable en aquel tiempo justo, y hacia quien apunta Fournial su insidia.

Lo mismo que creo que han cometido error los profesores que asumieron y siguen asumiendo una desafortunada actitud contra el noble propósito de progreso técnico de los maestros primarios de la Escuela Moderna, creo que aquí hemos sufrido consecuencias de esa pugna, que nos han obstruido el paso y nos han impedido proporcionar a nuestras escuelas primarias y a nuestros maestros primarios medios prácticos y nor-



mas teóricas que habrían constituido un real y valioso progreso, tan sólo hubiese sido en un aspecto de nuestra técnica docente, bien necesitada de avanzar para servir dignamente las aspiraciones de la Revolución. Creo que todo eso que nos ha sido aportado, ha constituido un lamentable error, difícil de corregir. Un precioso tiempo perdido y un buen camino desaprovechado.»

(1) John Dewey, filósofo y pedagogo nacido en Burlington, Vermont, U.S.A., 1859-1952. Conocido por sus teorías sobre una educación individualizada. Fue uno de los fundadores del funcionalismo y de la llamada «Progressive Education».

(2) P. Vilar, H. Claude, R. Garaudy, G. Fournial y R. Labarre: «Eveil aux Amériques. CUBA. Preface de Jacques Duclos. París. 1962. p. 183.



# La tolerancia y lo intolerable

Tzvetan Todorov

Para aquilatar mejor los problemas de la tolerancia he elegido bucear en la historia de las ideas de Europa Occidental en una época anterior a la nuestra, entre el siglo XVI y XVII. No trataré, en el presente contexto, de reconstruir este pensamiento con la mayor fidelidad posible; antes bien, presuponiendo esta reconstrucción llevada a cabo por otros, pretendo únciamente interrogarme acerca de las lecciones que se podrían extraer de esta tradición, de cara a una reflexión sobre la tolerancia aquí y ahora.

La idea y la práctica de la tolerancia entran en relación con los dos grandes principios de los Estados democráticos modernos designados por dos palabras fetiches: igualdad y libertad. Tomemos en primer término la igualdad. Es evidente que yo no podría ser tolerante con los demás seres humanos si no parto de antemano de nuestra común participación en una misma esencia humana, lo cual implica que los demás son tan dignos de respeto como yo mismo. Tal es, en particular, el fundamento de la tolerancia, que yo podría practicarla con respecto a personas de otras culturas y costumbres. Por contraposición con una visión tradicionalista de la humanidad que pretende que *nosotros* seamos los únicos seres humanos, o, en todo caso, la mejor encarnación de la humanidad, y que los demás sean menos humanos cuanto más lejos vivan de nuestras fronteras, los que creen en la universalidad del género humano están dispuestos a tolerar las diferencias que observan entre los que emigran de

otros países. Esta fe en la universalidad de la humanidad y en la igualdad de principios entre los individuos constituye el punto de partida del *humanismo* clásico.

La idea humanista no nace en el siglo XVI, ya que podemos encontrarla entre los primeros cristianos y aun más allá, en ciertas corrientes del pensamiento antiguo; pero también es cierto que es entonces cuando recibe un nuevo impulso que se mantiene hasta nuestros días. Uno de los ingredientes de este impulso es el descubrimiento de nuevos mundos y con ello la apreciación de una diversidad humana mayor de la que hasta entonces se conocía. Por supuesto, el paso del hecho empírico (los descubrimientos geográficos) a la nueva doctrina (la del humanismo) no tiene nada de mecánico ni de lineal, puesto que la actitud acreditada frente a los países recientemente descubiertos está basada en la desconfianza y en el desprecio, seguidos de masacres. Pero es justamente en respuesta a tales reacciones inmediatas que van a forjarse las ideas constitutivas del humanismo. El caso más evidente es el del dominico español Bartolomé de Las Casas, defensor de los indios: conmovido por su suerte, abandona su actividad de evangelizador para consagrarse a la salvaguardia de lo que considera derechos naturales de todos los seres humanos: «Las leyes y las reglas naturales y los derechos de los hombres son comunes a todas las naciones cristianas y gentiles; sean las que sean su secta, ley, estado, color y condición, sin diferencia alguna». (*Carta al príncipe Felipe*, 1544).

Las Casas tiene una visión de futuro excepcional; sus ideas no son ajenas a las de sus contemporáneos, humanistas religiosos o laicos. Papas y aun emperadores profesan con frecuencia un credo similar; pero, lamentablemente, los comportamientos no coinciden con ese credo. Algunos decenios más tarde (1588) la plataforma humanista de universalidad y de tolerancia encontrará un portavoz elocuente en la persona de Montaigne, quien tampoco es indiferente al sufrimiento de los indios (así como al que provocan las guerras de religión en Europa) y también él, aún a pequeña escala, prosigue la labor iniciada. «Considero a todos los hombres compatriotas míos y abrazo a un polaco de igual modo que a un francés, subordinando la ligazón nacional a la universal», escribe en el ensayo «De la Vanidad». Las implicaciones de esta posición sobre la tolerancia son inmediatas: «La diversidad de costumbres entre una y otra nación me atraen únicamente por el placer de la variedad. Cada peculiaridad tiene su razón de ser». «Se me ocurre que no he encontrado hábitos que no valgan lo que los nuestros». El inmenso campo de los comportamientos humanos aumenta en Montaigne la tolerancia, fundamentada en el principio de la igualdad universal.

La afirmación de los principios humanistas alcanzará su punto culminante en la filosofía de las Luces, de donde pasará a los programas políticos del Estado americano y de la Revolución francesa, cuyos programas repercutirán a su vez en todos los Estados democráticos modernos: el humanis-

TODOROV,  
TZVETAN

Gramática del  
decamerón  
Betancourt, 1973.

Introducción a la  
literatura fantástica  
Endeba Eudeba, 1982.

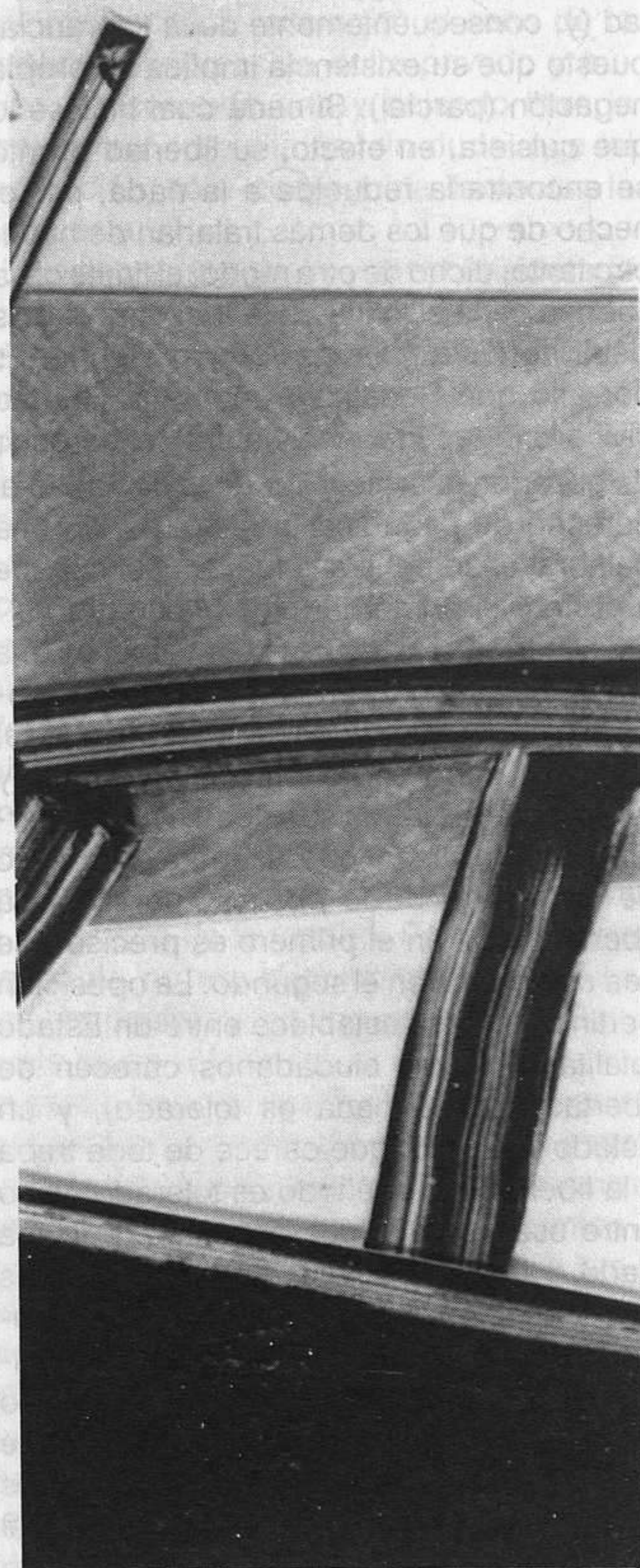


mo ha sido adoptado por esas democracias como fundamento filosófico. Pero, ya en la época que nos atañe, surgen algunos problemas especiales, concernientes tanto a la teoría humanista en sí misma como a su puesta en práctica bajo forma de tolerancia.

Un primer problema relativamente sencillo concierne a la separación, siempre posible, entre declaraciones de principio y comportamientos efectivos. Para ilustrarlo, elegiré ejemplos en los mismos textos que formulan y defienden el programa de igualdad universal. Veamos cómo La Bruyère reproduce los principios humanistas en sus *Caracteres* (1688): «La prevención de las gentes unida al orgullo nacional nos hace olvidar que la razón se encuentra en todas partes y que existen pensamientos válidos en cualquier lugar donde haya hombres: no deseáramos ser tratados de igual modo por aquéllos que llamamos bárbaros; si existe en nosotros algún asomo de barbarie, ello consiste en espantarnos al ver a otros pueblos razonar como nosotros» (*De los juicios*). La Bruyère es uno de los primeros en dar al credo igualitarista ese giro de paradoja: la barbarie consiste en tratar a los otros como bárbaros. Preguntémonos ante todo: las dos expresiones de que se sirve para afirmar la igualdad universal, «la razón se encuentra en todas partes» y «los demás razonan como nosotros», ¿son perfectamente sinónimas? La primera es completamente impersonal, no presupone ningún «centro» dónde se juzgue la presencia o la ausencia de razón. La segunda, por el contrario, introduce un punto de vista que es el «nosotros», presuponiendo, sin decirlo, que nosotros disponemos de la razón; sólo problematiza la razón de los demás, no la nuestra. Si la razón pertenece realmente a todos ¿por qué añadir que los demás pueden razonar como nosotros?

El enunciado de La Bruyère puede ser llevado en dos direcciones diferentes: hacia la universalidad y hacia el etnocentrismo. Si leemos el siguiente fragmento (*De los juicios*, 23) no cabe ninguna duda: nos da la exacta medida de la tolerancia de La Bruyère.

«Con un lenguaje tan puro, tan grandes refinamientos en nuestra indumentaria, tan cultas costumbres, tan hermosas leyes y un rostro blanco, somos bárbaros para algunos pueblos», escribe. Por tanto se aproxima en sus observaciones a juzgar que la barbarie está frecuentemente mal fundamentada, ya que sólo es la formulación abusiva de una diferencia constatada; pero los argumentos contra este juicio absoluto son en sí mismos absolutamente contestables. La Bruyère cree que de una vez para siempre nuestras costumbres son cultas y nuestras leyes hermosas, cree que nuestro lenguaje es puro, lo cual es un enunciado cuyo sentido se me escapa; piensa que los refinamientos en nuestra indumentaria son, pues, pertinentes para el juicio sobre la barbarie; finalmente, última barbarie, que el color de nuestra piel testimonia el grado de nuestra civilización.



La práctica de La Bruyère no está a la altura de su teoría; se podría decir lo mismo de cualquier otro defensor de la teoría humanista. Es en su mismo *Tratado sobre la tolerancia* que Voltaire testimonia su antisemitismo cuando declara que los egipcios son «un pueblo siempre despreciable». Las constataciones de este estilo, que pudieran hacerse, no alcanzan al principio humanista en sí mismo, puesto que, justamente, en estos casos, no ha sido aplicado. Baste decir que la intención general no preserva de errores particulares, y que los mismos humanistas deben ser juzgados con la ayuda de los criterios que ellos han expuesto.

Un segundo problema afecta, por el contrario, a la doctrina en sí misma y pide ser examinado más de cerca. La cuestión es: ¿aquél que reclama tolerancia renuncia a todo juicio de valor sobre otra cultura que no sea la suya? Al decir que toda costumbre tiene su razón de ser (sobrentendiendo por ello: razón histórica, cultural, local) ¿no se renuncia, pues, a usar de la razón para aprobar o desaprobar las costumbres? Hay que admitir que esta posibilidad de pasar de la tolerancia al relativismo ético existe; pero no corresponde a la gran corriente del pensamiento humanista (y en ello Montaigne no es un representante central con el mismo título que un Rousseau o un Condorcet). El humanismo traza, en efecto, un límite entre lo que pertenece al dominio de las costumbres y lo que se refiere a la civilización. Esta se halla sometida a una jerarquía única, pero no aquéllas. La Ilustración es un bien absoluto, mientras que las formas de vestir cambian según las comarcas o las épocas sin que puedan ser juzgadas. O, tomando un ejemplo de Montesquieu, las leyes deben ser adecuadas a las circunstancias; pero la tiranía es un mal bajo todos los cielos, y, por el contrario, la moderación un bien absoluto. Y en esto, una vez más, la práctica puede estar en retraso con respecto a la teoría, pero en cualquier caso la teoría sigue siendo coherente consigo misma, postulando a la vez la igualdad de los humanos y la jerarquía de los valores.

No sucede lo mismo con ciertas ideas frecuentemente sostenidas por los mismos autores, pero que en realidad contradicen la doctrina humanista. Así ocurre con la supuesta continuidad entre moral y física que hemos visto apuntar en las frases de La Bruyère y que será ampliamente desarrollada en el siglo siguiente por Buffon. Este no sólo no se contenta con no hacer distinción alguna entre costumbres y civilización (para él toda vida social está sujeta a un juicio de valor, y considera como un signo de barbarie el hecho de que en tal población del norte del Japón, las mujeres se pinten las pestañas y los labios de azul en vez de rojo o negro); sino que establece una ligazón causal entre hábitos y características físicas: el color de la piel como la forma del cuerpo provienen de la manera de vivir; por tanto, serán considerados como signos evidentes del grado de evolución del espíritu. Pero el racismo de Buffon —pues de eso se



trata— no surge de los principios de la Ilustración, bien al contrario. Es cierto que Buffon comparte con los humanistas la idea de una jerarquía de las civilizaciones; pero él no cree que todo ser humano pueda alcanzar esas cimas por poco que las circunstancias le sean favorables, es decir, en la práctica, a poco que acepte ser educado. De pronto, el principio de igualdad universal se encuentra en Buffon reducido a su mínimo: la posibilidad de fecundación mutua.

En otros autores, por el contrario, la igualdad es fuertemente afirmada pero en detrimento del segundo gran principio democrático (sobre el cual volveremos), la libertad. Un Condorcet, por ejemplo, declara a «los hombres de todos los continentes iguales y hermanos por naturaleza», pero sabe muy bien que se trata de un principio y no de una realidad; será pues necesario iniciar una acción que conduzca a la «destrucción de desigualdad entre las naciones» (*Esbozo de un cuadro histórico sobre los progresos del espíritu humano*, 1793). Es necesario mejorar la condición de los otros, tenemos que exportar la revolución; en el lenguaje de Condorcet esto se llama «extender las Luces», y constituye la misión de los pueblos esclarecidos: «¿No debe la población europea civilizar o hacer desaparecer (...) los pueblos bárbaros que ocupan aún vastas regiones?»

En esto es fácil reconocer el programa del colonialismo europeo del siglo XIX, que se ocupó con éxito dispar de civilizar o hacer desaparecer, según los casos, la población de otras partes del globo. Pero ¿podemos asegurar que este programa surge del credo humanista en sí mismo? No, porque presupone una premisa inexistente, a saber: tenemos el derecho e incluso el deber de imponer el bien en otras partes (en consecuencia de «civilizarlos», por ejemplo). Condorcet recupera la intolerancia de los evangelizadores de los tiempos antiguos y, a fuerza de negar a los demás la libertad de elegir, acaba incluso por transgredir el mismo principio de igualdad que quería imponer, puesto que es él, Condorcet, quien decidirá sobre el sentido del término «civilización» sin dejar nunca a los demás la posibilidad de tomar parte en los debates.

Resumiendo. El principio de igualdad proporciona un primer fundamento para la práctica de la tolerancia: hay que reconocer que los hombres son iguales para admitir que siguen siendo diferentes. Ese principio es la base de la doctrina humanista, que, a su vez, es implícita o explícitamente aceptada por todos los Estados democráticos. Lo cual no significa que en esos Estados reine la igualdad de derecho (sabemos, por ejemplo, que hasta el fin del siglo XVIII el principio de igualdad sólo se extendió en Europa en relación con el género masculino; y aún hoy subsisten obstáculos en relación con la igualdad de las mujeres); pero, refiriéndose a éste, un principio admitido por todos, es posible luchar por esa meta. Lo que puede parecer a primera vista contradicción interna de la doctrina huma-

nista, no es en realidad más que su aplicación incompleta o su desviación, como en el caso del racismo o del colonialismo. La tolerancia fundamentada sobre la igualdad no debe conocer ningún límite; por el contrario, toda discriminación desigual es condenable.

La aceptación de la igualdad de todos es un elemento necesario en la moderna doctrina de la tolerancia; sin embargo no es suficiente. La igualdad es particularmente pertinente cuando se trata de afirmar la tolerancia con respecto a los extranjeros; pero se puede pecar de no tolerante en el mismo seno de una sociedad si no se admite el derecho de cada uno a actuar libremente: tal es el caso de la intolerancia religiosa, problema candente en los siglos XVI al XVII; es precisamente a esos ciudadanos, a esos iguales, a quienes se requiere para que se conviertan al catolicismo (o, en otros países, al protestantismo). La tolerancia necesita no sólo de la igualdad sino también de la libertad.

Si se pudiera exigir la igualdad absoluta de todos ante la ley, ni aún así habría libertad: ésta sólo es un bien cuando está limitada. Los filósofos modernos y antiguos se han propuesto distinguir entre dos versiones del término libertad: el derecho a hacer lo que se quiere, por una parte, y el derecho a disfrutar de lo que está permitido en el seno de una sociedad, por la otra. Hay por tanto una paradoja constitutiva de la libertad (y, consecuentemente de la tolerancia) puesto que su existencia implica su propia negación (parcial). Si cada cual hiciera lo que quisiera, en efecto, su libertad pronto se encontraría reducida a la nada, por el hecho de que los demás tratarían de hacer otro tanto; dicho de otro modo, el límite de la libertad sería el límite de la fuerza; y el más débil no disfrutaría de libertad alguna. Es por ello que Rousseau oponía la libertad civil a la independencia natural, el derecho de gozar de la protección de la sociedad al derecho de perjudicar a los otros, en una palabra, el derecho a la fuerza; y enseñaba a preferir el primer término al segundo.

La libertad civil, la única deseable, es una libertad limitada. De un lado del límite, tengo el derecho de actuar como se me ocurre; del otro, debo someterme a las reglas y leyes dictadas por la sociedad a la que pertenezco. Una línea, pues, separa el dominio de lo *privado* de lo *público*; para que la libertad reine en el primero es preciso que sea controlada en el segundo. La oposición pertinente no se establece entre un Estado totalitario, cuyos ciudadanos carecen de libertad (donde nada es tolerado), y un Estado libertario, que carece de toda traba a la libertad (donde todo es tolerado), sino entre esas dos formas extremas, por una parte, y la libertad limitada, por la otra. Es ella la que constituye el segundo gran principio de los Estados democráticos, principio igualmente presente en el humanismo de la era clásica, donde toma la forma de lucha por la tolerancia religiosa. Después de la Revolución francesa se extenderá al total dominio de lo político y será la llave

maestra del *liberalismo*, ilustrado por una serie de pensadores que van desde Benjamin Constant y Wilhelm von Humboldt a Tocqueville y John Stuart Mill; pero los problemas de fondo se habían tratado ya en el debate sobre la tolerancia religiosa. Y, entre estos problemas, el primero fue: ¿cuál es exactamente la frontera entre lo privado y lo público? ¿Cómo delimitar el poder que la sociedad debe reglamentar?

El *Tratado teológico-político* de Spinoza (1670) proporciona una de las primeras formulaciones del problema y de su solución. Spinoza defiende el derecho a la libertad de opinión en la circunstancia religiosa. Su razonamiento es el siguiente: nadie tiene el derecho, ni siquiera el poder, de dejar de ser hombre; en consecuencia, forma parte de la naturaleza de los hombres hacer uso de su razón y sostener sus decisiones. Sería en vano querer restringir esta libertad; a todo lo que puede aspirar un Estado es a reprimir las manifestaciones exteriores de esas decisiones, dicho de otra forma, imponer la hipocresía. Por tanto ¿no es evidente que un Estado actúa contra sus propios intereses al obligar a los ciudadanos a convertirse en hipócritas? Las palabras de Spinoza a este respecto no han perdido en absoluto su actualidad: «¿Hay algo peor para un Estado que enviar al exilio como a malhechores a hombres de vida recta por la sencilla razón de tener ideas disidentes y no saber disimularlas?»

Sólo cabe compartir la indignación de Spinoza ante la represión de la búsqueda de la verdad. Pero para apreciar más adecuadamente el conjunto de los antecedentes del problema, admitamos que pueda tratarse no solamente de «hombres de vida recta» sino también de todo lo contrario. Por razones perfectamente comprensibles, los teóricos liberales siempre han elegido reflexionar sobre la inútil represión que se ejerce sobre los mejores hombres: ¿habría hecho falta, por intolerancia, condenar a Sócrates? ¿Crucificar a Jesús? Spinoza no hace casi nunca excepción a esta regla. Pero todo el mundo se pondría de acuerdo para decir que es necesario tolerar el bien; la victoria es, en suma, demasiado fácil. Entonces, si para juzgar adecuadamente la utilidad de una contradicción hay que imaginarse que la libertad habría faltado al mejor de los hombres, para justificar una tolerancia es preciso, por el contrario, suponer que ésta concierne a la opinión más detestable.

Spinoza no ignora en absoluto la necesidad de trazar un límite a la libertad; por el contrario, los últimos capítulos de su *Tratado* están precisamente consagrados a la búsqueda y definición de «la medida precisa en la que esta libertad puede y debe ser concedida sin peligro para la paz del Estado y el derecho del soberano», que permita al mismo tiempo conservar la religión en el dominio de lo privado (y por lo tanto de libre elección). Para cumplir este propósito Spinoza parece recurrir a dos criterios.

El primero consiste en interpretar la ope-



sición de lo privado y de lo público como la de pensar y actuar: se debe disponer de una libertad total de razonar; en contraposición, los actos no son aceptables más que si no perjudican el interés de la comunidad. «En un Estado democrático (...) todos están de acuerdo en actuar por una ley común, pero no en juzgar y razonar en común. Un pensamiento hostil al Estado, una opinión sediciosa, no debe ser castigada a menos que dé lugar a una acción.

Pero si la diferencia entre pensar (en la cabeza) y actuar (en el mundo) parece simple y clara, las cosas se embrollan en cuanto se considera, como debemos hacerlo inmediatamente, la expresión del pensamiento, es decir, la palabra. En tanto que expresión, la palabra está indisolublemente ligada al pensamiento; pero al mismo tiempo es acto: decir es hacer. Evidente, la palabra hace la separación entre pensar y actuar mucho menos fácil de lo que pareciera a primera vista.

Spinoza zanja el problema diciendo: la palabra está del lado del pensamiento, no de la acción. «Nadie puede, sin peligro del derecho del soberano, actuar contra su ley, pero puede con entera libertad opinar y juzgar y, en consecuencia, también hablar, con tal de que no vaya más allá de la simple palabra o del adiestramiento. (...) El derecho del soberano se relaciona con los actos y para siempre se concede a cada cual pensar lo que quiere y decir lo que piensa». Spinoza rechaza reiterar en el seno de la palabra la separación entre privado y público, cercenando una y dejando libre la otra; la razón de ello es, sin duda, que tal separación sólo conseguiría fomentar la hipocresía.

La palabra no es por lo tanto considerada como una acción. Si Spinoza puede mantener esta afirmación es que encara implícitamente el lenguaje en una sola de sus dimensiones, es decir su relación con el mundo. Si se considera el lenguaje esencialmente, como una tentativa para asir el mundo, cuyo horizonte es la verdad, el rechazo a considerar el lenguaje como acción tiene pocas consecuencias. Expresar el pensamiento, tratar de conocer la verdad es, en efecto, un acto; pero este acto es siempre el mismo, en consecuencia se le puede poner entre paréntesis sin demasiados perjuicios. Toda actividad verbal está pensada aquí a imagen de la ciencia, dirigida idealmente a la búsqueda de la verdad. Pero la palabra del sabio no es, evidentemente, la única palabra posible y, en consecuencia, el lenguaje no es solamente, ni exclusivamente, un medio de aprehender el mundo; es tanto más un medio de establecer contacto entre dos interlocutores y por tanto de actuar con respecto al otro. Hay muchos razonamientos que no buscan la verdad pero sin embargo actúan sobre la comunidad humana (no dependen de la ciencia sino de la retórica); y otros, los más numerosos sin duda, que mezclan ambas: son a la vez discurso sobre el mundo y apelación a los demás. La puesta entre paréntesis del carácter activo de la palabra ya no es admisible.

Si leo hoy un artículo en el periódico, insinuando que a las mujeres nada les gusta tanto como convertirse en objeto de sufrimiento físico y moral, ¿debo considerarlo, ante todo, como una búsqueda de la verdad (la de la esencia femenina) o como una incitación a la acción (¿es normal que los hombres peguen a las mujeres?). Si una octavilla me dice que todas las desdichas de Francia provienen de que en su territorio hay demasiados extranjeros, la mayor parte del Magreb, ¿debo poner en práctica ante todo un pensamiento o una acción? Si juzgo que son acciones, no puedo ya reclamar para ellas la libertad sin restricción, la tolerancia a la opinión; pero todavía no sé sobre la base de qué criterios debo autorizar algunos y prohibir otros. En cualquier caso, se manifiesta que debe introducirse aquí un criterio más sutil: no se puede oponer palabra y acción, no es bastante siquiera distinguir entre palabra pública y privada. Se podría imaginar que la frontera pasara por diferentes tipos de palabra pública; el criterio discriminatorio sería entonces la naturaleza de la publicación (revista, periódico, libro, octavilla). Existen publicaciones con vocación científica (y, en consecuencia, de corta tirada) cuyo exclusivo objetivo confesado es la búsqueda de la verdad: ninguna restricción debe serle impuesta y no se excluirán por principio las investigaciones sobre fundamentos biológicos de desigualdad entre razas o sexos (pero pueden ser excluidas por el redactor por causa de nulidad científica, y no hay en ello ninguna intolerancia). Hay otras en las que la vocación es, si puede decirse, comunicativa y no referencial: las palabras son allí acciones y deben ser juzgadas como tales.

La oposición entre pensar y decir, de un lado, actuar, del otro, no capta los hechos lo bastante cerca; probablemente es ésta una de las razones que han llevado a Spinoza a introducir un segundo criterio, permitiendo trazar un límite entre lo privado y lo público y por lo tanto entre lo libre y lo reglamentado. Este criterio aparece, significativamente, cuando trata la posibilidad de permitir la libertad de expresión, no a los «hombres de vida recta» sino a alguna «odiosa secta»: sus miembros, dice, ¿deben también disfrutar de la libertad y de la seguridad? *Con tal de que no causen daño a nadie*. Esta fórmula ha alcanzado gran éxito, y con razón. Antes que definir la tarea del Estado como un bien positivo a alcanzar, se la describe de manera negativa: el Estado no tiene que asegurar la felicidad de los ciudadanos, sino prevenirles únicamente del daño que podrían causarse los unos a los otros: la felicidad individual es de exclusivo dominio privado. Bajo ningún pretexto se puede imponer el bien a los demás: cada cual es libre de dirigir su vida como le parece siempre que los demás no sufran. Si la comunidad está convencida que tal individuo está equivocado, se abstendrá de intervenir. No debe castigarse al ebrio porque está ebrio, únicamente si perjudica a los que tiene cerca o turba el orden público;



ni siquiera al drogado, solamente al vendedor de droga. O, por poner un ejemplo extremo: el homicidio es un crimen, pero el suicidio no lo es. Esta restricción nunca será olvidada por los grandes teóricos del liberalismo del siglo XIX: libertad en todo salvo en aquello que perjudique a los demás.

Sin embargo está permitido poner en duda la eficacia de este nuevo criterio. Si se toma al pie de la letra, no se ve bien dónde podría detenerse la extensión de su acción: se habrían retirado entonces con una mano las libertades generosamente concedidas con la otra. Sin hablar siquiera de los ejemplos antedichos, se podría afirmar que toda búsqueda de la libertad perjudica a alguien: a aquel que se beneficiaba del anterior estado de cosas. Aquel que lucha, por ejemplo, por la tolerancia religiosa, es evidente que perjudica a los defensores del fanatismo. El que combate a un tirano le causa, sin lugar a duda, daño. El que propone una explicación materialista del mundo perjudica a los que sostienen la creación divina, y de manera muy directa: sus cajas están a punto de vaciarse. Aquél que gana la primera plaza en un concurso perjudica al que llega segundo. O, en otro orden de cosas: el que abandona al ser amado porque justamente ha dejado de quererlo, no deja de provocar en el otro un vivo dolor.

Los inconvenientes de esta tesis son tan visibles que no pueden dejar de percibirse; pero las tentativas para completarla y hacerla realmente esclarecedora conducen finalmente a sustituirla por otra. Por ejemplo, se dirá que el que gana una oposición no debiera caer bajo los golpes de la intolerancia puesto que todos los rivales han concursado en condiciones iguales; que ha perjudicado, pues, a la persona, pero no a sus derechos. Pero esto nos lleva a introducir una noción de derecho que no puede reducirse al mal ocasionado a otro. Se dirá, también, que la búsqueda de la verdad o del progreso es lícita sean cuales fueren las consecuencias; pero se juzgará entonces en nombre de los valores absolutos, como el progreso y la verdad, y no en nombre del sufrimiento causado a otro. La tesis tendría pues el fallo de no ser suficientemente clara.

En todos los casos examinados el «daño» estaba confirmado, y sin embargo no se podía ver en ellos una razón suficiente de intolerancia. Se podrían considerar las cosas del lado inverso y encontrar razones de más peso para rechazar la tesis por motivos de principios. Un acto no es condenable simplemente cuando causa daño a alguien, sino cuando es malo en sí mismo. Si alguien publica hoy propaganda antisemita no es seguro que cause daño a los judíos; el consenso de la opinión pública sobre este tema es tal que, incluso sin hablar de los procesos que le amenazan, el antisemita será condenado al ostracismo por sus compatriotas o perderá su trabajo o incluso algunos cabellos en el tumulto. Es él, por lo tanto, quien se perjudica más que los que son objeto de sus ataques. Pero no por ello

su acto se hace excusable o aceptable: condenamos la propaganda antisemita porque juzgamos que es un mal, no porque cause mal a otros.

Argumentos semejantes podrían ser contrapuestos a una interpretación diferente del principio de libertad, la que proponía en la época de Spinoza otro gran defensor de la tolerancia, Pierre Bayle. Para distinguir entre lo lícito y lo ilícito, Bayle recurre al juicio de la conciencia, es decir a la íntima convicción. «Todo lo que se hace contra el dictamen de la conciencia es un pecado», porque «es evidente que la conciencia es una luz que nos señala cuando una cosa es buena o mala» (*Comentario filosófico*, 1686). Pero, ¿es suficiente ser sincero para ser justo? El machista o el racista que defienden su causa ¿no pueden encontrar una justificación en su íntima convicción? ¿El camino del infierno no está, como dice el proverbio, sembrado de buenas intenciones? Juzgar un acto por sus efectos como pretendía Spinoza no permite juzgar el acto en sí mismo; pero juzgar por las intenciones de su ejecutante, según el deseo de Bayle, tampoco le da ventajas, y además delega la apreciación de los actos sociales al juicio puramente individual.

Estamos, pues, cercados por una situación paradójica: estamos de acuerdo con Spinoza (o Bayle) en que es necesario practicar la tolerancia, porque, sólo ella garantiza el mantenimiento de esta libertad que es nuestro ideal; pero, sabiendo que, para existir, la libertad debe ser limitada, no vemos sobre qué basarnos para fijar el límite. De pronto nos sentimos dispuestos a prestar una benévola atención a los enemigos del liberalismo que demuestran que la libertad debe ser suprimida, o que fundamentan sus restricciones ya sea en la tradición nacional, ya en la religión: en éstos se reconocen algunas de las tentaciones que amenazan nuestra época.

El programa liberal es indudablemente generoso pero está mal fundamentado. ¿No es posible, antes que abandonarlo, buscarle un mejor asentamiento? Encontramos una tentativa interesante a este respecto en otro fundador del liberalismo, John Locke, autor de la célebre *Carta sobre la tolerancia* (1689).

El programa de Locke tiene muchos puntos en común con el de Spinoza. Locke quiere también diferenciar sustancialmente el bien público, afectado por los temas de la ciudad, y el privado, en el que destaca tanto las cuestiones religiosas como las del bienestar personal. Las leyes y sus agentes, los magistrados, se relacionan con el primero y no con el segundo; no cabe ningún derecho a imponer el bien a los demás. «El bien público es la regla y la medida de las leyes». «Las leyes no velan por la exactitud de las opiniones sino por la seguridad y la integridad de los bienes de todos y del Estado». «En la medida de lo posible, las leyes se esfuerzan por proteger los bienes y la salud de los ciudadanos contra la violencia extranjera o el fraude, pero no contra el despilfarro o la disipación de quienes los

disfrutan. Nadie puede ser forzado contra su voluntad a ser sobrio o a enriquecerse».

La libertad de conciencia es total. Pero la frontera entre interior y exterior no es impermeable: las convicciones íntimas conllevan comportamientos que se destacan en la vida social. Encontramos, pues, el problema del límite entre lo lícito y lo ilícito; y es aquí donde Locke se aleja de la posición de Spinoza (que conocía). El primer criterio de Spinoza se relacionaba con la naturaleza misma de los hechos: pensamientos o actos; pero resultaba impracticable. El segundo se relacionaba con los efectos; pero, a su vez, aparecía como poco fiable, o sea nulo. La solución de Locke es diferente: transforma en árbitro el bien común. Aquél que va en su contra debe ser perseguido por las leyes (haya o no perjudicado a alguien); lo que le es indiferente debe ser dejado al criterio de los individuos. El bien común es un valor absoluto que permite medir las cualidades de cada acción. La tolerancia sólo es eficaz si se conjuga con la idea de un bien público, cuyo rechazo constituye el umbral de lo intolerable. El bien común no es un producto directo de la tolerancia, pero tampoco es su polo opuesto; más bien ambos se encuentran en una relación de complementaridad necesaria. El liberalismo sólo puede ser coherente consigo mismo si está atemperado por una preocupación por la comunidad.

Pero ¿no corremos el riesgo de que esta noción de bien público se desvíe de sus fines, de que cada cual defina al bien público según su conveniencia? Así es si nos contentamos con la fórmula general. Locke no duda, sin embargo, de entrar en detalles; y acaba por enumerar un cierto número de casos en los que el magistrado se ve obligado a intervenir. Más que evocar las circunstancias históricas a las que se refieren estos casos, quisiera tratar de ver en qué medida pueden corresponder a realidades contemporáneas. Desde ese punto de vista, se pueden establecer tres tipos de excepción a la regla de tolerancia; o más bien tres tipos de actos intolerables, en los que la condena es una condición preliminar al ejercicio de la tolerancia.

En primer lugar, un Estado está en su derecho al no tolerar el rechazo a lo que se llama contrato social, es decir la vida en común en la que se renuncia a la independencia para adquirir la protección. Locke cree que el ateísmo conduce a tal renunciamiento, porque si no hay Dios entonces todo está permitido. Pero se puede fundamentar la moral refiriéndose a la humanidad y no a Dios, y el mantenimiento del contrato no necesita justificación teológica. Lo que aquí tenemos que añadir es que, cada vez más, el Estado se ve obligado a defenderse de los ataques dirigidos en su contra en nombre de unos principios diferentes a los que proclama y que no son, conforme a la razón, más ventajosos: como lo dirá Montesquieu, no es perjudicial que un gobierno moderado reemplace a otro gobierno moderado, pero no es lo mismo si es la tiranía la que reemplaza a la modera-



ción. En una democracia hay que tolerar las críticas al gobierno que continúen postulando los principios democráticos, pero no las que rechazan estos mismos principios; por el contrario, la crítica democrática de la tiranía es moralmente lícita porque promueve una legitimación racional.

Se trata, en este caso, evidentemente, de una restricción de la libertad individual; esta restricción es practicada por la mayoría de las democracias modernas (en Francia, una ley de 1936 persigue los daños a la forma republicana de gobierno y al uso de la fuerza en la propagación de las convicciones). Su justificación es, de alguna manera, económica: la democracia corre un mayor riesgo de debilitarse al rechazar esta restricción que al practicarla. Al tolerar la libertad de expresión y la libertad de reunión del partido nazi, la República de Weimar facilitó la llegada del fascismo, que no sólo no se contentó con limitar la democracia sino que la eliminó pura y simplemente.

En segundo término, un Estado tiene el derecho de no tolerar los actos de quienes reivindican intereses de otro Estado; el deber nacional está aquí por encima del deber humanitario. Si un individuo habitante del Estado A «reconoce una obediencia ciega» al soberano del Estado B, su actitud debe considerarse como perjudicial a los intereses de la ciudad. Es el problema del «partido extranjero» y de la «quinta columna». Este criterio debe ser matizado. No puede juzgarse un comportamiento del mismo modo si se produce en tiempos de guerra o en tiempos de paz; cuando el Estado A es amenazado por el Estado B en su propia existencia, o cuando no lo es; cuando la disidencia pueda ser expresada sin necesidad de apoyo material proveniente del extranjero, y cuando no lo pueda (desde un punto de vista ético la «traición» es paradójicamente menos tolerable en una sociedad democrática, que admite la diferencia de posiciones políticas, que en un Estado totalitario donde, frecuentemente, es la única forma de oposición posible). Y en esto es preciso evitar los dos extremos: no siempre se está obligado a creer que el país tiene siempre razón, ni tampoco a quitársela si no se le quiere; pero no se puede reivindicar la impunidad si se lucha abiertamente por el sometimiento de un país a otro.

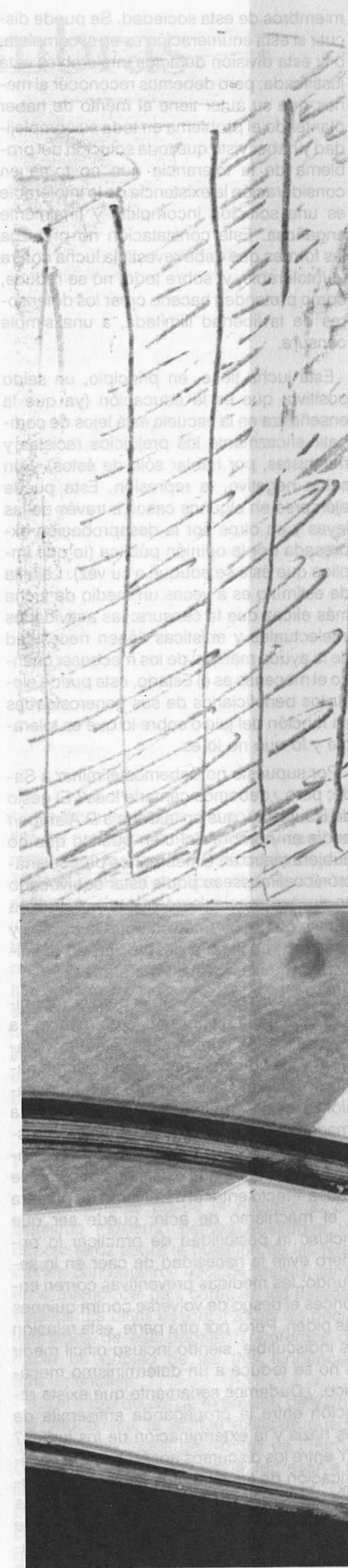
Finalmente, en tercer lugar, no se puede tolerar a quienes desde dentro del Estado practican la discriminación entre algunos de sus miembros y reivindican ciertos privilegios para sí mismos (dicho de otro modo, rechazan el principio de igualdad), porque fundamentan en ello su propia intolerancia; por lo tanto, la intolerancia es intolerable. Locke piensa, por supuesto, en las diversas variantes del cristianismo; pero para nosotros esta tercera clase de intolerancia necesaria, probablemente la más actual de todas, porque hace sentir sus efectos sobre la mayoría de la población, incluye dos prácticas desiguales que se denominan racismo y machismo. La más activa variante del racismo, hoy en día, en las democracias occidentales, es la que afecta a los trabaja-

dores inmigrantes (en Francia, especialmente los magrebíes). Este racismo presenta múltiples formas que van desde la intolerancia religiosa (se prohíbe la construcción de una mezquita o se afirma que todo musulmán es un fanático incorregible), pasando por la propagación de clichés psicológicos (los árabes son sucios, perezosos y ladrones), hasta el asesinato de víctimas elegidas al azar. La naturaleza de lo expuesto ha cambiado, curiosamente, con relación al siglo XVI: entonces la pregunta era si había que tolerar las razas (en su diferencia), y la respuesta era afirmativa. Hoy puede preguntarse si se puede tolerar el racismo y la respuesta es negativa.

La discriminación racial se lleva a cabo sobre una pequeña parte de la población pero está relacionada con todos los aspectos de la vida de ésta. La discriminación machista alcanza a casi la mitad de la población, pero sólo en lo concerniente a ciertos aspectos de su existencia. Precisamente porque está omnipresente afecta menos que las prácticas racistas; pero sus formas no son menos violentas, antes bien, al contrario. Por ejemplo, no le es posible a una joven, si no va acompañada, pasearse en una gran ciudad sin ser agredida, sobre todo por la noche; situados en el plano racial, tal situación se corresponde a un estado de *apartheid*, en el cual a una parte de la población le están prohibidas unas zonas de la ciudad. Por otra parte, ¿cuáles no serían los gritos de protesta que originaría el establecimiento de barrios «negros» o «amarillos», donde cualquier visitante blanco podría disponer a voluntad de ciudadanos de esas dos razas que, mediante pago, se prestaran a sus menores caprichos? Sin embargo la existencia de zonas «rojas» no alarma a nadie. La ley antirracista funciona en Francia desde 1939; la ley antisexista nunca ha sido plenamente votada. Hay que añadir que las víctimas del racismo se encuentran frecuentemente entre aquellos que son culpables del sexismo, situación que no ha dejado de explotar la propaganda racista.

Voltaire decía: «El derecho a la intolerancia es absurdo y bárbaro: es el derecho de los tigres». Tenía razón, sin duda, en los casos particulares a los cuales él se refería; pero si nos atenemos al sentido general de la expresión, es inaceptable. Se podría decir, por el contrario: el derecho a la tolerancia ilimitada favorece a los fuertes en detrimento de los débiles. La tolerancia hacia los violadores significa la intolerancia para las mujeres. Si se encierra a los tigres en el mismo lugar que a los otros animales, quiere decir que se está dispuesto a sacrificar a éstos en detrimento de aquéllos, lo que es todavía más bárbaro y absurdo. Los débiles física o materialmente son víctimas de la tolerancia ilimitada; la intolerancia con respecto a los agresores es su derecho, no el de los fuertes.

Las tres clases de actos intolerables están pues relacionadas: con la sociedad universal de los hombres, con la sociedad particular, que es un Estado, con los individuos,



OZ, ANOS

El marido Mubad  
AYMA, 1961

Las voces de Israel  
Michael, 1961



miembros de esta sociedad. Se puede discutir si esta enumeración es en sí completa, o si esta división de actos intolerables está justificada; pero debemos reconocer al menos que su autor tiene el mérito de haber planteado el problema en toda su complejidad y haber visto que toda solución del problema de la tolerancia que no tome en consideración la existencia de lo intolerable es una solución incompleta y finalmente engañosa. Esta constatación no prejuzga las formas que debe revestir la lucha contra lo intolerable, y, sobre todo, no se reduce, como pretenden hacerlo creer los defensores de la libertad ilimitada, a una simple censura.

Esta lucha tiene, en principio, un saldo positivo, que es la educación (ya que la enseñanza en la escuela está lejos de combatir eficazmente los prejuicios racistas y machistas, por hablar sólo de éstos) y un saldo negativo, la represión. Esta puede ejercerse en algunos casos a través de las leyes y en otros por la desaprobación expresada por la opinión pública (lo que implica que ésta se eduque a su vez). La falta de estímulo es a veces un medio de lucha más eficaz que la censura: las actividades intelectuales y artísticas tienen necesidad de la ayuda material de los mecenas; cuando el mecenas es el Estado, éste puede elegir los beneficiarios de sus generosidades en función del juicio sobre lo que es tolerable y lo que no lo es.

Por supuesto no debemos eliminar a Sade; pero ¿debemos cantarle loas? El gesto de Rousseau, que en la *Carta a D'Alambert* pedía en nombre del bien público que no hubiera teatro en Ginebra, nos parece anacrónico. Rousseau podía estar equivocado en su ocurrencia, pero nuestro rechazo a admitir cualquier relación entre la política y las artes ¿no llega a despreñar, en definitiva, a aquélla, a éstas, o a ambas?

La censura es indeseable; pero la impunidad total de la palabra no lo es menos. La ley castiga los crímenes sexistas (la violación) y los crímenes racistas (la discriminación); ¿puede ser impotente ante la incitación a estos crímenes? Tratándose de la imagen deteriorada de la mujer en los *mass-media*, se retrueca frecuentemente diciendo: nada prueba que exista una relación de causa-efecto entre el machismo de palabra y el machismo de acto; puede ser que incluso la posibilidad de practicar lo primero evite la necesidad de caer en lo segundo; las medidas preventivas corren entonces el riesgo de volverse contra quienes las piden. Pero, por otra parte, esta relación es indiscutible, siendo incluso difícil medir si no se reduce a un determinismo mecánico. ¿Dudamos seriamente que exista relación entre la propaganda antisemita de los nazis y la exterminación de los judíos? ¿Y entre los discursos antiárabes y la multiplicación de las cacerías, dígame ejecuciones, de magrebíes? ¿Y entre las proclamas libertarias sexistas, propias exclusivamente de las democracias occidentales, y la inseguridad que soportan las mujeres en las

calles únicamente en esos mismos países? Por otra parte, hablar es actuar: las propuestas racistas no son exclusivamente una incitación a los actos, son actos en sí mismas; y lo mismo ocurre con el sexismo. Se puede disfrutar de una libertad ilimitada de expresión, pero hay que estar dispuesto a asumir la responsabilidad de esos propósitos, en particular cuando su mira está fijada más en actuar sobre otros que en mantenerse en la búsqueda de la verdad.

El recuerdo de estas páginas de la historia europea de las ideas me conduce a constatar que se puede defender la tolerancia tanto en nombre de la igualdad como en nombre de la libertad. En el primer caso, la exigencia de la tolerancia no debe conocer límites: hay que reconocer la dignidad humana en todos. En el segundo, la exigencia de la tolerancia está limitada por la preocupación del bien común. Nuestro juicio sobre cada caso particular —nuestra «prudencia»— debe valorar el papel que juega cada uno de estos principios.

Es por ello que, aunque la tolerancia sea un concepto con vocación universal, la forma y la dirección que tomará la lucha por la tolerancia dependerá del contexto histórico, cultural y político en el cual se vive. En aquellos países que practican la segregación racial o cualquier otra forma de discriminación, se pondrá más el acento, necesariamente, sobre la tolerancia aislada del principio de igualdad. En los que viven bajo el régimen de dictaduras militares o totalitarias, será la lucha por la tolerancia-libertad

individual la que habrá de ponerse en práctica. Y, finalmente, en las democracias liberales, a pesar de esos casos aislados, la tolerancia religiosa y racial, como la libertad de expresión, son derechos adquiridos. Sin embargo, la preocupación por la prosperidad de los individuos hace olvidar el bien común, por tanto deben aglutinarse todos los esfuerzos para combatir lo intolerable bajo todas sus formas.

Es a esta última categoría a la que pertenecen, en mi opinión, los Estados contemporáneos de Europa occidental. Otros han sostenido lo contrario: El Sartre del prefacio a *Los condenados de la tierra*, o el Marcuse autor de *La tolerancia represiva*, han afirmado que vivimos en países donde los gobiernos y otros grupos que detentan el poder ejercen una violencia cotidiana y legal sobre los habitantes. Violencia que hace de la plataforma común de tolerancia un puro accesorio teatral, un enmascaramiento efectivo que le permite actuar con plena impunidad; violencia que exige como reacción otra violencia de signo contrario: es, por ejemplo, la que han practicado los diversos grupos de Acción Directa, Brigadas Rojas y otras Fracciones de ejército rojo o negro. No compartiendo este diagnóstico, me inclino necesariamente por un remedio diferente. Tengo que añadir aún que no se trata de una panacea: los miembros de nuestra sociedad soportan muchas más formas de angustia que las que pudiera remediar la tolerancia, por bien morigerada que ésta fuera.

## Puesta de sol en el valle de Pineta

Jorge Riechmann

La sombra lentamente  
ha desnudado al valle  
como para el amor o la agonía.

La luz remonta  
grados de extrañamiento,  
escala que no admite desgarrón o  
discordia.

Qué universo de águilas sin tiempo.  
Cruel inmunidad del solitario.

Instante manantial.

Corre, corre, corre más que la sombra.  
Que abajo mueren y aman tus nocturnos  
hermanos.

Aurora vertebral, corazón de vigilia.

Tu claridad en cada gota de rocío.  
En cada brizna de hierba mi deseo.

El sol desata una herida  
de la que acaso mañana,  
seré digno.

Tanta sangre se ha asomado hoy a la  
ventana,  
vívica, cercada, insomne.  
Y tal asamblea solidaria de surcos  
ha llamado a la puerta.

He abierto. ¿Qué otra cosa  
era posible hacer?  
He abierto.

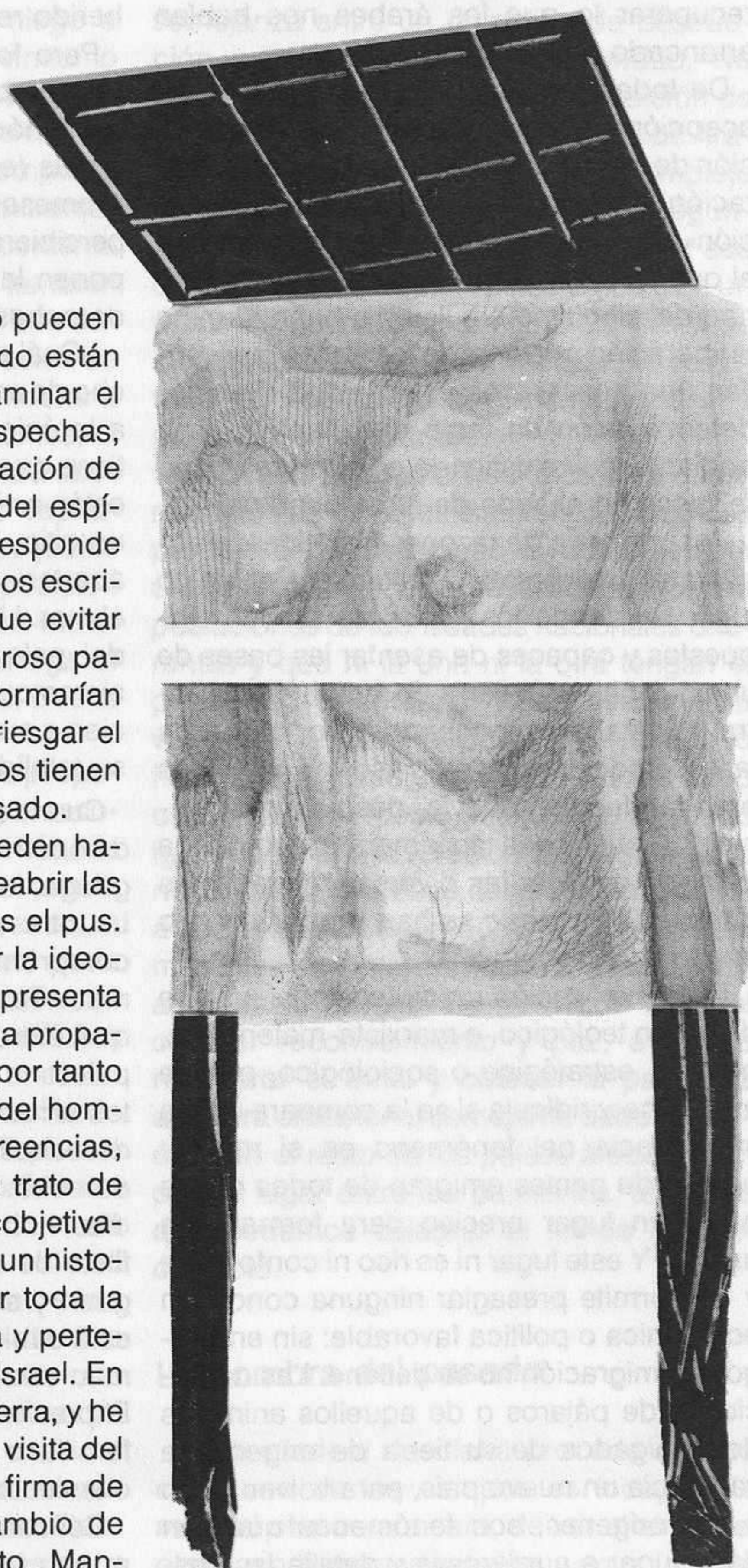


# Escapar a las sombras

Amos Oz

Hay una tarea que los políticos no pueden realizar y a la que de ningún modo están obligados a dedicarse: la de examinar el pasado, los frutos del odio y las sospechas, planteándose como meta la liquidación de los estereotipos, la comprensión del espíritu del adversario. Esta labor corresponde a los poetas y a los pensadores, a los escritores y a los intelectuales. Hay que evitar que los políticos revuelvan el doloroso pasado, porque en tal caso lo transformarían en un explosivo susceptible de arriesgar el presente y el porvenir. Los políticos tienen la obligación de dejar atrás al pasado.

Son los intelectuales quienes pueden hacer esa tarea. Los poetas deben reabrir las viejas heridas para extraer de ellas el pus. Los pensadores deben interpretar la ideología del adversario, tal como se presenta en realidad y no tal como la pinta la propaganda. Los escritores pueden, y por tanto deben, poner al desnudo el alma del hombre con el que se enfrentan, sus creencias, sus esperanzas, sus temores. No trato de describir el conflicto árabe-israelí «objetivamente». Quien esto escribe no es un historiador y no pretende comprender toda la verdad. Es judío, israelita, sionista y pertenece a la izquierda moderada de Israel. En dos oportunidades he hecho la guerra, y he tenido la felicidad de presenciar la visita del presidente Sadat a Jerusalem, la firma de los acuerdos de paz y el intercambio de embajadores entre Israel y Egipto. Mantengo la esperanza de ver la firma de los acuerdos con todos los países árabes, así



como de que se logre una solución equitativa del problema palestino. Estoy comprometido con la paz y la seguridad de mi país. Trataré pues de explicar algunas de las actitudes fundamentales (psicológicas, ideológicas y políticas) de mis compatriotas. Confío en poder leer algún día un documento parecido proveniente de un intelectual egipcio o de un escritor palestino, que trate de explicarnos no «las condiciones mínimas» de paz (lo cual atañe a los políticos) sino los sentimientos y las actitudes que engendran el conflicto y que deberán cambiar si se desea llegar a la paz.

## Tres actitudes fundamentales

Prácticamente desde el nacimiento del sionismo moderno hemos asistido a un debate feroz sobre la cuestión de las relaciones con nuestros vecinos árabes, tanto en el interior del país como en los Estados vecinos. Es difícil describir todas las peculiaridades de ese debate. Trataremos de hacer un boceto de las tres tendencias fundamentales:

1. De acuerdo con la expresión de Vladimir Jabotinsky, la actitud militante puede denominarse teoría del «muro de hierro». Los judíos, según esta teoría, regresan a la tierra de sus padres para heredarla. Depende de nosotros el establecer realidades concretas, desarrollar nuestra fuerza hasta que los árabes se sientan constreñidos a someterse al hecho sionista, a su suprema-

OZ, AMOS

Mi marido Mikhael  
AYMA, 1974.

Las voces de Israel  
Muchnik, 1985.



cía. No existe ninguna posibilidad de compromiso o de comprensión entre los dos campos hasta que los Judíos hayan erigido el «muro de hierro» y que los árabes comprendan que no pueden franquearlo. Será entonces cuando los conquistadores estén en condiciones de tratar con magnanimidad a los conquistados. Esta actitud ha sido, durante una gran parte de la empresa sionista, la de una minoría.

2. La actitud romántica, que ha sido, igualmente, la posición de una minoría en la historia del sionismo, es la que representa el movimiento Brit Shalom y otros similares, así como ciertos grupos que han heredado lo esencial de su doctrina. Brit Shalom sostenía que sin el acuerdo de los árabes el sionismo era inmoral, impracticable o ambas cosas a la vez. Martin Buber y sus discípulos creían que el sionismo era la fuente de la salud para los árabes y que deberíamos explicárselo, convencerlos de sentirse apasionados por la tarea sionista y, sólo en ese caso, seguir adelante. Este movimiento estaba dispuesto a encarar ideas tales como las de un Estado multinacional, de un Estado supranacional, un Estado federal, un Estado confederal, y así sucesivamente.

El destino de los miembros del Brit Shalom y de sus seguidores fue trágico. Se les acusó, entre nosotros, de servilismo e incluso de traición, mientras que los palestinos los consideraban individuos astutos y cínicos cuya finalidad era engañar a los árabes ocultando sus auténticas intenciones. El movimiento no logró convencer ni a los israelitas ni a los árabes.

3. La posición intermedia, que —rechazando toda objetividad histórica— me propongo denominar «actitud realista», es la de los fundadores de la democracia social sionista y de los representantes de la burguesía sionista. Chaim Weizman, David Ben Gurion y Levi Eshkol —cada cual a su modo— sostuvieron esta misma actitud, que predomina al menos hasta 1967.

¿Cuál es el resumen de esta actitud realista? El sionismo es un movimiento de liberación nacional que no tiene necesidad del «consentimiento» ni del «acuerdo» con los árabes. Sin embargo, debe reconocer que nuestro conflicto con los palestinos no es un mal *Western* donde combaten los buenos y los malos, civilizados contra indígenas. Parece más bien una tragedia griega. Representa el choque de dos derechos enfrentados. La reivindicación de los palestinos es fuerte y legítima, y los israelíes deben reconocerla sin que este reconocimiento nos obligue a renegar de nosotros mismos ni a sentirnos culpables. Estamos obligados a asumir un compromiso doloroso y a admitir que la tierra de Israel es la patria de dos naciones, y debemos ponernos de acuerdo de un modo u otro en su reparto.

Como ya he señalado, la «actitud realista» constituía la orientación principal de la causa sionista. Entre 1967 y la visita del presidente Sadat en 1977, la «actitud militante» ganó no poco terreno. En ese momento la opinión pública israelita está dividida. Las divisiones entre los partidos en Israel nunca

han expresado con exactitud las diferencias entre esas posturas y, aún hoy, los planteamientos de los partidos políticos no reflejan fielmente la fuerza de cada una de esas tendencias.

## Derecho contra derecho

Acabo de escribir que el sionismo es un movimiento de liberación nacional. Ni siquiera nuestros amigos comprenden demasiado bien esta idea y nuestros enemigos tienden a rechazarla con indignación. Es contra esta indignación contra lo que yo trato de luchar. Los judíos no se asemejan a otras víctimas de la esclavitud o de la opresión. Nosotros no nos hemos despertado en nuestra propia patria tras un largo período de opresión y de esclavitud, a fin de rechazar a nuestros opresores y obtener nuestra independencia. No entramos en el patrón tradicional de las liberaciones nacionales. Desde hace más de mil años esta tierra ha estado poblada por árabes. No fueron ellos, sino los romanos, quienes han llevado a nuestros padres al exilio. No se puede decir que hayamos venido aquí para recuperar lo que los árabes nos habían arrancado a la fuerza.

De todas maneras, el sionismo —en mi acepción— no es un movimiento de liberación de un país, sino un movimiento de liberación de individuos. La palabra «liberación» no puede tener el mismo sentido que el que se aplica a los individuos. La finalidad del sionismo era llevar a buen término la liberación nacional de los judíos que sentían una desesperada necesidad de autodeterminación en tanto que nación, y no podían seguir existiendo como comunidad religiosa en el seno de otros pueblos.

Por una serie de razones históricas, emocionales, religiosas y culturales, el único lugar en donde los judíos se sentían dispuestos y capaces de asentar las bases de una nación era la tierra de Israel. Y esta tierra no estaba desocupada. ¿Por qué esos lazos emocionales, religiosos y culturales eran tan fuertes todavía, después de milenios? ¿Quién sería tan temerario como para tratar de explicar las diversas migraciones de los pueblos que se han producido a lo largo de la historia?

Toda explicación unidimensional, ya sea de orden teológico, o marxista-materialista, poético, estratégico o sociológico, parece mezquina y ridícula si se la compara con la importancia del fenómeno en sí mismo: hordas de gentes emigran de todas partes hacia un lugar preciso para formar una nación. Y este lugar ni es rico ni confortable y no permite presagiar ninguna condición económica o política favorable: sin embargo, la emigración no se detiene. Las migraciones de pájaros o de aquellos animales desarraigados de su tierra de origen que van hacia un nuevo país, para volver luego a sus orígenes, son fenómenos que han dado lugar a numerosas y detalladas descripciones científicas. Pero ¿quién podría tener el atrevimiento de decir que ha descu-

bierto una única explicación, sencilla y satisfactoria?

Las tribulaciones que soportaron los judíos en la mayor parte de los países por los que se han dispersado, y muy particularmente en estos últimos cien años, anulan toda esperanza de redención divina, así como toda esperanza de ser salvados por una forma cualquiera de progreso humanista, liberal o socialista.

Han habido judíos que aceptaron sufrimientos y persecución, como si ello estuviera establecido en el orden de las cosas, como si se tratase de la voluntad de Dios.

Hubo judíos que aprendieron a huir de un país a otro, a errar de uno a otro refugio.

Y, finalmente, un gran número decidió que el único medio de salir de esta situación era constituir una nación con los mismos derechos que las demás. Con esta finalidad regresaron a su origen para obtener lo que toda nación posee: territorio y soberanía.

Para esos judíos «su casa» era la tierra de Israel. Se puede tratar de explicar este fenómeno en términos marxistas o místicos; el hecho es que estos judíos que decidieron regresar lo hicieron a Israel. Tal como un pájaro vuelva a su viejo nido o un animal herido regresa a su redil.

Pero los fundadores del «sionismo realista» sabían que los árabes no aceptarían ese fenómeno, ya fuera por la fuerza de las armas (el muro de hierro) o por las bellas promesas (la aproximación romántica). Y percibieron los elementos trágicos que componen la trama del conflicto entre los dos derechos.

¿Cuál es el derecho sionista? Es el derecho de un hombre que se ahoga y se agarra a la única tabla a que puede asirse, pero tiene que empujar las piernas de los que ya están arriba sentados, a fin de hacerse con un sitio. Lo único que les pide es que se aparten, no que se vayan o se ahoguen en el mar. Un sionismo que reclame una parte del país se justifica moralmente, un sionismo que pida a los palestinos que renuncien a su identidad y abandonen el país en su totalidad no tiene justificación.

Cuando dos derechos se enfrentan puede ocurrir que, al igual que en una tragedia griega, la suerte se decida con la espada. La otra solución posible consiste en un compromiso triste, inconsecuente y doloroso. Tal compromiso no es posible más que entre un sionista inconsecuente y un palestino inconsecuente, ambos dispuestos a hacer dejación de una parte de sus derechos por algo más importante que el derecho: la vida. Los héroes de las tragedias, hombres que son víctimas de un conflicto de derechos, se enfrentan, se persiguen y se destruyen hasta que la escena está cubierta de cadáveres. Los que reclaman una justicia absoluta eligen la muerte. El precio de la vida, ya sea en una querrela familiar o nacional, es compromiso y renunciamiento parcial.

Censuro al movimiento nacional palestino por su falta de sensibilidad frente al sufrimiento de los judíos, por su dureza («se trata de un problema europeo que no con-



cierte a los árabes»), y por su falta de imaginación. Pero no los censuro por negarse a acoger a los judíos con una respetuosa reverencia y entregarles las llaves de todo el país.

Censuro a los sionistas militantes por haber despreciado la identidad de la población palestina, pero no puedo censurar a los judíos por considerar la tierra de Israel como la última posibilidad de tabla de salvación.

Todas estas consideraciones me conducen a aceptar la bien fundamentada moral (y no sólo desde un punto de vista pragmático) de la idea de repartir el país entre sus dos naciones. La tarea de delimitar las fronteras de esta partición la dejo a los políticos.

### ¿Quién retrasa la solución del compromiso?

Por los dos lados hay quienes se niegan a respetar la realidad. De nuestro lado tenemos la posición militante, la teoría del «muro de hierro». Del lado palestino, hay una obsesión de «justicia absoluta». Ya he afirmado en varias ocasiones, en el transcurso de numerosos debates, que me niego a considerar a la OLP como un movimiento de liberación palestino. No porque hagan correr sangre inocente —¿quién no ha hecho correr sangre inocente en la empresa de liberarse de una dominación extranjera?— sino porque la OLP no se contenta con liberar a los palestinos. Quiere también *mi* propia liberación. Como si el FLN hubiera decidido no limitarse a la liberación de Argelia, sino que hubiera deseado liberar a Francia del yugo de la tradición católica. O como si el Vietcong hubiera decidido liberar a los Estados Unidos del Yugo capitalista. Arafat dice querer «liberar a los judíos del yugo sionista». Se trata de una posición absurda sin precedentes en ningún movimiento de liberación. Arafat se arroga el derecho de determinar mi identidad. Desea liberarme de mí mismo.

Si los palestinos vinieran algún día proponiéndonos nuestro reconocimiento, el reconocimiento de nuestra independencia, de nuestra existencia como nación, a condición de que nosotros les reconozcamos, a ellos y a su independencia, por mi parte estaría dispuesto a que nos embarcásemos en las negociaciones dolorosas y difíciles de un acuerdo de paz.

Van a cumplirse cincuenta años desde que «la tendencia realista» está dispuesta en Israel a aceptar la partición del país entre sus dos naciones, aunque sea de mala gana. Pero la OLP no reconoce la realidad de la existencia de dos naciones. Anuncia a bombo y platillo la reivindicación de una «restitución de tierras robadas» y de una «justicia completa» (según su propia concepción de la justicia).

Esta actitud toma proporciones alarmantes si la confrontamos con la de los militantes israelíes que no están dispuestos a reconocer la existencia del pueblo palestino.

No existe, sin embargo, una simple simetría en esta oposición: los buenos israelíes están dispuestos a considerar un reparto, los árabes razonables están dispuestos a considerar un reconocimiento mutuo, pero los extremistas de una y otra parte no dejan ningún margen de compromiso.

No existe armonía: la posición fundamental de la OLP se asemeja a la posición *militar* en Israel. Es por ello que hasta hoy no hemos oído ninguna voz significativa proveniente de los palestinos que se pronuncie en favor de un reparto, en tanto que solución fundamental y justa (y no en tanto que estratagema o etapa que lleve a la destrucción de Israel).

Lo mismo ocurre con los «críticos de teatro» del desarrollo del conflicto, nuestros amigos europeos que nos juzgan, en lugar bien seguro y a distancia. Dicen que los árabes (excepción hecha de Egipto) sufren un «complejo de Saladino» y que los israelíes tienen un «complejo de Massada». Los palestinos padecen una obsesión de destrucción y los israelíes una obsesión de inseguridad. Conclusión: los dos campos son un tanto molestos.

Yo rechazo esta comparación. No existe semejanza entre un complejo de destrucción y un complejo de inseguridad. No existe ninguna simetría entre la posición de Béguin (a la cual yo me opongo) y la de Arafat, Assad y Saddam Hussein. Un complejo de destrucción y un complejo de inseguridad no se colocan al mismo nivel, ya sea desde un punto de vista psicológico o de un punto de vista moral. El complejo israelí de inseguridad es, en gran medida, el resultado del «complejo de Saladino» de una parte del mundo árabe.

Sólo resta aceptar el hecho de que, como resultado de un cataclismo histórico que se produjo en el transcurso de estos setenta últimos años, el país se divide entre dos poblaciones de identidades nacionales diferentes y que ni la una ni la otra tengan el poder —o el derecho— de destruir a su vecino. El presidente Sadat y su pueblo lo han comprendido, han osado llevar a cabo una revolución ideológica y han provocado igualmente una revolución ideológica entre nosotros. Con la visita del presidente Sadat a Jerusalén, un buen número de «sionistas militantes» se han suavizado, y esta gran apertura emocional ha permitido a Israel obtener reconocimiento y paz, a Egipto recuperar el Sinaí y obtener la paz. Una apertura emocional semejante debe producirse en el resto de los países árabes, y en primer lugar entre los palestinos, antes de que podamos celebrar el fin de todo el conflicto.

### La sombra del pasado

La verdadera desdicha procede de que cada uno de los campos es incapaz de mirar al otro cara a cara, de ver el alma del otro. Los dirigentes israelíes y egipcios han firmado un tratado de paz; los pueblos israelí y egipcio todavía no han alcanzado

un entendimiento de cordialidad mutua. Probablemente sea esto lo que mantenga la dimensión de la tragedia.

¿Qué ve el israelí cuando mira al árabe? Frecuentemente ve las sombras de quienes le han perseguido y oprimido en un pasado sombrío: cosacos, vestidos esta vez de chilaba y keffieh, venidos para perpetuar los pogroms de las generaciones anteriores, para matar, violar, robar.

¿Qué ve el árabe cuando mira al israelí? Frecuentemente ve en él las sombras de los



**Exposición de Clausura. Curso 85-86**  
(Del 21 de junio al 23 de julio)

Trabajos realizados en los Talleres de:

**JULIO LE PARC**

**LUIS GARCIA OCHOA**

**GUSTAVO TORNER**

**GUILLERMO PEREZ VILLALTA**

**EXPERIMENTAL: ALBACETE, TEIXIDOR, MIHURA Y SERRANO**

**ANDRES NAGEL**

**FREDERIC AMAT**

### CONCIERTO DE CLAUSURA

Sábado 21 de junio a las 20 h.  
Intérpretes: Grupo Círculo



CIRCULO DE BELLAS ARTES  
Sala Minerva

Marqués de Casa Riera, 2  
28014 MADRID

Información: Tfno. 231 85 03

GRAS BALAGUER  
MUNENE

Wagner  
Bachmann, 1981

El romanticismo  
Montesinos, 1983

Montaigne  
Montesinos  
(en imprenta)



que han tiranizado y oprimido en el pasado. No ve a judíos perseguidos tratando de constituirse en nación como todo el mundo, sino al sucesor del colonialismo y del imperialismo europeo, sagaz y arrogante, llegado para reducir al Oriente a la esclavitud y explotar sus tesoros mediante su superioridad técnica.

La sombra del pasado pesa sobre todo este conflicto. Europa, que ha derramado la sangre de los judíos, los ha perseguido y aniquilado, la Europa que ha oprimido, humillado y explotado a los árabes, es responsable de una situación en la cual israelíes y árabes son incapaces de mirarse cara a cara, de escrutar sus respectivas almas.

Árabes e israelíes son dos pueblos que han conocido la humillación, la esclavitud y el sufrimiento. Pero es únicamente en el marco de la mitología marxista o en las obras de Brecht donde los perseguidos y los humillados se hermanan y forjan los lazos de una solidaridad recíproca. En la vida de los individuos y de las naciones los conflictos más feroces son frecuentemente los que enfrentan a las víctimas del mismo perseguidor. Árabes e israelíes son dos pueblos que han soportado angustia y humillación de manos de Europa. Es realmente trágico que cada cual mire al otro y no vea en él más que el rostro de su enemigo común.

Temor y desconfianza engendran estupidez.

Si queréis aceptar nuestro Estado, dicen muchos árabes a Israel, «os tomaremos

bajo nuestra protección, seréis libres de rezar a vuestra guisa, y la espada del Islam os protegerá de todos los males». Estas palabras son aceite lanzado sobre el fuego del trauma psicológico de los israelíes, porque nos recuerdan lo que nos han dicho en el pasado y tuvo horribles consecuencias.

En cuanto a los israelíes, dicen también frecuentemente a los árabes cosas estúpidas y peligrosas: «Basta con que aceptéis nuestra fórmula de paz y llegaremos a todos los países árabes con nuestra ciencia y tecnología sofisticada, modernizaremos vuestra agricultura, implantaremos industrias y os transportaremos a la edad moderna».

Tengo la impresión de que esta clase de observaciones provenientes de los israelíes sólo consiguen avivar las llamas del trauma árabe: los pueblos árabes ya han escuchado ese estribillo y justamente de boca de los más astutos de sus opresores.

Y, de este modo, ante nuestra vista, los dos campos alimentan las llamas de la sospecha, del temor y de las pesadillas del pasado. Si pudiéramos desterrar este espanto al lugar donde debiera estar: en escena. Tragedia. Comedia. Farsa.

Son los agentes de propaganda de los dos campos los responsables de toda esta estupidez. Pero los poetas, los escritores y los pensadores que no tratan de romper las barreras de los estereotipos creados por la propaganda son también censurables. En Egipto, en Israel y entre los palestinos, deberían alzarse los pensadores capaces de comprender el espíritu del opositor y

decirle a los políticos y a los agentes de la propaganda donde se encuentran las heridas del otro y qué es lo que hay que callar a cualquier precio. El israelí no quiere oír hablar de la sombra protectora del Islam o de la libertad religiosa en el marco del mundo árabe. En cuanto a los árabes, no le piden a Israel que venga a modernizarlos y a cambiar su modo de vida y sus valores.

¿Pueden los escritores y los ideólogos de ambos campos tomar a su cargo esta tarea? ¿Podrán los poetas llevar a cabo lo que desborda las posibilidades de los políticos, es decir, escrutar las profundidades del alma de los otros, expresar temores y traumas, preocupándose no sólo de temas como fronteras y organización, sino de cuestiones como sospechas y terror? ¿Cuál es la razón por la que cada campo describe al otro con términos como engaño, astucia, salvajada y arrogancia? ¿De dónde procede el sentimiento de humillación y de injusticia presente en los dos campos?

Por encima de todo, todos tenemos necesidad ahora de una cierta sensibilidad y de imaginación creadora, de suerte que el acuerdo entre los políticos abra las puertas a la reconciliación entre los pueblos. Sensibilidad e imaginación creadora que nos ayudarán a encontrar una vía que no implique peligro para la existencia de Israel ni explotación ni humillación para los árabes.

¿Es posible tal vía? No tengo una respuesta sencilla. Pero la verdadera cuestión es la siguiente: si tal vía no existiera ¿a dónde iríamos a parar?

**FRANCISCO DE QUEVEDO**

Defensa de Epicuro contra la común opinión

**DENIS DIDEROT Y JEAN LE ROND D'ALEMBERT**

Artículos políticos de la "Enciclopedia"

**MONTESQUIEU**

Cartas persas

**EDMUND HUSSERL**

Meditaciones cartesianas

**AVERROES**

Exposición de la "República" de Platón

**JEAN BODIN**

Los seis libros de la república

**MARSILIO FICINO**

De Amore o Comentario a "El Banquete" de Platón

**SIGMUND FREUD**

Compendio del psicoanálisis

**KARL R. POPPER**

Post Scriptum a "La lógica de la investigación científica"

Vol. I: Realismo y el objetivo de la ciencia

Vol. II: El universo abierto.

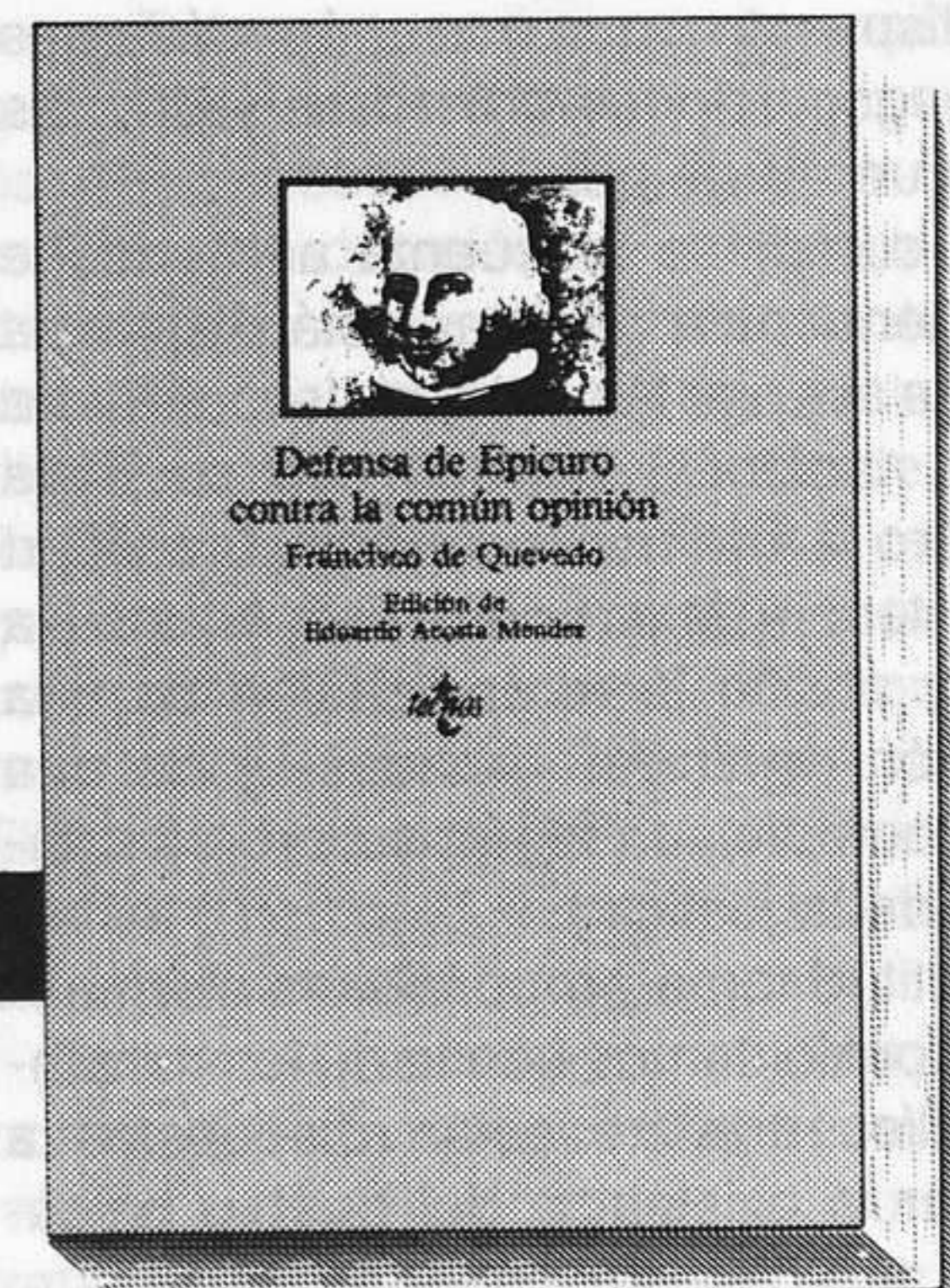
Un argumento en favor del indeterminismo

Vol. III: Teoría cuántica y el cisma en Física.

**tecnos**

EDITORIAL TECNOS  
O'Donnell, 27, 1º  
28009 MADRID  
Teléf. 431 64 00 / 53

Comercializa:  
**GRUPO DISTRIBUIDOR EDITORIAL, S.A.**  
D. Ramón de la Cruz, 67  
27001 MADRID  
Teléf. 401 12 00



GRUPO ANAYA



# La Viena de Canetti

## Menene Gras

«El valor de un ser humano está en que contiene todo lo que ha experimentado y todo lo que experimentará, las lenguas que ha hablado, y los seres humanos cuyas voces ha oído». (Elías Canetti, *El juego de ojos*).

Estas palabras que Canetti recuerda haber comentado con el Dr. Sonne, a propósito de una conversación sobre la guerra civil española, están siempre implícitas en cualquier consideración o aproximación suya acerca de otro ser humano. Esto salta a la vista en los tres volúmenes que hasta ahora componen su autobiografía —*La lengua absuelta*, que abarca el período comprendido entre 1905 y 1921; *La antorcha al oído*, de 1921 a 1931; y *El juego de ojos*, de 1931 a 1937— donde Canetti se apoya en apuntes, notas sueltas, diarios, etc., para remontarse a la infancia transcurrida en Rutschuk y seguir el recorrido de su vida, desde este lugar geográfico, a las peculiaridades de sus habitantes.

La preocupación de Canetti por las lenguas que un ser humano puede hablar, y las voces que ha oído u oye, se desprende de su propia insistencia en un fenómeno elemental —aunque no sea muy consecuente con él— consistente en el hecho de que una lengua es el vehículo de comunicación por excelencia, porque a través de él se transmiten culturas, tradiciones, afectos, emociones y sentimientos. Desde la tentación de la palabra, se describía a sí mismo en la infancia evocando sus primeros balbuceos en ladino —lengua derivada del castellano antiguo, que se hablaba en la pequeña comunidad de judíos creyentes en la que nació, y a la que se habían incorporado algunas expresiones turcas. Sin embargo, su

experiencia, aunque pasiva, se extiende a otras lenguas que se hablaban en su entorno: el alemán, que utilizaban sus padres para hablar entre sí, y que no le estaba permitido entender; y el búlgaro, en contraste con el anterior, que hablaban las campesinas de la casa, cuyos cuentos no ha olvidado en su contenido pero sí la lengua en que le fueron narrados, porque dejó Rutschuk a los seis años y nunca fue a la escuela hasta esta edad.

El registro de la memoria de los acontecimientos que tuvieron lugar en el país de la infancia se hizo en ladino y en búlgaro, aunque el relato posterior de muchos de ellos se le hiciera en alemán —«saldos»— lo que no excluye que tal vez fuera él mismo quien se hiciera la traducción inconsciente de los hechos en este idioma. Su obsesión por las lenguas en general la heredó de sus padres, entre los que a menudo se hacían comentarios al respecto, en particular sobre el alemán y sobre una ciudad, Viena, de la que todos los días llegaba un ejemplar de la *Neue Freie Presse*.

El dominio de una lengua, así como la adquisición o pérdida, es para Canetti un hecho que determina su individualidad, y que le permite conservar su integridad frente al nomadismo que se le impuso por razones de diversa índole desde 1911, cuando la familia se trasladó a Manchester. Sus padres pusieron en casa una institutriz inglesa, porque él debía ir a la escuela y hablar el inglés con fluidez; al mismo tiempo se le empezaron a impartir las primeras nociones de francés. A los siete años tenía ya conciencia de que existían varias lenguas, y que cada una pertenecía a una clase de personas viviendo en sitios dis-

tintos; por ejemplo, en el pequeño grupo familiar el inglés se identificaba con la institutriz, el colegio, la calle; y su padre con el alemán, pese a que en aquella época empezara a hablarle también en inglés. En 1913, al morir el padre, la madre regresó con sus dos hijos al continente, instalándose transitoriamente por tres meses en Lausana, «donde siempre oía hablar en francés a mi alrededor». Pero fue el alemán el idioma que aprendió allí, por imposición de su madre, la cual le hizo pasar por un verdadero calvario hasta conseguir lo que se había propuesto; cuando se trasladaron a Viena e ingresó en la escuela hablaba con la misma fluidez y naturalidad que cualquier compañero de su clase. Con el conocimiento del alemán Canetti iniciaba la relación adulta con su madre, que se lo había enseñado e impuesto; el alemán fue la lengua de todos sus estudios y fue la lengua que eligió para escribir. Una elección largamente meditada, que defendió en una nota incluida en *La provincia del hombre* (1944), aduciendo los siguientes motivos: «La lengua alemana será mi lengua espiritual, porque soy judío. Quiero conservar en mí, en tanto que judío, lo que queda de un país devastado en todos los sentidos posibles».

En el tercer volumen de la autobiografía, que se publicó en alemán y en castellano casi simultáneamente, Canetti reincide en esta obsesión por las lenguas conocidas, habladas y oídas, en la medida en que constituyen para él mundos de experiencias singulares, vitales para el «escritor», cuya figura está siempre presente en sus reflexiones literarias y cotidianas. La lengua es concebida

como instrumento necesario para grabar el recuerdo de todas aquellas vivencias que forman el equipaje del escritor, y en general de cualquier ser humano —pues la humanidad sin recuerdos se hallaría desamparada—. La obsesión por la lengua es así indisociable de la figura del escritor, el cual, en la mayoría de los casos, sólo logra transmitir una proporción muy pequeña de todo lo que ha vivido y respirado por sus personajes. Como consecuencia de lo anterior, dice que la verdadera profesión de escritor consistiría, para él, «en una experiencia forzosa con toda clase de seres humanos, con todos, pero en particular con los que menos atención reciben, y en la continua inquietud con que se lleva a cabo esta práctica, no mermada ni paralizada por ningún sistema». La búsqueda del éxito queda excluida de sus reflexiones; no, en cambio, de la verdad y de la autenticidad del escritor. A este efecto, pide a los escritores que «abran los canales de comunicación entre los hombres y que sean capaces de poder metamorfosearse en cualquier ser, incluso el más ínfimo, el más ingenuo o impotente. Su deseo de vivir experiencias nunca debería ser determinado por los objetivos que integran nuestra vida normal u oficial; por decirlo así, debería estar libre de cualquier aspiración a obtener éxito o importancia, ser una pasión para sí, precisamente la pasión de la metamorfosis». Esto significa una capacidad de mutación que conduce a la encarnación de un personaje u otro, y al conocimiento de lo que es un ser humano detrás de sus palabras, al igual que de su reserva vital. No basta con mantener el oído al acecho, debido a la

GRAS BALAGUER,  
MENENE

Wagner  
Barcanova, 1981.

El romanticismo  
Montesinos, 1983.

Montaigne  
Montesinos  
(en imprenta)



enajenación y empobrecimiento que padecen las palabras en todas las lenguas habladas, por lo que éstas designan cada vez menos las cosas que tenían por misión designar. Pero la lengua no deja de desempeñar una función de primera importancia en la base de la metamorfosis, que él define como un procedimiento antiquísimo y precientífico, mediante el cual los hombres no se coleccionan sino que se absorben vivos.

Las circunstancias que hacen de Canetti un escritor son plurales, y hasta cierto punto ines-



peradas, porque exigieron una decisión de su parte. Canetti era un estudiante de química, que preparaba su doctorado en la Universidad de Viena, y, por lo tanto, parecía completamente alejado de los mundos literarios de la época, si no en su espíritu sí físicamente. No obstante, la afición a la lectura le había sido fomentada desde muy niño por su madre, y sus vivencias le habían permitido construirse un mundo interior que, de pronto, le pareció completamente ajeno a la profesión para la que se estaba preparando. En la misma Viena, y sin cambiar de casa, Canetti se puso a escribir *Auto de fe* en 1929, después de haber esbozado ocho o nueve novelas sin continuidad, que no vería publicadas hasta 1935; pero en estos años saldría de su aislamiento y empezaría a incorporarse a los medios intelectuales de Viena, en los que se dio a conocer con la lectura de *La boda*, *La comedia de la vanidad* y fragmentos de su novela, además de otras circunstancias particulares que encadenaron unas amistades con otras. Es un Canetti que busca el contacto con los intelectuales y desea establecer relación con las personas a las que admira, para adecuar el mundo interior que lleva dentro de sí a un mundo externo del que ha de alimentarse para poder escribir. El entorno que así se construye está integrado por escritores, compositores, directores de orquesta, escultores, pintores, etc., que, sin entonces saberlo, dominaron el destino cultural y artístico de Europa durante buena parte de nuestro siglo; aquella vanguardia tal vez no fuera consciente del valor testimonial que desempeña para nosotros en la actualidad. Seguramente, Canetti tampoco se lo había asignado a sí mismo, aunque esta Viena la fue haciendo suya en sus cuadernos de notas y en sus diarios, donde digería sus conversaciones con las personas que iba conociendo, y sus impresiones diversas con respecto a éstas, dotado de una intuición privilegiada. Para nosotros es un testigo ocular de excepción, que nos introduce en una ciudad que nos hubiera gustado visitar tal cual era entonces, durante los años inmediatamente anteriores a la Segunda Guerra Mundial, con todas sus inquietudes y malestar. *El juego de ojos* trata precisamente de

esta época, y, curiosamente con su publicación Canetti se nos ha vuelto a hacer presente; desde 1982, cuando se le empezó realmente a leer en castellano tras recibir el Nobel, se le empezaba a olvidar, como si con la edición de casi todas sus obras se le hubiera hecho justicia. Sin embargo, poco se sabe acerca de él, de su aspecto físico, de su persona, de sus gustos; su editor en castellano, Mario Muchnick, es uno de los pocos afortunados que han podido satisfacer esta curiosidad, porque tuvo ocasión de conocerle personalmente cuando aquél fue a buscar el citado Premio, y conversar con él durante unos cuarenta y cinco minutos. En una entrevista lo describía como un hombre de estatura mediana, con los cabellos blancos «que se le agitaban como llamas, unos ojos vivos y movedizos, muy penetrantes...» y, en opinión suya —transmitida posiblemente en los mismos términos por Canetti—, se consideraba depositario de toda una generación que no ha sido premiada y que él resumía en cuatro nombres: Hermann Broch, Karl Kraus, Robert Musil y Franz Kafka. Ciertamente, en *El juego de ojos*, esto se justifica porque su autor nos ofrece un testimonio auténtico y personalísimo de la mirada de algunos de ellos y de los de una generación a la que pudo conocer por hallarse en parecidas circunstancias a las suyas. El título que se acaba de citar, perteneciente a las memorias de esta época, es suficientemente elocuente por aludir a los ojos de una mujer, Anna Malher, unos ojos a los que se comparan otros, como los de Hermann Broch, o Robert Musil, Thomas Mann, Oskar Kokoschka, Alban Berg, o los de su propia madre, por citar un ejemplo.

En realidad no son unos ojos, son todos, pero verdaderamente inspiradores son los de Anna Malher, a la que Canetti conoció llevándole un mensaje de su amigo H. Scherchen. Al verla por primera vez, sintió el peso de una seducción que ella ejercitaba con la mirada, y que él captó así: «Anna consistía en ojos —ocupaban más espacio que ella.(...)—. En la hondura de aquellos ojos había sitio para todas las cosas que uno pudiera haber pensado alguna vez, y ahora, puesto que se ofrecía

sitio para ellas, todas aquellas cosas deseaban ser oídas». Y a continuación, rememorando el impacto de estos ojos, se le ocurre decir: «Hay ojos que a uno no le dan miedo, porque están prestos a desgarrar su carne». Toda la relación entre Canetti y Anna se resume en este juego de ojos, al que él sin duda había de corresponder con otra provocación. Canetti no confiesa explícitamente haberse enamorado de ella, pero sí nos deja saber que sentía atracción por ella y que acudía a visitarla con frecuencia. Tal vez conocía demasiado bien sus límites y la frialdad de aquélla; tal vez nunca pretendió acercarse más a ella, pero de algún modo la deseaba, como se delata a través de muchas de sus expresiones y actitudes referentes a ella. Para encontrarla «misteriosa y de hecho sumida en secretos» había de fijarse en ella, cuya fuerza veía contenida en sus ojos; una mujer a la que se permite considerarla incluso muda, ya que su voz nunca le importó. Es casi la primera vez que Canetti prescinde de la voz y del habla de un ser humano, para entregarse por completo al idioma de sus ojos, cuya inquietante llamada recibe cautivado en calidad de observador pasivo que, sin embargo, pensaba y sentía a causa de ellos. El los miraba como si fueran suyos o como si sólo pudieran mirarle a él; cuando ella le defraudaba, entonces creía que Anna «era ciega para quien no estuviera modelando en barro... y ciega para la gente que había resuelto amar». Anna nunca se entregó a él, ni dio muestras de sentir pasión alguna por él, aunque le agradasen sus visitas; Canetti, tras interrumpirlas a raíz de un viaje, dice con cierto distanciamiento no sentirse derrotado, pese a admitir que el rechazo de aquélla le había afectado aunque no para perder la cabeza.

Los celos con respecto a Anna son reconocidos aquí con toda naturalidad, pero de forma sutil y tratando de mostrar su complejidad. Sentimientos adversos hacia Anna engendrados por aquéllos fueron experimentados por Canetti en varias ocasiones. Los ejemplos que nos da aquí son suficientemente ilustrativos: cuando le presentó a Hermann Broch en casa de Paul Zsolnay, donde él iba a leer la *Comedia de la vanidad*, se dio



cuenta de que entre ambos se estableció una comunicación que él consideraba y quería conservar como privilegio exclusivo suyo. «Sus ojos se habían hundido en los de Broch, y los de Broch en los de ella. Yo conocía aquella mirada, así me habían mirado a mí en una ocasión aquellos ojos, y con ello me habían sacado de la nada, según yo pensaba (...). Y dada la manera en que se hallaban absortos el uno del otro, yo sabía que no me oían». Esto le dolía, porque prescindían de su lectura y, por consiguiente, lo habían abandonado al juicio de los que estaban allí reunidos, como si se tratase de un desconocido. Su nerviosismo e impaciencia llegaron a tal extremo que llega a decir casi con rabia: «Yo ofrecía a Anna la ocasión de ejercer ese juego sobre otro, y este otro era un escritor venerado al que yo cortejaba». Más de un deseo de venganza se vio satisfecho cuando Sonne la conoció y sus esculturas no le parecieron originales, poniendo en duda su genialidad, como si se dedicara sólo a coleccionar cabezas, y sobre todo de gente conocida. A menudo, Canetti atribuye el lado negativo de Anna al imperio y dominio ejercido sobre ella por su madre, Alma, la cual la manipulaba como «una muñeca colgada de pérfidos hilos», y a la que calificaba de vieja histriónica. Canetti consideraba que aquella hacía rentable el hecho de haber estado casada con Mahler y se provechaba socialmente de ello toda cuanto podía.

Mientras estuvo casada con Krenek, el campo de la creación se reducía para Anna a la música, y como veneraba a los creadores estuvo durante bastante tiempo al servicio de aquél. Después, su admiración se extendió a otros terrenos, como el de la literatura, de ahí que Canetti creyera en ella y le agradeciera desde lo más hondo de su alma que se interesara por él. El recuento literario que hace a propósito de sus relaciones con Anna, pese a ser abundante, no alude directamente a sus verdaderos deseos, como ya se ha mencionado, ni a si en algún momento se le ocurrió pensar que podían significar un obstáculo en sus relaciones con Veza, su mujer. A Anna, según todos los indicios, no la consiguió nunca; Veza tal vez lo impidió inconscientemente al estrechar

su amistad con aquella. No obstante, Canetti le entregó su primera novela (*Auto de fe*), confiando en su criterio y, en cierto modo también, para ganarse sus simpatías, como se pone de manifiesto en la respuesta que al parecer le dio y que aquél interpretó así: «una mujer por la que sentía máxima admiración, a la que encontraba hermosa, a la que tenía por el creativo retoño de un gran hombre, esa mujer me había admitido en su mundo, había leído mi novela y había encontrado digna de amor esa novela». La popularidad del apellido de Anna en ciertos medios intelectuales podía serle útil, pero, en realidad, a través de ella la única persona con la que entabló una verdadera amistad fue con Wotruba, el profesor de escultura, al que consideraba aún hoy como el personaje más salvaje que ha habido en su vida, y con el que cualquier cosa que hiciera tenía un carácter dramático.

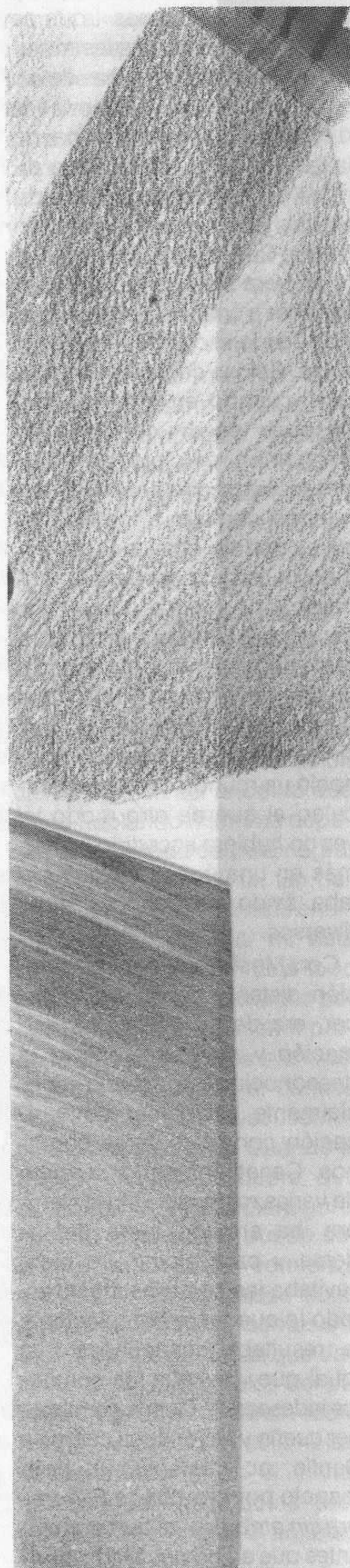
Para resumir los sentimientos que le infundía Anna, Canetti intenta por último transcribir la opinión de Veza, que a su modo de ver era la más justa y acertada acerca de sus rasgos peculiares: «Anna posee sus propias leyes cristalinas; uno puede contemplarla y admirarla, puede encontrar magníficos sus ojos; pero lo que no debe es sentir que él mismo es mirado por ellos. Anna tiene que jugar con todo aquello hacia lo que vuelve sus ojos, tiene que conquistarlo para sí, como un juguete, como un objeto, no como algo viviente. Lo único peligroso en Anna es ese juego de ojos. Por lo demás es una buena amiga, una amiga llena de confianza, pura, magnánima, incluso fiable». Los ojos de Anna no son, sin embargo, los únicos a los que Canetti dirige la mirada durante esta época, ya que sus ansias de conocer le llevan a fijarse en otras personas, cuyos ojos también tienen voz, como Hermann Broch, el director de orquesta H. Scherchen, Robert Musil, el Dr. Sonne, etc., aunque no siempre con la misma intensidad.

Hermann Broch es el hombre al que Canetti describe en primer lugar, tal vez como deferencia y para darle más relevancia que a otros, sin ocultar su admiración por él. Le conoció en casa de María Lazar, una escritora vienesa, la cual había invitado a Broch a la lectura del

manuscrito de *La boda*; éste ya estaba en antecedentes, y su presencia fue notada de un modo especial por Canetti, que llega a decir de él que respiraba de un modo distinto a los demás. Su silencio le parecía físico, y que conjugaba con la belleza de sus ojos. Canetti se compara con él en aquella época, y se confiesa como una persona ansiosa de saber pero que todavía no había dado su fruto, mientras que Broch era un hombre modesto y reservado con menos motivo; «fue el primer hombre débil con que yo tropecé, a él no le interesaba ni conseguir triunfos ni vencer a otros». Por otra parte, se mide con él refiriéndose a sus respectivas bibliotecas: la de Broch, filosófica; la suya, más orientada al mundo de la ficción. Las pequeñas diferencias se saldaban con una relación positiva para Canetti, que disfrutaba confrontando opiniones con él sobre toda clase de temas, desde su propia novela al psicoanálisis en general, como ponen de manifiesto estas palabras suyas: «era una acogida misteriosa la que Broch dispensaba, y por eso uno quedaba rendido ante su hechizo». Las discusiones sobre *Auto de fe*, que Canetti le dejó leer en 1932, aún en forma manuscrita, son interesantes por cuanto a menudo se alude a las exigencias que Canetti se había impuesto para hacer una novela diferente, una novela que sus contemporáneos pudieran admirar, centrada en el protagonismo de Kien —inicialmente llamado Kant, nombre que figuraba en el título al principio. Fue Broch quien le insistió que cambiara este nombre: «le crispaba (...), le parecía inadmisibles la utilización de aquel nombre por el que él sentía gran veneración». Al reproducir sus diálogos literarios con Broch, Canetti aprovecha la ocasión para decir que *El Quijote* es la primera novela y continúa siendo la más grande; pero de ellos se desprende también la preocupación por el ser humano, eterno objeto de investigación, que, según Canetti, la psicología vienesa sólo trata desde el punto de vista del individuo pero no de la «masa». Esto le hace decir que los descubrimientos freudianos no eran suficientes en la medida en que nos dejaban en la ignorancia con respecto a la «masa», que era para él lo más importante, porque todo nuevo

poder que hoy surge se alimenta conscientemente de ésta. Broch le objetó que no debía dedicarse a estudiar las leyes de la masa y a entregar su vida por una ciencia que no existía. No obstante, años después Canetti se saldría con la suya al acabar uno de sus libros capitales, precisamente sobre este tema: *Masa y poder*.

El director de orquesta Hermann Scherchen aparece también como una figura central en estas memorias, pero al que Canetti profesa sentimientos ambivalentes; es el hombre más opuesto a la figura del escritor



MARTIN  
MARCOS NICAR  
El laboratorio de Freud  
San Barreal 1971  
San Barreal 1973  
Los maestros de  
Eduardo Souto  
Santolú 1974  
Bosque y la vida  
Luzán 1974  
Mitos  
Luzán 1982  
Eduardo Souto  
Luzán 1984  
El espíritu invadido  
Luzán 1984  
La Biblia  
Luzán 1986  
Columbus  
Luzán 1986



recluido, que se nos representa como un fenómeno raro por su histrionismo. Canetti no duda en ser duro con él, como se desprende de la descripción de algunos de sus rasgos: «su libertad consistía en imponer su poder mediante cosas siempre distintas, mediante cosas siempre nuevas. (...) Andaba siempre buscando cosas nuevas.» Estaba convencido de que incluso a él intentó someterlo por todos los medios a su yugo, y a modo de ejemplo cita la carta en que le invitaba a Estrasburgo para ver si se podía poner música a su drama *La boda*, como una manera de «atar, usurpar y utilizar a las personas», que es lo que hizo con todas las mujeres que formaron parte de su vida. La única excepción fue la directora de orquesta china, de la que se enamoró viéndola dirigir vestida con su traje tradicional, y con la que se casó en China. Canetti dice que ésta fue la primera vez que lo vio sometiendo a órdenes ajenas, enviadas desde el otro extremo de la tierra. Esto le conmovió al igual que, cuando en una ocasión, después de un concierto en Winterthur, percibió en él un desasosiego diferente al de dominar y someter a los demás, pareciéndole aplastado y vencido, y, en consecuencia, humanizado, aunque no deja de asombrarle que para esto hubiera de padecer antes el fracaso o la derrota. A pesar de lo que pueda lamentar en Scherchen, sin embargo, a través suyo conoció un mundo bastante particular, al que de otro modo tal vez no hubiera accedido, y además en una época en que estaba ávido de conocer seres diversos.

Con Musil mantuvo una relación distante porque, al parecer, era de muy difícil aproximación y no se exponía a lo desconocido, ni deseaba especialmente establecer comunicación con otros seres humanos. Canetti intenta describirlo de varias maneras: «Musil siempre iba armado, para defenderse y para atacar»; o bien, «evitaba las palabras afectivas, todo lo que fuera complaciente le resultaba sospechoso»; al igual que, «evitaba los contactos indeseados. Quería permanecer dueño y señor de su cuerpo». Sentía, no obstante, un gran respeto por el autor de *El hombre sin atributos*, al que prefería antes que a Thomas Mann, con-

siderándolo más auténtico, y por sus propósitos de reedificar Austria con su obra. Cuenta de él que nunca llevaba dinero encima, y que había una sociedad «Musil» que recaudaba una serie de aportaciones voluntarias para que pudiera sufragar sus gastos más elementales; todas sus energías estaban dedicadas a la obra, y la posibilidad de una amistad entre él y Canetti se vió enturbiada por acontecimientos ajenos a los dos, como una carta de Thomas Mann a este último.

Una persona hecha a la medida de Canetti en esta Viena, capital cultural de la preguerra, es el Dr. Sonne, un sabio judío con el que mantuvo una comunicación muy estrecha, pese a todas las reservas que aquél tenía en lo referente a su propia persona. Canetti lo elogia insistentemente por considerar que, gracias a su modo de ser y de comportarse, llegó a saber en qué consistía de modo consciente la integridad de una persona: «permanecer intocado (...) y decidir sobre sí mismo sin dar al viento ni los motivos ni la historia propia». Con él hablaba de todos los acontecimientos que a diario transmitían la prensa, y con él sentía que estos acontecimientos se corporeizaban pudiendo ser en un futuro materia novelar. Eran años en los que Canetti dice creerse justificado por el vasto plan que se había trazado la realización de *Masa y poder*, al que se aferraba, pero no hacía nada para acelerar su ejecución. Sonne llegó a ser su mejor amigo, aunque a Veza no le gustase; Canetti anhelaba su compañía, y necesitaba verle todos los días, «por todas las cosas que ocurrían en Austria y en Alemania, y por lo que amenazaba con ocurrir». Sin referirse explícitamente a la explosión de la Segunda Guerra Mundial, dice que la catástrofe estaba en el aire, y que la época sólo se le hacía soportable gracias a Sonne, en quien veía a un pensador puro e insobornable, que no tenía nombre porque no quería tenerlo.

A James Joyce le conoció con motivo de la lectura de su *Comedia de la vanidad* en un círculo de amigos. Se lo presentaron durante el descanso de la primera parte de la obra, y se inspiraron antipatía mutua al instante, tras una objección inoportuna de Joyce a la obra. Este se marchó antes de que

Canetti reanudara la lectura, dejando tras sí una estela ingrata. No ocurre lo mismo con Alban Berg, por quien Canetti profesaba absoluta veneración, y del que Canetti guarda un gran recuerdo por la entereza que mantuvo pocas semanas antes de fallecer, sabedor de que se aproximaba su muerte. Alban Berg fue el primero en escribirle tras la publicación de *Auto de fe*, pero Canetti le amaba por muchas cosas, como, por ejemplo, que hubiera escogido *Wozzerck* para el tema de su ópera, al igual que él había extraído *La boda* de allí. Canetti habla de él como un maestro al que está profundamente agradecido.

Unas semanas antes de morir su madre —a mediados de junio de 1937— Canetti hizo una visita a Praga, porque *Auto de fe* se había traducido al checo; de las anécdotas curiosas cabe nombrar el hecho de que Oskar Kokoschka, del que se acababa de hacer una gran exposición en Viena, se alojaba en la habitación contigua a la suya, en el Hotel Julis de la plaza Wenceslao. Todas las referencias que hace a Kokoschka se centran en su «ojo» —«un ojo inmóvil, opaco e indesviado»—, y en la observación bastante aguda, no carente de cierta agresividad —tal vez por lo que Anna le había contado de sus relaciones donde resumía lo que significaba para él: «Kokoschka tenía gran talento para cambiar de color; también en esto —en esta mudanza fácil, natural del color— se parecía a un pulpo, mientras su ojo, que era muy grande como ya he dicho, parecía ser uno solo, acechaba a su presa con inexorable energía».

A raíz de este viaje a Praga, Canetti vuelve a hablar de su experiencia afectiva con los idiomas, partiendo del hecho de que la mayoría de los vieneses eran checos y desconocían su lengua materna, del mismo modo que llevaban nombres checos y no sabían lo que significaban. El «juego de ojos» cede durante su estancia en aquella ciudad al «juego de oídos»; Canetti disfrutaba escuchando a la gente, pese a no entender lo que decían. Los sonidos fonéticos bastaban para transmitirle afectos y sentimientos básicos para algunas intuiciones esenciales. «Acaso el ímpetu con que las palabras checas penetraban en mí hubiera que referirlo a los recuerdos del idioma búlgaro,

de mi primera infancia». Relacionando las palabras con los acontecimientos de su pasado, agrega: «Absorbía sonidos eslavos como partes de un idioma que me afectaba inexplicablemente». El joven escritor que le hacía de acompañante (H.G. Adler) no debía entender, según él, que alguien buscara la repercusión de palabras no entendidas.

Estas memorias finalizan con el fallecimiento y entierro de su madre, que Canetti describe emocionado y conmovido: «La encontré dormida, cerrados los ojos, unos profundos agujeros negros (...). Había esperado la mirada de sus ojos y tuve la impresión de que los había cerrado en contra mía. (...) Quedé asustado. No obstante, como todavía me llevaba su antigua energía, me invadió la desconfianza de que se escondiera en mí. No quiere verme, pensé, no me esperaba. Se da cuenta de que estoy aquí y se hace la dormida». Todavía no había muerto pero tenía los días contados, y por esto su hermano Georg le había enviado un telegrama para que acudiera junto a su lecho, en París. A medida que se aproximaba su hora, Canetti describe el cambio de sus ojos como si éstos hablaran por sí solos elocuentemente —«sus ojos ganaban dimensión y brillo»... «esa mirada me conmovía»... «la vida que en ella quedaba se había concentrado toda en sus ojos, cargados de la injusticia que yo había cometido con ella» (injusticia que se refiere a su boda con Veza). «me miraba para decirme, y yo sostenía su mirada, quería aguantarla».

La madre, que ha estado presente en los tres volúmenes de la autobiografía, desaparece ahora al cerrar sus ojos, aunque es probable que Canetti no deje de nombrarla nunca, no sólo porque por ella sería capaz de pegarse con cualquiera, sino porque ella no le abandona, y en el fondo esta voz de su hermano que dice oír invocándola no es más que la suya.



# Que alguien escriba su verdadero nombre

Marcos Ricardo Barnatán

Nadie parecía percatarse de la importancia del Viejo. Se le veía solitario en los desvencijados locales del sur, destinado a un paseo rutinario y voraz, que irremediamente lo iba consumiendo. Era una estampa para la indiferencia ciudadana, que enlazaba con una tradición que se mantenía como las calles o las humeantes farolas, la última y desilusionada estirpe de los silenciosos. Su paso rítmico no se desviaba nunca, asumía en minucioso recorrido ante los ojos ausentes de los otros. El destino hilaba sin descanso.

Para que nada turbe al lector, el Viejo, imperturbable víctima de este narrador, era un hombre respetuoso de la Ley, hijo y nieto de magistrados que habían escrito páginas históricas durante los años duros, y a cuya veneración familiar se había entregado desde niño. El adusto rostro de los patriarcas sobrevivía en su salón, entre los granates damascos del cortinado, el apagado mate de plata y el glorioso facón, junto a la sillería de caoba y la gran mesa chipendale, importada en tiempos de la aún gloriosa Inglaterra. Su vida, todo un rosario de exaltaciones y calmas, se parecía mucho más a un fracaso que a una victoria: una licenciatura brillante con un doctorado en Europa, el regreso inevitable a la patria y una vuelta gris al matrimonio convencional, desprovisto de pasión, y a los primeros hijos, el destello inútil de una aventura política abortada y al fin, con la prematura viudez, la no menos pronta decrepitud etílica.

Hay entre sus cosas una que extrañaría a cualquiera: pudiendo haber continuado la carrera de sus mayores, para la cual no le faltaban dotes ni relaciones, nunca intentó ingresar

en el manso juego del escalafón judicial. Prefirió entregarse a una vida contemplativa y austera, que no le ofrecía más ventajas que la de la inacción crítica que con la edad se fue convirtiendo en inacción letal. Tan sólo unas rentas remotas, magras aunque suficientes, y una casa antigua de patio y aljibe, que se resistía altiva a la piqueta implacable que había casi acabado con el género, eran los únicos trofeos que ostentaba y que enfrentaba a la acechante indigencia.

Ni en esa tarde vulgar, tan idéntica a las otras, su paseo sufrió el más mínimo cambio. Abandonó despacio el primer café que hay en la calle Ayacucho y anduvo los metros escasos que lo separaban del edificio de oficinas donde tenía su despacho el doctor Montiel. Nada había en su rostro que indicara su estado emocional. Era tan apergaminada su piel, tan intensamente marcadas sus arrugas, que sólo en sus grandes ojos azules parecía descansar el fuego que alimentaba su vida. La trama es ilusoria, se decía, tan ilusoria como los espejos que en las ferias nos entregan falsificadas imágenes de nuestros cuerpos, la trama azarosa en la que simetrías enemigas libran la gran batalla de la que surgen los truncados modelos, las imperceptibles variantes, los sombríos deseos. Cuántas veces, asustado de mi propia sombra, me eché a correr, sin percatarme que era ese mi des-

tino y lo abandoné a la usura implacable del tiempo. Si yo hubiera escrito esos poemas que firmaba Scardanelli, si hubiera intervenido militante en las polémicas del veinte, si hubiera conocido el imposible amor de una Diotima en forma de muchacha de largas trenzas negras, si hubiera sufrido esa carencia en el cerrado escenario de las noches de insomnio, si hubiera por fin ganado una plaza de bibliotecario y conseguido perderla con una expulsión honrada, si me hubiera entregado a tejer en el vasto espacio toda una urdida literatura de abismos y sombras, de redentores infinitos y de ruinosos sistemas filosóficos, si hubiera conseguido la admiración y el desprecio de mis lectores, la ira y la lisonja de los gobiernos, si hubiera escrito sobre Alonso Quijano, sobre el baldío de la calle Charcas y la inolvidable casa de Palermo, sobre el inmenso mar y los venturosos puertos, si hubiera recibido el estigma de la ceguera y la gloria vana de los exégetas y los seguidores, si al cruzar este umbral y acercarme al gran hall de los ascensores el titubeo de mi bastón me hiciera ganar la benevolencia de los videntes, quizá no tendría que subir estos infinitos pisos por este enrejado rojo, ni cruzar estas puertas corredizas, para buscar en el fondo de este largo pasillo de blanco mármol esa puerta habitual, donde me espera el rostro preciso de un hombre. Ya siento

la fuerza extraña que mueve mi mano al vencer la previsible resistencia del picaporte y atravesar la antesala, llena de revistas atrasadas sobre la mesa escasa, y más allá la puerta de cristal, el reflejo amarillo que la luz provoca sobre el esmerilado y la perceptible conversación del que me espera. ¿Por qué el destino fabricó esta escena y me empujó hasta ella, si hubiera podido tener una vejez inmóvil, rodeado de enormes Atlas que no podía repasar y de las venerables Enciclopedias que alimentaron mis sueños? Traigo conmigo el ajado manuscrito, hay en sus hojas amarillentas todo el voluminoso hacer de todos mis años. El doctor Montiel me ve entrar impasible, apenas una mueca entre sus labios que no interrumpe el inescusable curso de su conversación telefónica. ¿Quién ideó esta grotesca situación, esta confesión última ante un ser anodino que sigue hablando mientras deposito esta pesada carpeta negra, tan secreta, tan íntima, tan humilde, sobre este escritorio enorme y acabo por fijar mi vista sobre el dialogante? Está todo aquí, nada falta, ordenados por épocas, los años de febril producción, los ahogados silencios, la prosa y el verso, el curioso ensayo, todos los inescusables sueños de mi vigilia. Cuando el doctor Montiel descubre que de entre mis ropas extraigo el pesado revólver, no puede dejar de palidecer y comienza a producir aterrizados sonidos que indican su confusión. Siento las campanadas que dan la hora en algún reloj de pie vecino, apoyo el frío cañón sobre mi sien y espero el estampido concentrándome en el ínfimo músculo del índice que al presionar sobre el gatillo acabará conmigo.



**BARNATAN,  
MARCOS RICARDO**

El laberinto de Sión  
Seix Barral, 1971.

Gor  
Seix Barral, 1973.

Las metáforas de  
Eduardo Sanz  
Rayuela, 1976.

Borges y su obra  
Doposa, 1978.

Diano  
Júcar, 1982.

Fernando Savater:  
contra el todo  
Anjana, 1984.

El oráculo invocado  
(poesía reunida)  
Visor, 1985.

La Kábala  
Akal, 1986.

Gilamesh  
Lumen, 1986.



# La aventura europea

La publicación que presentamos aparece con un contenido similar en diferentes países y distintos idiomas. No se dirige únicamente a los lectores de una nación determinada sino a todos los de nuestro viejo continente. Deseamos que nuestros autores, españoles, franceses, ingleses, alemanes, italianos, checos, húngaros, rusos o polacos, no se limiten a tratar los problemas de sus países respectivos, no se refieran exclusivamente a sus culturas nacionales, sino que cada uno de ellos hable también de los otros y para los otros.

Queremos lanzar un constante desafío a lo que podríamos denominar provincianismo de las grandes culturas. Los pequeños países, las culturas confinadas por el espacio y la lengua a un ámbito estrecho, no pueden permitirse el lujo de encerrarse en sí mismas, de disfrutar de la ilusión de la autosuficiencia. Se ven obligados a abrirse al mundo, aunque sólo sea para afirmar frente a éste su propia originalidad. Las grandes culturas no sienten esta misma exigencia o, al menos, no la sienten con la misma intensidad. De este modo, se permiten un sorprendente provincianismo que se refleja en buena parte en la literatura soviética, en la americana y, más aún, en la de los grandes países europeos.

Nuestra intención es que nuestros lectores puedan ver —y verse a sí mismos— con otros ojos, con los ojos de los otros.

Cuando hablamos de Europa nos referimos, claro está, a esa identidad cultural conformada a lo largo de milenios, sobre la que pesan, sin alterarla en lo esencial, las divisiones políticas actuales que expresan las relaciones de fuerza del mundo de hoy. Hablamos, por tanto, de Europa «desde el Atlántico hasta los Urales», y, en ese entorno, pretendemos que se oiga la voz de los países pequeños y, cómo no, la de las diversas comunidades nacionales que constituyen una de las principales fuentes de riqueza cultural de muchos de los Estados europeos.

Desearíamos que Europa del Este no llegue hasta nosotros como el extraño eco de un mundo lejano, que sólo se oye en los momentos de crisis o con motivo de la aparición de tal o cual disidencia. Pretendemos que sus voces más originales, tan frecuentemente silenciadas, se hagan oír con regu-

laridad estableciendo así, más allá de facturas políticas o institucionales, la continuidad del diálogo y el intercambio de ideas.

Ser europeos, hacer una publicación europea, no significa cerrar las puertas al resto del mundo. Estamos convencidos de que Europa no puede definirse más que por su relación con las demás partes del globo, que la cultura europea no podría sobrevivir independientemente de las culturas de los otros continentes que ejercen sobre ella una influencia cada vez mayor.

Se dice con frecuencia que la gente ya no tiene ni tiempo ni ganas de leer. Estamos convencidos de que en la época de la información múltiple, impersonal, digerible y dosificada, hay muchos hombres y mujeres que aspiran a algo diferente. ¿Cuántos son? La respuesta sólo pueden darla los lectores.

No es nuestra misión la de imponer o proponer una ideología, una futurología, unas recetas para el presente o futuro. No disponemos de ellas. Lo que pensamos es que el sistema de valores nacido hace más de tres siglos se va aproximando lentamente a su fin, acompañado por un gran número de esquemas y de hábitos ideológicos, políticos, económicos y culturales. Lo que intentamos ofrecer es la descripción más seria, más viva, más precisa posible del mundo actual, del momento en que vivimos.

Tenemos, evidentemente, un pasado, una trayectoria, una historia. Si fuera necesario encontrar hoy una clasificación que pueda enmarcarnos, diríamos que nos situamos en lo que en Europa se denomina «socialismo democrático» y en América suele llamarse «liberalismo político», y que estamos más seguros de las preguntas que de las respuestas. Como corresponde a la propia vocación de una publicación intelectual del tipo de la que nos proponemos editar.

Ha llegado el momento de la aventura europea. La coincidencia de la aparición de LETRA INTERNACIONAL en España con el ingreso de nuestro país en la CEE puede ser algo más que una feliz casualidad. Puede ser un buen síntoma de vitalidad, de voluntad de participar en la construcción de esa Europa ideal, y luego real, que hemos de hacer entre todos.



En París se publica simultáneamente LETTRE INTERNATIONALE. Dirección: A.J. Liehm, Paul Noirot. Redacción: 17, rue Béranger. París 3.



En Roma se publica simultáneamente LETTERA INTERNAZIONALE. Dirección: Federico Coen, A. J. Liehm, Vittorio Strada. Redacción: c/o Grafica Palombi, via Pieve Torina 65. 00156 Roma.





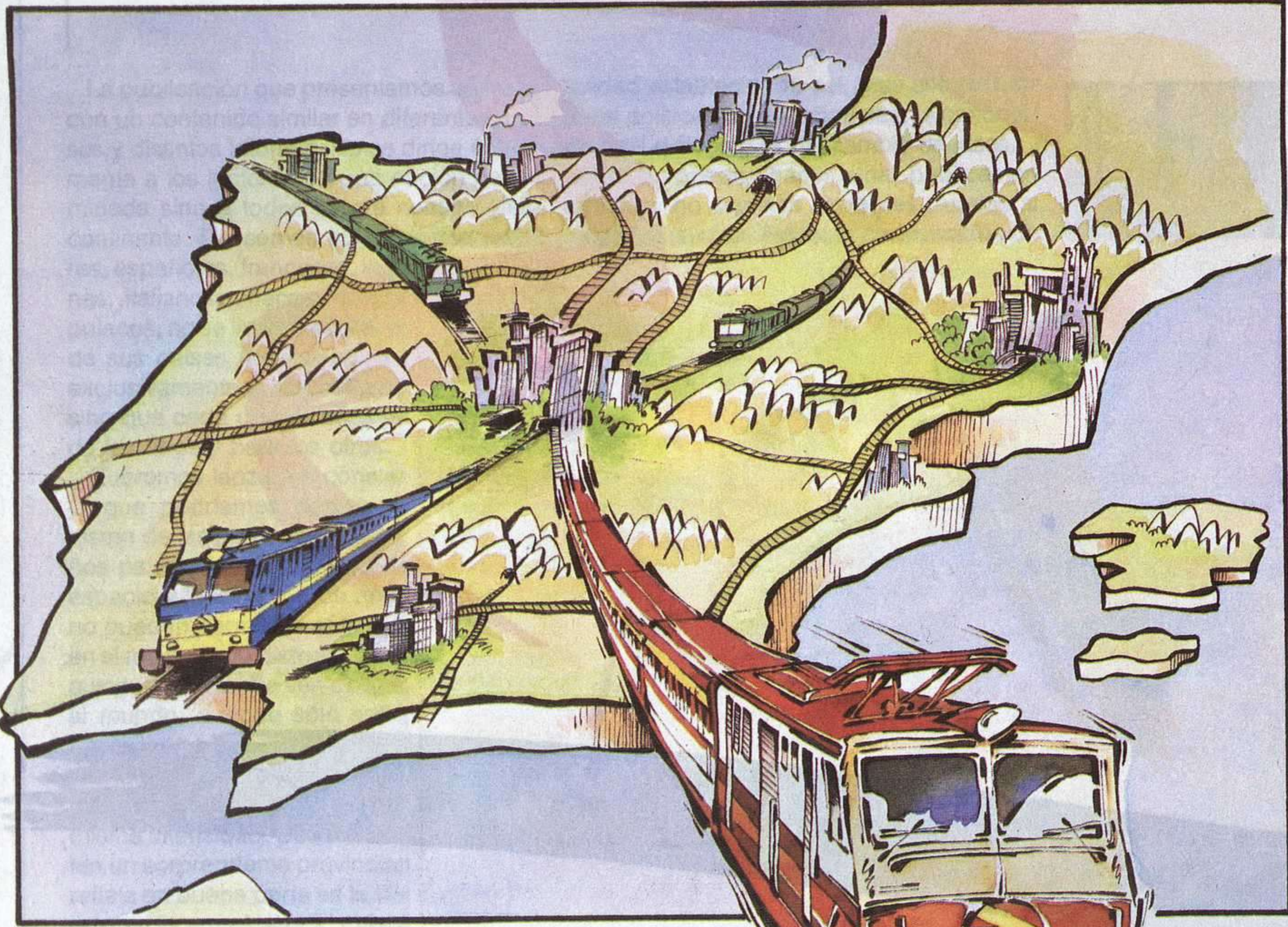
BARCELONA, MÉS  
QUE MAI.

RCP

Telefónica



# DESCUBRA EL PAIS DE LAS VENTAJAS DE RENFE



Son tantas las vías de comunicación de RENFE, que con ellas se configura el perfil de nuestro país: España. De punta a punta. Por montañas, por costas, por cualquier región. Llevándole donde quiera que vaya entre ventajas de todo tipo:

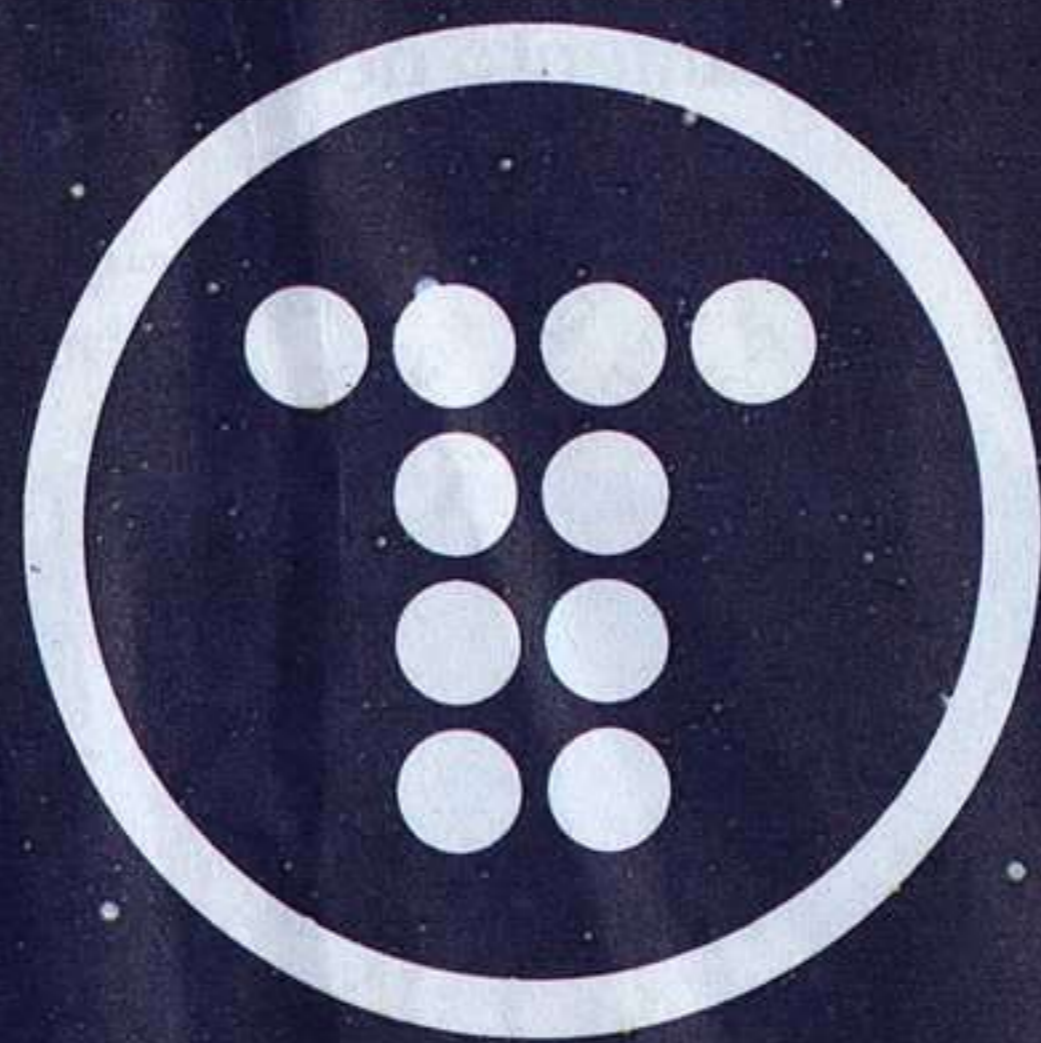
- Económicas. Con muchos días al año llenos de descuentos para todos: mayores de 60 años, familias, jóvenes, parejas, ejecutivos...
- Sociales. Porque el tren, además de comunicarle hasta el último rincón de España, le hace convivir y entablar amistad con las demás personas que viajan en él.
- Comodidad. Con cafetería, restaurante, aire acondicionado, insonorización, asientos reclinables, literas, coches-cama...
- Prácticas. Puntualidad, buenos horarios...
- Y soluciones como la del Auto-Expreso, para llevar su coche mientras Vd. descansa.

Viajar con las ventajas de RENFE, es optar por el ¡buen viaje! Sin duda.





**Mañana,  
alrededor del teléfono,  
algo maravilloso  
va a ocurrir.**



**Telefónica**



# Cultura en Madrid

Claro que sí

CARNAVALES

LOS VERANOS DE LA VILLA



MUSICARTE

Teatro Español Ayuntamiento de Madrid



Diseño

EL CASTIGO SIN VENGANZA Y EL TEATRO DE LOPE DE VEGA



CENTRO CULTURAL DE LA VILLA

Centro Cultural del Conde Duque AYUNTAMIENTO DE MADRID CONCEJALIA DE CULTURA

Ayuntamiento de Madrid

