

CRÍTICA DE LA CULTURA • Nº 2. MAYO 2003 • 9 €

el raptodeeuropa

edward w. said

entrevista ALFONSO ARMADA

acerca del mal

el mal no es seguro NELLY SCHNAITH

cómplices del mal AURELIO ARTETA

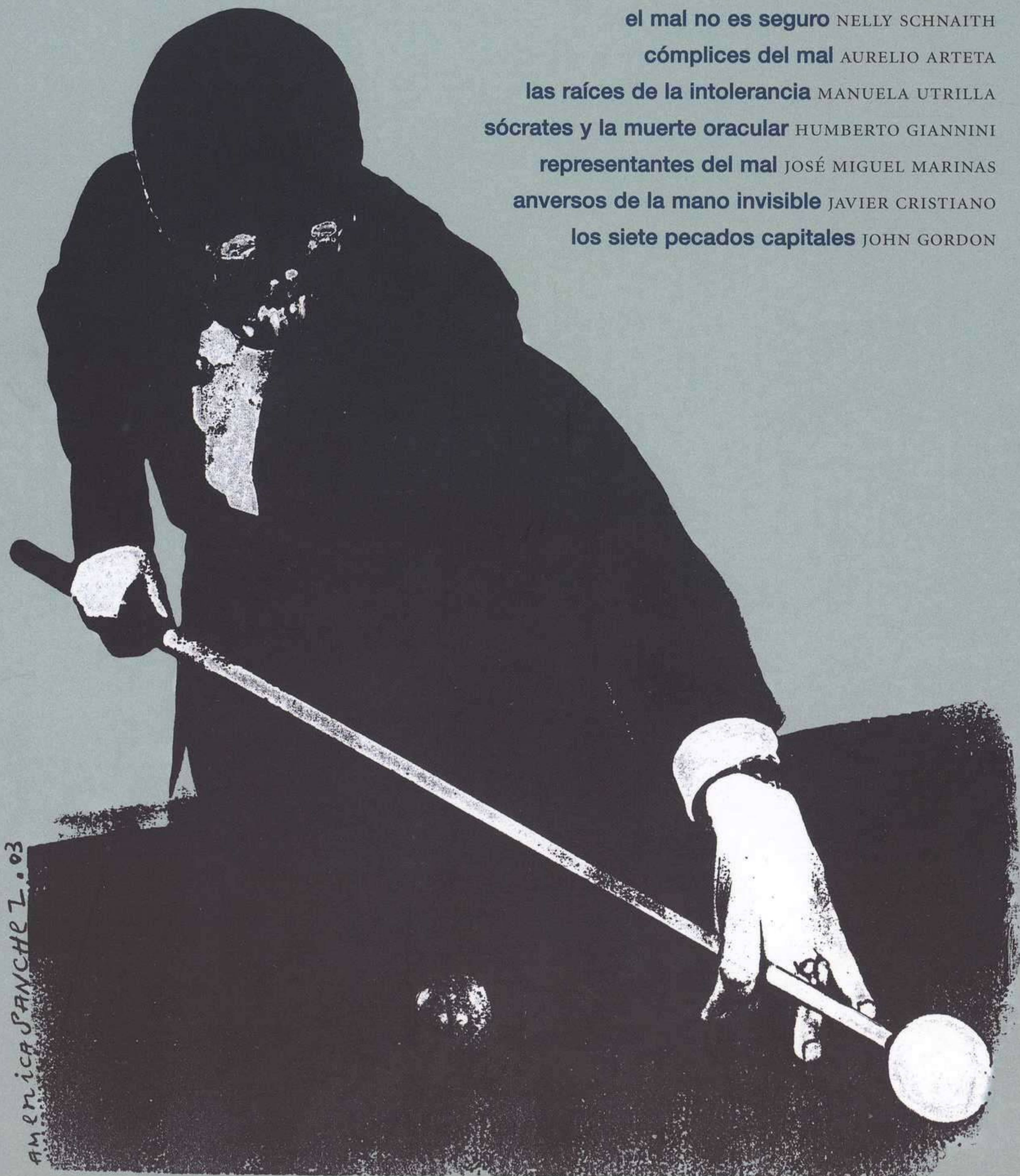
las raíces de la intolerancia MANUELA UTRILLA

sócrates y la muerte oracular HUMBERTO GIANNINI

representantes del mal JOSÉ MIGUEL MARINAS

anversos de la mano invisible JAVIER CRISTIANO

los siete pecados capitales JOHN GORDON



AMERICA SANCHEZ L. 03



el raptode europa



www.cajaarc.es

DIRECCIÓN:

Cristina Santamarina • direccion@elraptodeeuropa.com

EDICIÓN:

Patricia Piñeiro • editor@elraptodeeuropa.com

CONSEJO EDITORIAL:

Gonzalo Abril
Milagros Cid
José Miguel Marinas
Ildefonso Rodríguez
Miguel Ángel San José
Carlos Thiebaut
José García Vázquez

CONSEJO ASESOR:

Jorge Acanda (La Habana)	Luisa Martín Rojo
Lluis X. Álvarez	Luis Otero
Barbara Cassin (París)	Carlos Pereda (México DF)
Norberto Chaves	Maria Salamone (Roma)
Fernando Conde	Nelly Schnaith
Carlos Costa (São Paulo)	José Augusto Seabra (Oporto)
Xavier Delpierre (Londres)	Muniz Sodré (Río de Janeiro)
Antonio Gamoneda	Zoltán Szankay (Bremen)
Ignacio Gárate (Burdeos)	Ronald M. Turnbull (Glasgow)
Luis García Soto	Amelia Valcarcel
Daniel Martin (Massachusett)	Françoise Wuilmart (Bruselas)

DISEÑO Y MAQUETA:

Miguel San José Romano

ILUSTRACIÓN DE CUBIERTA:

América Sánchez

© Calamar Edición y Diseño, s.l.

EDICIÓN, ADMINISTRACIÓN, PUBLICIDAD Y SUSCRIPCIONES:

C/ Gran Vía, 69. Oficina 412. 28013 Madrid
Tel.: 91 548 77 47 • Fax: 91 548 77 48
info@calamarediciones.com • www.calamarediciones.com

DISTRIBUCIÓN:

Logintegral 2000 s.a.u. (La Esfera Libros)
C/ Saturnino Calleja, 7. 28002 Madrid
Tel.: 91 586 44 10. Fax: 91 586 008
logintegral@logintegral.com

ISSN: 1695-5161

DEPÓSITO LEGAL: M-50.843-2002

El Rapto de Europa no se hace responsable
de las opiniones vertidas por sus colaboradores.
Prohibida la reproducción total o parcial,
por cualquier medio o procedimiento,
sin autorización firmada de la empresa editora.

www.elraptodeeuropa.com



FEDERACION IBEROAMERICANA
DE REVISTAS CULTURALES

1. Entrevista

Edward W. Said • *Alfonso Armada* • PÁG. 5

2. Monografía

Presentación • PÁG. 15

El mal no es seguro • *Nelly Schnaith* • PÁG. 17

Cómplices del mal • *Aurelio Arteta* • PÁG. 27

Las raíces de la intolerancia • *Manuela Utrilla* • PÁG. 35

Representantes del mal • *José Miguel Marinas* • PÁG. 47

Los siete pecados capitales • *John Gordon* • PÁG. 53

Sócrates y la muerte oracular • *Humberto Giannini* • PÁG. 57

Anversos de la mano invisible • *Javier Cristiano* • PÁG. 61

3. Raptos

La política, los otros y la memoria • *Antonio Gómez Ramos* • PÁG. 69

Lula: alegría y poder en Brasil • *Muniz Sodré* • PÁG. 79

Entrevista con Fernando Henrique Cardoso • *Carlos Costa* • PÁG. 85

4. Poéticas

“Tenebrae” • *Paul Celan* • PÁG. 92

“Malvando” • *Álvaro García-Miguel* • PÁG. 94

“Teorema de la cometa” • *Álvaro García-Miguel* • PÁG. 99

5. Lecturas

“La ética de los griegos” de Manuel Sánchez Cuesta, “El Quijote de memoria” de Daniel Martín,

“Viva el mal, viva el capital” de Santiago Alba Rico • *José Miguel Marinas* • PÁG. 107

“Pasiones elementales” • *José García Vázquez* • PÁG. 115

6. Cuaderno de bitácora

“El año comienza con Lula”, “Freud en Barcelona”, “Gato con apellido y sin nombre”,
“La guerra, otra vez”, “Intermezzo”, “Quince de febrero de 2003”, “No digas que fue un chiste”

Cristina Santamarina • PÁG. 121

1 Entrevista

Entrevista con Edward W. Said

Premio Príncipe de Asturias a la Concordia junto con Daniel Barenboim

Alfonso Armada, NUEVA YORK

Periodista y dramaturgo

“En Estados Unidos siempre ha habido una tendencia a demonizar al otro, Irak es como *Moby Dick*”

“Es posible vivir en Nueva York porque todo el mundo está fuera de lugar aquí”

“No hay una forma marxista de interpretar a Beethoven”

“El desprecio hacia el otro se encuentra en todas las culturas”

A pesar de las devastaciones causadas por la leucemia que se le ha recrudecido, el espantoso estado de su Palestina natal y la degradación política de Estados Unidos, adonde llegó en 1948 para estudiar primero en Maine y posteriormente en las universidades de Princeton y Harvard, Edward W. Said es un ejemplo de lucidez y resistencia. Recientemente recibió junto a su amigo Daniel Barenboim el premio Príncipe de Asturias a la Concordia por su esfuerzo, a través de la Orquesta del Diván, en romper mediante la música los muros de miedo e ignorancia que separan a israelíes y árabes. Autor de títulos que desmantelan la confortable buena conciencia del imperialismo y el etnocentrismo, como *Orientalismo* (1978) y *Cultura e imperialismo*, el cáncer le llevó en 1999 a volver a los primeros años de su vida (Jerusalén, donde nació en 1935 en el seno de una familia anglicana acomodada y ciudad que abandonó tras la creación del Estado de Israel y la guerra, Líbano, El Cairo y el desembarco en Estados Unidos) y reencontrarse con su memoria en *Fuera de lugar* (1999). Acaba de publicar con Barenboim *Paralelos y paradojas. Exploraciones sobre música y sociedad*, donde dialogan sobre obsesiones y pasiones que comparten, como la historia, el abismo entre musulmanes y judíos, la importancia y el sentido del lugar, la diferencia entre escribir prosa y música, la importancia de los grandes maestros o el poder de la cultura para trascender divergencias políticas y nacionales. Hacía un año que no lo veía, y en ese período se ha dejado una elegante barba entrecana para disimular el hundimiento de las mejillas. Una veladura de ceniza ensombrece sus ojos, que sin embargo siguen destilando una inteligencia incansable, la que este intelectual implicado hasta la médula en la causa palestina (entre 1977 y 1991 fue miembro inde-

pendiente del Consejo Nacional de Palestina) pone en todo lo que hace. La pasión por el entendimiento ha convertido a Edward W. Said en un raro espécimen en una sociedad, como la estadounidense, en gran medida anestesiada por los medios de comunicación y los tambores de guerra que baten furiosamente desde Washington, lo que le lleva a comparar la obsesión de la Casa Blanca con Irak con *Moby Dick* y una constante estadounidense: la de demonizar al otro, quitarle humanidad. En su despacho en la Universidad de Columbia, rodeado de libros, la luz que le recorta y que le baña las manos es la del otoño neoyorquino. Escucharle es una forma de aprender a pensar sin miedo a las consecuencias de sacar conclusiones arriesgadas.

ALFONSO ARMADA: Usted dijo que su memoria era como un jardín salvaje que intentó poner en orden cuando le fue diagnosticada una leucemia. El resultado fue *Fuera de lugar*, escrito en inglés en un hospital judío de Long Island y relato de los paisajes árabes de su infancia en Jerusalén, Líbano y El Cairo. ¿Cómo derrotó todas esas paradojas y cómo se siente acerca de ese tiempo recobrado?

EDWARD W. SAID: No intenté vencerlas puesto que nunca pensé que fuera posible librarme de ellas. Mi vida fue lo que fue. Al descubrirse mi enfermedad y comenzar a escribir, el libro estaba más o menos pensado, y me acostumbré a vivir con ello. Lo que tenía que hacer era tratar de buscar un tarea que pudiera acometer, una suerte de cita diaria con el texto, y mantener ese ritmo a toda costa, de tal forma que aunque recibiera tratamiento o no me sintiera muy bien, intentaba escribir siempre, aunque no fueran más que unas líneas. Así sentía que iba venciendo los obstáculos. Al final resultó algo muy útil, y sobre todo me proporcionó la voluntad que necesitaba para continuar.

Porque una vez que comienzas lo que quieres es seguir y seguir adelante hasta llegar al final.

Pero apenas contaba con documentos de ese período inicial de su vida. ¿Comenzó a escribir y los recuerdos empezaron a encadenarse?

Tenía sólo fotografías y prácticamente ningún documento, y los que tenía no los consulté. Guardaba muy pocas cartas de mi madre, nada de mi padre. No se puede olvidar que los primeros años de mi vida estuvieron caracterizados por muchas mudanzas: de Palestina a Egipto, los veranos en Líbano, y después Estados Unidos. Pero descubrí que podía recordar a medida que escribía, la acción de escribir era como hacer una excavación, como ir levantando capas. Y en el verano de 1993, 45 años después de haber salido de allí, regresé a Egipto. Pasé tres semanas, me encontré con muchos lugares con los que volví a familiarizarme y se reavivó mi conciencia del pasado.

Para alguien como usted, casi siempre fuera de lugar desde muy pronto, ¿no es Nueva York el lugar de lugares? Sí, creo que lo es. Lo cual no quiere decir que me sienta a gusto aquí, es tan sólo que siento que es un sitio posible para vivir porque todo el mundo está fuera de lugar, todo está en perpetuo movimiento todo el tiempo, en constante estado de mudanza. La sensación que tú puedes llegar a atesorar en lugares como El Cairo, Madrid, Londres, París o Delhi, fruto de la presencia acumulada durante muchos años, no se tiene aquí, que es un lugar que no deja nunca de cambiar, como el ser humano. No la encuentro muy agradable, pero al mismo tiempo no creo que pudiera vivir en otro sitio.

Echando la vista atrás, ¿qué cambiaría del curso de su vida?

¿Tengo que cambiar algo?

No necesariamente. Me hubiera gustado haber tocado más música. Dejé de tocar el piano cuando andaba en la veintena, y lo lamento. Sigo tocando música, pero en casa. Pero me hubiera gustado haber recibido más teoría y entrenamiento práctico en el piano, disfrutar más de la música que uno puede aprender de los grandes maestros. También me hubiera gustado aprender más lenguas. Siento mucho no haber aprendido griego. Durante años estuve sopesando la idea de leer ruso, o japonés, o algo así. Me he mantenido más o menos en el mundo que conozco, y quizás hubiera sido bueno abrirme a otras esferas.

¿Son el orientalismo y el antisemitismo dos caras de la misma literatura y mirada occidentales?

Creo que sí, que son muy similares. En su forma moderna surgen al mismo tiempo, a mediados del siglo XIX, en el momento en que los estudios de lingüística comparada se unen a los emergentes estudios de teoría racial, y los dos juntos, bajo la adscripción general de pueblos semíticos, lo que les diferencia de los arios, europeos, indios y griegos, representan el principio del antisemitismo y anti-arabismo. Aunque es claro que hay diferencias, comparten similitudes en cuanto al temor teológico que suscitan, especialmente el islam, porque representaba una verdadera amenaza para Europa. En dos días de conquista los árabes podían estar en Europa.

Una de sus mayores preocupaciones en libros como *Orientalismo* y *Cultura e imperialismo* fue mostrar la realidad oculta de los nativos bajo la belleza de la escritura de autores como Jane Austen, Joseph Conrad o Albert Camus. ¿En qué medida se ha servido del marxismo para sus aproximaciones, y hasta qué punto el propio Marx no compartía también esas actitudes?

Es cierto que he utilizado a Marx y el análisis marxista en el estudio del imperialismo y en las causas del impe-

rialismo. Pero al mismo tiempo nunca he dejado de ser muy crítico con Marx, que en muchos aspectos compartía los mismos prejuicios e ideas que los orientalistas, como la necesidad del colonialismo para lugares como India. Nunca he sido un marxista acrítico, he comprendido y me he servido de su perspicacia, pero también he sido muy consciente de sus limitaciones. En mi opinión, nunca se sintió verdaderamente interesado en lo que no era europeo, ni en cuestiones como el nacionalismo, que nunca entendió, al igual que nunca entendió el resentimiento de los nativos contra los colonialistas, y cómo ese es un factor esencial en la historia moderna. La actitud de Marx es muy compleja, pero al mismo tiempo nos dice también qué representa, no en vano se trata de un economista del siglo XIX cuyas experiencias eran totalmente europeas y que estaba volcado en la idea de Europa, el Oeste y el capitalismo occidental, sin prestar demasiada atención a nada más.

En cierto sentido, ¿no es Nueva York la consagración de esa especie de verdad hurtada: la belleza de su "skyline" esconde la realidad de las decisiones económicas que destruyen países enteros en África, Asia o América Latina?

Por supuesto, así es. Walter Benjamin dice que todo documento de civilización, toda conquista de la civilización, es también un documento de barbarie. Y eso es absolutamente cierto. Y creo que ese es el papel del intelectual: hacer ese tipo de conexiones. No se trata de fastidiar a todo el mundo y volver la vida aborrecible recordando: mira estos rascacielos, pero no te olvides de la pobre gente de África. Eso es estúpido. Pero conectar ambos hechos de una forma mucho más significativa para entender los procesos de la historia es lo que a mí me interesa.

En su quizás último artículo publicado en España estableció una relación entre la vileza del Holocausto y el

terrible comportamiento hacia los palestinos de antiguas víctimas que ahora tienen un Estado propio y disfrutan del total apoyo del Gobierno estadounidense. Los israelíes utilizan su condición de víctimas supremas para esquivar el criticismo, pero ¿cuál cree que será el coste de la ocupación para la moralidad y el futuro de Israel como nación?

Para mí resulta muy duro hablar de la influencia de la ocupación en Israel. No soy un israelí, no he vivido allí, aunque lo he visitado y conozco a muchos israelíes, pero no creo que pueda volverse mucho peor. Creo que los efectos de la ocupación han sido brutalizar a jóvenes israelíes y acostumbrarles a tratar con los árabes como sub-humanos a los que se puede maltratar sin ningún tipo de contemplaciones, sean ancianas, niños, jóvenes o viejos. Es una situación terrible y creo que a la larga hará más difícil para Israel coexistir en Oriente Medio con los países árabes, porque cada día es la historia de un nuevo ultraje. Hoy mismo han matado a ocho personas, ocho civiles. Cada día matan entre ocho o diez civiles, todos ellos sin nombre, sin rostro, gente pobre, que a veces son calificados de terroristas por los israelíes, pero la mayoría son niños, mujeres mayores, gente inerte. Creo que es un crimen contra la humanidad. Y cuando hablo del Holocausto, nunca he tratado de equipararlo con lo que los israelíes están haciendo ahora, sino simplemente, partiendo del hecho de que ellos fueron víctimas de una forma espantosa, ahora se las tienen que ver con seres convertidos en víctimas por su propia mano, que son los palestinos. Y en vez de utilizar su poder, su poder militar y su alianza con Estados Unidos, para tratar de entender la apremiante situación de una gente desafortunada que ellos desplazaron y cuya sociedad han destruido, y que ha estado bajo su ocupación militar durante 35 años, Israel se escuda bajo la negación de la realidad de los palestinos. Es una ho-

rrible malformación, tanto social como psicológicamente, y los efectos que tendrá en el futuro no pueden ser buenos.

Acaba de recibir el Premio Príncipe de Asturias a la Concordia, con su íntimo amigo Daniel Barenboim, por su fe en las palabras y en la música para romper los muros y el miedo entre árabes e israelíes. ¿Cómo ve las cosas tras la salvaje ofensiva desatada por Sharon, celebrado por George W. Bush como "un hombre de paz"?

Una de las razones por las que Daniel y yo decidimos hacer algo juntos es porque sentimos que la política es demasiado incapaz, no es un campo lo suficientemente eficaz para atender a las necesidades humanas, y pienso que el estado de las relaciones políticas entre palestinos e israelíes no resulta en absoluto prometedora, no hay la más mínima fertilidad en ellas, y no hace sino alimentar este constante conflicto, y odio: desprecio por una parte y venganza por la otra. Así que la idea fue tratar de encontrar un modelo alternativo, y el que hallamos es la música. Tú no puedes introducir la política en ella: no hay una forma marxista de interpretar a Beethoven, o una vía capitalista para comprender a Mozart. Pero hay un propósito común: hay articulación sin un mensaje político concreto y hay una sensación de que existen otros que también pueden hacer lo mismo. Creo que los jóvenes israelíes que han venido a estos talleres no tenían la menor idea de que los árabes pudieran tocar el oboe o el violín, y viceversa. Y eso es algo muy importante, pero lo que también resulta crucial es que lo hemos creado fuera de la órbita de Estados Unidos, la última vez en Sevilla. Hay otros caminos, no sólo el de la guerra fría, o la superpotencia, como la última edición del Diván, que celebramos en Andalucía, con su rico pasado cristiano, judío y musulmán. Eso es lo que tratamos de hacer.

¿Pero todavía cree en la posibilidad y la necesidad de dos Estados en Palestina?

Creo que no hay otro camino. No puedes pensar en que los palestinos se vayan, y no se van a ir. No van a aceptar esas amenazas de transferencia o de limpieza étnica. No creo que sea posible para los israelíes hacerlo, ni ahora ni aunque haya una guerra con Irak. Y los palestinos también han acabado por entender que no van a poder librarse de los israelíes, que están ahí para quedarse. La idea es tratar de convencer a más y más gente de que tenemos que encontrar la manera de vivir juntos y de respetar los derechos de los otros, y con el paso del tiempo tendrá que adoptarse la forma de dos Estados, y tal vez más adelante un Estado binacional, o una federación de algún tipo. No hay otra solución, estamos hablando de un pedazo de tierra muy pequeño.

Simon Weil describe a los romanos y los judíos como pueblos que despreciaban sin contemplaciones al enemigo—los otros—. Los romanos por su poder y confianza en sí mismos, los judíos por su especial relación con Dios. ¿Podría rastrearse en esas actitudes una raíz para futuros comportamientos hacia nativos y los llamados "salvajes" por parte de los poderes coloniales?

Creo que el desprecio hacia el otro se puede encontrar en todas las culturas, no se trata sólo de los judíos o de los romanos. Se puede hallar entre los franceses, los estadounidenses... Uno puede encontrar actitudes semejantes también entre los griegos: todo el que no era griego, según Herodoto, era un bárbaro. Y eso lo encuentras asimismo entre los egipcios, los babilonios, está muy extendido. Lamentablemente en los últimos cinco milenios no hemos encontrado una forma diferente de educar a los jóvenes salvo inculcándoles convicciones nacionalistas: nosotros somos grandes, y todos los otros están contra nosotros. Es un sentimiento casi uni-

versal. Lo que me sorprende es que hayamos necesitado tanto tiempo para exponer con claridad esas actitudes con todo lo que representan. Pero cómo superarlo y dejarlo atrás, ésa es otra pregunta.

¿Cómo explicaría la decadencia del mundo árabe?

Depende de lo que se entienda por decadencia. Pasamos a través de un degradado desarrollo político, pero creo que debe ser contemplado en su contexto como resultado de una serie de factores y no todos ellos conectados con el mundo árabe. Algunos de ellos lo están, como la presencia del petróleo, la presencia de Israel, la presencia de Estados Unidos, y la relación entre estos poderosos factores y la emergencia de las dictaduras—que tenían que ser nacionalistas cuando surgieron en los cuarenta y los cincuenta (como la revolución egipcia, la iraquí en 1958, la siria, etcétera) y simplemente degeneraron en despotismo e hipocresía—.

¿Con la ayuda de Occidente?

Con la ayuda de todo el mundo, porque todo el mundo colaboró en ello, incluidos los árabes y los intelectuales árabes. Es muy fácil decir desde un lugar como Nueva York: ellos no entienden la democracia. El mundo árabe y Oriente Medio es singular en muchos sentidos, es un lugar donde los países modernos que conocemos son muy recientes, creados por el imperialismo. Son el resultado de particiones. Y si ve el resultado de las particiones en lugares como India o Pakistán está claro que la decisión no resolvió ningún problema. Al contrario, creó nuevos problemas.

Como en Africa.

Como en toda Africa. Creo que es una cuestión muy complicada, y en la cuestión de quién está arriba y quién está abajo creo que al final acabamos cayendo en un juego bastante tonto, porque si piensas en dónde

estaban los chinos y dónde están ahora, o dónde están los árabes y hacia dónde se dirigen, no hay que olvidar que el mundo siempre está en un constante cambio dinámico. También hay que tener en cuenta la dificultad de separar la cultura oriental de la cultura árabe y de la cultura occidental, y al contrario. Por eso, pretender que una parte es el mundo islámico y otra Occidente no significa nada, porque el islam, y el Oeste, y el confucianismo, y el mundo eslavo, se han entremezclado, y si pretendes separarlos lo que acabas es despertando monstruosidades. No me gusta el lenguaje del bien y del mal, de lo correcto y lo incorrecto, de ascenso y decadencia.

¿Son de alguna forma afirmaciones como “el fin de la historia” o “la lucha de civilizaciones” nuevas cimas en la visión imperialista del mundo y de la historia desde la orilla estadounidense?

Absolutamente. Eso es lo único que son. No son más que repeticiones de frases que se han utilizado antes, y si echamos la mirada atrás, a la historia del imperio, sea en el siglo XIX, o en el XVIII, son exactamente las mismas ideas. Por ejemplo, “Londres es el centro del mundo”, y durante 150 años todo el mundo creía que Londres era el centro. Se pretende hacer creer que en esos momentos la historia ha llegado a una conclusión. Hegel creía que el Estado prusiano era la suma de todos los Estados, y qué queda. Para alguien como yo, para alguien que estudia la historia de la cultura, no puede haber aseveraciones más vacías de contenido, hablan más de la persona que las hace que de cualquier posible realidad.

Camus y Joseph Conrad son auténticos iconos para los amantes de la literatura y a menudo han sido descritos como críticos del imperialismo y sus abusos, pero ¿tenían la capacidad, como intentó Simone Weil, de ponerse en el lugar de otro?

Antes que nada me gustaría establecer una clara separación entre ambos, porque se trata de dos escritores muy distintos. Conrad es un hombre de mucha más profundidad literaria, complejidad y ambigüedad que Camus, y a lo largo de toda su vida literaria nunca se implicó en política. Abandonó el mar cuando se licenció de la marina británica, y volvió a Inglaterra para instalarse no en Londres, sino en Kent, donde vivió una vida retirada. Camus siempre estuvo envuelto en política, desde que trabajó como reportero para periódicos franceses en Argelia, y durante la guerra de Argelia, en 1954, fue en gran medida un partisano, opuesto al Frente de Liberación Nacional, y adoptó una serie de puntos de vista políticos muy concretos, no sólo sobre Argelia, sino también acerca de la guerra fría. Era un político. La diferencia más importante entre ambos, además de lo dicho, es que al final Camus sintió que el otro —en este caso el árabe— era “el otro”. Nunca vio al francés como al otro, sino siempre al árabe, que era el verdadero otro. No comprendió la diferencia entre el “pied-noir”, que se había instalado en Argelia, y el nativo que sufrió esa ocupación, la destrucción de la sociedad argelina en el siglo XIX. Camus nunca tuvo mucho que decir acerca de todo eso. Él habló acerca de los abusos contemporáneos del colonialismo, pero no comprendió la historia completa de lo que estaba ocurriendo, y cuando dijo que Argelia no era un país árabe, que había muchas nacionalidades en ella, estaba negando la principal realidad del lugar: que era un país árabe y se convirtió en parte de Francia por la fuerza de las armas, por medio de conquista, violencia y destrucción. Creo que su visión es mucho más estrecha que la de Conrad, que te hace sentir la diferencia entre los europeos y los nativos, los africanos o los malaisios o los suramericanos. Pero siempre hay un misterio, siempre hay algo que no puedes entender. Conrad es el primero en admitir que el otro es diferente, y que las diferencias, al final, son imposibles de romper. Claro que encuentra semejanzas, como en *El corazón de las*

tinieblas, cuando al final parece que la oscuridad de la que habla se sigue refiriendo a Africa y de repente la estamos viendo en Inglaterra. Sin embargo, políticamente, Conrad entiende que los africanos y los europeos son diferentes, y bajo su punto de vista los europeos siempre debían estar al mando. En ese sentido, es mucho más honesto que Camus, que pretende representar una suerte de ilustración, una actitud anticolonial. Conrad, a fin de cuentas, era un antiimperialista, pero creía en el imperialismo. Estaba en contra de los abusos del imperialismo, pero estaba convencido de que los blancos debían gobernar el mundo, no estos “niños”: los negros, los asiáticos, los suramericanos.

¿Cuál su interpretación de las frases “el horror, el horror” (Conrad) y “entre mi madre y el terror, elijo a mi madre” (Camus)?

Lo que Conrad dice con “el horror, el horror” en *El corazón de las tinieblas* es algo verdaderamente ambiguo. Kurtz no dice “el horror en mi vida”, o “el horror que he causado”, es el horror general, es una afirmación general. Camus lo personaliza y lo convierte en una elección política. Es algo muy fácil de comprender humanamente, que entre el terror y su madre elija a su madre, pero para entender el contexto, se limita a aplastarlo. Eso es lo que me molesta de Camus, es una suerte de insensibilidad, como si “los otros” quisieran matar a sus madres, no tuvieran reparo en ello. Esa es la implicación de su frase: ellos quieren matar, ellos quieren la violencia, pero yo soy una persona mejor, yo tengo buenos sentimientos, yo soy un bien-pensante.

¿En qué medida esta sociedad mediática está destruyendo la idea de que la historia no está en nuestras manos, de que no hay nada que se pueda hacer para cambiar el mundo?

Por completo. Creo que los *media* han jugado el papel más importante en la última década a la hora de trans-

formar la política en espectáculo, legitimando la idea de la guerra como una conquista limpia y tecnológica y, lo peor de todo, despolitizando la política, arrancándole su sentido histórico. Mire por ejemplo lo que hicieron tras el 11 de septiembre, borrando la historia de las intervenciones de Estados Unidos en el resto del mundo. Eso no significa necesariamente que si te fijas en lo que Washington hizo en Asia, en Africa, en Latinoamérica o en el mundo árabe te pongas del lado de los terroristas, en absoluto: puedes ver ambos aspectos al mismo tiempo, y no que encuentres una relación de causa-efecto, sino que reconozcas que ambos forman parte del mismo mundo. El odio hacia Estados Unidos no es una cuestión de pura maldad, como dice el presidente Bush, porque nosotros somos libres y ellos se sienten celosos de lo que somos, sino de una mucho más compleja dialéctica, que los medios de comunicación han destruido. Las representaciones que se hacen de Irak o del mundo árabe o de los musulmanes son profundamente maniqueas, ya que lo que hacen es vaciar, esencializar, deshumanizar al otro, y además repitiendo los mismos argumentos una y otra vez hasta que llegas a la conclusión de que no hay otra opción. Esa pasividad se comprueba en el hecho de que este país se encamina hacia la guerra y nadie sabe exactamente por qué. El Senado y la Cámara de Representantes votan para darle a Bush todo lo que pide, y todo sigue su curso. Creo que los *media* juegan un papel muchísimo más importante de lo que se admite comúnmente sobre todos los medios estadounidenses.

“Conmigo o contra mí”. ¿Qué clase de ultrasimplificación por parte del presidente de Estados Unidos encierra la nueva doctrina internacional de ataques preventivos y guerra total contra el terrorismo? ¿Qué esconde la obsesión del Gobierno de George W. Bush con Irak?

Ah, es complicado. Creo que ha habido siempre en Estados Unidos la tendencia a deshumanizar, a convertir en diabólico al otro, como se ve claramente en *Moby Dick*, la gran novela de Herman Melville, donde Acab está tan obsesionado con la ballena blanca que destruye a su propia familia y su propia vida para perseguir a la ballena hasta la muerte porque considera que es su enemiga personal. Y ocurre ahora lo mismo con Bush. Es una suerte de paranoia enraizada en el Antiguo Testamento. Por otra parte, también sirve para ocultar un gran número de sórdidos intereses, y el petróleo iraquí, del que nunca se habla, está claramente detrás. Como está también el interés de Israel, del que tampoco se habla mucho. Se trata de proteger los dos asuntos esenciales de la política estadounidense en Oriente Medio: el primero es proporcionar seguridad para Israel, y el segundo garantizar el libre flujo de petróleo, que si acabamos controlando podremos obtener en la cantidad que queramos, y barato además. Y por último, la cuestión acerca de Irak es casi un asunto prehistórico, anterior a la conciencia: Irak como origen y causa de todos nuestros problemas. La sociedad está en crisis, el sistema educativo no funciona, la economía está en caída libre, y estos problemas, sumados a los del racismo, de las ciudades, etcétera, son tan grandes, que resulta muy fácil buscar la respuesta en el exterior.

¿Poner la culpa en el otro?

Exacto. Y al mismo tiempo justificar este gigantesco gasto militar. La economía estadounidense depende en gran medida del gasto en la defensa y la industria militar. Tenemos un presupuesto militar de 355.000 millones de dólares al año, por lo que se hace obligatorio hacer algo. Y este militarismo y la sensación de que Estados Unidos no forma parte del mundo, sino que está por encima del mundo, son elementos de la misma ideología.

Porque la música termina en el momento de la representación, ¿es tiempo y memoria el único auténtico país de la música?

Es una pregunta muy complicada.

Para escribir un libro.

¿Qué libro? Una biblioteca entera. ¿Memoria y tiempo? Creo que la memoria es más importante que el tiempo, el tiempo es algo vago. Todos vivimos en el tiempo. Creo que si puedes volver a recuperar la música y volver a tocarla, la tocas en el tiempo (y la música no puede ser separada del tiempo), pero hay un tiempo de recuerdo, que es mucho más elástico que el tiempo de la interpretación, en el que tienes que empezar a tocar en el mismo momento. Creo que a lo que se refiere es al reino privado de la música, que es muy rico, pero no tiene la disciplina ni la colectiva afirmación que supone la interpretación, que implica a más de una persona, implica a los músicos, la audiencia, el escenario, el espacio y todo eso. En privado no necesitas casi nada, sólo te tienes a ti mismo, es una subjetividad sin límites. Por eso creo que la interpretación es crucial, porque en la memoria las cosas pueden ir mal, desaparecer: necesitas regresar siempre de la memoria al reino de lo secular y donde el mundo existe.

¿Pero comparte la idea de Barenboim de que la "Novena sinfonía", por ejemplo, no existe?

No, creo que existe. Su argumento es que no existe hasta que salta de la partitura para ser interpretada, pero yo creo que existe en la memoria, y en la memoria colectiva de todos los que la han escuchado, y en cierto sentido la interpretación es una recreación y ha sido recreada muchas veces, de ahí la importancia de la repetición.

¿Quién es Dios en su alma?

No soy un hombre religioso. Creí en medio de una atmósfera extremadamente religiosa en Jerusalén y

El Cairo. Mi bisabuelo y mi abuelo eran pastores protestantes, originalmente ortodoxos griegos. Pero en la actualidad creo que vivo por entero en la historia, y la dimensión de lo divino y de lo sagrado no me es accesible. Ojalá lo fuera, pero no lo es. Respeto la religión, pero no es mi elemento. Supongo que creo en una especie de providencia privada, pero no en los atributos de Dios como un hombre viejo con barba blanca y omnipotente. He intentado ir más allá de eso.

¿Y la presencia de la enfermedad no le ha hecho cambiar en ese sentido?

Precisamente estuve la última noche hablando con mis hijos y unos amigos acerca de eso. Cuando me puse enfermo empecé a recordar a gente importante de mi vida, mis padres, otros familiares, mis profesores, y verdaderamente no encontré una necesidad satisfactoria en la religión. Porque he intentado rezar, decirle a Dios su oración, y recordaba, porque mi memoria es muy buena, las palabras en inglés del "Book of common prayer", pero no me proporcionó la satisfacción que esperaba. Pensé que tenía que encontrar el apoyo en lo humano, en la habilidad de mi médico, el amor de mi familia, el amor de mi mujer... Eso significa mucho más para mí, porque ellos están ahí. Y si me dicen que eso no significa que haya una fuerza divina detrás de ellos, lo admito. Pero esa no tendría porqué ser necesariamente lo

que habría que deducir de la cercana presencia de esta gente maravillosa.

¿Quién es Edward W. Said?

No es la persona que está sentado frente a usted.

¿Dónde está?

La verdad es que no lo sé. Creo que es la pregunta más difícil de todas las que me ha hecho, porque no pienso de mí mismo como un estadio final y seguro de mi memoria. No pienso en mí mismo como en una persona fija. Yo soy la persona que está sentada frente a usted, pero una vez cruce la puerta o comience a hablar a mis alumnos, vuelva a casa y lea o toque el piano, siento que soy una persona diferente. Y me parece bien, porque no me gusta ser definido. Siempre he intentado resistirme contra eso, desde que era un niño.

Parecen escucharse ecos de Miguel de Unamuno en tal afirmación, porque él hablaba de un continuo des-nacer y de que somos la suma de todos los yos que hemos sido a lo largo de la vida.

Y Proust también lo dijo, y creo que hay mucho de cierto en eso. He estado leyendo a García Márquez recientemente, *El amor en los tiempos del cólera*, y allí dice que un hombre no nace el día en que sale del vientre de su madre, sino que continúa naciendo por el resto de su vida. ❖

2 Monografía

Acerca del mal

Cuentan los buenos jugadores de billar que alcanzar maestría en este juego es equivalente a dominar la teoría de las catástrofes. Parece que realmente es así porque lo importante no es la bola a la que se pega, sino el lugar exacto sobre el que recae el impacto del golpe, la intensidad y la capacidad de la onda expansiva que se alcanza con la finalidad de eliminar de la trayectoria a otras bolas supuestamente ajenas a la dirección del impacto. El billar es un juego de exquisita precisión porque responde a una premeditada estrategia de golpes transitivos cuyo sentido final es que caigan una o más bolas que, indiferentes, no esperaban ser eliminadas.

Algo parecido está sucediendo con la geopolítica internacional. Se está golpeando en ciertas zonas del globo y, por inercia, grandes masas humanas adquieren la forma de bolas cívicas que se sienten estremecidas y humanamente indignadas porque sospechan del dolor y del desastre que toca a unos y que socava los derechos de todos.

En este número reflexionamos sobre el mal desde diferentes acercamientos que tienen el signo común, —nada premeditado y por tanto muy elocuente—, de no eludir ni por un instante la idea de responsabilidad colectiva frente a lo que está sucediendo. Y un segundo aspecto también presente en las diferentes miradas: el mal

no comienza con estos últimos acontecimientos, sino que viene gestándose desde hace mucho tiempo y viene anunciándose sin paliativos a través de distintas formas de violencia social, cultural, económica, política.

Tenemos detrás nuestro un siglo que, después de pasar por la extenuante experiencia de brutales totalitarismos, acabó en la promesa redentora de la globalización y en la realidad de una desigualdad mundial sin precedentes en la historia. Hemos comenzado otro que, en su brevedad, parece dar muestras contundentes de que la zozobra, la inquietud —y hasta el desasosiego— serán sus más pertinentes descriptores.

En el siglo XX aprendimos que Dios no juega a los dados, pero también que la violencia irracional, el olvido del valor que representa cada vida humana, el desprecio por las diferencias y la negación del otro, con sus bienes y sus males, era el peor de los atajos para prefigurar el futuro. Hoy, perplejos y casi más irritados que indignados, debemos abocarnos nuevamente a la tarea de pensar nuestro mundo, de construir mediaciones hacia el juego de la vida para que no nos golpee el mal en su forma más indigna, la indiferencia. Para no aniquilar la más humana y elemental de las utopías, la esperanza. Para ello se han escrito las páginas que siguen.

El mal no es seguro

Nelly Schnaith

Filósofa

En los proyectos y los cálculos personales, sociales, políticos, etc. de la vida de todos, anida el juego subrepticio y azaroso de lo indeterminado, lo indecible, lo que escapa, incluso, a la firmeza de cualquier intención, o se resiste a la sujeción del más empecinado de los controles. El ser humano ha de entregarse a una *libertad desasistida*, gobernada por la duda, para poder construir su propia identidad.

Fines de febrero del 2003. He leído los diarios. He mirado los noticieros. ¿Cómo puedo *pensar* que el mal no es seguro cuando *siento* sólo su intrincada y multiforme inexorabilidad? Este divorcio entre pensamiento y sentimiento –que a veces se acompañan apaciblemente en los instantes de optimismo– es una contradicción difícil de sobrellevar en tiempos de zozobra. Hay que sostenerla, sin embargo, bajo riesgo de caer en las incoherencias peligrosas del pesimismo *radical* para el cual, de ser consecuente, *no hay salida*, o, mejor, sólo cabe salir de un mundo abocado a la perdición: suicidio o retiro sin concesiones.

El sentimiento sigue su ley al entregarse a lo inmediato y allí encuentra eventualmente sus verdades. Pero, salvo casos extremos de amor, odio o temor, es un consejero precipitado y basculante que puede ofuscar el juicio. El mero hecho de pensar, en cambio, supone una toma de distancia que suele enmarcar la concomitancia insoslayable del sentir en un contexto más amplio capaz de arrancarlo de su inmediatez, en este caso, la de la negrura sin matices de lo puramente ominoso. El mal asola al mundo, es cierto, pero si eso fuera una constatación definitiva y sin compensaciones, *si el mal fuera seguro*, ya no valdría la pena vivir y, como a Pavese, sólo nos quedaría *scendere nel gorgo, muti*: hundirnos en el remolino, mudos.

No quiero leer, en la imagen memorable de Pavese, la ultimación de su desventura personal sino el espectro de un apocalipsis planetario. No hablo aquí de caracteres, de individuos pesimistas u optimistas: el color del cristal con que miramos admite un prisma inabarcable de visiones fastas o nefastas según la biografía o el temperamento. Pese a todo, una observación sobre la sombría condena del mundo que dos grandes, Pascal y Cioran, por ejemplo, hicieron célebre, puede ayudar a entender una

de las formas de incoherencia disimuladas tras los discursos del mal categórico: escribían demasiado bien como para no eximir de su anatema a la escritura misma. Por la altura poética de su palabra y su pensamiento se mide la importancia que asignaban al bien decir sobre los males terrenos, al secreto placer —o consuelo— de expresarlos con eminente perfección. En la vivencia de ese pesimismo sin rescate se cuela así una gratificación que aboga por algunas de las bondades de la vida. Si para Cioran la vida, como tantas veces afirmó, no tenía *verdadera y radicalmente* sentido, no hubiese escrito. La apuesta pascaliana marca una diferencia: supone una apertura, pero al otro mundo.

Lejos de separar el dolor personal del dolor general, creo, sin embargo, que el examen que se impone, hoy por hoy, es el de una vivencia colectiva, la del tono siniestro de nuestra propia visión sociohistórica: las figuras ominosas que juegan sobre el horizonte de fondo. En este plano, la ingenuidad o la mala fe del optimismo no merece comentarios ante el panorama de un presente ensombrecido por tantas caras del mal. Es el pesimismo el que debe examinar sus propias credenciales y ponderar hasta dónde cabe llevar su alcance. ¿Acaso sólo nos espera la certeza de una execración progresiva y sin compensaciones o es dado concebir o detectar fracturas en el frente del mal que, aún cuando no lo evitasen, por lo menos lo desabsolutizarían? Cabe recordar que el frente del mal, en el contexto de inestabilidad, incertidumbre y peligro que enmarca las sociedades actuales, es mucho más amplio que el *eje del mal* fraguado por el Sr. Bush: la globalización desigualitaria, el paro imparabile, las amenazas ecológicas, los *tempos* de una modernización imposible de metabolizar, las grandes tragedias endémicas —múltiples guerras de “baja intensidad”, flujos migratorios, hambrunas, genocidios tecnificados, fundamentalismos terroristas de toda laya— ennegrecen el horizonte de expectativas del presente. Nos invaden sentimientos

de miedo, de pérdida, de malestar, de depresión, que, desgraciadamente, no se limitan a ser comidilla de la información mediática. También somos o deberíamos ser presa, por lo menos los del mundo de la abundancia consumista, de una culpa tan intensa como indefinida que, en este *tiempo que nos ha sido dado sobre la tierra*, convierte en delito el gozar de los árboles y los atardeceres.

“No hay salida”. Ese es el sentimiento al cual intento contraponer una reflexión que trate de situar los males que leo y veo en un contexto donde se pueda conjugar la evidente entropía sociopolítica y cultural que nos afecta con el atisbo de alguna “puerta de emergencia” que, por cierto, no se abrirá a soluciones sino *tan sólo se abrirá*. El mero hecho de comprender que la historia es una puerta *abierta* a lo que vendrá —tanto al mal como al bien— debería bastar para entender el sentido de mi título: *el mal no es seguro*, como tampoco el bien. Claro está que entonces no sólo se ha de tomar en cuenta el corto plazo sino la paradójica y enredada madeja de la historia en su largo acontecer. Se nos ha dicho que la historia enseña, pero es triste comprobar que casi siempre nos ha enseñado lo que ya queríamos de antemano aprender de ella. Una mirada más libre tanto de la idea de providencia como de la de fatalidad induce a revisar algunos estereotipos conceptuales sobre la historia profundamente arraigados en la mentalidad occidental: la linealidad y continuidad del tiempo histórico; el hilo, sin saltos por más sinuoso, que conduce todo origen a su *telos*; la necesidad del proceso que vence la contingencia del acontecimiento; la relación de consecuencia entre el antes y el después, el pasado y el futuro; el mito del progreso que abre las puertas del tiempo tan sólo a las supuestas mejoras de la condición humana.

Los embates de este comienzo de siglo han multiplicado los efectos de desconfianza, generados a lo largo del anterior, respecto a aquellas pautas relativa-

mente optimistas sobre el orden secreto que metabolizaba los desórdenes, positivos y negativos, del tiempo histórico. La más conmovida, quizás, ha sido la idea de progreso: en el avance de un “progreso” ciego e incontrolado hemos podido detectar, no sólo en teoría sino por experiencia, una vuelta de tuerca que puede convertir la liberación de viejos prejuicios en nuevas dependencias, la posibilidad de salvación en peligro, el alivio del sufrimiento en negación del sufrimiento, la mejora de las condiciones de vida en banalización de la muerte. Si hasta hace poco el mal acechaba, cuando su violencia no irrumpía directamente en los *media*, ahora nos ha invadido: el terrorismo y la guerra con mayúsculas, el espectro estremecedor de sus incalculables consecuencias mundiales, ocupan la primera plana. Esto pinta negro sobre negro en el horizonte.

La pregunta que me hago, identificada con la situación del hombre de la calle, que no tiene acceso a las acciones, maniobras y manipulaciones de los que deciden, es menos ¿qué hacer? y más ¿qué esperar? Respuesta inmediata del sentimiento: una catástrofe planetaria. Respuesta meditada: en el mal inmediato ya estamos pero, a largo plazo, *el mal no es seguro*. Para admitir esto como un argumento racional y no como un refugio en la ceguera de las utopías irrisorias hay que cambiar de óptica y rever el sentido de aquel decálogo de creencias que fundaban nuestra vivencia tradicional de lo histórico. Cosas que también nos enseña la historia pero que no hemos sabido leer con los ojos miopes de las ideologías. En el curso de los asuntos humanos no hay ganancia que no implique una pérdida. Y lo perdido, aparentemente destinado a perecer, puede mostrar muchas veces una obstinada capacidad de sobrevivencia. Los procesos indetenibles y necesarios pueden enfrentarse con circunstancias y contingencias no previstas que desvían la dirección rectilínea de su avance. Lo que ha de servir al bien o al mal tiene una predestinación de corto alcance: las

vuelatas del tiempo pueden torcer lo que parecía destino y, a la inversa, convertir en destino lo que empieza con un accidente. El presente es por principio una figura inconclusa, suspendida entre un antes y un después que privilegian lo probable pero no siempre han excluido lo improbable. En los proyectos y en los cálculos de vida –personal, social, política– más deterministas, más precisos, anida el juego subrepticio y azaroso de lo indeterminado, lo indecible, lo que escapa a la firmeza de cualquier intención o resiste a la sujeción del más estricto de los controles.

Encuentro entre antiguas notas una frase cuyo autor no recuerdo pero viene al caso: tan nudosa es la materia de que está hecho el hombre que nada recto puede hacerse con ella. Pero la línea recta, la distancia más corta entre dos puntos, es mucho más que una noción geométrica, es una estructura mental de nuestra cultura. En épocas más optimistas pudo afirmar Kant hablando de la historia: *Sólo las últimas generaciones son las que tienen la felicidad de habitar la mansión que una larga serie de antepasados había preparado sin participar en la dicha que elaboraban*. Lejos de pensar en la dicha, las actuales generaciones avistan malestar y riesgo, pero eso no las exime de incluirse en un trabajo sin fin que tanto puede construir mansiones como yermar una zona *cero* universal. Instalarse en la historia es asumir el riesgo de esa indeterminación. El corto plazo exige decisión, acción y reacción. El largo plazo otorga sentido pero no un sentido definitivo sino el que va adquiriendo el pasado, *a posteriori*, en función de los sucesivos presentes y de sus acontecimientos, un sentido que suele adquirir una vigencia imprevista en su momento, pero que despierta después en el contexto actualizado de la experiencia. La omnipotencia de la totalidad como proyecto de dominación logra enmascarar la frustración del límite, y el límite que constituye al ser humano, hoy lo vemos mejor, es ese suspenso del “ignorante presente”: el presente ha de saber que no puede

saberse por completo y ha de asumir sus opciones a la vista de horizontes siempre diferidos que nunca dan por asegurado ni el bien ni el mal. El texto del mundo, conjunto infinito de conjuntos infinitos, no puede dejar de connotarse con pretextos, postextos, contextos, intertextos que derivan toda linealidad en múltiples direcciones no previstas por los planes preestablecidos.

Analizado desde la perspectiva del tiempo abierto y del largo plazo, uno de los pocos acontecimientos gratificantes de esta preguerra, las multitudinarias manifestaciones de oposición del 15 de febrero, puede salvar su efectividad incluso si las justificadas razones del pesimismo indican que no lograrán evitar la contienda y su consiguiente apocalipsis. Aunque fracase, esta forma de expresión de la sociedad civil, nueva por su extensión –mundial– y por la cuantía de su participación espontánea, puede quedar relegada en lo inmediato pero ha echado a rodar la conciencia de una fuerza que permanecerá en disponibilidad, presta a despertar en circunstancias imprevistas, si admitimos la apertura indecible de un horizonte siempre diferido donde los hechos suelen alcanzar destinos potenciales e irresueltos. Entonces no es, como se da por supuesto, lo posible lo que engendra lo real sino un hecho real el que queda como simiente de posibilidades todavía no configuradas. Ya lo sabía Benjamin: *ningún hecho que sea causa* (de efectos inmediatos) *es por eso histórico*. Pero puede volverse histórico póstumamente, a través de sucesos que quizás estén separados de él por muchísimos años ¿Cuántas injusticias se han cometido en nombre de la igualdad y la libertad o bajo la invocación de los derechos humanos? Como valores, sin embargo, conservan, pese a todo, su alcance ecuménico, sientan una vertiente tendida indefinidamente hacia el futuro, una aptitud para resistir capaz de reconstruirse y resignificarse en los términos que plantean las diferentes *constelaciones* históricas. Así planteado el problema, ningún argumento fiable podría sostenerse sobre la fatal

inexorabilidad del mal: la dialéctica, sin cierre ni solución, entre la necesidad y el azar, abre las puertas a un proyecto cuyo rumbo nunca termina de definirse. La historia, pensaba Arendt, es un relato que tiene muchos comienzos pero ningún fin.

Lo que debería estremecer al hombre, más que la fatalidad “metafísica” del mal, es su incumbencia en él siempre en disputa con la responsabilidad de contenerlo o desenmascarar su astucia. ¿Qué esperar entonces? Una frase de Benjamin, celebrada por el marxismo de la escuela de Frankfurt, decía: *la esperanza es para los desesperados*. Yo enmendaría: hoy, la esperanza es para los que no esperan ni salvación ni condena definitiva porque entienden la esperanza como ausencia de todo juicio final, en el más acá o en el más allá, que cierre la apertura inconclusiva del tiempo.

El mal radical

La incoherencia del pesimismo radical no excluye, por desgracia, la existencia de ciertas formas del mal que, en sí mismas, como fenómenos históricos o individuales, bastaron y bastan para asignarle un peso “metafísico”, una “pureza” en su abyección que lo ahonda hasta el enigma. ¿Pureza respecto a qué mezcla? Es raro encontrarse con el mal “puro”. Hablando de la pulsión de muerte, dice Freud que sólo actúa de manera incólume cuando no obra en ella ni un rastro de libido, cuando se desintrinca por completo de todo eros o de toda forma de vida. El mal radical es desapasionado, autosuficiente. El siglo pasado inauguró tal desmesura genocida en algunos procesos sociohistóricos, un impulso tan *puramente* tanático que puso el ejercicio de su poder mortífero, impersonal y deserotizado, fuera del alcance del sentido: desde Auschwitz e Iroshima hasta los Balcanes, Africa, América Latina, Lejano Oriente y Asia Menor, la violencia de esas acciones ha sido y es tan grande que no se puede dar cuenta de ella por análisis

meramente conceptuales. La semántica queda siempre en falta con esa cara del mal. La emergencia de tal poder de muerte separa *radicalmente* su acción de la de Eros y la cultura. Sin las astucias de su intrincación con Eros el poder de la muerte puede eclipsar a la vida, en cuya energía indeclinable se ha fundado desde siempre la lucidez y no la ingenuidad del optimismo. Este poder de eclipsar la vida se condensa, creo, en la alianza de dos “símbolos” del siglo XX: la muerte multitudinaria y la eficacia técnica: los genocidios apoyados en la tecnología: la *bomba* por un lado y el funcionamiento de la organización totalitaria por otro.

La mitología y la etnología coinciden en ver en el surgimiento de las sociedades humanas un crimen, en general un fratricidio, que pone el mal en el origen de toda organización social que haya podido alcanzar la especie. Pero no hay que confundir la violencia del origen que da lugar a la cultura –un anudamiento dialéctico de Eros y Tánatos, de adelantos y retrocesos– con la violencia genocida que apunta a destruirla. Esta ha ido incrementando el alcance de sus recursos con avances técnicos que en el presente, según el uso que de ellos se haga o por un efecto *boomerang*, hacen peligrar la supervivencia misma del planeta.

La violencia caótica y esporádica de las antiguas acciones genocidas, por otra parte, limitadas en su alcance por medios técnicos primitivos o precarios, optimizan ahora su irracionalidad criminal enmarcándola en el orden burocrático de un aparato organizativo cuyo rendimiento y eficiencia provienen de la “racionalización” y sistematización de sus medios. Una programación tal parece funcionar por sí misma: la trama coordinada de la represión y la muerte, la efectividad de su extenso montaje se disocia de la implicación individual de sus gestores, el automatismo irreflexivo de la *organización* recluta ejecutores como las piezas necesarias de una máquina. Resultado: una muerte anónima, en sótanos o campos, técnicamente

planificada y producida. El hacedor es el Mal. La banalidad de que hablaba Arendt sólo queda para los mal-hechores que se escudan tras la despersonificación del “régimen” o del “aparato”. El efecto es el genocidio masivo, la muerte a granel, no tantos o cuantos muertos. Los aniquilados no son personas sino *víctimas*: sólo figuran como *uno más* entre los miles o millones en cuyo anonimato se perdió toda identificación propia. Quien intenta narrar o representar esos hechos se encuentra ante una Pasión de nuevo cuño, multitudinaria y sin *agnus dei* señalable: una Pasión sin figura mítica, sin epónimo, sin víctima ejemplar, porque en los sótanos y en los campos rebosan corderos sacrificiales que han perdido su nombre. El mal tecnificado se despersonifica.

La multiplicación exponencial de las víctimas –valgan también aquí las hambrunas y las epidemias– que hubo, que hay y que habrá es la encarnación desencarnada del Mal en nuestro tiempo. Ahí reside la “novedad”, la diferencia específica del Mal radical, hoy, en la larga fenomenología histórica de la inhumanidad humana. Porque las víctimas, los desaparecidos, están condenadas al olvido. En todas las guerras y enfrentamientos ocurridos hay que distinguir la masa innominada de las víctimas tanto de las facciones de los vencedores como de las de los vencidos. “Los vencidos son, en parte, candidatos a la dominación que han fracasado” dice Ricoeur. Los vencidos son triunfadores eventuales en otros enfrentamientos, dominadores potenciales en otras circunstancias. Las víctimas, en cambio, *son las que no cuentan* en las cuentas y en los cuentos de las historias oficiales. Ni triunfadores, ni vencidos, sin nombre y sin rostro, son los estrictamente descartados, el tercero excluido de las grandes oposiciones de la guerra. Quizás habían participado en la banalidad del mal o supieron resistirlo: su postura no tiene valor porque ninguna naturaleza determina a la víctima: hayan sido corderos o lobos en su vida lo único que los define es el

anonadamiento ciego que los borró o habrá de borrarlos de la memoria en una lucha que ahora produce los exterminios “a distancia”. El ejercicio mortífero del mal no parece pasar ya por la conciencia de los individuos sino por la eficacia indiferente de los últimos medios técnicos.

El mal radical es pura muerte: desintrinca la muerte de la vida, Eros de Tánatos, quiebra la articulación que, desde que el mundo es mundo, los mezcla subrepticia o abiertamente en la urdimbre de las cosas humanas. Contra todo el caudal añejo de la experiencia, contra la plétora de lo viviente, que ponen en juego contradicciones y paradojas enriquecedoras entre lo bueno y lo malo, la que enfrenta al Mal con la sobrevivencia misma de la especie es una contradicción sin dialéctica ni conciliación, es una colisión implosiva de efectos devastadores sin apertura posible. Los poderes de exterminio del ser humano amenazan hoy al planeta entero, aunque sus indicios suelen ser negados displicentemente por numerosos ciudadanos de bien, a cubierto de la seguridad imaginaria fraguada por los discursos fundacionales del orden y el progreso. Se entra así en la simulación de una cotidianeidad parapetada en la más nociva de las ficciones: lo malo que no nos sucede a nosotros no existe.

Pero aún quedan caras humanas del mal y de la muerte, caras ambiguas o astutas que desde siempre se han mezclado con los juegos de la vida y del eros, se han enmascarado tras la ambivalencia del amor y el odio en el aprendizaje del deseo, caras que también nos enseñan a convivir con nuestro destino mortal. De ello sabe hablar la poesía: *el esplendor de la rosa será destruído por el oscuro y secreto amor del insecto al que ofrece su lecho de alegría carmesí*. William Blake nos muestra el rostro del mal y de la muerte en el fiel espejo del amor y de la vida. En el curso móvil del tiempo y en las múltiples sincronías del espacio el mal

y el bien entretejen una cifra cuyo secreto es, en última instancia, indescifrable.

El mal y el bien

Es este *nudo* del bien y del mal el que, desde Caín y Abel, ha dispuesto nuestra comprensión de los problemas políticos, sociales, éticos, psicológicos o mundanos. Pero, como siempre, los encargados de formular las complejidades de esta oposición, tanto en su radicalidad como en sus ambigüedades, no han sido los dirigentes ni los pensadores sino los poetas y los creadores de mitos. En un cuento admirable, *Billy Budd*, Herman Melville plantea los dilemas que se derivan, en nuestro mundo terrenal, del enfrentamiento del bien y el mal presentados en su forma más radical, como una pulsión prístina e intacta, no adulterada por la “civilización”. Así considerados, en la simplicidad de una pureza sin mezcla, tanto el Bien como el Mal no parecen provenir de los usos sociales sino estar en desacuerdo con ellos. La historia de Melville nos adentra en una paradoja más turbadora, más misteriosa aún que la del mal absoluto: la bondad pura, sin mácula, los seres angélicos fracasan en el mundo humano tanto o más que el mal radical, fuente, ya lo hemos visto, de una eficacia incomprendible pero manifiesta a lo largo de la historia. El mal absoluto asoma en algunos fenómenos excepcionales y no lo podemos evitar como quien corrige un error. El bien impoluto, en cambio, no tiene existencia posible en un mundo “caído” *ab origine*: sin estar al tanto de las duplicidades de la vida terrena su ser celestial no podría encontrar un asiento entre los hombres. Célebres personajes de la literatura, como Aliosha Karamazov, El príncipe idiota y Billy Budd, testimonian ese fracaso. El universo social, lo veremos, no tiene más remedio que ignorar la naturaleza de cualquier bondad divina en favor de una

lucha más prosaica por el bien que absorba las impurezas de la condición humana.

¿Cómo lo cuenta la novela de Melville? A través del encuentro de tres personajes que los azares del destino entrecruzan en la época napoleónica, a bordo de un navío de guerra inglés, después de las conmociones generadas por la Revolución Francesa: Billy, marinero, encarna el Bien; Claggart, maestro de armas, encarna el Mal; Vere, el capitán, encarna la autoridad cuya decisión debe “equilibrar” la balanza de la justicia humana en el conflicto “metafísico” entre los otros dos.

Billy Budd, el joven marinero, es la imagen viva del hombre natural, el buen salvaje roussoniano, un ser virgen que, cegado por su inocencia, ignora hasta los entresijos más inocuos de las relaciones mundanas, no presenta “ningún toque de fealdad defensiva” como “alguien a quien todavía no se le ha ofrecido la manzana discutible del conocimiento”. Está hecho de una bondad primordial que también evoca la figura atópica de Jesús entre sus contemporáneos: Billy reedita el relato fundacional del cristianismo en las circunstancias de la Revolución Francesa. Reclutado a la fuerza en un barco inglés que combate a la armada francesa, allí se enfrenta, sin entenderlo ni sospecharlo hasta ocurrida su muerte, a un “misterio de iniquidad”, un maestro de armas llamado Claggart en cuya envidia ni siquiera hay odio sino una disposición al mal “que no participa para nada de lo sórdido o sensual”, sencillamente no puede soportar lo que Billy representa, siente “magnéticamente” el rechazo hacia un ser que “nunca había deseado mal alguno ni había experimentado el mordisco repelente de esa serpiente”. El tercer “símbolo” –valga este empobrecimiento de la palabra viva del relato– es el árbitro que decide sobre ese enfrentamiento, el capitán del barco, Vere, noble inglés dotado de todas las cualidades de la prudencia (frónesis) aristotélica, de la “virtud” instruida por la reflexión y la experiencia. Claggart monta una intriga

por la que acusa a Billy Budd de intento de motín en un período de guerra en que acaba de producirse otro grave alzamiento en un barco inglés. En el cara a cara entre ambos ante el capitán, Billy, incapaz de entender la inaudita falsedad de la acusación, sólo atina a asestar un golpe sobre Claggart que resulta fatal. La fuerza de su brazo se descarga, ciega y sin maldad, como una reacción de la naturaleza. El capitán, convencido de la inocencia de Billy se ve obligado, no obstante, a juzgar y condenar el hecho en un contexto bélico que exacerba la necesidad de disciplina. Ante el cuerpo sin vida del maestro de armas, exclama con desesperación: *¡Muerto por un ángel de Dios! ¡Pero el ángel debe ser ahorcado!*

En su libro *Sobre la revolución* (Alianza Ed., p. 83 y ss.) Hannah Arendt señala que justo entonces es cuando aparece lo trágico, antes sólo se ha descrito el enfrentamiento entre la bondad y la maldad intrínsecas, “naturales”. La tragedia se desencadena cuando la “virtud” meramente humana del capitán ha de mediar en el conflicto entre el bien y el mal absolutos que, por efecto de su choque, *han cambiado de lugar*: el representante de la maldad es víctima del ser angélico. Melville no pinta dos seres comunes sino fuera de la norma, *fuera de lo social*: la bondad más allá de la virtud y la perversidad más allá del vicio. Se trata de dos excepciones, de dos *misterios*, de inocencia y de iniquidad, que el cronista se encarga de presentarnos misteriosamente: no tienen familia, contexto, circunstancia ni biografía, una nebulosa envuelve su origen, no se sabe de dónde vienen, son extra-terrestres.

El defecto que asigna a Billy Budd, a la bondad esencial, es significativo: en estado de fuerte emoción tartamudea y se vuelve balbuciente. Ante la mentira viperina de Claggart enmudece y pega: “si hubiese podido usar la lengua no hubiese golpeado...pero yo tenía que decir algo y sólo lo pude decir con un golpe.. ¡Dios me ayude!”. Esta dificultad para recurrir al lenguaje,

el gran mediador en los desacuerdos y malentendidos entre los hombres, en la intercomunicación, indica la impotencia de la bondad pura para manejarse en las situaciones de doblez o de engaño cuyo sentido o sin-sentido escapa a la inexperiencia de los seres inocentes, incapaces de entrever que la vida es “un intrincado juego de ajedrez en la que pocos movimientos se realizan con franqueza y el objetivo se alcanza de modo indirecto”. Pese a que no sabe expresarse ni hacerse oír ante el fingimiento, la bondad natural se impone y atrae por obra del gesto, a todo accede con gracia pero, por ser parte de la naturaleza, no actúa con mansedumbre sino que reacciona como una fuerza ante la fuerza; por eso, ante la “depravación”, sólo golpea y elimina. La pura bondad “natural”, sin discurso, se ve abocada a la violencia para enfrentarse al mal. Según la naturaleza, la muerte de Claggart sanciona la victoria del hombre bueno sobre el hombre malo.

En la sociedad, donde la verdad y la justicia tienen bordes irregulares, esa muerte no resuelve el conflicto. Por el contrario, lo desencadena: cuenta como un *hecho* a asumir y a juzgar. La intromisión de los hechos en el mundo tiene efectos parecidos a la caída de las piedras en el agua: produce ondas de alcances incalculados. En el magma social –revuelto y multiforme– un hecho desencadena consecuencias independientes de los principios que lo inspiraron –en el caso de Billy Budd, alentar la indisciplina y los motines en medio de la guerra, quebrar la autoridad y con ello, en un panorama revolucionario, poner en peligro el edificio social, etc... También, diferentemente leído y en una línea no contemplada ni por Melville ni por el capitán Vere, podía sentar el precedente de una rebelión que, a largo plazo, comenzaba a erosionar los cimientos tradicionales de la autoridad y la justicia–. En el mundo interhumano –reino de aleaciones y adulteraciones– las consecuencias de los actos no obedecen a la *pureza* de sus principios sino que en-

tran en la trama desordenada e *impura* –mezcla de bien y mal, pasión y razón, amor y odio– de los vínculos intersubjetivos y recorren mil sentidos no previstos en el origen de la acción. La tragedia de los seres angélicos, su penoso fracaso, es que quedan *fuera* de lo humano, no pueden, no saben orientarse en medio de las sutilezas, matizaciones, aberraciones, el “sí pero no” o “no pero sí” del corazón y del intelecto tal como rigen entre los mortales. Por eso no saben hablar, la elocuencia es una capacidad mundana, sea en favor de las convicciones sinceras o de las distorsiones malintencionadas.

Lo absoluto no encuentra su lugar en el paisaje humano porque no admite las instancias intermedias o mediadoras cuya acción siempre se desarrolla en una esfera de incertidumbre y ambigüedad respecto a cualquier sentido último. Todo sentido puede cambiar de orientación, invertirse, pervertirse o revertirse en el torbellino de esa lucha eterna entre un bien y un mal cuya mezcla irresuelta se resiste a ser definida tanto por la iniquidad del mal elemental como por la figura angélica de la inocencia absoluta. La intrusión de la pura bondad no erradica el conflicto entre los hombres y desata, en el juego global de sus relaciones, tantas contradicciones como su opuesto. El ser humano ha de entregarse, cuando elige *de profundis*, a una libertad desasistida, siempre trabajada por la duda y que no puede refugiarse tras el parapeto de ninguna autoridad, sea divina o mundana.

Ante las tormentas que, a medio o largo plazo, ensombrecen el futuro de este siglo recién nacido, y ante el pesimismo que despiertan las opciones abiertas por el juego del Gran Poder –un enfrentamiento entre dos caras del mal, el Imperio y el siniestro dictador, en un choque de fuerzas de una asimetría asesina para con las víctimas; una coalición de agresores contra una coalición de objetores, todos más o menos implicados en manipulaciones previas de intereses, si no en graves

conflictos represivos internos— destaca con mayor cru-
deza aún el fondo hipercomplejo sobre el cual han de
dirimirse nuestras decisiones y elecciones en el campo
del bien y del mal. La pregunta ¿qué esperar? se colora
con un matiz de desesperanza que desconfía del futuro.
Quizás haya que abandonar la expectativa de la inme-
diates, siempre personal o generacional, y trabajar,
como los antepasados de que hablaba Kant, *por una
dicha de la cual no participaremos*, trabajar con gene-
rosidad por los “no nacidos” del poema de Brecht, un
trabajo en el vacío y sin garantías que reasume, sin em-
bargo, la mejor parte del optimismo ilustrado. Aceptar
que en realidad el futuro no habla hasta que haya para
él un lenguaje y en el trastorno —¿transición?— de nues-
tro presente sólo se oye el silencio de lo que fue y de lo
que vendrá. Pero tampoco hay que dejarse engañar por
las astucias de una falacia efectiva: todas las instancias
y formas de dominio, desde el control de los procesos
económicos, políticos o científicos hasta el usufructo
personal o institucional del prójimo, instrumentan un
tipo de pensamiento que pretende imponer, a priori, el
lenguaje del futuro.

En el desarrollo fractal del itinerario histórico de la
humanidad hay que ir optando por unos mundos u
otros, hay que arrancar a signos reticentes discursos
que orientan en el mal o en el buen sentido y a veces
trastocan sus metas. De todos modos, hoy más que
nunca cabe revisar la vieja tendencia de Occidente, en-
carnada ahora imperialmente por EE.UU., de dominar
e imponer el rumbo de la historia en nombre de la ra-
cionalidad irreflexiva de un poder *casi* omnímodo,
calibrar las derivaciones no calculadas de su persis-
tencia en el intento de *apoderarse* del futuro, un futuro
que actualmente lo erige en abanderado de lo que apa-
rece como férrea lógica globalitaria. La voluntad de los
poderes actuantes, más irresistible e hiperbólica que
nunca, más perversamente representativa de los sue-
ños de la entera humanidad, se estrella sin embargo

contra una creciente multiplicidad de fenómenos
mundiales que, de rebote, manifiestan bajo el paraguas
del proyecto único, una fragmentación que lo divide
peligrosamente. Nadie puede predecir en qué sentido
evolucionará esta situación, previa a la actual guerra,
después que ésta se haya producido. Lo cierto es que
en tiempos y lugares imprevistos brotan chispas cuya
contingencia desmiente la necesidad irrefutable que
convoca lo que ha de ser en nombre de lo que es: el te-
rrorismo internacionalizado sigue en activo, las crisis
económicas se desatan, los globos financieros estallan,
las migraciones masivas persisten, el clima cambia, las
víctimas de las enfermedades prevenibles aumentan y
la inestabilidad del mundo, lejos de ser una excepción,
parece convertirse en regla.

Somos presa del expolio material y cultural inhe-
rente al avance de un desarrollo insostenible que adopta
visos de “necesidad” y obtura todo porvenir entendido
como apertura a lo impensado. La posibilidad de otras
alternativas no parece señalarse incluso dentro del
marco de una globalización de hecho, irreprimible, pero
que está muy lejos aún de emprender una reflexión
sobre sus derechos o sobre la nueva articulación pla-
netaria de los derechos. Encubierto o explícito, ese
expolio empobrece también a los ricos aunque dé alas
al consumo, a la explotación de la naturaleza y al des-
pilfarro. Si el bien y el mal han de definirse en el contexto
sociohistórico univerzalizado del siglo que comienza, lo
único cierto, por ahora, es que el peso infausto de la des-
gracia recae y sella el destino de los que, por azar de la
geopolítica, quedan —¿permanecerán?— en el lado os-
curo del futuro porque vienen, según la concepción de
la HISTORIA con mayúsculas, del lado oscuro del pa-
sado. Quizás el deseo de hacer oscilar la balanza en favor
de los bienes inciertos de los cuales podría gozar la en-
tera humanidad sea utópico pero, como dice Northop
Frye, *sin deseos utópicos no se tiene una visión clara de la
realidad.* ❖

Cómplices del mal

Aurelio Arteta

Catedrático de Filosofía Moral y Política. Universidad del País Vasco

Es de suponer que casi nunca seamos los agentes directos del sufrimiento injusto y más probable es que nos toque estar entre sus pacientes. Pero de ningún modo resulta descartable la mayor probabilidad de que seamos sus sujetos pasivos, lo que nos transforma de destinatarios o espectadores de tales daños, en sujetos con algún grado de complicidad. Y en las prolongadas y extendidas complicidades se alimenta y se adensa el horror.

Preámbulo tal vez impertinente

Dejemos aquí de lado los que la tradición ha llamado mal natural y metafísico, para centrar la atención en el mal social (o moral, por decirlo con Leibniz), ese que nace de la acción libre del ser humano. Acotemos en él no sólo el físico o cruento, sino tanto o más el daño propiamente moral o psíquico, y vengamos por último al mal público, a fin de darle preferencia sobre el privado. Pues bien, ante los males o daños públicos que los hombres nos hacemos unos a otros, lo habitual es detectar a los presuntos malos (quienes al parecer los maquinan, perpetran o ejecutan) y separarlos de todos los demás. Este resto lo forman los pacientes o víctimas de esos atropellos y, en caso de no figurar entre los anteriores, quienes somos sus meros espectadores. Los malos, en definitiva, suelen ser los otros.

¿Hará falta tachar este juicio, a más de simplista, de interesado? A diferencia de otros males de naturaleza más privada, los públicos no sólo los causan unos pocos, por lo general individuos dotados de superior poder político o económico, y los sufren bastantes, sino que sobre todo requieren a *muchos más que los consientan*; es decir, quienes colaboran con aquellos daños mediante su abstención, adquiera ésta la forma de indiferencia, silencio o cualquier otra¹. Es de suponer que, por fortuna, casi nunca seamos los agentes directos del sufrimiento injusto y, para nuestra desgracia, más probable resulta que nos toque estar entre sus pacientes. Pero de ningún modo resulta

¹ Otra manera de decirlo es ésta: "Los monstruos existen, pero son demasiado pocos para ser verdaderamente peligrosos: son más peligrosos los hombres comunes" (P. Levi, *Si esto es un hombre*). Y más peligrosos, se entiende, por más numerosos.

descartable la mayor probabilidad aún de que seamos sus *sujetos pasivos*: quiero decir que fuera nuestra misma pasividad la que nos transforme, de destinatarios o espectadores de tales daños, en sus sujetos con algún grado de complicidad. En realidad, lo venimos a reconocer cada vez que, tras exclamar en mitad o después de un mal *que no vuelva a suceder nunca más*, añadimos eso de que *no lo vamos a consentir*: parece una confesión indirecta de que lo sucedido ha contado, ya que no con nuestro beneplácito, al menos con nuestro permiso o nuestra escasa resistencia.

Imagino que no se aceptará de buena gana el cargo que me estoy permitiendo insinuar: nos consideramos ¿inocentemente? inocentes. De modo tal vez parecido (si se me admite la comparación) a esos delincuentes que rechazan sus cargos o su captura con la indignada protesta de que ellos nunca han matado a nadie, como si el homicidio agotara todos los delitos posibles, los sujetos morales tendemos a pensar que sólo la expresa y directa comisión de actos más o menos inicuos nos otorgaría alguna culpa. A este sentimiento verdadero o simulado contribuye no poco la común apariencia del mal al que intento referirme. El mal por acción es el mal por antonomasia, el visible, el de autoría fácil de identificar y –al menos en cierta medida– de efectos cuantificables, aquel que en mayor grado puede suscitar la conciencia individual o colectiva del daño. Por el contrario, este otro daño procurado más bien por la dejación de bastantes o de muchos, como en general ofrece los rasgos opuestos al anterior (aunque se trate del mismo mal, sólo que contemplado desde la abstención que lo permite), pasa más inadvertido y no concita la misma responsabilidad en sus autores; o sea, en los que a menudo se tienen por no-autores. No digamos nada si, junto a ser más o menos de carácter público, los daños causados no destacan como espectaculares ni como especialmente cruentos, porque entonces la respon-

sabilidad se diluye más todavía: un mal de tantos parece un mal de nadie en particular.

Pretendo así reflexionar sobre el mal socialmente consentido, el que ocurre cuando –estando en nuestras manos siquiera intentarlo– no se impide que unos lo lleven a cabo y otros lo sufran, o perdure en el tiempo; es decir, un hacer precisamente por no hacer o dejar hacer. Declaro enseguida que la ocasión o (con palabra quizá más propia del caso) el disparadero de estas reflexiones ha sido y sigue siendo la tremenda situación del País Vasco. No, pues, el Holocausto o el Gulag, cuya imponente literatura ha servido para animar y ahondar este pensamiento; tampoco las muchas atrocidades del presente, cuyo espectáculo me es más lejano. No es lo desmesurado en su iniquidad, sino algo de proporciones más modestas; no tanto lo extraordinario, como lo *normal* y cotidiano, el *mal ordinario*: otra faceta, si se quiere, de la “banalidad” del mal. En resumidas cuentas, es la creciente degradación política y moral de aquella sociedad la que a mí –pero cada cual puede poner en su lugar otros estragos de los que sea testigo más cercano– me invita a pensar en la parte que en ella han tenido y tienen tantos silencios, ambigüedades, concesiones y cobardías. O sea, en la prolongada y extendida complicidad que ha alimentado y adensado el horror.

Y aquí es donde supongo que me saldrán al paso dos gruesas objeciones. De estar libre de la primera, a saber, que las presentes reflexiones procedan de un *afán moralista* complacido en condenar o en ampliar el número de los culpables..., nunca se creará uno seguro del todo. Siempre habrá que precaverse de él mediante una franca introspección que nos vacune del fariseísmo de juzgarnos al margen de esta complicidad que denunciarnos: al fin y al cabo, la mayoría de los humanos nos ubicamos en esa “zona gris” de la que habló Primo Levi. Es verdad que de este mal nadie es inocente, porque nadie puede responder

afirmativamente a la pregunta de si ha hecho todo lo que estaba en su mano para impedirlo. Pero ni parece deseable que cada uno carguemos con una tarea de vigilancia universal frente a las incontables injusticias del mundo, ni por lo común nos asiste el derecho a reprochar la culpa moral de esta persona o aquella. De manera que no es siempre fácil encontrar un camino entre la indiferencia moral y el moralismo, pero habrá que intentarlo. Anticipo que me importa sobre todo cuestionar un aspecto menos advertido del llamado misterio o escándalo del mal: a saber, cómo es posible que quienes nos tenemos por “buenos” cooperemos con los malos, cómo puede hacer el mal (o lo permita, o sea un eslabón en su cadena) quien por tantos otros conceptos es en verdad un hombre de bien, y preguntas de esta índole.

La segunda objeción que anticipaba es la de por qué ocuparse de los particulares daños que señalo, y no de otros tal vez o a todas luces más graves, extendidos o urgentes. A lo que responderé, en primer lugar, que precisamente porque aquellos particulares son los males que, al configurar el haber, el querer y el poder de nuestra propia situación, corre a nuestro exclusivo cargo corregir o remediar. Por tópico que resuene (y más en los días que corren), será difícil descartar la sospecha de que el compromiso con lo más abstracto y lejano puede ser una fórmula para eludir afrontar lo próximo y más concreto. Habrá que cuidarse también de esa trampa de prohibirnos la menor denuncia o incluso cualquier propósito de acabar con el mal del contorno mientras no hayamos dado prueba de tener en cuenta y condenar todos y cada uno de los males del mundo. Bien se ve que semejante excusa es uno de los rostros más usuales del perezoso consentimiento y otro de los modos de perpetuar ese mal al que quizá podríamos contribuir a poner fin. Sería bueno, en fin, librarse de esa incoherencia por la que nos mostramos dis-

puestos de cuando en cuando a recordar el mal pasado y hacer justicia a sus víctimas, al tiempo que permanecemos más o menos ciegos y mudos para la injusticia del presente... que –eso sí– habremos de conmemorar en algún futuro próximo.

Mal cometido, mal padecido, mal consentido

Tras lo hasta aquí dicho, parece claro que estas clases de mal se corresponden con tres especies de sujeto: el agente, la víctima y el espectador, y sus peculiares perspectivas. Agentes de la humillación pueden ser el primero y el último de la serie de sus autores o actores, tanto el más inmediato como cualquier otro instrumento mediato con tal de que sean colaboradores necesarios: en suma, todos aquellos sin cuya participación, mayor o menor, entusiasta o reticente, el daño no habría tenido lugar, o no persistiría, o no con la misma gravedad y alcance. De ahí que el espectador pasivo pueda ser a su pesar uno de esos colaboradores y, a fin de cuentas, incluso merezca ser incluido entre los agentes. Sabemos también que muchas injusticias son consentidas por parte de quienes las padecen, de esas víctimas que se resignan y sumen en la impotencia sin haber probado sus fuerzas para cambiar su suerte. Y de aquí se desprendería una diferencia entre el consentimiento de los espectadores y el de esas víctimas, aunque lo mismo podría subrayarse su proximidad si consideramos al espectador como otra clase de víctima de la perversión engendrada por el mal reinante.

Sea como fuere, no sabría si estamos frente a tres figuras diversas del mismo mal, otros tantos modos de su plasmación, vivencia y responsabilidad; o ante tres clases de mal diferentes, si bien interconectadas. Lo que salta a la vista, empero, es la red de mutuas relaciones que entablan entre sí.

El mal cometido está al comienzo, parece obvio, y en ese carácter originario radica la responsabilidad principal y última, siempre conforme a una cuantía que vendrá marcada por los grados de autoría, conciencia o libertad en su acción. Pero no hay que desdeñar en este inicio impulsor del mal la previsión espontánea o calculada con detalle por el agente, ya sea del consentimiento de las víctimas que lo van a sufrir, ya sea de ese consentimiento de los espectadores que lo contemplarán sin una resistencia lo bastante disuasoria.

El mal padecido es el moral y políticamente prioritario, el que debe prevalecer en el examen. Ese padecimiento, en especial cuando nos referimos a daños de naturaleza cruenta, es el que pone su medida más exacta. Aquí la primera y la última palabra la tiene quien lo experimenta, porque en su sufrimiento inmerecido mismo radica la consistencia del mal. Eso sin duda es cierto si juzgamos que el daño puede ser superior o inferior al deseado por quien lo comete, que no tiene en su mano todos los resortes de la acción ni la previsión de lo fortuito, o al imaginado por quien lo examina desde fuera o simplemente se lo representa. Pero —ante todo en daños de naturaleza más honda o sutil— no cabe decir que la mirada de la víctima sea siempre y por principio la que sopesa y exprese con total acierto la calidad y cuantía del daño. El enfermo es el único que siente su dolencia, desde luego, pero no por ello resulta su mejor médico; sería lógico que la inconsciencia o desdén con que la víctima vive su desgraciada condición fuese la máxima prueba de su propia degradación. O, al revés, que un “victimismo” infundado o resentido se atribuya heridas fingidas o pretenda extraer compensaciones exageradas de heridas reales.

Pero ya desde el mismo título anunciaba que nos interesa sobre todo el mal consentido, que sirve de mediador en esta dialéctica o se incrusta a modo de gozne entre las otras figuras de la tragedia. Su repercusión

sobre cada una de ellas resulta indudable; por de pronto, en el mismo mal que se comete. Y es que ese mal del que nos hacemos cómplices al aceptarlo sin la debida protesta puede jugar un papel causal retroactivo o por adelantado: sencillamente porque (y en la medida en que) la mera previsión de la negligencia impulsará al agente a emprender su detestable proyecto, aunque sólo fuera de manera negativa (es decir, por haber superado así ciertas inhibiciones que impedían o retrasaban la empresa). No se trata sólo de que el poderoso quiera asegurarse por cualquier medio la impotencia de los virtuales rebeldes para ganar mejor la partida; se trata de que ya cuenta con la debilidad nacida del miedo, la desorganización o el egoísmo de sus pacientes y, por parecidos mecanismos, también de sus no pacientes pero, en cualquier caso, seres pasivos. El consentimiento de la injusticia por parte de quien no reacciona contra ella desempeña asimismo una función impulsora *a posteriori* o, mejor dicho, durante y después de la comisión de tal injusticia: al fin y al cabo tiende a reforzarla y hasta a justificarla por la falta misma de resistencia que la niegue de palabra o de obra.

¿Y cuál sería el modo como este mal consentido influye a su vez en el mal particular que las víctimas padecen? Se diría, por un lado, que lo aumenta cuantitativamente, y tanto más cuanto mayor y más ostensible sea la ofensa sufrida y más cerca se sitúe su espectador y mayor sea su capacidad de actuar y menor el sacrificio requerido y... más allá del dolor físico, la pena moral de la víctima ha de multiplicarse a tenor de su sentimiento de abandono. Quizá no mucho menos que en la tortura, que hace perder sin remisión la *confianza en el mundo*, también quien experimenta la indiferencia del prójimo frente a la vileza de la que es objeto deja de “sentir el mundo como su hogar”. Y es que, según recordara Améry, “la esperanza de socorro, la certeza de ayuda forman parte, en efecto, de las experiencias fun-

damentales del ser humano y sin duda también del animal². Pues el infierno no son los otros, sino más bien la ausencia de todo otro³. La víctima ya no se duele tanto del daño infligido por su enemigo, sino infinitamente más por este otro que le viene de quienes parecían sus amigos o al menos individuos cercanos. El apático consentimiento de los últimos altera cualitativamente su dolor al trocarlo en pura resignación o en franca desesperación.

Tal vez se dejaría entonces plantear algo así como una *economía moral de la complicidad*, un cálculo acerca de los costes y beneficios en juego y que respondiera a cuestiones como las que siguen. Por ejemplo, del lado del autor, ¿qué grado de adhesión o, al contrario, de enfrentamiento debe ser supuesto tanto para decidir como para disuadir del mal que se perpetra?; ¿cuánto de “obediencia debida” en sus mediadores y ejecutores instrumentales, de claudicación o de rebelión entre sus víctimas, de silencio o de protesta entre sus testigos? Del lado de estos testigos o espectadores, sería oportuno indagar la cantidad e intensidad de daño ajeno que seremos capaces de contemplar hasta llegar a tomarlo como propio o como sus corresponsables. Y puesto que la complicidad de unos se sostiene o justifica en la de otros, ¿cuál sería el número mínimo de los que deben despertar ante la mentira general para que un número mayor a su vez despierte?; ¿cuántos deberán dar un paso al frente si quieren que otros empiecen también a perder el miedo y les sigan? Para esta economía serían sin duda de gran utilidad ciertas enseñanzas obtenidas de experimentos como los de Milgram⁴, esta vez no ya tanto probar nuestro grado de piedad sino el

de justicia: no para calcular el daño que estaríamos dispuestos a infligir a otros, cuanto el que somos capaces de consentir en esos otros sin excesivo disgusto. El estudio ayudaría a desvelar el papel que desempeñan en nuestra pasiva aceptación de lo inaceptable variables como la visibilidad o invisibilidad del atropello de que se trate, su cercanía o distancia; la autoridad de quien lo ordena y bajo qué justificación; el punto en el que el creciente consentimiento comienza a ser de no retorno...

Sea como fuere, esta connivencia que señalamos compone un eslabón objetivo de la *cadena del mal*. Se diría que el mal consentido se incorpora al mal cometido como una de sus modalidades o uno de sus componentes primordiales; y, siendo también uno de sus resultados necesarios, penetra asimismo en el mal padecido, al que multiplica o modifica sustancialmente.

Naturaleza, clases y trampas del consentimiento

1. Hablamos aquí indistintamente de complicidad –con o sin consentimiento– de un mal social y público. Se trata de una complicidad negativa, por contraste con cualesquiera formas positivas que adopte; mientras éstas se confunden con la cooperación directa al mal cometido, aquélla se quedaría en una participación indirecta. Ser cómplice de alguien o de su acción quiere decir que estamos complicados, o sea, co-implicados con aquél y su conducta. Notemos también que en nuestro lenguaje ordinario “consenso” rezuma hoy una evidente connotación activa y positiva, en tanto que “consentimiento” ha adquirido otra pasiva y ne-

² J. Améry, *Más allá de la culpa y de la expiación*. Pre-Textos. Valencia 2001, p. 90 y ss.

³ J.-L. Charrion, *Prolégomènes à la charité*, p. 31. Citado en J. Porée, p. 910. No me resisto a dejar constancia de aquella reflexión de P. Levi, según la cual “el dolor es la única fuerza que se crea de la nada, sin gasto ni trabajo. Es suficiente no mirar, no escuchar, no hacer nada” (*Los hundidos y los salvados*. Muchnick. Barcelona 1989, pp. 74-75).

⁴ S. Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*. Tavistock. London 1974.

gativa; aquél denota un acuerdo mediante suma de voluntades, éste significa más bien una concesión a la falta de acuerdo o de voluntad favorable, como último remedio o recurso, etc. Que este último contenga un prevalente sentido negativo (y otro tanto cabe decir de la complicidad, que sólo secundariamente recibe un significado positivo) resulta, desde luego, de que el término alude a lo que a juicio del consentidor (o cómplice) es un error o un daño; en todo caso, algo de naturaleza peligrosa o molesta. Salvo que uno se tenga por malvado o sea un estúpido que traicione sus convicciones o intenciones, no puede consentirse lo que juzgamos bueno (sino que lo aplaudimos y estimulamos), como sería también un contrasentido decir que transigimos con él o lo toleramos. Y, al igual que el tolerar, consentir implica algún poder, el poder real de no consentir; como carezcamos de él, ya no consentimos eso que nos disgusta u ofende, sino que lo aguantamos o soportamos.

Lo curioso es que este *con-sentimiento* en nada equivale ya a sus aparentes sinónimos *simpatía* o *compasión*, sino más bien a sus contrarios. Quien consiente el mal que otros (o él mismo) padecen no se pone en lugar de quien lo ejecuta, no participa de su talante, gustos o proyectos. Al revés, si permite al malo su fechoría sin procurar impedirselo, lo hace contra su propia inclinación a condenar lo que aquél se propone o lleva a cabo. Al menos al principio, no lo con-siente; tal vez *después*, por diversos motivos (desde la coacción al hábito, pasando por la comodidad o la seducción), es cuando quien transige con el daño inferido a otros comienza a compartir (o acaba compartiendo) la disposición y objetivos del agente... y los consiente. Sea como fuere, más parece un sentir con quien inflige el mal que con quien lo sufre; con otras palabras, entre esos dos posibles sentimientos se impone al fin el que está de parte del agente y no del paciente. De hecho, permitir una agre-

sión sin protesta, es consentir más con el agresor que con el agredido; la compasión por éste pesa menos que el consentimiento con/de aquél.

Pero quizá todo ello pueda también expresarse de una manera más exacta, aunque no menos chocante: siendo su naturaleza básicamente pasiva, hay un consentimiento más *activo* y otro más *pasivo*. Este último es objetivo, ciertamente, pero no subjetivo o asumido por uno mismo. Quien pasivamente se abstiene ante el mal ajeno podría aún experimentar piedad hacia el desgraciado o indignación contra el causante de su desgracia o incluso vergüenza de defraudar su propia autoestima, sólo que es más fuerte el temor o el deseo de compartir el poder del poderoso, y estos sentimientos sofocan los otros y culminan en el consentimiento. Una racionalización posterior se encargará de apuntalar la desfalleciente conciencia moral. Aún seríamos más precisos, con todo, si decimos que con demasiada frecuencia en el mal consentido no hay propiamente con-sentimiento alguno, pues en él no comparece alegría o tristeza alguna por los verdugos o por sus víctimas. En su lugar, lo que predomina es la *apatía* o la *indiferencia* tanto hacia unos como hacia otros; y ésta, al fin, propicia que el mal ni siquiera llegue a percibirse por muchos.

2. Puestos a esbozar las especies de esta complicidad, podría comenzarse por sus dimensiones temporales. Pues existe una forma de connivencia con el mal presente o, como resultado, con el posible futuro, que (ya lo hemos visto) sirve para proyectar o resolver el daño, pero asimismo para ratificarlo en el presente y disponerse a proseguirse en el porvenir. Y no menos existe otra vía para disculpar el agravio del pasado merced a su olvido o difuminación en los tiempos presentes. Tal sucede cuando no se confiesa ese daño, o se oculta o hasta se consagra como un bien o, simplemente, no nos avenimos a pagar el precio que tal vez acarrea ese re-

conocimiento. O, lo que viene a ser lo mismo, cuando no se repara o no se celebra como es debido a las víctimas (o a sus descendientes) y no se condena a sus verdugos. Entonces es como si aquel mal volviera a cometerse y a sufrirse, porque uno de los sentidos del mal sería el del “olvido de aquello que no debe ser olvidado”⁵. De suerte que la misma memoria que rescata aquella herida y la reabre hace posible su sutura, mientras que su olvido la mantiene indefinidamente abierta. Como esto último fuere el caso, el resentimiento al que se acoge Améry estaría plenamente justificado.

Pero no se me ocurrirá ponerme a dibujar una gama ni siquiera aproximada de los modos de consentimiento: tantas son sus variantes, tan numerosos pueden ser sus circunstancias y motivos. Entre sus figuras personales caben el cuitado y el *progre*, los tenidos de izquierdas tanto como los de derechas. Ahí entrarían desde el mero observador curioso y precavido, hasta quien consiente los daños ajenos como estrategia básica de la supervivencia; desde el *científico* interesado en guardar un alejamiento terapéutico de los horrores y en consignar su enorme “complejidad”, hasta quien no se considera afectado por una situación que él no ha elegido o pretende el ideal –a la vez inmoral e imposible– de la “equidistancia”... El compendio de todos ellos sería el agazapado, aquel que tiene por máxima pasar desapercibido: o sea, ese ser ejemplar de nuestros días que es el hombre *normal*⁶.

3. Y otro tanto se dirá del intento de clasificar los múltiples factores que en nuestras sociedades contribuyen a esa complicidad y de los que sólo sugeriré algunos relevantes. Entre ellos figura muy en primer lugar el miedo o, mejor, la cobardía, que provoca la inhibición

de esas emociones de la justicia que son la compasión y la indignación; pero en parecida medida la ignorancia que no quiere saber, para así no verse obligada a juzgar y tal vez a tomar partido. Hay causas de nuestra connivencia con el mal que, si valieron para hacer posible la barbarie nacionalsocialista, valen también para explicar nuevos Holocaustos y otras cuantas calamidades nacionalistas posteriores. Verbigracia, la opacidad misma de lo próximo y contemporáneo, que no deja entrever o entender su eventual carácter perverso, en parte porque reconocerlo sería admitir alguna colaboración nuestra o de los nuestros; o la función legitimadora que desempeña la cotidianidad, pues no será tan nefasto algo que permite la continuación de la vida ordinaria sin mayor sobresalto; o el arrastre contagioso de la masa (la “tiranía de la mayoría”), que no puede engañarse en cuestiones tan cruciales o, más llanamente, de cuyos juicios no queremos discrepar para no quedarnos solos; o la capacidad seductora de la omnipotente autoridad política... La complicidad con el mal se busca sus excusas, no para de hacer trampas. Entre sus subterfugios más socorridos, ya conocemos esa falsa tolerancia que es disfraz de la falta de razones o de valores, o la biempensante búsqueda de la neutralidad por encima de las partes enfrentadas, o la invocación de la inutilidad –cuando no de los efectos contraproducentes– de toda resistencia, o el rechazo de la menor obligación convertida en deber supererogatorio que nadie podrá solicitar de quienes no tenemos madera de héroes o de santos, y así sucesivamente.

Tampoco es tan difícil señalar los supuestos últimos que, a un tiempo, alimentan y perpetúan esta complicidad con lo indeseable. No parece el menor de ellos el imperio sin competencia del *homo oeconomicus*, que

⁵ R. Espósito, *Confines de lo político*. Trotta. Madrid 1996, p. 167.

⁶ “...la enfermedad actual es precisamente la normalidad” (Th. W. Adorno, *Minima moralia*. Taurus. Madrid 1987, p. 56). “Pero ¿qué significa ‘normalidad’? Como bien sabes, para mí los verdaderamente ‘anormales’ son los que no reaccionan de modo anómalo ante unos hechos tan monstruosos como aquellos a los que tú debiste enfrentarte” (G. Anders, *Más allá de los límites de la conciencia*. Paidós. Barcelona 2003).

todo valora según el beneficio privado que le reporta o el coste que le ahorra; es decir, ese “idiota” que no admite más libertad que la negativa y cuya condición de ciudadano sólo es un precio a pagar por la protección de ciertos derechos con la mínima contrapartida de deberes; ese para quien la política resulta el negocio exclusivo de los políticos, y la cosa pública un mero escenario en que se enfrentan fuerzas, pero en modo alguno valores. Aquel *laissez faire, laissez passer*, más que una consigna del liberalismo económico, proclama el lema moral universal. Semejante mentalidad ciega para la vida buena se acompaña de esa conciencia técnica que, absorbida en la eficacia de los medios y despreocupada de la bondad de los fines, pregona que se hace lo que *se puede* y no ya lo que *se debe*. Todo emana de y, a la vez, confluye en ese *ethos* propio de nuestro tiempo que ha merecido el nombre de *nihilismo moral*. Si todas las ideas son respetables e igual de respetables, ninguna lo será en grado suficiente como para empe-

ñarnos en fundarlas, en disputarlas o en defenderlas; si basta que una concepción del bien o del mal reciba legitimación o respaldo mayoritario para obtener una legitimidad irrefutable, no habrá tarea política más alta y urgente que apoderarse de los *mass media*; si toda diversidad implica riqueza y toda diferencia resulta valiosa, al margen de la real valía de lo diverso y diferente, toda jerarquía será sospechosa y está de más cualquier análisis que pretenda sopesar y comparar los valores en juego; si la mera vida es el valor supremo, a cuyo lado todos los demás palidecen y son negociables, entonces no hay derecho que pueda anteponerse al de supervivencia, ni virtud más elevada que la deserción: prediquemos con irreprochable congruencia una ética para fugitivos... En resumidas cuentas, el único mal verdadero será el que atente contra mi vida y mi integridad física. ¿De qué otro mal público íbamos a ser cómplices, por tanto, si ese presunto mal no comparece por ninguna parte? ❖

Las raíces de la intolerancia

Manuela Utrilla

Doctora en Medicina por las Universidades de Ginebra y Madrid

La intolerancia es un concepto opuesto al de sociedad, y causante de tantas atrocidades y sufrimientos.

Se rastrean sus orígenes en el maniqueísmo, con la separación radical entre bien y mal, y sus posibles raíces en el *Poema Babilónico de la Creación*, dibujando una trayectoria que establece relaciones entre las perspectivas histórica, filosófica y, sobretodo, psicoanalítica.

Dualidad, origen, caos, diferenciación, anulación del mal, transferencia, omnipotencia, narcisismo, angustia. Reconocer que bien y mal son partes de un todo –no dos opuestos que luchan por la aniquilación del otro– y aceptar su convivencia en nuestros deseos ambivalentes, nos proporciona la fuerza necesaria para descubrir nuestro porvenir. “La sombra no existe. Lo que tú llamas sombra, es la luz que no ves”.

La polisemia del concepto *intolerancia* nos permite vislumbrar las posibles perspectivas desde las que se puede estudiar esta tendencia cuyas repercusiones no cesan de producir estragos que podemos llamar universales por su extensión y permanencia, a pesar de la evolución de la humanidad.

La intolerancia, que procede del negativo tolerar, hace referencia a otros conceptos afines: no consentir, no oponerse, no admitir, no comprender, aguantar, insultar, etc. Y si pensamos que las relaciones humanas se establecen gracias a todas las acepciones de la tolerancia, podríamos deducir que la intolerancia es la posición más opuesta al concepto de sociedad, de intercambios y encuentros que permiten dar a la existencia una connotación de vida por la riqueza que proporcionan.

La perspectiva semántica puede conducirnos a otras múltiples: política, religiosa, sociológica, histórica, filosófica, psicoanalítica, fenomenológica, etc. En estas reflexiones me referiré especialmente a la histórica, la filosófica y la psicoanalítica, centrándome más detalladamente en esta última y la correspondencia que puede existir entre ellas.

Por su persistencia a lo largo de la historia, podríamos deducir que la intolerancia forma parte de la esencia de nuestro ser y, por su resistencia al cambio o modificación, deduciríamos que sus significaciones van más allá de posturas políticas, religiosas o sociológicas. Desde mi punto de vista, y por haberlo estudiado en otros trabajos, creo que la intolerancia forma parte de lo que he llamado *fantasías históricas*, un conjunto de pensamientos e imaginaciones que no tienen un sentido adaptado a las realidades del momento, que se han creado en tiempos remotos y continúan vigentes

recorriendo la historia con pequeñas variaciones, pero con un núcleo invariable. Supongamos que en una época arcaica la intolerancia era necesaria para la estructuración de un grupo humano y para constituir una diferenciación tanto de los límites personales como los del grupo. Después de su constitución, la intolerancia ya no sería necesaria y persistiría como si así fuera, organizándose como una fantasía grupal.

Sin embargo, la intolerancia no es una fantasía histórica como cualquier otra, sino que *representa el pilar en el que se asientan el mal y el bien*, lo admisible y lo inadmisible, la comprensión y la incomprensión. La lista sería exhaustiva.

En estas reflexiones y para intentar adentrarme en las raíces de la intolerancia para esbozar el árbol que representa el *fanatismo y el dogmatismo*, iniciaré la trayectoria desde el maniqueísmo para contemplar las correlaciones que podemos hacer entre algunos conocimientos filosóficos y los psicoanalíticos.

Aunque Nietzsche dijera que los métodos vienen al final, antes de plantearnos una reflexión debemos, aunque solamente sea de una manera aproximativa, pensar en la relación que existe entre el método que empleamos y los resultados de nuestras investigaciones. Un método que, como dice E. Morin, *detecta y no oculta los vínculos, las articulaciones, las interdependencias y las complejidades; el que desconfía de las falsas claridades, no de lo claro y de lo distinto, sino de lo oscuro e incierto, no del conocimiento seguro, sino de la crítica de esa seguridad*. Un método que rechaza la simplificación abstracta, que complejiza lo sencillo, que duda, que lucha contra la idealización, la racionalización y la normatividad: *Necesitamos un principio de conocimiento que no solamente respete, sino que revele el misterio de las cosas*.

Así, el método se transforma en una *escuela de duelos*, por eso mi manera de proceder, que será partiendo del *maniqueísmo* y sus posibles raíces en el *Poema Ba-*

bilónico de Creación, implica el duelo de otras perspectivas, de otros puntos de vista y de otras trayectorias.

Despiertos, duermen: punto de vista histórico

Esta expresión de Heráclito me permitirá iniciar una aproximación a las raíces de la intolerancia, proponiendo un vínculo entre las repercusiones de esa teoría filosófica llamada maniqueísmo y los conocimientos grupales cuyo eje principal creo que está situado en el sacrificio.

Nos dicen los historiadores que el maniqueísmo fue fundado por Maní en Mesopotamia en el siglo III de nuestra era. Su núcleo central es la rigurosa distinción entre dos principios: el divino, que representa todo lo que es bueno, y el diabólico, que reúne toda la maldad existente. Estos dos principios son antagónicos, irreductibles e independientes el uno del otro.

En el *Poema Babilónico de la Creación*, llamado también *Enuma Elis*, se configuran algunas de las nociones que encontraremos en las teorías de Maní. Empieza así: *Cuando en lo alto, el cielo aún no había sido nombrado, y abajo, la tierra, aún no tenía nombre*.

Expresiones que inauguran la relación entre los orígenes, las raíces de muchas tendencias humanas y las palabras. Pero también nos sugiere la relación entre lo que puede nombrarse y lo que todavía no puede ser nombrado, lo que parece oscuro y se percibe sin nitidez o se sospecha, pero aún no tiene forma, se presenta ante la mente como algo indeciso e inacabado, engendrado en los abismos de nuestros propios misterios. El abismo, *apsû*, raíz del griego *abyssos* y que designamos por abisal. El abismo, lo más profundo desde donde surge la palabra.

La lectura de la primera tablilla nos permite entrever dos caos:

El original, formado por el caos acuático o principio cósmico, de cuya masa se aíslan dos principios

elementales, Apsû, océano primordial y Tiamat, mar tumultuoso. De su mezcla surgirán las nubes y las serpientes que a su vez originan los horizontes celestes y terrestres y más tarde, los grandes dioses. Estos grandes dioses, por su afán de crear nuevos seres, molestan a la pareja Apsû-Tiamat y planean destruir a sus hijos. Uno de ellos, Ea, matará a Apsû y lo transformará en Marduk, personaje central del Poema.

El segundo caos se produce en la lucha entre la madre que quiere vengarse y uno de sus hijos. Después de muchas vicisitudes, el orden se restablece cuando Marduk, apoderándose de las tablas del destino, concentra el poder absoluto y más tarde, gracias a su capacidad de asimilación y su poder, se transformará en un símbolo monoteísta, único y gran dios unificador.

En las teorías maniqueístas, una catástrofe original precósmica es la que produce una mezcla del bien y del mal, de la luz y de las tinieblas, catástrofe que se asemeja al inicio del poema, que prosigue: *del abismo, su progenitor y de la tumultuosa Tiamat, madre de todos, las aguas se mezclaron en un solo conjunto.*

En la mezcla del bien y del mal, según la doctrina maniqueísta, el bien se transforma simbólicamente en la luz y el mal en las tinieblas. La luz y las tinieblas pueden coexistir juntos, pero el hombre que deseara ser bueno, luminoso y sano, tendría que restaurar la separación primitiva y proceder a excluir el mal deshaciéndose de él, echándolo fuera; procedimientos que más tarde se transformarán en conductas de exclusión y rechazo ante todo lo que se considere malo.

El maniqueísmo tuvo una fuerza de expansión extraordinaria, y desde Mesopotamia llegó hasta África del Norte y en Oriente hasta el Imperio Chino.

Es interesante constatar que, a pesar de las persecuciones de las que fue objeto, tanto de los romanos como de los reyes persas, subsistió hasta la Edad Media e incluso fue promovido como religión de Es-

tado en el Turkestán y gran parte de Arabia hasta la llegada del Islam.

Muchos pensadores y eruditos se adhirieron a esta doctrina, y es conocido que el mismo San Agustín la siguió durante diez años.

Aquí la expresión: “despiertos, duermen” ilustra las tendencias expansionistas de una doctrina que, practicada hasta sus últimas consecuencias, lleva al ser humano hacia el *camino de la intolerancia y la negación de las diferencias*. Aunque la evolución tecnológica y de todas las ciencias en general haya sido patente, duerme en el seno de la humanidad un recóndito deseo de sentirse bueno sin poder pensar que lo que es bueno para unos podría resultar malo para otros y que la exclusión de la maldad va, a menudo, acompañada de actuaciones y tendencias destructoras como las torturas o las devastaciones que han producido y producen tantos sufrimientos humanos. Pero como en la teoría maniqueísta maldad y diabólico van asociados, las más grandes atrocidades y genocidios están sustentadas por esta dicotomía entre lo bueno y lo malo, entre la luz y las tinieblas.

“Descubrir el error en vez de la verdad” (E. Morin)

En los manuales de filosofía *la bondad como propiedad trascendental del ser* es definida como la misma realidad de la cosa, en tanto que es conveniente a otra y apetecible por ésta. Lo mismo que la unidad y la verdad, la bondad trasciende a todos los seres. Por eso, la razón de bondad se convierte con la de ser. El argumento de que todo ser es bueno viene dado por la consideración de que todo ser posee sus perfecciones esenciales y constitutivas, las cuales le convienen y son apetecidas por él y por consiguiente son buenas. Es interesante constatar que esta definición parte de San Agustín.

El mal viene definido por su oposición al bien, por lo tanto parece que siendo el ser y el bien una misma cosa, el mal equivale a la nada.

Para resolver esta dificultad, puesto que el mal es algo, se ha de considerar la clase de oposición que media entre el bien y el mal. Podemos considerar que si el mal no es la mera negación del bien, la relación que media entre los dos es una relación de privación, de suerte que *el mal es la carencia de un bien* o de una perfección en un sujeto apto para poseerla. Como el mal se fundamenta en el bien, su causa es precisamente el bien, por lo que debemos buscar las posibles razones que expliquen su producción: 1. Por la deficiencia o imperfección natural de la causa que produce el efecto malo 2. Porque la causa no aplica a la operación toda la virtud que naturalmente posee 3. Porque la acción en sí misma buena de una causa determina la privación de algún bien en otro sujeto 4. Por defecto de la materia que recibe la acción de una causa o por los obstáculos que la misma materia opone a esta acción.

Sin embargo, lo que puede interesarnos para nuestra reflexión es la categorización del mal: mal absoluto o propiamente dicho, mal relativo o *por accidens* que no siendo en sí mismo un mal, determina la privación de un bien en otro sujeto; mal intelectual es la privación de una perfección intelectual reclamada para nuestro entendimiento como el error o la ignorancia. El mal moral es la privación de un bien perteneciente al orden moral, es decir, la privación de la rectitud de los actos libres o de su conformidad con las leyes morales.

Es cierto que estas definiciones han sido modificadas a lo largo de la historia de la filosofía, particularmente por Leibniz y por Santo Tomás de Aquino. Algunas querellas pueden ilustrarnos la complejidad de todas estas definiciones. Por ejemplo, San Dionisio decía que “el mal no tiene causa”, luego el bien no es causa del mal. Y San Agustín afirmaba que “el mal no ha podido venir de otro origen que del bien”.

Estos principios filosóficos podrán servirme de ayuda para comprender las relaciones que existen entre los puntos de vista histórico, filosófico y psicoanalítico. Si he des-

tacado particularmente algunas posiciones de San Agustín es porque creo que vienen influenciadas por el maniqueísmo tal y como lo recordé anteriormente.

La verdad no reside solamente en la conformidad entre el conocimiento y la cosa, sino también por su opuesto, la falsedad. Y como la falsedad lógica es el error, más que buscar la verdad, lo que resultaría heurístico es buscar el error. El error de la doctrina maniqueísta se nos antoja que es la *rigurosa separación entre lo bueno y lo malo*.

“Revolucionarlo todo” (St. Beue)

El psicoanálisis representó en sus inicios una verdadera revolución de las ideas que no cesa de ser un estímulo para la investigación. Aunque desde sus comienzos hasta nuestros días ha producido y sigue produciendo cada vez ideas novedosas, parece inagotable la fuente de sus posibilidades para comprender el mundo llamado intrapsíquico, así como los procesos grupales, institucionales o culturales en general. Por estas razones, los esfuerzos se dirigen cada vez más a diferenciar lo que es la práctica psicoanalítica y el llamado psicoanálisis aplicado, es decir, todo desarrollo o reflexión que se haga fuera de la experiencia psicoanalítica propiamente dicha y que solamente tiene como referencia el encuentro entre psicoanalista y paciente. Desde mi punto de vista esta diferencia es esencial para no caer en el confusionismo de las ideas siempre deplorable en el curso de una investigación. En varios escritos he intentado reflexionar particularmente sobre este fenómeno del confusionismo, sus tendencias y los procesos inconscientes a los que obedece, a menudo y siguiendo a E. Morin por las tres tendencias que él denuncia: idealizar, racionalizar y normalizar; pero también por deseos de omnipotencia del pensamiento donde los límites conceptuales no son respetados. Un ejemplo podrá ilustrar estas ideas: por muchos conocimientos teóricos que un estudioso

pueda tener del psicoanálisis (también podríamos aplicarlos a cualquier ciencia), nunca podrá pretender ser un experto en la materia sin una práctica seria y rigurosa que lo avale. La incapacidad para ponerse un límite de acuerdo con los conocimientos que poseemos produce ese efecto confusional, por lo que un psicoanalista puede transformarse en filósofo, éste en un psicoanalista o en un historiador, etc. Como decía Aristóteles de Anaxágoras, *velut sobrius inter ebrios*.

Diferenciar no impide contemplar las relaciones que las ciencias pueden tener entre sí, incluso las enriquece. Desgraciadamente, en nuestros ámbitos se producen rechazos a las limitaciones y diferenciaciones para alimentar la sensación grandiosa de saberlo todo, como ilustra lo que dijo un profesor prestigioso cuando se le preguntó por la diferencia entre el filósofo y el psicoanalista: “diferenciar me aburre”. La lección que nos da E. Morin es muy valiosa en este sentido: “reorganizar nuestro sistema mental para reaprender a aprender”.

Desde los conocimientos, siempre en movimiento e inciertos, que tenemos del psicoanálisis, podemos establecer vínculos de reflexión sobre la teoría maniqueísta y el *Poema Babilónico de la Creación*. Estas reflexiones merecerían todo un desarrollo más exhaustivo, pero me restringiré a resumirlas para extraer algunas consideraciones sobre el bien y el mal.

Como hemos visto anteriormente, el bien y el mal han planteado y siguen planteando problemas a la humanidad y desde el punto de vista histórico podríamos deducir que el maniqueísmo ha representado el esfuerzo más coherente para dar una solución dualista a estos problemas. Sin embargo, desde la perspectiva psicoanalítica podemos pensar que existe una relación entre lo que se llama proyección y esa tendencia maniqueísta a echar fuera de sí lo malo para conservar solamente lo bueno. La proyección es un término que designa un mecanismo de paso del interior al exterior, pero en psicoanálisis es un mecanismo de defensa por

el que un sujeto atribuye a otro los pensamientos desagradables que no puede soportar personalmente y lo interpreta como reproches que, desde el exterior, le son dirigidos. En tanto que mecanismo psíquico es uno de los más utilizados, más precoces y más resistentes al cambio psíquico.

Por otra parte, muchos principios filosóficos han sido fuentes de inspiración de la obra freudiana: el dualismo de Empédocles parece una anticipación de sus teorías. Empédocles admite, como Anaxágoras, las homeomerías (partes semejantes), pero explica su combinación por las fuerzas que él llama poéticamente amistad y enemistad y que en la ciencia se denominan atracción y repulsión. Por ellas se unen o se separan los elementos para llegar a una mónada o inteligencia suprema.

Según M. Gressot, un psicoanalista que ha estudiado en profundidad el sistema maniqueísta, podemos hacer tres proposiciones psicoanalíticas: 1. La actitud dualista maniqueísta hace de la desintrincación pulsional un ideal 2. El pensamiento dogmático y la moral del maniqueísmo adoptan una forma obsesiva 3. La concepción maniqueísta de la vida se asienta sobre las fantasías de incorporación y proyección.

La creación del mundo y del hombre

Antes de iniciar la reflexión sobre las tres propuestas de M. Gressot, volvamos a *Enuma Elis*.

La cuestión de los orígenes es un problema que se plantea a menudo en los intentos de teorización de nuestras vivencias psicoanalíticas. Cuando Freud publicó sus *Estudios sobre la histeria* la única crítica interesante del libro la hizo Alfred von Berger, profesor de historia de literatura de la Universidad de Viena: “presentimos que un día será posible penetrar el secreto profundamente escondido en la personalidad humana... la teoría no es más que esa especie de psicología

de la que hacen uso los poetas”. La referencia al secreto profundo implica la de los orígenes que se pueden asociar al caos original de Enuma Elis. Estas referencias al caos, desorden, capacidad de unificación, destino y reorganización, pueden llevarnos a las etapas libidinales, también llamadas aspectos genéticos del psicoanálisis, y también a las nociones de clivaje, escisión del yo en bueno y malo y también a los procesos integrativos para organizar el sistema preconscious, artesano de las asociaciones de palabras y de cosas a partir de los pensamientos latentes.

Marduk el unificador, el dios y el verbo, la palabra que se organiza a partir de la niebla del espíritu, parece corresponder con esa unificación de las pulsiones parciales para poder evolucionar psíquicamente.

Pero en el intento natural del hombre para llegar a los orígenes, parece que existe encerrado en todo un aspecto imaginativo de reparación: si encontramos dónde y cuándo se han originado ciertos problemas, sabríamos resolverlos y así eliminarlos, excluirlos, echarlos fuera.

En los escritos de Freud también viene reflejada esa preocupación por los orígenes de las fantasías, transformándolas en fantasías originarias.

Pero Enuma Elis puede sugerirnos también la idea de transición, de lo intermediario, de las relaciones que pueden existir entre lo originario y lo que sigue, es decir, las hipótesis sobre las *transformaciones psíquicas* sucesivas de nuestra historia personal, sobre todo de sus repeticiones organizadas, a menudo, como compulsiones a la repetición.

La similitud entre *origen y creación* nos induce también a las hipótesis psicoanalíticas del nacimiento, ya sea real o, sobre todo, del nacimiento de las ideas y de las palabras.

Las descripciones del caos primitivo, la formación del mundo y la creación del hombre parecen tener puntos de encuentro con las de la diferenciación del Ello en

psicoanálisis, la constitución de un Yo y de un Superyo, y la creación del verbo –palabra–.

Del caos primordial –¿inconsciente, procesos primarios?– se aíslan dos principios –¿representaciones y afectos?– ¡La lista de comparaciones sería interminable!

El dualismo del hombre y de la naturaleza que preconiza el sistema maniqueísta exige lo que desde el psicoanálisis llamaríamos desintrincación pulsional, es decir, una vuelta a la separación entre pulsión de vida y pulsión de muerte después de haber caminado juntas –intrincación– para poder estructurar el pensamiento. Las dualidades, sobre todo del mal y del bien, pero también la del cuerpo y el alma, de la luz y de las tinieblas, del inconsciente y del consciente, lo racional y lo irracional, etc. son fuente de numerosas angustias, ya que la tranquilidad provendría de la fantasía de sentirse siempre bueno, armonioso, lúcido y perfecto, consciente y racional. Esa angustia sería, según el autor, la razón por la que el maniqueísmo tuvo tanto éxito en su época, ya que toda la organización teórica maniqueísta se basa en la abolición de esa angustia.

La compleja organización maniqueísta que alrededor de ese dualismo compone todo un sistema de vida, de privaciones y exigencias como cualquier sistema dogmático, construye una filosofía del hombre para que pueda acceder a la felicidad. Si pensamos desde el psicoanálisis que el inconsciente es ese terreno de las tinieblas, lo desconocido, lo oscuro, lo que nos amenaza, el *maniqueísmo excluye al inconsciente*, por lo que el hombre sin inconsciente no está sometido a sus amenazas.

Podemos pensar que el maniqueísmo dio cierta coherencia a los sistemas religiosos de la época donde el caos, la magia y lo irracional lo confundían todo. Pero también debemos contemplar la hipótesis de que las restricciones sexuales que el maniqueísmo imponía tranquilizaban las conciencias. Parece ser que los maniqueístas estaban “visiblemente obsesio-

nados por las preocupaciones y fantasías sexuales que debían reprimirse”

Según M. Gressot, las concepciones míticas y morales del maniqueísmo estaban impregnadas de pensamientos mágico-infantiles por el simbolismo, el sincretismo y el animismo que las sustenta. En sus descripciones podemos encontrar toda la *gama de las fantasías de las etapas libidinales: orales, anales, fálicas y genitales*. Pero son sobre todo las fantasías orales las que prevalecen. En numerosas descripciones se menciona la integración oral, la encarnación por ingestión, la fecundidad oral, el embarazo y el parto por la boca, etc.

Como sabemos, las fantasías orales son las más confusionales que existen. Bajo estas fantasías un ser humano que es comido e ingerido por otro se transforma en su propia esencia, pierde su identidad y no existen límites entre el uno y el otro. Es la fantasía de omnipotencia más completa que existe, ya que uno puede transformarse en un universo entero, dominador y poseedor de todo. Así, en las descripciones maniqueístas, los habitantes de las tinieblas devoran todo lo que perciben y, cuando ya no les queda nada, se devoran a sí mismos.

En resumen, la oralidad es la etapa de indiferenciación por excelencia y por eso podemos deducir que aquellos que rechazan las diferenciaciones pueden tener algún problema oral. La cuestión es evidentemente más compleja porque, cuando las diferencias no son contempladas, la vuelta al caos o a los procesos primarios anuncia lo que en psicoanálisis se llama una regresión formal, una regresión del pensamiento hacia las etapas anímicas, también llamado pensamiento mágico, y que Freud desarrolló en su famoso artículo *Tótem y Tabú* donde describe el pensamiento animista como una de las grandes fases de la evolución de la humanidad, que él clasifica en: *pensamiento animista, pensamiento religioso y pensamiento maduro*.

“Sólo lo que se pierde es adquirido para siempre” (H. Ibsen)

El pensamiento animista se acerca más a la forma de pensar de los primitivos que Freud describió bajo dos tendencias: la magia y la hechicería. Freud hace una clara diferencia entre la magia y la hechicería. La magia consistiría en someter los fenómenos de la naturaleza y la hechicería sería el arte de influir sobre los espíritus. Tanto el pensamiento mágico como la hechicería forman parte de nuestras fantasías inconscientes y de los procesos primarios: formas primitivas de pensar donde nuestros deseos podrían realizarse sin necesidad de transformarlos.

El pensamiento primitivo es confusional por excelencia. Los ejemplos clásicos que nos da Freud lo ilustran: fertilizar la tierra practicando el coito delante de ella (incluso eyaculando), cuidar el arma que produjo una herida como si representara un cuerpo, comerse a un enemigo fuerte para adquirir su fuerza, etc. Todas estas formas indican la confusión entre analogías (fertilizar, coito); confusión entre las partes y el todo (saber el nombre de una persona sería sinónimo de dominarla); confusión entre las asociaciones (comer, apropiarse de las facultades del enemigo, etc).

Este pensamiento primitivo tiene un denominador común, que es la *omnipotencia*, producto del deseo de dominación. El supuesto poder (digo supuesto porque es una fantasía) que creemos tener sobre las personas (como componentes de la naturaleza) hace que solamente se contemplen *dos términos en cualquier relación*. A esta posición se la ha llamado binaria o dual, ya que implicaría la creencia de una relación en donde *el tercero está excluido*. Pero lo que es más importante es que en esta relación exclusiva de dos, el otro es solamente un producto de nuestras ansias de dominio. Estas ansias pueden ilustrarse en las tendencias que tienen ciertas personas para que los demás hagan lo que ellas

quieran, como si en realidad fueran jefes de clanes primitivos a los que todo el mundo estaría supeditado.

Si lo pensamos bien, en realidad se trata de una relación exclusivamente *narcisista*: no existen dominante y dominado, ya que el dominado forma parte de la esencia del dominante. Así pues, solamente existiría uno, como en las fantasías de la fase oral donde todos los que nos rodean, por la fantasía canibálica, forma parte de uno mismo.

Estas fantasías son muy frecuentes y se expresan bajo intentos actuados de controlar a los demás, ordenándoles lo que tienen que hacer, decidiendo sobre sus vidas, sometiéndolos a su voluntad, imaginando que se les puede influenciar impresionándoles, sorprendiéndoles, imponiéndose. En general, estas conductas pertenecen a mentes primitivas que no encuentran en el diálogo y la negociación, propios de las relaciones más maduras, ningún aliciente, ningún placer, ya que no admiten las diferencias y porque su única fuente de placer es el poder.

La evolución psíquica de un individuo dado, desde su situación de dependencia de los padres hasta la situación de autonomía, pasa por trayectorias muy complejas, pero que tienen otro denominador común: *la capacidad de elaborar*, es decir, la capacidad de darse cuenta de que su actividad pulsional tiene sus fuentes (en el propio individuo), sus objetos y sus finalidades.

Las modalidades diversas que estas actividades psíquicas van constituyendo, permiten a un individuo modificar *la creación que se va haciendo del mundo y de los seres que le rodean*. Estas modalidades, en sus rasgos generales, son: *las identificaciones, el enamoramiento, las idealizaciones y las actividades sexuales*, actividades que construimos con nuestra propia capacidad fantasmática.

Desde una creación francamente primitiva al principio basada en la omnipotencia (el mundo pertenece al individuo y éste puede dominarlo), hasta la creación de un mundo limitado (fronteras del mundo psíquico),

el sentido de la madurez implica la renuncia a la omnipotencia, renuncia de la fantasía de perderse en los otros, de dominarlos o controlarlos; implica poder buscar alternativas a los deseos, no confundiendo con los demás, no pensar por los otros, no desaparecer en un grupo y poder tener relaciones de intercambio que siempre suponen el respeto por la dignidad del otro. Y el sentido de la renuncia se adquiere por la elaboración del duelo. Como dice un proverbio chino: "el poder es el mayor enemigo de su dueño".

Esta perspectiva de estudiar y profundizar los fenómenos y procesos de individualidad, conlleva la elaboración de las identificaciones en una trayectoria donde un individuo tomaría conciencia de su capacidad proyectiva (lo que él mismo proyecta en los grupos y en las instituciones), de sus necesidades de imitar a sus mayores (por desencadenamiento de procesos regresivos hacia su infancia), de tomarlos como modelos (de pensar, de comprender, de estar en el mundo, de relacionarse, etc.) y más tarde, de transformar los rasgos parciales de esos modelos en funciones operativas (funciones necesarias en situaciones específicas).

La trayectoria de la constitución del Superyo personal, nos informa del grado de madurez del individuo. Es decir, *poder ser y estar con un grupo y en una institución sin confundirse con los demás*.

Ahora bien, esta trayectoria, difícil para cualquier persona, exige una verdadera transformación de las investiduras pulsionales en cuanto a sus finalidades y sus objetos. La actividad pulsional *coartada en sus fines* se transforma en corrientes tiernas, coartaciones operadas por desexualizaciones sucesivas, fruto de mecanismos muy diversos (regresiones, mecanismos de defensa en general e identificaciones). Gracias a esta transformación de la actividad pulsional, un individuo no espera del otro una compensación sexual sin ser querido con ternura. Esto significa conservar el deseo sexual (la carga psíquica) y el objeto.

Aunque las transformaciones puedan dar la impresión de grandes pérdidas, en realidad no se pierde nada ya que se conserva el deseo y el objeto.

En realidad, el funcionamiento psíquico es un fenómeno de *constantes transformaciones*, donde no se pierde nada del sustrato: las pulsiones siguen teniendo sus fuentes, sus energías, sus finalidades, sus objetos. Sin embargo, las transformaciones se acompañan de sentimientos, fantasías, impresiones o sensaciones de pérdida y de ganancia psíquicas. *Pérdida de ciertos funcionamientos y ganancia de otros*. La pérdida de ciertos funcionamientos va acompañada también de sensaciones de duelos y en éstos, la sensación de haber adquirido para siempre los objetos perdidos, por lo que la frase de Ibsen parece ilustrar estas teorizaciones psicoanalíticas.

“El hombre más poderoso es el que es dueño de sí mismo” (Séneca)

Durante toda la lectura de *Psicología de las masas y análisis del Yo*, podemos apreciar cómo Freud se aleja progresivamente del concepto de alma colectiva para desarrollar una teoría amplia del individuo y su entorno, así como las características que puede presentar el yo sometido a estímulos que pueden provocar tanto sus regresiones como su maduración. Esta evolución de sus ideas se hace estudiando el sentido psicoanalítico del contagio mental, la sugestibilidad, los enlaces libidinales y los procesos amorosos, diferenciándolos de la hipnosis para consolidar la noción de identificación y la constitución del yo.

El lector no puede sustraerse a la impresión de que esta trayectoria constituye *un canto a la libertad*, ya que si pensáramos en un individuo sometido a fuerzas externas, predeterminado por su historia, sin capacidad de reacción, sus posibilidades estarían completamente mermadas y podríamos pensar en un individuo-robot

del tiempo, en vez de en una persona que va adquiriendo su libertad interna gracias a la elaboración.

De esta manera, y utilizando siempre la perspectiva psicoanalítica, Freud parece desprenderse de los dilemas contenidos en las polémicas de si es el exterior lo que influencia al individuo o si es lo interior lo que le consolida.

La concepción de un yo coordinador de las demás instancias psíquicas y gestor de la realidad externa, nos conduce a la idea de la *elaboración*, concepto que desarrollará en otros trabajos, aunque en éste del que nos ocupamos ya se desprende la posibilidad de tomar conciencia por la elaboración de *la participación de nuestro psiquismo* en los procesos grupales regresivos.

Su famosa frase al principio del artículo, “La psicología individual es en última instancia psicología colectiva”, se amplifica casi al final en otra: “¿Cómo se separa el individuo de la psicología colectiva?”.

Ahora bien, Freud parece intentar definir de antemano lo que entiende por masa psicológica y su relación con el individuo: “la psicología colectiva, no obstante encontrarse aún en sus primeras fases, abarca un número incalculable de problemas que ni siquiera aparecen todavía suficientemente diferenciados”.

Sin embargo, Freud parece buscar lo que *diferencia* y lo que *une* esas dos premisas: individuo-masa.

Ahora bien, ¿qué es una masa?.. ¿Por qué medios adquiere la facultad de ejercer tan decisiva influencia sobre la vida anímica individual?..¿Y en qué consiste la modificación psíquica que impone al individuo?”.

Antes de responder a la cuestión sobre las diferencias entre individual y colectivo, Freud reflexiona sobre la *sugestibilidad, la hipnosis y los estados amorosos*.

Planteándonos la cuestión de las diferencias que existen entre el individuo y la masa, nos dice: “lo que ya resulta más arduo es descubrir las causas de tal diferencia. Para llegar, por lo menos, a entreverlas es preciso recordar, ante todo, la observación realizada por la psi-

ciología moderna de que no sólo en la vida orgánica, sino también en el funcionamiento de la inteligencia, desempeñan los fenómenos inconscientes un papel preponderante”.

De estas citas se va desprendiendo sutilmente que hay “algo” que enlaza a los individuos; en otros momentos lo llama *denominador común*, y ese “algo” lo constituirían los *fenómenos inconscientes*.

Si proseguimos la lectura, vemos que la concepción de Le Bon no es igual a la de Freud, ya que para uno y otro la concepción de inconsciente es diferente. Para Le Bon, en una multitud se borran las adquisiciones individuales, desapareciendo así la personalidad de cada uno de los que la integran. Lo inconsciente social surge en primer término y lo heterogéneo se funde en lo homogéneo... La superestructura psíquica, tan diversamente desarrollada en cada individuo, queda destruida, apareciendo desnuda la uniforme base inconsciente común a todos.

Para Freud, “el individuo que entra a formar parte de una multitud se sitúa en condiciones que le permiten suprimir las represiones de sus tendencias inconscientes”.

Veamos la conclusión a la que llega Freud: “Reconocemos que nuestra contribución al esclarecimiento de la estructura libidinosa de una masa se reduce a la distinción entre el yo y el ideal del yo, y a la doble naturaleza consiguiente del ligamen-identificación y sustitución del ideal del yo por un objeto exterior”. Y más tarde: “basta reflexionar que el yo entra, a partir de este momento, en la relación de un objeto con el ideal del yo por él desarrollado, y que probablemente todos los efectos recíprocos desarrollados entre el objeto exterior y el yo total, conforme nos ha revelado la teoría de las neurosis, se reproducen ahora dentro del yo”.

Para terminar, podríamos decir que la posibilidad de transformar la psicología colectiva en individual consistiría en distinguir el yo del ideal del yo y comprender

sus tensiones, separaciones, oscilaciones, que pueden provocar sensaciones próximas a las pérdidas (de tristeza) o las sensaciones de triunfo (“extremo bienestar”), hasta sus posiciones extremas (en la manía, el yo y el ideal del yo están confundidos) y en la melancolía (existe una oposición-divorcio de las dos instancias).

Como el ideal del yo “engloba la suma de todas las restricciones a las que el yo debe plegarse, el desencuentro provocado por estas privaciones, puede decidir a un individuo separarse de la masa y asumir el papel de padre”. Freud finaliza: “el mito constituye el paso en el que el individuo se separa de la psicología colectiva”. La frase que sigue es particularmente bella: “El poeta que dio este paso y se separó así, imaginativamente, de la multitud, sabe, sin embargo, hallar en la realidad el retorno a ella, yendo a relatar a la masa las hazañas que su imaginación atribuye a un héroe por él inventado, héroe que en el fondo no es sino él mismo”. Freud se refiere a la capacidad de simbolización como la de fantasmaticización y en última instancia, a las posibilidades elaborativas del individuo: “De este modo retorna el poeta a la realidad, elevando a sus oyentes a la altura de su imaginación”.

No es de extrañar que después de esta aclaración, nos describa el proceso de sublimación donde el individuo adquiere su máxima capacidad de libertad.

“Cuando un perro ladra a una sombra, diez mil perros hacen de ella una realidad” (Proverbio Chino)

La intolerancia que nace de las posturas maniqueístas puede transformarse en fanatismo cuando, como en el proverbio chino, se transforma en una realidad social. No solamente porque la intolerancia represente una de las sombras de la humanidad, sino porque se asienta en posturas del pensamiento primitivo que por ellas mismas adquieren un valor de certeza absoluta, omnipotente e inapelable.

Contemplando la relación que existe entre las perspectivas históricas, filosóficas y psicoanalíticas, nos damos cuenta de que la intolerancia pasa a través de los siglos como una fuerza que parece contraponerse a la idea de evolución, y aunque el progreso científico parezca transportarnos hacia esperanzas de la humanidad que ni siquiera podemos sospechar, nos damos cuenta de que ciertas posiciones, ciertas actitudes humanas no se modifican a pesar de la experiencia. ¿Será porque no sabemos aprender? ¿O porque no podemos darnos cuenta de que las posturas maniqueístas son empobrecedoras para el desarrollo de nuestro psiquismo? ¿O será más bien porque no hemos agotado las hipótesis sobre su nocividad y todavía quedan personas convencidas de que el fanatismo y el dogmatismo son las mejores armas de nuestro pensamiento?

Sin embargo, debemos también preguntarnos por qué tenemos tanto miedo a la evolución, al cambio, a pensar en otras alternativas a las que estamos acostumbrados, a dejar de ejercer los constantes sacrificios a los que nuestra cultura moderna se abandona, ritos

sacrificiales que, si no tienen los mismos componentes que los ritos de épocas pasadas, conservan en su núcleo las mismas estructuras, los mismos componentes de sufrimiento, venganza, exclusión y segregación.

Ante estas constataciones, tenemos la impresión de que todo está por decir aún y que probablemente es necesario utilizar todavía más palabras para interpelar a las ilusiones que hacen de la ignorancia un deseo de saber y a éste una posibilidad de aprender en un constante movimiento de búsqueda y de investigación.

Ahora bien, el bien y el mal que muy a menudo se han confundido con el amor y el odio y que como ellos establecen dos tendencias que contempladas de manera separada parecerían tranquilizar las angustias más arcaicas, no son más que partes de un todo, pares contrapuestos insertados en cada uno de nuestros deseos siempre ambivalentes pero que nos proporcionan la fuerza necesaria para descubrir nuestro porvenir.

Podemos decir, con Henri Barbusse: “la sombra no existe, lo que tú llamas sombra, es la luz que no ves”. O como A. de Saint Exupery: “amar no es mirarse el uno al otro, es mirar juntos en la misma dirección”.❖

Representantes del mal

José Miguel Marinas

Profesor de Ética y Sociología

Las críticas a la guerra y al belicismo conviene situarlas en un contexto más amplio. Quien apoya la invasión de otro lo hace en nombre de principios de exclusión que nos urgen a todos a revisar a fondo muchas cosas: nuestra idea de secularización (que es un deber moral y no una tendencia automática), nuestra valoración de la tecnología, del mercado y de las formas de vida. Éstas, si pretenden ser democráticas, no nos dejan escudarnos en los marcos de la legitimación que se están produciendo para segregar a quien tildamos de malo. Desde ese punto de vista, ninguno de nosotros está exento de autocritica. Esta es la enseñanza del presente.

En verdad es enorme la distancia entre el cuerpo y la norma. Nos vemos abocados a juzgar nuestras acciones echando mano de lo que puede sernos común: los principios, las reglas, los valores. Pero estos repertorios de nuestra cultura –sobre todo en tiempos de abuso– presentan su rostro más crispado: la ética se convierte en un monstruo frío. Entre lo que sentimos como indignación y repudio y lo que proclaman bueno y malo las palabras del poder sin rebozos hay una distancia angustiante. ¿Quién es el eje del mal?

A fuerza de haber dejado fuera de nuestro escenario el juicio de lo concreto, la valoración de cada acto que en común desempeñamos, a fuerza de separar lo moral de lo político, a fuerza de remitir la base de lo moral a lo inefable no sabemos ahora bien a qué llamamos bien y mal.

A fuerza de delegar en éticos, bioéticos, deontólogos, economistas, politólogos, clérigos (*clercks*), pastores, químicos, bioquímicos, héticos, perléticos, perlimperlimbréticos, a fuerza de delegar el ejercicio personal y común de analizar y diagnosticar sobre nuestros valores y creencias, éstos, como maclas pétreas se vuelven contra nosotros pretendiendo ser más nosotros que nosotros mismos. Respecto de sus etiquetas somos del bien o del mal.

A fuerza de no tomar el poder democrático, de no desarrollar actitudes abiertas, críticas, expuestas al comentario del otro y dispuestas a dar razones de lo que hacemos, a fuerza de replegarnos tras ir a votar, de no reclamar a diario, de no ofrecer lo mejor de lo que se nos ocurre para mejorar las cosas, ya no sabemos si hacemos del todo bien o mal.

Hace poco no se hablaba como ahora del bien y del mal. Parecía que era una temática religiosa y, por ello, cosa de cada cual, en el sentido de algo no razonable por principio, cosa muy íntima y personal hasta el punto de no tener que dar explicaciones, incluso de no poder compartirlo salvo con los de la propia parroquia o secta. Parecía –en otro contexto– que era un asunto de la reflexión filosófica, ética o metaética, y por ello no al alcance de cualquiera, pues requería conocimientos técnicos de la tradición de pensamiento o de la historia de las mentalidades.

Entre los síntomas de este retorno actual conviene discernir: en general podemos decir que vuelve el bien y el mal como espectáculo, como mito mediático que, pese a la altísima tecnicidad de soportes, frecuencias, pictogramas, empalma con la visión más arcaica del reparto moral: el malo es el otro, el otro es el malo.

Da la impresión de que hubo un tiempo, el del consumo masivo de imágenes desde los orígenes mismos de la industrialización colonialista, en que se empezó a ocultar el daño real –del que debemos responder– so capa de la mostración del Mal como espectáculo –que sólo hemos de consumir–.

Podemos remontarnos, por volver a un ejemplo sabido, a la stampa del Maine (en la gráfica de la prensa de hace un siglo largo), volver al navío que vemos estallar y ocultar con su deflagración el mero puerto de La Habana que lo cobija, lo vemos en los grabados de los diarios de la época con tal pavoroso detalle como para no dar pábulo a las preguntas: quién, por qué, cómo es posible... Este dar desmesurada reproducción del Mal para no explorar el daño, lo vemos en las construcciones de grandes iconos a las que asistimos desde hace décadas, demonizando o santificando, para no preguntar qué hace, quién le ayuda, a quién aprovecha, a qué género humano rinde cuentas... Quién se cree que es para mostrarse más allá del juicio de los coetáneos (y no desplazán-

dolo al “ante Dios y ante la Historia”), en conexión directa con lo sagrado, que no es de nadie y es de todos: tremenda obra común.

Hace unos años no hablábamos en concreto, sin fantoches ni estereotipos, del bien y del mal, porque no habíamos descubierto nuestra implicación detallada, total, en ello. No sabíamos aún que al renegar de los terribles episodios de la Primera y la Segunda Guerra Mundial, al no querer ni mirar el holocausto de judíos y gitanos y homosexuales y minusválidos y comunistas o progresistas a cargo del nazismo, al tardar tanto en asumir el exterminio en tierras llamadas rusas, al suponer que tras la Segunda Guerra Mundial ya no ha habido propiamente guerras, nos estaba pasando algo muy grave: que no tenemos catadura moral para juzgar lo bueno o lo malo de nuestra vida. No sabemos que el mal, como el bien, es un hecho social global, que está presente todo el tiempo, precisamente porque no es un ectoplasma ni fantasmagoría alguna, sino que es el envés de nuestros gestos mismos. De nuestra forma de vida, de nuestro estilo.

Ya no se habla de explotación, de plusvalía, de apropiación indebida de los frutos de trabajo ajeno. Se da como superado, es terminología de hace más de un siglo, luego... ya no existe. Sí que existe la integración en una *cultura empresarial*, sí existe el *capital humano*, sí existe la *creación de valor* (se parece tanto a esa frase tópica de hoy, “educar en valores”: ¿en qué si no se educaría?). Se sigue hablando de la crisis de valores como si fuera cosa de la tendencia, del terruño, y cada cual dice: “que peligran los míos”, es decir: que peligran mis ingresos, los de mis instituciones, empresas, colegios, mis subvenciones, mis conciertos, mis cánones de compensación. A ese temor respecto del dividendo se le llama paganización y crisis de valores.

¿Cómo considerar, supongamos, que una perspectiva de creencias concreta –lo que damos en lla-

mar una confesión religiosa— que de suyo aportaría al acerbo común de una ciudadanía, eso: laica, se arroge estar por encima del bien y del mal de la ciudad? ¿Cómo considerar que pueda adquirir legitimidad democrática sin responder de lo que hace ante la ciudadanía, y no sólo ante instancias transmundanas, respuesta que queda en lo inefable o en el interior, en el retrete del corazón?

Es cierto que en muchos países no hubo Revolución Francesa —a veces parece que ni en Francia— pero en Francia sí es cierto que se inauguró un modo de convivir las creencias de manera equidistante: eso significa laico —es un sinónimo: *laos* es la gente, *demos* es el pueblo—. Desde ese punto de vista, que viene asegurando la posibilidad de una norma común, ciudadana, no habría motivo para dividir a los grupos sociales entre creyentes e increyentes: todos somos igualmente creyentes ante la norma que regula la equidistancia de las creencias. Ser ateo o agnóstico de católico, como ocurre mucho aquí, no disminuye la intensidad, la calidad o la validez personal y cívica de las creencias de quien por tal se tiene y se sostiene.

Así que quizá sería conveniente destacar que lo religioso puede no ser motivo de favorecimiento desigual: que todas las creencias —teístas (mono o poli), ateas (igual), agnósticas (a veces no por no saber sino por saber demasiado), humanistas, telúricas, etc.— pudiéramos percibir ayuda en la casilla correspondiente de la declaración de la renta.

No hay aquí ninguna *boutade*: es una propuesta que empezaría por tomar en serio el grandísimo esfuerzo por creer que todas y todos estamos haciendo en tiempos de desalmados monopolizadores. Acudimos al trabajo a diario, pagamos impuestos, nos ilusionamos con algunos motivos, miramos al futuro inmediato, no renegamos de las y los conciudadanos, procuramos educarnos a nosotros mismos en el respeto del diferente, respeto sin condiciones al que llamamos democracia. Por eso, igualar

creencia a mera pertenencia a una confesión religiosa y dejar en barbecho —definido en negativo— el resto impide el debate, no favorece algo urgente: el pedirnos razones unos a otros de las respectivas fes o desazones, no deja que cada cual aporte honradamente desde lo suyo.

La secularización que se entendía como un proceso social, cosa de la cultura misma en su hacerse mayor, resulta ahora una tarea menos que a medias realizada. Ni es evidente, ni se hace sola, ni está asegurada como logro de nuestra cultura. Se puede volver atrás, vaya si se puede.

Diciéndolo de nuevo: la secularización es decir que todas y todos, en cualquier lugar, seamos equidistantes y libres para usar la razón y no aterrorizarnos (transitivo, recíproco, reflexivo) con quimeras y que eso es un deber moral, requiere una cuidadosa tarea de persuasión. Tarea que reconoce que, siendo los dioses —incluidos, repararemos en ello, los de los monoteísmos— siendo los dioses de los mejores productos de nuestras almas, de las mejores prótesis de nuestra cultura, de nuestro frágil civilizarnos, siendo esto así —lo que pide cuidado y respeto con todo iconostasio— parece que uniría más tomarnos como humanos: como si fuéramos un género o un colectivo, eso que se llamaba no hace tanto la humanidad.

Secularización quiere decir que somos responsables todos y cada uno de lo que hacemos (transitiva, recíproca, reflexivamente) sin necesidad de apuntarle los tantos y las reclamaciones a un *numen*. *Numen* que, por lo general, suele ser el *numen* de mi pueblo que, sólo por ello, es más *numen* que los demás. Secularización quiere decir asumir la condición humana.

Llama la atención la coexistencia, en las mismas personas, de una adicción incondicional a la vanguardia tecnológica y una adhesión religiosa pretridentina.

El crecimiento tecnológico, en su avanzar sin modelos tutelares, sin códigos previos, parece —pre-

cisamente por ese rostro de vértigo, ese estar expuesto al borde de lo pensable o vivible antes— que ha necesitado aliarse con lo más regresivo de un pensamiento moral, el que floreció en los bordes de otro horizonte, de otra geografía que pensábamos ya antañona, del comienzo de la hominización.

Ante el reto de la desazón que estamos viviendo parece que el pensamiento que disciplina nos somete a una torsión inesperada. Nos hace como recular hasta lo más lejos posible de nuestro pasado para, al mismo tiempo, saltar a un territorio no sólo inexplorado sino inexistente: el reino técnico del simulacro.

Apenas humanos, munidos de los dioses más cruentos, sometidos a su férula indudable, así nos presenta el discurso general, el que se impone por la fuerza de la repetición y el copo de espacios mediatizadores. Ávidos, listos, implacables, calculadores, evaluadores, excitados por la eficiencia, con prisa por cubrir objetivos, se dice, y seguir depredando en otros caladeros humanos, terrenos, marítimos, aéreos, así nos define la enjuta racionalidad que hace poco se llamaba instrumental y ahora no mira ni a los lados: única se cree.

Y entre medias de esos dos retratos, el superdepredador y el supertecnológico, cada vez más eficazmente procesionados, nos sigue interpelando una razón escasa: la razón democrática, que es un uso de razón cívica que no separa técnicamente lo moral de lo político ni el cuerpo de las normas.

Entre las paradojas anda el juego, y mira que lo sabemos hace ya una buena temporada. Pero es un tipo de pensamiento delicado, poco rentable al parecer. Aporías, paradojas, contradicciones, sostener varias dimensiones de los problemas parece ser una aceptable condición posmoderna (pienso sobre todo en Michel Serres) para no incurrir en repetición y burocracia mental.

Que el norte llegue hasta muy abajo en el sur y que lo tenido por del sur profundo llega a las costas de Bál-

tico. Que las migraciones tienen siempre al menos dos puntos de vista: quien se va, para los de su pueblo, deja de ser de allí a la larga; quien llega nunca acaba siendo de aquí, también a la larga. Quien migra no es de ningún sitio, es del viajar, del mudar. Y ahí reside hace algunos siglos el ser mismo de la condición humana. De su misma dignidad.

Lo sabemos desde que fuimos a La Habana, Buenos Aires, Caracas, México DF hace un siglo, o a Bruselas, Aagen, Ginebra, Düsseldorf, Clamart hace menos tiempo. Lo sabemos de nosotros y de los nuestros. Lo sabemos —poco, porque este daño duele demasiado— de las despavoridas migraciones, estampidas, africanas.

¿Por qué no lo sabemos de los que ahora vienen? ¿Por qué no escuchamos los pasos que dan? ¿Por qué no atendemos a su paulatino mestizaje, mezclarse, que tanto se parece a aquél del que todos y cada uno venimos?

¿Por qué lo negamos —como quien niega una dignidad: la del nómada— de toda la humanidad?

¿Por qué seguir oponiendo de forma maniquea estado y mercado? Claro que cabe como ejercicio analítico, contrafáctico. Pero en tiempos de intervenciones armadas, de intervenciones en mercados, de intervenciones a favor de la familia (*famiglia*) no sabemos a quién aprovecha tal *experimentum mentis*.

El monstruo —porque maravilla— bifronte es así: estado-mercado.

La fantasía de los mercados autorregulados... Nunca falta un funcionario del estado, antitestatalista y liberal, que señala que esa es la tendencia profundamente moderna, bueno, mejor que moderna: actual. Eso es: actual, no periclitada, no de ayer (como la bibliografía buena: tiene que ser a lo más del año pasado, o mejor de hace ocho meses; quien cite obras de antes del 2000, ¿qué clase de científico puede ser, ese obsoleto?)

El mito de las tendencias objetivas. ¿Quién puede atribuir atildamiento y rigor a los supuestos cálculos objetivos –en realidad numéricos– que señalan tendencias, subidas, bajadas, como si todo ello fuera producto de un campo de decisión impersonal, ante la que no cabe más que doblegarse: es la historia la que va por ahí..., así que te pongas como te pongas?

Esa sería, en verdad, la primera paradoja: nadie parece decidir, tomar las cosas en la mano para conducir las en una dirección humana, común; mejor: nadie parece decidir, sólo seguir tendencias de las cosas mismas y sin embargo quienes pueden esperar, todos esperan beneficios. A largo, medio, corto, en realidad a corto plazo. Esto es efímero. No hay mucho tiempo para lamentar injusticias, daños. Ya vendrá el tiempo de recomponer, como otra ola que va en otro sentido y supera lo de ahora. ¡Qué daño hacen las metáforas inocentes de los tecnócratas! : “luego viene otra ola”, “es como un efecto de péndulo”, “así se superan las cosas”, “se pasa página”, “todas las naciones se ponen de acuerdo en mirar hacia el día después”...

¿Por qué seguir uniendo democracia y mercado? De la misma manera que da que pensar la oposición tajante entre estado y mercado, como si de un deber ser se tratara –y con más intensidad se afirma la separación en la teoría, lo prístino de su hiato, cuanto con más furia se transgrede en la acción cotidiana– no de otro modo opera la supuesta connaturalidad entre democracia y mercado capitalista. Da que pensar porque se presenta como sistema de vasos comunicantes y se ofrece como en el besamanos de una reliquia con dos cabos (tipo brazo incorrupto de Santa Teresa). Si eres chino, bendito porque aceptas el mercado (aunque deje que desear tu funcionamiento democrático). Si eres cubano, maldito porque no aceptas la democracia (aunque lleves unos años siendo mejor cliente que muchos: ¿qué

país compartiría –a diario– su moneda nacional con la divisa de su principal enemigo?)

¿Por qué seguir cultivando la enajenación, la alienación? Como el perro de la fábula de Esopo que llevaba en su boca una tajada y al cruzar el río ve la sombra o el reflejo del trozo: tan succulento, tan a mano, tan gratuito le parece, tan tonto serías si no lo hicieras, que abre la boca para embocarse lo pintado... y pierde lo vivo que ya era suyo.

Hacia mucho que no se veía un discurso del mundo al revés. ¿Qué tapa éste? Así que cabe volver a proponer algunas verdades tornando por los fueros de Perogrullo:

Todo político que habla es electoralista. Oponerse a la guerra es un acto responsable. El gobierno de España, el Parlamento de España, está en guerra, apoya una invasión. (Un enviado ha dicho que no: que no estamos en guerra. Lo ha dicho por la radio, mientras pretende cercenar los argumentos de los adversarios denostando la cáscara de las palabras, sordo a los contenidos).

Lo que este discurso del mundo al revés tapa son, se ve muy pronto, los llamados intereses de Dinero y de Poder. Ante ello, podemos aprovechar la ocasión para pensar despacio qué lugar están ocupando estos dos escenarios en nuestras vidas. En ese sentido se puede uno poner en el lugar de quien defiende la intervención armada (cuestión de ver la coherencia lógica de sus razones, no de compartir su opción moral).

Pero lo más grave, creo, es que este episodio de la invasión de Irak puede dejarnos sin reflexionar a fondo lo principal: ¿de qué lado estamos? Dicho de otro modo: ¿por qué seguimos ocultándonos que si vivimos bien es porque la mayoría vive mal?

No son efectos colaterales, ni fugaces: alimentamos (también con nuestra buena conciencia) un sistema de suyo criminal. Somos –¿quién nos lo iba a decir?– representantes del mal. ❖

Los siete pecados capitales

John Gordon

Doctor en Filosofía. Universidad de Edimburgo

En el contexto de las relaciones internacionales del siglo XXI, y tras los atentados del 11 de Septiembre, George W. Bush utiliza por primera vez el término "mal". Pero el uso que hace de él no parece corresponderse con el sentido de este concepto en la tradición cristiana medieval de la que surge. Tras un recorrido por San Agustín y los siete pecados capitales en Dante, se va invirtiendo la perspectiva y, desde esta visión de la Cristiandad pre-moderna –de la que el Islam participa en muchos aspectos– se puede interrogar a Occidente.

En su comparecencia ante el Congreso de Estados Unidos durante el debate del Estado de la Unión en 2002 –la primera desde los ataques terroristas del 11 de Septiembre–, George W. Bush se refirió a un "eje del mal" que amenazaba a América y su forma de vida. Esta frase se ha repetido muchas veces desde entonces. Está claro que la administración de los Estados Unidos, así como un significativo porcentaje de su opinión pública, considera la presente situación internacional nada menos que como una guerra contra el "mal".

El responsable de política exterior en la Unión Europea, Javier Solana, ofreció recientemente una entrevista al Financial Times de Londres, donde mostraba una divergencia sustancial de posiciones entre la Unión Europea y los Estados Unidos acerca de la naturaleza de la amenaza que representa el Islam militante. Desde el punto de vista de Solana, el uso regular del término "mal" en el contexto de los asuntos internacionales contemporáneos refleja el hecho de que en los Estados Unidos "hay un excesivo peso de la religión" y sugiere que es el "fenómeno cultural" de la profunda religiosidad de gran parte de la cultura de ese país, la explicación de la perspectiva de Bush. En una observación reveladora, Solana apunta que "nosotros (los europeos), no vemos el mundo en términos de blanco o negro"¹.

¹ El aliado más entusiasta de Bush ve el mundo en estos términos; al final de su intervención televisada a la nación británica la tarde del 11 de septiembre de 2001, Tony Blair afirmó que "nosotros...no descansaremos hasta que este mal sea eliminado de nuestro mundo". Esta visión del mundo casi medieval de Bush no se limita a él, sino que se pone en evidencia con la efusividad de un periodista americano que arremete contra los políticos europeos contrarios a una guerra americana contra Iraq: "Tal como los profetas de la Biblia anunciaron que ocurriría, Europa está perfectamente preparada para el advenimiento y victoria del anti-Cristo". (*WorldNetDaily.Com*, 9 de enero 2003).

Como las palabras de Solana sugieren, al hablar del “mal”, Bush se ha apropiado de lo que es, para los europeos seculares y modernos, un concepto teológico –y en gran parte, pre-moderno– intentando utilizarlo en el contexto de las relaciones internacionales del siglo XXI. La diferencia entre el uso del término “mal” según se entiende en la tradición europea y el “mal” como lo entiende Bush es reveladora. Por poner un ejemplo: la “Confesión de Fe de Westminster”^{*} del siglo XVII es la afirmación definitiva de la fe presbiteriana. Fue adoptada por la Iglesia de Escocia y se convirtió en un elemento central de su vida pública, en un momento en que la fe y las observancias religiosas allí, y en general en Europa, eran mayores de lo que lo son incluso en la América de hoy. En una frase contundente, el documento establece que el hombre es “opuesto a todo bien ... (y) totalmente inclinado al mal”. Esta consideración de la naturaleza humana, intensamente pesimista, forma parte de una tradición cristiana que tiene sus raíces en la alta Edad Media y que ve el “mal” como extirpable. En el siglo V, San Agustín afirmaba que el mal es inherente a la naturaleza humana.

Bush, por el contrario, en su discurso sobre el Estado de la Unión afirma: “Yo sé que podemos vencer el mal con un bien mayor” y, al decir esto, está expresando el supuesto característicamente moderno –y optimista– de que el medio para conseguirlo es la aplicación de la tecnología –en este caso, la temible tecnología militar de Estados Unidos–.

El individuo “malo” de la tradición teológica europea iba, por supuesto, a pagar por sus pecados, pero no lo haría en esta vida (ni como acción de los políticos seculares a quienes compete tal responsabilidad).

En *La Divina Comedia* de Dante se presenta el mal con un tratamiento que posiblemente fuera el más ex-

tendido en el pensamiento medieval. Dante, curiosamente, sigue a Aristóteles –a quien se refiere como “el maestro”– al señalar que sólo una pequeña parte de la humanidad podrá acceder a la virtud (e irá directamente al Paraíso al final de esta vida), mientras que la gran mayoría será conducida al Purgatorio –a expiar sus pecados durante siglos de horribles castigos– o bien al Infierno, donde no encontrarán descanso. Según parece, también el hombre moralmente fuerte de Aristóteles debe pasar por el Purgatorio para purificarse antes de subir al Paraíso; el hombre moralmente fuerte necesita controlar sus apetitos más extremos, mientras que el virtuoso no, al ser en él estos apetitos medida justa de los que su razón recomienda. A pesar de que el modelo de Dante no es tan pesimista como el de San Agustín, al final sólo los piadosos pueden estar enteramente libres del mal.

Uno de los principales recursos estructurales del opus magnum de Dante son los siete pecados capitales. Cada círculo de la Montaña del Purgatorio está dedicado al castigo de un pecado particular. El peor de los pecados es la Soberbia; a medida que ascendemos a la montaña aparecen, por orden, los otros seis: Envidia, Ira, Pereza, Avaricia, Gula y, finalmente, el menos grave de todos, la Lujuria. Los pecados han sido clasificados de varias maneras. Una de ellas es la que los divide en dos grupos: pecados cometidos contra Dios (Soberbia, Envidia, Ira y Pereza) y pecados cometidos contra un semejante (Avaricia, Gula y Lujuria). El desprecio salvaje e inhumano que los pilotos suicidas del 11 de Septiembre demostraron por la humanidad, es un caso especialmente claro de pecado contra nuestros semejantes. Bush hace extensivo a Sadam Hussein la comisión de un pecado de este tipo (contra “sus semejantes” en sentido literal) cuando

^{*} n.d.t.: Doctrina oficial de la Iglesia de Escocia

lo describe en su comparecencia en el debate sobre el Estado de la Unión como: “El dictador, que está preparando las armas más peligrosas del mundo, las ha usado ya contra pueblos enteros, dando muerte a miles de sus propios ciudadanos, dejándolos ciegos o desfigurados. Los refugiados iraquíes cuentan cómo se arrancan confesiones por la fuerza, torturando a niños delante de sus padres. Los grupos internacionales para la defensa de los derechos humanos han comprobado la existencia de muchos métodos de tortura en las celdas de Iraq: aplicación de corriente eléctrica, quemaduras con hierros calientes, derramamiento de ácido en la piel, mutilaciones con taladros eléctricos, cortes de lengua y violaciones”.

“Si esto no es el mal –concluye Bush entre aplausos– entonces el mal no tiene significado”.

Este ejemplo ilustra una curiosa omisión en la lista de los siete pecados capitales: la violencia. Para Bush, la Lujuria, la Gula y la Avaricia son pecados que resultan insignificantes. En efecto, cuando uno los compara con lo que significa la tortura de niños o al asesinato indiscriminado de 2.819 inocentes en un sólo acto de terror, no es difícil estar de acuerdo.

La invocación a Dante y los siete pecados capitales en el marco de una discusión sobre la presente crisis internacional originada por la amenaza del terrorismo global puede parecer frívola o superficial. A pesar de que George Bush utiliza, en parte, la misma terminología que los teólogos europeos medievales, su perspectiva es, sin embargo, evidentemente moderna. Al igual que en el resto de Occidente, para la mentalidad de los Estados Unidos el conocimiento –en particular el científico– conduce inevitablemente al progreso, y este conocimiento ayudará a la humanidad a ser libre. Esta convicción, a pesar de no compa-

decerse bien con el fundamentalismo religioso de una parte de la población media americana, sí subyace a esa visión optimista que en general se tiene sobre las posibilidades de ese país en una guerra entre el bien y el mal a la que se enfrenta el mundo en el siglo XXI.

Cuando cambiamos de perspectiva, sin embargo, podemos encontrarnos con un enfoque nuevo de lo que se ha dado en llamar el “choque de civilizaciones”. Preguntarse cómo los Estados Unidos de Bush pueden juzgarse con los parámetros de Dante puede parecer una cuestión absurdamente irrelevante. Pero su visión pre-moderna del mundo está, en algunos aspectos clave, mucho más cerca del Islam de hoy que la de Occidente. Nuestra pregunta es, entonces: ¿cómo se ve el estado de la Unión desde el Islam?

Para muchos musulmanes, corrientes y pacíficos, si bien Occidente es superior en cuanto a su poderío tecnológico y económico, el Islam lo es en términos de moral. En tanto que sistema de creencias pre-moderno, el Islam ofrece una visión del mundo similar en muchos aspectos al de la Cristiandad europea medieval, aunque hay uno esencial que lo diferencia: para la tradición islámica –según el Profeta Mohammed–, el ser humano nace puro. Los musulmanes deben vivir de acuerdo con los mandatos y prohibiciones de Dios, que aparecen incorporados en sus textos jurídicos. Entre las prescripciones de la ley musulmana están los actos de caridad (actos de benevolencia hacia nuestros semejantes), y entre sus prohibiciones se encuentra de forma categórica el asesinato, pero también el adulterio, la blasfemia, el robo y la ebriedad. Los juristas musulmanes sitúan estas leyes en un marco doble de obligaciones, con Dios y con la sociedad, de manera que quebrantar estas leyes constituye un pecado contra Dios o uno contra nuestros semejantes².

² Azim Nanji (1991): “Islamic Ethic” Peter Singer (ed.); *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell.

Desde la perspectiva de la ética islámica, Occidente aparece como un antro de perdición. Frente a las enormes desigualdades de ingresos y riqueza de nuestras economías neoliberales, la Lujuria, la Gula y la Avaricia difícilmente llegan a considerarse grandes pecados. La cultura en Occidente revela la omnipresencia de estas prácticas y, de hecho, el propio capitalismo occidental parece haber sido fundado, en gran parte, sobre la avaricia.

Los Estados Unidos, por ejemplo, al tiempo que requerían el apoyo de otros miembros del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas para una nueva resolución que avalara su inminente ataque a Iraq, vetaban una acción de la Organización Mundial del Comercio para proveer de medicinas a las poblaciones más pobres del mundo. La industria farmacéutica financió con 60 millones de dólares la campaña del Partido Republicano en las elecciones de 2002, y la Administración Bush defiende sus ganancias y se niega a prescindir de sus lucrativas patentes³. Como resultado de este particular ejemplo de avaricia, niños musulmanes y cristianos estarán entre los muchos que mueran por enfermedades que en Occidente son evitables.

Para los musulmanes devotos, el hecho de que este sufrimiento infligido a la población más pobre del mundo se deba a un presidente que es “cristiano renacido”, es incomprensible. Una vez más, la referencia a los siete pecados capitales nos ofrece un punto de vista interesante para valorar las políticas de los Estados Unidos. De los siete, el pecado de la Pereza contiene un concepto ambiguo, ya que significa letargo tanto en el sentido físico como espiritual. A pesar de que no existe una referencia explícita a este pecado en

el Corán, sí queda claro el compromiso del Islam con la absoluta entrega espiritual, ya sea por su estricta adhesión a las observancias del ritual islámico como por el igualmente estricto cumplimiento de su moralidad. Las sociedades en las que la Lujuria, la Gula y la Avaricia se consideran elecciones personales de vida y exentas de cualquier condena expresa por parte de la Iglesia o del Estado son, en sí, manifestaciones de la Pereza. En ningún sitio queda más patente esta ironía que en los Estados Unidos, donde, en opinión del Alto Representante de la Política Exterior Europea, existe un “excesivo peso de la religión”.

Se ha mencionado anteriormente que el peor de los siete pecados capitales es la Soberbia. En la cristiandad medieval, así como en el Islam, la soberbia es el pecado de Satanás –por tanto, tiene el estatus del peor de todos los pecados–. La Soberbia (en el sentido de “orgullo”) es generalmente considerada una virtud en el Occidente moderno: Bush declara su orgullo en su comparecencia en el debate del Estado de la Unión y expresa continuamente ese sentimiento al referirse al poderío del aparato militar de Estados Unidos.

Entre la Soberbia y la Pereza se encuentra la Ira. En el momento de escribir este artículo, Bush parece haber decidido desatar su terrible ira contra Iraq, con el despliegue de su armamento de alta tecnología y extrema sofisticación, con consecuencias catastróficas para muchos inocentes y creyentes iraquíes. Para gran parte de ellos esta carnicería, provocada por los infieles pecadores de Occidente, les confirma que aquello a lo que se enfrentan es nada menos que lo que podría denominarse un “eje del mal”. ❖

³ “The Guardian”, 20 de febrero de 2003.

Sócrates y la muerte oracular

Humberto Giannini

Catedrático de la Universidad de Chile

¿Qué ocurrió con la primera muerte anunciada? Sócrates es un emblema de quien pone su deseo en seguir el mandato moral del daimon (su propio guía) y al mismo tiempo tiene que sobrellevar que la ciudad no acepte su presencia extemporánea.

1. Centraremos en un solo caso el examen de “un esquema histórico” que la religión, y la teología, en menor grado, han asociado al “misterio del mal en el mundo”. El esquema, o si se puede llamar así, en términos borkeanos, “la historia de la superbia”¹.

Como contra-esquema, elegimos una historia concreta, la de Sócrates, con la intención de partir justamente desde un campo de hechos aceptables (aunque esto pudiera ser objetado en el caso de Sócrates), y no del mito, que para hablar seriamente de él, supone estar “dentro”. Y nosotros, los hombres de hoy, evidentemente estamos fuera del mito.

Sabemos lo que es la soberbia. Sin embargo, en nuestros tiempos el fenómeno ha perdido el vínculo semántico que tuvo en otros tiempos con un hecho radical en la historia del ser humano: la separación, el distanciamiento del principio (aversio). No se sabe, ni preocupa saberlo, en qué consiste esta aversio, punto correlativo a la conversión hacia sí, a la soberbia, “inicio y raíz de todos los males”². Y no mostrándose ya aquel punto inamovible de referencia que tuvieron los pueblos religiosos de oriente y occidente, uno puede hoy imaginarse que el hecho de “fundarse a sí mismo”, que el “ser hijo de sus propias obras” (orgullo de la individualidad), sea el mayor de los bienes y no el mal horrendo del que habla, por ejemplo, el mito griego o el mito adánico y del que sería un contra-esquema, a nuestro entender, la historia de Sócrates.

¹ Como *Historia Universal de la Infamia* de Borges. Escribimos “superbia” para subrayar su etimología.

² Sto. Tomás, PS, Q. 84; Art. 2 c.

Los dioses griegos castigaron siempre la temeridad de los héroes. Y lo hicieron con la única muerte conmensurable tal vez a la ofensa inferida: con la muerte oracular.

Sólo dos palabras acerca de ella:

¿Cómo reducir a la nada la pretensión mortal de invalidar lo que un Dios tiene ya pre-dispuesto para cada cosa? Haciéndola agente involuntaria del mal personal que voluntariamente se movía a evitar; reduciendo a la nada esa voluntad de separación. En esto consiste la muerte oracular, reservada, por cierto, a las voluntades que pretenden sobrepasar los límites de lo finito. Volveremos sobre esto.

2. Suponiendo que Sócrates haya muerto de muerte oracular –la *Apología* de Platón deja un buen margen para tal hipótesis– esto nos obliga a invertir la relación entre filosofía y vida; es decir, nos obliga a intentar comprender la filosofía de Sócrates en relación con algunos hechos de su vida³.

Es lo que ahora vamos a hacer.

De un fragmento del pensamiento socrático quedó la afirmación, repetida hasta el cansancio por la filosofía, de que el ser humano, cuando hace el mal, lo hace por ignorancia; y que disipada la ignorancia, se esfuma el mal. Spinoza fue quien degustó más a fondo este pensamiento y lo hizo axioma de su *Ética*.

El hecho es que siempre ha costado recordar que ese pensamiento socrático se recoge de modo incompleto. E incluso Santo Tomás tiene que aclararse a sí mismo⁴ y subrayar que la privación –y entonces, la ignorancia– son consecuencias de un mal “ya aquí”, en el mundo de la libertad.

Volviendo a Sócrates, la ignorancia que encuentra en su indagación cotidiana, es siempre una ig-

norancia culpable; es soberbia que cree saber lo que no sabe, y se ufana en su falso saber. Mala fe en el fondo de su fe.

Por eso, la integridad del pensamiento socrático que, en cierta medida la dialéctica del “Sócrates platónico” ayuda olvidar, resulta inseparable de la historia de Sócrates.

Nosotros nos hemos acostumbrado a ir saltando esta historia, atentos al contenido específico de cada Diálogo platónico; nos hemos saltado su misterioso hilo conductor. Y pese a que en los textos están evocados estos antecedentes, rara vez nos hacemos cuestión de la extraña urdimbre trágica que van tejiendo. Y justo en el tiempo del ocaso de la tragedia que el filósofo Sócrates había ayudado en gran medida a provocar, aparece en escena –y no en la escena del teatro– el último héroe trágico: Sócrates, el filósofo, Sócrates, el razonador, real-izando, haciendo real, la vida de un Sócrates ligado a los viejos mitos del pueblo ateniense.

Nosotros queremos ahora enlazar estos tiempos y releer, como seguramente “lo leyó” Platón, el tema de la ignorancia, hilo conductor en el enlace que queremos hacer. La relectura de Sócrates en su versión ético-trágica.

3. Todo diálogo –el trágico, el socrático, el generacional, etc.– parte de la conciencia de un tropiezo, de una dificultad con la que se encuentran los dialogantes en su quehacer común. En el caso de Sócrates respecto de la sociedad griega, el tropiezo consiste en no encontrar la respuesta adecuada en aquel que debiera tenerla (el sacerdote, respecto de las cosas piadosas, el militar, de las acciones bélicas, el juez, de las cosas justas, etc.). Y por cierto, es un mal perso-

³ La “consecuencia” o la autenticidad del filósofo consiste generalmente en adecuar lo que se es a lo que se piensa. Pero, por último, en el momento de la extrema reflexión, estas dos direcciones coinciden en Sócrates.

⁴ Sto. Tomás, *De Malo*; Q I, Art. 2.

nal y social la ignorancia de quien no sabe contestar justamente aquello que debiera saber.

Pero Sócrates no se conforma con esta comprobación. Porque el mal de la ignorancia no es simplemente un mal que se sufra sino uno que se ejerce⁵: un mal ético que consiste en obstinarse en parecer lo que, en verdad, no se es. Esto ya lo señalábamos.

Es explicable, entonces, que los candidatos al verdadero enjuiciamiento socrático se escabulleran o evitaran el encuentro con este impertinente inquisidor y que intentaran por todos los medios desprestigiar esa suerte de misión de tábano callejero de la que Sócrates se había revestido.

“Lo pregunta todo y todo lo cuestiona, pero él mismo jamás tiene una respuesta para nada”. Este era el reproche que se extendía por la ciudad, la clave del resentimiento público. Pero, ¿es verdaderamente un sabio? ¿Y quién puede decidir sobre la sabiduría de un ser humano sino Dios?

En el juicio público al que fue arrastrado, Sócrates revelará por primera y última vez la respuesta a estas interrogantes. Y desde aquella revelación tomaremos el hilo de su historia (o de su mito).

4. Hace muchísimos años, ante la pregunta precisa planteada por Querofonte, el Dios de Delfos dijo que sí, que en verdad Sócrates debía ser tenido como el hombre más sabio de Atenas.

Querofonte corrió a contar a sus amigos, y sus amigos, al maestro, el veredicto del oráculo. Sócrates, joven aún, se sorprendió profundamente. Y tal vez no era en el sentido usual de la palabra un hombre de saber. Pero era, como lo fue siempre, aquel ser honrado, implacable consigo mismo y desconfiado del elogio ajeno. Así es que dio por descontado o que allí había un bondadoso error de interpretación de sus amigos o un sen-

tido oculto, acaso irónico, en las palabras del Dios: “¡Porque sabiduría no la poseo en absoluto!”

Sabemos muy bien lo que sigue: guiado por esa pasión “verificatoria” propia de su espíritu, y para hacer ver a sus amigos el error en que habían caído, sometió el supuesto veredicto de Dios a la prueba que hoy llamaríamos de “falsificación”. En virtud de ella habría bastado encontrar un solo ciudadano realmente sabio para invalidar la interpretación benévola del juicio divino. Y sabemos los largos años que caminó por las calles de Atenas, buscando en los otros el verdadero saber, y las enemistades que le acrearon sus indagaciones, y cómo, finalmente, “el Coro” público lo arrastrará a juicio, acusándolo de impiedad...

En los Tribunales, Sócrates pronuncia la famosa apología (justificación) que conocemos. Aquí la referencia al Dios de Delfos es esencial, por tratarse justamente de una apología. Pero, además, no hay que olvidar que Platón está narrando una tragedia y la acción heroica ocurre siempre entre el cielo y la tierra. Sólo que el héroe, en los tiempos de la filosofía, habrá de ser un héroe ético, en contraposición al héroe trasgresor de la edad del mito.

Así, la acción de alguna manera se origina y toma su sentido último una vez más en Delfos. Desde ese lugar, centro del mundo, el Dios contempla como en una planicie el futuro de todas las cosas de la naturaleza y del alma humana, y regala el conocimiento de lo que ineludiblemente será a quienes les inquieta el mañana y acuden a consultarlo.

Y ocurrió con frecuencia que llegaron hasta Delfos reyes, militares, políticos, con el loco propósito no sólo de saber sino de actuar posteriormente para cambiar las cosas en su provecho. En esto consiste la aversio y la superbia: en separarse del principio.

⁵ Es San Agustín quien habla del mal que se sufre y del mal que se hace.

El intento estaba destinado al fracaso, pues si algún ser humano lograra cambiar lo que Dios tiene “ya visto”, esta sería la prueba de que la Providencia no tiene el control de la voluntad humana. Y por allí se le escapará el Universo.

Pero el intento está destinado al fracaso de modo tan ejemplar que es mediante la misma acción libre del trasgresor que Dios hará cumplir aquello de lo que el trasgresor huye. Los ejemplos abundan en la tragedia antigua.

Pero Platón describe (o construye) en la *Apología* un nuevo tipo de héroe: el héroe ético.

Y es significativo, para empezar, que no sea Só-

crates el que va a Delfos. Sin embargo, conocido el veredicto a través de sus amigos, el filósofo intentará humildemente comprender el sentido de las palabras del Dios no para invalidarlas sino para cumplir su mandato. Y es así como camina, incitado por la misteriosa ambigüedad del vaticinio, hacia la lúcida comprensión de lo que puede ser la sabiduría humana. Y es así como camina, incitado por la misteriosa ambigüedad del oráculo, hacia el recogimiento de la buena muerte.

Es así como la *Apología* ha contrapuesto, en el plano de una religiosidad aún vigente, la piedad a la soberbia, la obediencia a la trasgresión. ❖

Anversos de la mano invisible:

Lo social como involuntario indeseable

Javier Cristiano

Sociólogo

¿Cómo pensar los efectos perversos que se producen en la realidad social cuando éstos no responden a ninguna intencionalidad premeditada y son, por el contrario, involuntarios indeseables o males emergentes? ¿Cómo hacer que éstos no sean, a su vez, el resultado de un fatalismo metafísico y ahonden, por el contrario, en la construcción de un sentido cívico de la responsabilidad social? El autor intenta proponer una hermenéutica capaz de pensar desde la sociología la urgencia de este tema.

Merton (que ha muerto, y merece el homenaje de empezar un artículo con su nombre) decía que las “profecías de autocumplimiento” y las “profecías que se autodestruyen” son *perversidades* sociales. Elster afirma a su vez que la suboptimalidad de Pareto y los “juegos sin solución” de la *Games Theory* son auténticas *perversidades* de la interacción social. Posiblemente siguiendo esa inspiración Boudon llamó *efectos perversos* al conjunto de las consecuencias no intencionales negativas de la acción social. Esto significa que, a diferencia de lo que sucede con el uso más corriente de la palabra, cuando las ciencias sociales, y la sociología en particular, invocan la expresión “perverso”, no aluden a las cualidades morales de *alguien*, sino a la particularmente intensa indeseabilidad de *algo*. Lo perverso no son las personas sino –como diría Durkheim– las *cosas sociales*, que se nos presentan a veces como caprichosas, anómalas, intratables, ajenas a la intención, fuera de control y, sobre todo, contrarias al buen deseo. Mi propuesta en este artículo es que en la tenue pista del concepto de “efectos perversos” (bastante relegado aunque muy citado en la sociología reciente), y en la también tenue recurrencia, tanto en las ciencias sociales como en el sentido común, al adjetivo “perverso”¹, se encuentra sugerido un curso más amplio de reflexión cuyos trazos generales, y algunas de cuyas

¹ También el sentido común, y muy especialmente el lenguaje periodístico y político, suele recurrir a la expresión para adjetivar fenómenos muy específicos. Así, se habla por ejemplo de “consecuencias perversas” de medidas políticas, muy especialmente las del ámbito económico (incentivos que producen efectos contrarios de los buscados), o de “círculos perversos” (el círculo de la pobreza / marginalidad educativa / desigualdad de oportunidades / pobreza), etc.

implicaciones y supuestos, me propongo plantear en lo que sigue.

Como primer paso, conviene cumplir el sano ritual de sopesar las palabras y ver mejor lo que sugiere, fuera de toda consideración teórica, una expresión como “efectos perversos”. Y no hay más remedio que reconocer que su campo semántico tiene poco de simpático. Está cerca del daño sin responsable y de los “efectos colaterales”, que no es poco decir en días como los que corren. En efecto, la existencia de “efectos perversos” parece presuponer intenciones irreprochables, a las que el imprevisto, la mala fortuna, la “resistencia de lo real”, o lo que sea, han desviado de su curso bien-intencionado. De ahí que haya que erigir una alerta ideológica respecto del concepto y del tema, que es su *potencial de legitimación del poder por exculpación*. En este sentido, es de sumo interés el descubrimiento de Albert Hirschman, según el cual la “tesis de la perversidad” es una constante de dos siglos en la retórica conservadora². Un descubrimiento que, en aras de una crítica ideológica completa del concepto, podría ampliarse hasta abarcar también su uso exculpatorio, su potencial de legitimación por inimputabilidad.

Sin embargo, un repaso rápido de los diagnósticos de la sociedad contemporánea (“riesgo”, “mundo desbocado”, globalización descontrolada o de múltiples centros, etc.) parece ubicar el problema en una centralidad que no conmueven las retóricas intencionadas (aunque haya que tenerlas muy presentes). Para evitar malentendidos, se puede empezar distinguiendo dos grandes géneros de *indeseables sociales* que, con las salvedades del caso, pueden considerarse universales, en el sentido de independientes de otras propiedades del orden social de que se trate. Uno de ellos es el de los que descansan en la voluntad consciente de actores o grupos, en la línea lisa y llana del some-

timiento, la dominación y la producción deliberada de daños *ajenos*. En sociología han sido tema predilecto de las teorías conspirativas de la sociedad que –vale aclararlo por las dudas– no por ser conspirativas son necesariamente falsas. Remiten, eso sí, a la utilización más ingenua de la palabra *mal*, y se vinculan privilegiadamente, a nivel metodológico, con la explicación intencional. El segundo género es el de lo indeseable colectivo y anónimo, donde el mal no es producto de voluntades conscientes (individuales o “colectivas”), sino emergencia más o menos ciega, más o menos autónoma, de los flujos de interacción e interdependencia social. En este caso tenemos que echar mano de nociones más sutiles y sofisticadas de *mal* –nociones que forman parte del rico trasfondo filosófico de una idea ampliada de “perversidad social”– y de modalidades de explicación distintas de la intencional. A este segundo grupo de fenómenos corresponden los “efectos perversos”: lo social como *involuntario indeseable*, como mal emergente. O lo que es lo mismo, el anverso de la smithiana mano invisible.

I

¿Cómo pensar este tema sociológicamente? La primera tarea es delimitar la idea con más precisión. El concepto boudoniano de “efectos perversos” no sólo adolece por sus posibles implicancias ideológicas, sino también por su invocación implícita de una cierta linealidad entre las acciones y sus consecuencias sociales. *Efectos perversos* es difícil de desligar de una visión rígida y más bien causalista de la interacción social, además de sugerir la idea de *un* actor y *una* acción. Parece más oportuno pensar lo involuntario indeseable como *procesos de interacción perversa*, noción con la que ganamos por lo menos tres

² Hirschman, A. (1994). *Retóricas de la intransigencia*, México, FCE

cosas: 1. Librarnos del lastre rigidizador de la expresión “efectos”; 2. Hacer justicia al hecho más o menos obvio de que los fenómenos sociales no son en general obra de la *acción* (singular), sino más bien de la *inter-acción*, y consiguientemente de la *interdependencia*; 3. Alejarnos un poco más de implicancias ideológicas indeseables: “interacciones perversas” no sugiere tan directamente inimputabilidad.

¿Cuáles serían las propiedades distintivas de esos procesos de interacción perversa que anclan la idea de *involuntario indeseable*? El primero es la existencia de acontecimientos o estados de cosas sociales que a los ojos de los agentes, a la vez sus productores y soportes, se presentan como *extraños e indeseables*. Lo extraño, en la estela marxista de la cosificación, es aquello que siendo producto propio se presenta sin embargo bajo la forma de lo ajeno. Es aquello frente a lo cual no podemos reconocernos a nosotros mismos y no podemos reconocer tampoco nuestra propia *obra*. Estamos ante un primer síntoma de perversidad social cuando lo extraño adopta además la forma de lo indeseable a ojos de los propios artífices, es decir, cuando acarrea en ellos algún tipo de *padecimiento o daño*.

La segunda característica viene en cierto sentido implicada por la primera: son procesos que suelen presentarse como *opacos* ante los agentes. El modo en que lo externo e indeseable ha llegado a estar ahí se presenta como un misterio. Los componentes y dinámicas de la interacción que produce el resultado son desconocidas por sus propios artífices, en lo que podríamos describir como una *lógica del estupor*.

El tercer rasgo es la impotencia individual. Frente a lo extraño, frente a lo que se presenta como ajeno indeseable y como opaco en su constitución interna, nada puede hacer el agente individual. Más precisamente, cualquier reorientación de su acción, sea aleatoria o sea en términos voluntaristas de “aquello que debe hacerse”, resulta inocua frente a la inercia colectiva del proceso.

Nada que haga *solo* podrá con lo extraño indeseable. De modo que a la lógica del estupor podríamos agregar aquí una lógica del *desvalimiento*.

La cuarta característica es otra cara de la opacidad, y se refiere a la relativa *incognoscibilidad*. La perversidad de un proceso social termina de dibujarse cuando, además de tener lo extraño, indeseable y opaco, tenemos también unas dificultades especiales para reconstruir su dinámica y penetrar en sus mecanismos. En una dimensión más empírica se pueden reconocer sin dificultad ciertas condiciones de incognoscibilidad relativa, como la velocidad de los procesos, la amplitud temporal y espacial, la indeterminación relativa de los nexos entre variables, la aleatoriedad de sus flujos de influencia, etc. (todos ellos, dicho sea de paso, propiedades más que visibles de las sociedades tardomodernas de nuestros días).

Cualquiera puede reconocer en esta descripción algo de su propia experiencia social cotidiana, y muy especialmente de esa parte de la experiencia social que lo acerca a la política, ya sea impulsándolo a la acción (el *hacer juntos*), ya resignándolo a la impotencia y sus productos (privatización de la vida, hedonismo, cinismo, etc.). Se entiende también que una gran metáfora contemporánea de “interacción perversa” es el mercado financiero, sobre todo –aunque no exclusivamente– cuando se lo mira desde la perspectiva de sus irrupciones catastróficas en términos de “pánico” y derrumbe. Paradigma por excelencia del “autómata ingobernable”, modelo aleccionador de cosificación en el centro mismo del capitalismo, el mercado, en su forma compleja y reflexiva de intercambio abstracto de expectativas de ganancia, es una encarnación muy concreta de esa parte de lo indeseable social con la que se identifican los procesos sociales perversos.

De ahí que una reflexión sociológica sobre lo involuntario indeseable tenga especial interés en atender la deriva de la teoría económica y a su también

instructiva relación con su objeto. De ahí, pero sobre todo del hecho de que los modelos económicos han sido particularmente influyentes cuando la teoría social ha emprendido la tarea de pensarlos.

II

En efecto: si desandamos la historia del pensamiento social moderno, y específicamente de la sociología teórica, descubrimos un desencuentro con la cuestión del residuo negativo de la acción humana. Los ejes conceptuales de la modernidad –razón, progreso, y sus ideas teleológicas afines– convierten a los yerros y residuos no queridos de la voluntad en, todo lo más, un tópico secundario de la marcha triunfal de la historia, un escollo a ser derrotado por la utopía del control técnico o la emancipación política. En el campo específico de la teoría social, ni siquiera el poderoso diagnóstico weberiano de la modernidad –que puede traducirse en términos de un gigantesco “efecto perverso”– alcanzó para alentar una reflexión teórica *amplia y sistemática* sobre el tema. Cuando esa reflexión despuntó, precisamente en la línea que va de Weber a Habermas, pasando por Frankfurt, lo hizo específica y exclusivamente en torno a la problemática de la cosificación y la racionalización, es decir, a una manifestación específica (si bien decisiva) del fenómeno.

El campo que la sociología y el pensamiento social dejaron virgen fue en cambio activamente colonizado por la teoría económica. Y no precisamente porque la teoría económica haya albergado dudas filosóficas sobre el ensueño moderno (todo lo contrario), sino porque su propio “objeto” la puso al tanto desde el principio de que algo va mal cuando los hombres entrecruzan sus acciones calculando y maximizando. Su construcción teórica primaria y axiomática, el mercado autorregulado, chocó fron-

talmente con lo que ellos mismos –los economistas–dieron en llamar “fallos del mercado”, momento desde el cual toda una batería de conceptos y problemas (“externalidades negativas”, “agregación de preferencias”, etc.) inundaron la conceptualización económica como anverso público y notorio de la “mano invisible”.

Este tipo de conceptualización tiñó también las aguas de la sociología en la discusión de lo involuntario indeseable. Con ellas, se filtró con pocas resistencias –aunque es cierto que con muchos matices– todo el conjunto de supuestos epistemológicos que son el cimiento de la teoría económica, por lo menos de su versión oficial neoclásica. En primer lugar, el supuesto de que el fin último y fundamental del conocimiento teórico es respaldar pronósticos empíricos acertados. O lo que es lo mismo, el supuesto y el ideal de un conocimiento técnico instrumental al servicio de la acción eficaz. En segundo lugar, la idea de que, en aras de la construcción de esa ciencia, es menester aceptar la falsedad reductiva de los supuestos de partida. El retrato del actor racional maximizador no es realista, y justamente porque no es realista –porque abstrae y sintetiza, simplifica y descarta– permite la construcción de modelos abstractos con valor predictivo.

Con ambos supuestos, el estudio de lo involuntario indeseable adquiere en sociología, casi subrepticamente, la forma de un estudio ampliado de los “fallos del mercado”. Las propias investigaciones de Raymond Boudon, o los conceptos de “contrafinalidad” y “suboptimalidad” discutidos por Elster, las diatribas del “dilema del prisionero” (Olson, Axelrod) o de la “tragedia de los comunes” (Hardin) son ejemplos precisos y elocuentes. Lo involuntario indeseable se reduce de este modo en sociología a efectos indeseables que surgen de la agregación de acciones racionales, asumiéndose

como obvia la meta de la transparencia en aras de la intervención eficaz, y aceptándose sin más un modelo de acción social que desmerece por omisión el trabajo conceptual de casi toda la sociología de la acción, desde la Escuela de Chicago hasta la teoría de las prácticas de Bourdieu.

Resumiendo: de un lado, trabajo sostenido en torno del caso resonante de involuntario indeseable en la sociedad moderna: la cosificación y la racionalización. Del otro, trabajo analítico sobre “efectos perversos” a la luz de supuestos epistemológicos reductivos, importados de la economía y complacientes por tanto con modelos de ciencia y de política que, en el mejor de los casos y por decir lo menos, son altamente discutibles. ¿Hay algo que pueda ponerse en el medio, algo que llene el vacío y haga de puente?

III

Desde luego que sí. Porque el anverso de la mano invisible no se reduce, y no tiene por qué reducirse, a los fallos del mercado, puesto que las interacciones sociales no son todas mercantiles ni se dejan atrapar en toda su dimensión por la metáfora económica. Para salir de esos límites y ampliar el campo de mira, propongo asumir tres postulados generales, entre filosóficos y teórico-epistemológicos, cuya validez (aclaro) no pretende ir más allá de la sociología y las ciencias sociales.

El primero: lo involuntario indeseable no tiene nada que ver con el *fatalismo*, ni con ninguna doctrina metafísica que haga del mal, en tanto emergente social no querido, un hecho incontestable y renuente a la intervención humana. O lo que es lo mismo: el anverso de la mano invisible (detrás de la cual, para Smith, estaba Dios) no es la mano invisible *del demonio*. En tiempos de cierta (comprensible) resurrección del fatalismo no está de más aclararlo, aún cuando la

sociología se haya erigido, de Comte en adelante, justamente sobre lo escombros de esa idea y otras afines. Lo involuntario indeseable es un universal, propiedad de cualquier orden social, pero ninguna de sus manifestaciones específicas es inevitable e impermeable a la acción humana.

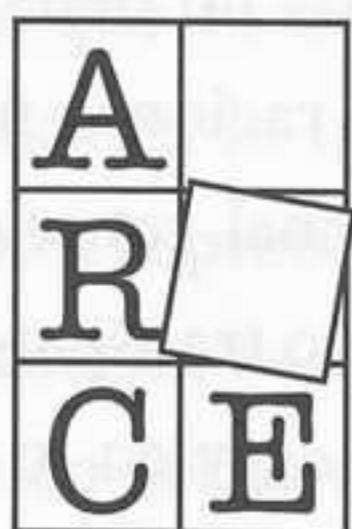
En segundo lugar, en parte como consecuencia, y ya en un plano metodológico: *desconfiar de los holismos radicales*, en los que la acción humana desaparece de la consideración teórica. En tiempos de complejidad y mundialización, la tentación de explicar el todo por el todo mismo, como lógica autónoma ajena a su producción *en y por* las acciones, parece recibir su fuerza y su razón de la propia realidad (mercados autónomos y a veces enloquecidos, riesgos tecno-ecológicos impermeables a la gestión, etc.). Esos holismos radicales son afines y funcionales no sólo a visiones fatalistas del mal involuntario, sino también al conservadorismo político (“¿por qué actuar, por qué hacer algo en absoluto”, Cioran dixit) y a la más simple y sencilla irresponsabilidad (dejar de *responder-por* los propios actos).

Las acciones que están en la base de la producción de males involuntarios –tercero– no tiene por qué pensarse en términos de acción racional, ni siquiera en términos de acción intencional, consciente y autónoma en el marco de un mundo transparente y gobernable. Son acciones *humanas*, y en lo humano cabe, desde luego, la intención y el cálculo, pero también todo eso de lo que históricamente nos ha hablado la sociología (y antes de ella, posiblemente mejor, la filosofía y la literatura), y que la importación de modelos económicos oculta u olvida: la complejidad de la atribución de sentido al mundo social, y la complejidad consiguiente del *sentido* de la acción. Esto significa que no sólo producimos males involuntarios tratando de maximizar nuestros beneficios (sociedad liberal económicamente des-

carriada); también lo hacemos desde la insignificancia del actuar cotidiano, desde el seguimiento espontáneo de normas o valores o desde la reacción emotiva.

Fatalismo, holismo y racionalismo señalan así los límites (las fronteras) de una visión sociológica más amplia y realista de esa parte de lo social que se presenta como involuntario indeseable. Que lo involuntario in-

deseable no sea producto del fatalismo metafísico, ni de las lógicas autónomas e ingobernables de los “sistemas” o “estructuras”, hace de ellas un tema *político*, es decir, una cuestión sujeta a decisión e intervención deliberada. Y que su producción no se corresponda exclusivamente con el universo de la acción racional –que involucre el conjunto de las prácticas sociales– hace de ellas un tema de *responsabilidad*, tanto individual como colectiva. ❖



La Junta Directiva de ARCE, en su reunión del pasado 18 de marzo, ha decidido hacer pública la siguiente declaración:

Nosotros, editores de revistas culturales en España, afirmamos que la educación, la cultura y la información libre y plural son los mejores antídotos contra la intolerancia, la tiranía y la violencia.

Nosotros, ciudadanos del mundo, consideramos a la Organización de las Naciones Unidas y al Derecho Internacional instrumentos imprescindibles para la convivencia de pueblos y naciones, que todos estamos obligados a respetar, desarrollar y proteger.

Nosotros, habitantes de Europa, creemos que ésta es más que una moneda única y un conjunto de Estados; Europa es una preciada herencia cultural y unas formas de vida y convivencia basadas en principios democráticos y respeto a los derechos humanos, que debemos impulsar como un valioso referente para construir un mundo más justo y en paz.

Por ello, la Junta Directiva de ARCE se manifiesta contraria a la intervención militar que sufre Irak, y se une a los millones de ciudadanos libres en la exigencia de que se ponga fin cuanto antes a esta situación.

Por la Junta Directiva:

Manuel Ortuño - Letra Internacional (Presidente) • Alberto López - Lápiz (Vicepresidente) • Victoria Fernández - Clij (Secretaria) • Miguel Ángel San José - El Rapto de Europa (Tesorero) • Javier Alfaya - Scherzo (Vocal) • Juan Antonio Hormigón - Ade Teatro (Vocal) • Tomás Mallo - Síntesis (Vocal) • Turia Balmaseda - Litoral (Vocal) • Carlos Álvarez Ude - Ínsula (Vocal).

Por las revistas asociadas a ARCE:

Doce Notas • Doce Notas Preliminares • El Ciervo • Dezeme • El Viejo Topo • Quimera • Ábaco • L'Avenç.

3 Raptos

La política, los otros y la memoria

Antonio Gómez Ramos

Profesor de Filosofía. Universidad Carlos III

Sólo la *polis*, para Pericles, nos ofrece la garantía de que nuestras acciones no serán olvidadas. Luego la política, y la lucha por el poder, se convertirán, en alguna medida, en una lucha por apropiarse del pasado. También las identidades se construyen por la vía del recuerdo y en confrontación con el otro, dando lugar a la pluralidad y al cosmopolitismo, más o menos aceptado. Frente al desgaste y la despersonalización que conlleva la macrohistoria moderna, las múltiples historias, las historias de los otros que escapan por los requicios de la razón universal, enriquecen nuestra vida y vigorizan la *polis*.

Vivimos siempre en comunidades políticas, no porque hayamos dejado de ser bestias o dioses —las dos clases de seres que, según Aristóteles, no necesitaban sociedad—, sino porque, en verdad, no queda más remedio. De todos modos, tampoco sabríamos vivir fuera de ellas; y de lo que se trata, una vez establecido eso, no es tanto de si sabemos hacerlo cuanto de las razones y argumentos que damos, a los demás y a nosotros mismos, para justificar que vivimos y cómo vivimos en comunidades políticas. Son éstas un tejido de interacciones entre seres humanos, y las razones y argumentos que éstos se den para estar en ellas constituyen su carácter en no pequeña medida. Por eso, tales argumentos no son patrimonio exclusivo de la ciencia política, sino también de los propios actores de la política. Uno de estos tuvo lo que puede pasar por una buena idea.

Pericles, al final del primer año de la Guerra del Peloponeso, pronunció un discurso fúnebre por los atenienses caídos. En él argumentaba que merece la pena vivir en una *polis* como Atenas, entendida como convivencia libre y organizada entre hombres diferentes, porque sólo la *polis* ofrece una garantía a “quienes han obligado el mar y toda la tierra a ser accesibles a nuestra audacia”, de que sus hazañas no caerán en el olvido. Atenas, esa comunidad política donde todos los ciudadanos son libres e iguales, y donde se da libremente el intercambio de ideas y modos diferentes de vida, hace innecesario a un Homero —cuyo canto sólo inmortalizaba a los héroes y a los dioses—. Gracias a que viven en la *polis*, los ciudadanos comunes recibirán el mismo trato que los héroes más grandes, pues tanto si caen en el combate como si sobreviven y realizan las mayores hazañas, permanecerán en el recuerdo de los contemporáneos y de

las generaciones futuras, recibiendo de ellas el “elogio que no envejece”. Los héroes reciben a veces grandiosas tumbas y sobreviven siempre en los cantos de la *Odisea*; los que han vivido en la *polis* tendrán la tumba más insigne, que no es “aquella en la que yacen, sino aquella en la que su gloria sobrevive para siempre en el recuerdo, en cualquier tiempo que surja la ocasión para recordarlos tanto de palabra como de obra”¹.

Así entendida, lo definitorio de la *polis* no es el subvenir las necesidades materiales que al individuo aislado le sería imposible satisfacer por sí solo, ni tampoco un contrato que alivie los penosos rigores del estado de naturaleza. La *polis* es, sobre todo, una “especie de memoria organizada” que guarda y conserva las acciones de sus ciudadanos. Para ser más precisos: la política, el “compartir palabras y acciones”², es lo que a los griegos se les ocurrió para poder hacer frente a la fragilidad propia de todos los asuntos humanos y la frustración que sus acciones casi siempre conllevan. Los hombres son lo que son por sus acciones; pero éstas, una vez puestas en obra, desatan un proceso irreversible, provocan una cadena de consecuencias tan impredecibles como ilimitadas y, una vez realizadas, quedan desprendidas de su autor y resultan, en el fondo, anónimas. Frente a las propias acciones, los sujetos quedan desguarnecidos e impotentes; pero, convertidos en ciudadanos, su fragilidad recibe el armazón de la memoria. De todas las actividades humanas, la acción y el habla son, sin duda, la más fútiles y las menos tangibles; pero justamente la *polis* las hace imperecederas. El espacio público que da consistencia a la ciudad, ese espacio donde acciones y palabras tienen lugar y brillan, se sostiene porque, en lugar de dejarlas desvanecerse

como de un modo natural ocurriría, la capacidad re-memorativa de la *polis* las recuerda “tanto de palabra como de obra”, siempre que surja la ocasión.

Para el lector apresurado, conviene quizá aclarar que de este argumento no se deduce todavía un imperativo ético de la memoria de los que tan en boga están hoy día, y que no es ajeno a lo que hayamos de decir aquí. Tampoco está dicho nada sobre los usos y abusos de la memoria por parte de los agentes políticos en competencia, o del poder mismo. En realidad, si se pueden dar esos abusos o se llega a plantear ese imperativo es porque, como hemos expuesto hasta ahora, no hay ciudad sin algún modo de memoria y porque, en cierto sentido, toda la actividad política es, continuamente, un ejercicio colectivo de recuerdo y para el recuerdo. Lo cual tampoco significa que la *polis* sea –al modo en que lo ha defendido recientemente Avishai Margalit³–, algo así como una “comunidad de memoria”: una identidad nacional fundada en una memoria compartida, producto a su vez de instituciones de las que los ciudadanos son responsables colectivamente. En la perspectiva de Margalit, los individuos, en cuanto ciudadanos, serían responsables de que esa memoria tenga institucionalmente lugar, aunque no dediquen sus vidas a rememorar; un poco como son responsables de que el sistema sanitario funcione, aunque no tengan personalmente nada que ver con la medicina. Esta última idea resulta interesante; pero el argumento de Pericles añade que esa memoria por la que existe una responsabilidad colectiva no es, por ello mismo, homogénea ni común, y matiza, además, que la democracia, tal como él la entendía, es la forma más saludable de memoria, un poco como –aunque hay que ser precavidos al establecer paralelismos– un individuo psíqui-

¹ *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Tomo II, Madrid, Gredos, p. 43.

² Aristóteles, *Política*, 1126b; en Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958, p. 198.

³ Avishai Margalit, *The Ethics of Memory*, Harvard University Press, 2002.

camente sano es alguien reconciliado con los recuerdos de su vida pasada.

Por supuesto, definir con precisión en qué consiste la memoria colectiva lleva consigo una cantidad de problemas considerable, y el espectador crítico no deja de notar que Pericles –al fin y al cabo, un dignatario en ejercicio de su cargo– parece limitar esa memoria a meros actos conmemorativos más o menos rituales⁴. También es cierto que, desde la perspectiva de nuestro tiempo, contemplaríamos con un punto de ironía las aspiraciones de inmortalidad que la *polis*, entendida al modo de Pericles, promete a sus ciudadanos. Muy pocos de entre ellos estarían hoy dispuestos a dar su vida en algún momento por la comunidad a cambio de la memoria futura. Cuando hoy día se reclama el recuerdo desde una parte de la sociedad, no se hace en aras de la inmortalidad futura sino, mucho más terrenalmente, en aras de la justicia para con los muertos. Es aquí donde surge una cuestión más grave para el planteamiento de Pericles: esa memoria colectiva y pública que justifica la *polis* y a la que sus ciudadanos pueden fiar el sentido de sus acciones más allá del momento es, tiene que ser siempre, una memoria fracturada. Los recuerdos de unos pueden ser diferentes –cuando no inconciliables– con los recuerdos de otros, y el encuentro libre de palabras, ideas y modos de vida, que, en la concepción de Pericles y Arendt, constituye la sustancia de la política, resulta ser, siempre, una confrontación de memorias. Algunas de ellas, además, reprimidas durante largo tiempo. No en vano, forma parte de la discusión política de toda democracia la cuestión de qué historia se escribe y qué memoria se guarda, y la lucha por el poder es, en no pequeña medida, una lucha por el pasado. Si entendemos por memoria pública, muy asépticamente, el conjunto de

discursos acerca del pasado que circulan en el espacio público y de los actos más o menos rituales que tienen lugar en ese espacio y se refieren también al pasado (homenajes –a los caídos o a los alzados a algún tipo de cielo–, conmemoraciones, monumentos, etc.)–, no podemos sino admitir que esa memoria se halla siempre teñida por los recuerdos del vencedor del momento.

No es casual que la cuestión adquiera especial relevancia hoy día, cuando las sociedades no son tan homogéneas como lo era la ateniense de Pericles y las diferencias entre etnias, culturas o, simplemente, sujetos sociales en constitución implican también historias y recuerdos muy diferentes: historias de pueblos oprimidos, del Tercer Mundo, historias de minorías, de las mujeres, de quienes han pasado por el exilio. Son estas historias, además, las que, al cuestionar cualquier historia colectiva oficial, hacen que la memoria no sea tanto una memoria de audaces hazañas frente al mar o el enemigo –como parecía indicar Pericles– cuanto una memoria del trauma y del daño *dentro* de la misma *polis*. De modo que, por buena que siga pareciendo la idea de Pericles para justificar la convivencia en una comunidad política, se hace preciso reconocer una inversión doble dentro de ella: la memoria no es homogénea, sino diversa y fracturada; y su contenido es más un sufrimiento interno, a la vez fuente y producto de la misma diversidad de la comunidad, que una retahíla de glorias imperecederas.

Así planteado, el problema cae directamente en el centro de lo que se suele llamar “cuestión de la más candente actualidad”, y obliga, por ello, a cierta prudencia. Al fin y al cabo, lo que he sugerido es que el buen burgués liberal que Pericles parece ser está de pronto asediado, y con toda justicia, por las múltiples reivindicaciones que la también llamada “sociedad multi-

⁴ La conmemoración, aunque inevitable en la vida pública, no es, sin duda, el modo más limpio de la memoria. Puede verse más al respecto en Todorov, *Memoria del mal, tentación del bien*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 159 y ss.

cultural” – a la que él no podía por menos de saludar– fomenta y ocasiona; a la vez que se encuentra con una responsabilidad desbordante frente a las no menos urgentes “políticas de la memoria”. Desde luego, el fango de la actualidad nunca le viene mal al pensamiento y, a veces, le devuelve en valor lo que le quita en brillo. Pero si tiene actualidad es precisamente porque recoge un problema filosófico de fondo: el enfrentamiento de memorias diferentes tiene lugar en la cuestión abierta de identidad y alteridad. La constitución del sí-mismo y el otro, del sí-mismo por lo otro, que ha preocupado a los metafísicos desde Platón, tiene una dimensión en la que los problemas de la memoria juegan un papel fundamental. En este sentido, el horizonte último deja de ser exclusivamente el espacio de lo político y colectivo, para concernir también a la esfera de lo individual. La memoria propia también se ve afectada por “otras memorias” o por “memorias de otros”. Y la inserción de la alteridad en la memoria (o de la memoria de lo otro en cada identidad) concierne por igual, en un cierto plano, a lo individual y lo colectivo.

En un cierto plano, porque no deja de haber diferencias esenciales entre lo primero y lo segundo, sobre todo a la hora de la definición de la memoria. Se admite que la memoria individual trabaja, en gran medida, obedeciendo a pulsiones inconscientes (uno no siempre se acuerda de lo que quiere, ni cuando quiere), y los recuerdos tienen muchas veces un papel más encubridor que revelador. Ambos rasgos se dan también, análogamente, en la esfera de lo colectivo; pero si hemos definido en ella la memoria pública como “el conjunto de discursos sobre el pasado que circulan por el espacio público en un tiempo determinado”, estamos hablando de lo que en la socie-

dad sería efectivamente consciente. Puede haber, no obstante, discursos silenciados sobre el pasado que, por las razones que sea, –aunque, en general, razones que obedecen a una situación política desfavorable para ello– no llegan a ser públicos y permanecen en el ámbito de lo privado, y no por ello dejan de constituir la memoria colectiva, hasta cierto punto consciente, de una sociedad⁵. Podría incluso aventurarse que el nivel de salud política de una comunidad –o a la inversa, su nivel de trauma– viene dado por la diferencia entre la memoria pública y la memoria colectiva. Finalmente, desde luego, en los casos más extremos, hay memorias –memorias de hechos públicos– reprimidas en la esfera privada misma, en el propio inconsciente de los individuos afectados, como vemos en los largos años que las víctimas de las grandes atrocidades –*Shoa*, Gulag, las represiones franquista o del Cono Sur– necesitan para empezar a hablar. Pero sería un riesgo innecesario hablar de un inconsciente colectivo, como si la memoria político-social a la que se refería Pericles funcionara de modo exactamente paralelo a las memorias individuales. Aun sin suponer algo así, hay un plano común a lo individual y lo colectivo que nos permite plantear el problema de identidad, memoria y alteridad.

Y es que las identidades se constituyen por la vía del recuerdo. En realidad, esa era la intuición de Pericles. Un sí mismo sólo se constituye reflexiva y temporalmente, por la memoria que tenga de sí. El sujeto, decía Leibniz, es la *memoire de soi*. En la medida en que la memoria tenga un carácter narrativo –lo cual aún estaría por discutir– uno es sólo la historia que vaya relatando de sí mismo, y sus acciones no serían suyas sin un recuerdo de ellas posterior. Lo que la in-

⁵ Valgan como ejemplo las historias individuales de represión que los sujetos no han olvidado pero que, en una dictadura, no pueden salir a la luz pública, o que incluso sólo le hacen mucho después de acabada la dictadura. Huelga decir que esta memoria privada reprimida tampoco falta en los sistemas democráticos. Piénsese en historias individuales de parados en nuestro país, o en los diversos síndromes y enfermedades de los soldados estadounidenses a la vuelta de las guerras imperiales.

versión de la idea de Pericles que hemos sugerido plantea es la fractura que surge cuando lo Otro, algo ajeno y extraño, irrumpe en la memoria e irrumpe como memoria, como recuerdo ajeno. ¿Qué pasa cuando la identidad que vive recordándose se ve enfrentada a otro que reclama: “¡Recuérdame a mí!”, y sobre todo, “¡Recuerda mi recuerdo!”? Si la identidad se constituye como memoria, ¿qué pasa con la alteridad –en un sentido todavía muy vago de alteridad– de la memoria?

Es cierto que el término “alteridad” se ha convertido –como “memoria”– en una admonición moralista o metafísica de fácil recurso y que proliferan los discursos en nombre de la llamada alteridad radical, a veces con una pretensión de autenticidad semejante a la de esos enormes almacenes que aseguran ser “especialistas en ti”, de modo que no siempre es fácil distinguir el grano de la paja. Una perspectiva más cercana a Hannah Arendt aconsejaría, más bien, hablar de una pluralidad de memorias: la política requiere la diversidad de posiciones –en nuestro caso, de memorias– enfrentadas y disputando entre sí en el espacio abierto del ágora. Sin embargo, esa pluralidad sólo se hace efectiva cuando tiene lugar la conmoción por el choque con lo extraño. El lado subjetivo de la pluralidad, aquello que viven los agentes y les hace actuar, es justamente la alteridad en lo que tiene de atentado, en el momento en que, como decía Levinas, “el Otro despierta al Mismo como si golpearan sus muros”⁶. La exterioridad –exterioridad y extraño tienen la misma raíz– que requiere la acción política, ese salir al espacio abierto y desnudo de lo público, tiene su correlato inevitable justamente en la extrañeza de la alteridad, que obliga a que las relaciones dentro de la pluralidad sean siempre asimétricas. Levinas hablaba, con cierto patetismo no exento de precisión, de una relación sin nexos, una afección sin contacto: un otro

que, irreductible a un contenido, afecta a mi propia identidad, la cual tiene que contener más de lo que ella es capaz de igualar. Es el planteamiento de la memoria que estamos sugiriendo aquí: una memoria del otro que es irreductible a mi memoria –precisamente porque yo soy mi memoria y él es la suya– pero que exige, sin embargo, entrar en mi recuerdo y, a través de él, en la memoria de la *polis*. No hay pluralidad sin alteridad, y desde luego, sin alguna memoria del otro.

La expresión *memoria del otro* contiene, ciertamente, una ambigüedad en la que merece la pena detenerse. Pues toda memoria es siempre de otro. Pero, por un lado, todo recuerdo es siempre recuerdo del encuentro con otro, elaboración del choque con alguien otro ya desde antes de que nadie fuera él mismo o tuviera ninguna identidad. Nada –empezando por el niño y las nacionalidades más presuntamente genuinas– se recuerda a sí mismo antes de haber sido invadido o intervenido por algo extraño. Es la elaboración de la experiencia de esa intervención lo que constituye la memoria de cada uno, y empieza con ello a darle su posible identidad. Como todos sabemos, es una labor difícil, siempre inacabada y con resultados muy frágiles. Por otro lado –otro lado íntimamente ligado a aquél y, muchas veces, también, a su fragilidad– la memoria del otro es aquella que el otro presenta como su recuerdo con la exigencia de que el sí-mismo lo asuma. Lo que ahora se reclama es asumir un recuerdo que no ha sido la experiencia de uno, recordar aquello que uno no ha experimentado, o lo ha hecho desde otra orilla. Cuando la víctima le plantea a su antiguo verdugo, o a sus sucesores: “Recuerda lo que *me* hiciste. Haz memoria de ello; mi memoria, como si fueras yo”. Es este segundo aspecto de la memoria del otro el que fragmenta de modo más directo la *polis* de Pericles.

⁶ Levinas, E. “El mismo y el otro”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 155.

Ahora bien, ¿es posible recordar el recuerdo del otro? ¿Y cómo, si precisamente es ese recuerdo suyo lo que hace al otro otro, distinto de mí? ¿Y cómo no hacerlo, si sólo así puedo aspirar a concederle cierta dignidad como otro y, quizá, a elaborar de verdad mi propio recuerdo?

Inmanuel Kant, en sus años maduros, solía repetir que la segunda máxima de la sabiduría consistía en *poder pensarse en el lugar de otro*⁷ (la primera era pensar por sí mismo, y sería un buen ejercicio intelectual, no del todo ajeno a nuestro tema, exponer en qué medida una máxima depende de la otra, y hay que poder pensarse en el lugar de otro para saber pensar por uno mismo). Él añadía que algo así era alcanzable sólo para unos pocos, y no antes de haber llegado a los sesenta años de edad; pero Hannah Arendt⁸ ha explicado muy bien que esa capacidad para pensarse en el lugar de otro, que sólo posee quien posee Juicio y no es un idiota, es la condición necesaria y suficiente de toda comunidad política y, más aún, de una sociedad cosmopolita —que era para Kant, como es sabido, el fin último de la historia humana—. La ciudad sólo es posible con ciudadanos dotados de juicio crítico, de un “modo amplio de pensar” que les permite “apartarse de las condiciones privadas y subjetivas del juicio para reflexionar desde un punto de vista general (que sólo pueden determinar porque se ponen en el punto de vista de otros) sobre su propio juicio.” Pues sólo esa capacidad de juzgar les permite reconocer la pluralidad y las diferencias —sin la cual ninguna política es posible— y, a la vez, no permanecer aferrados a su propia subjetividad privada que, como tal, es incompatible con el espacio público.

“Recordarse en el lugar del otro” parece más difícil que simplemente pensarse en su lugar. Si para esto

último se requiere la imaginación, para lo primero es preciso, de algún modo, haber sido el otro, haber pasado por él —o por ella—: no simplemente hacerse presente algo ausente, que es la labor de la imaginación, sino hacerse presente algo de lo que no se ha tenido ni se puede tener ya experiencia. Sin embargo, algo así exige la *polis* fragmentada de Pericles.

Es cierto que haber sido el otro —y por ello, recordarlo— constituye programáticamente la definición de la Modernidad, al menos en su representante más genuino y conflictivo, Hegel. Lo que éste describía como el proceso de formación de la conciencia moderna consistía en salir de sí, en desgarrarse y sacrificar la propia particularidad, romper con lo más propio e inmediato para, a través de un largo calvario, “regresar a sí mismo desde el absoluto ser otro”¹⁰: al final de ese ejercicio —que al fin y al cabo, como todo final, supone también un recuerdo— podía uno, una comunidad, una época, llegar a sí misma, no tanto para anular definitivamente las diferencias cuanto para mantenerlas a todas unidas, como tales diferencias, en el seno de la propia identidad. Las críticas a Hegel —que más que una refutación han sido un síntoma reiterado del malestar de la modernidad misma— han lanzado la sospecha de que ese paso por el otro haya sido el paseo (a menudo militar) de un farfante que hace como que sale de sí para, en realidad, engullir a todo lo que se encontraba a sus puertas y digerirlo, a través de una memoria muy selectiva, en la llamada historia universal. Y ésta, tal como se la han figurado los europeos occidentales, vendría a ser la versión definitiva de la *cosmópolis* de Pericles, un recuerdo ciertamente muy organizado.

Decidir sobre la legitimidad de esa organización significa, en gran parte, hacer un juicio sobre las vi-

⁷ Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 116.

⁸ Ver *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago University Press, 1982.

⁹ Kant, I., *Crítica del Juicio*, Madrid, Austral, p. 200.

¹⁰ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, p. 42.

siones que esta época nuestra pueda tener de sí misma, y sobre la posibilidad de engarzar historias diferentes y enfrentadas –exigencias de recuerdo– en una historia común. Al fin y al cabo, no se habrá pasado verdaderamente por el otro mientras éste siga presentando su demanda: “Recuerda lo que yo, los míos, pasamos (a manos de los tuyos, o los vuestros)”. Y es algo que el otro sólo puede seguir haciendo, y de modo creciente, mientras sea otro. Nadie se integra en la modernidad sin una pérdida que ya es imposible de compensar.

Cabe siempre la posibilidad de narrarla. Y la narración es un modo casi generalmente aceptado de presentar eficazmente en público el propio recuerdo y, sobre todo, de encontrar quien lo asuma y reconozca como tal. De entre todas las formas del lenguaje, quizá ninguna consigue como la narración arrastrar al otro que escucha hacia las propias cuitas o, a la inversa, quien participa de un relato al recibirlo –en cualquiera de sus formas, ya sea como novela, historia más o menos científica o cine– parece acoger al otro respetándolo en toda su alteridad. En la realidad, nadie puede llegar a pasar por el otro, ni ocupar su puesto; pero la experiencia de la lectura de un relato (o del ver una película), consiste en revivir las experiencias de otros con los que, de otro modo, ni siquiera se habría tenido contacto. Por supuesto, esa revivencia tiene lugar en el plano estético; pero los abogados del narrativismo argumentarán que es en ese plano donde se constituyen siempre las identidades. Casi nadie le ha discutido nunca a Ricoeur que la vida se comprende a sí misma narrativamente, y si nadie es el autor de sus días, cada uno llega a ser, con respecto a sí mismo, el narrador de su propia vida, y en esa narración llega a sí. Sólo la narración –se recuerda–, y no razones más o menos lógicas e inflexibles, permite mostrar la diversidad de perspectivas y la contingencia de las acciones, el “podía

haber sido de otro modo, pero, en realidad, ha sido así, y al contarlo le reconozco a lo ocurrido su realidad y, hasta cierto punto, me reconcilio con ella”. Las penas, como decía Hannah Arendt citando a Isak Dinesen, “se pueden sobrellevar al ponerlas en un relato (*story*) o al contar un relato acerca de ellas”¹¹. Y aquel que las escucha, el lector de la narración, tiene que asumir funciones desempeñadas por autores descritos en tercera persona y, de algún modo, al revivirlos y refigurarlos con la lectura, se piensa en el lugar de ellos y se hace con su recuerdo. Uno es la narración que haga de su propia vida; pero esa narración se teje –y debe tejerse– con todas las historias que ha leído y ha oído: historias siempre de otros. La propuesta narrativista, con todo lo que tiene de edificante, aboga entonces por la proliferación de las historias. Cuantas más historias se sepan, cuantas más narraciones se lean, tanta más alteridad habrá quedado acogida en el seno de cada identidad, más comprendidos y acogidos se sentirán todos los otros, más realizada la pluralidad.

Y es cierto que sin *La cabaña del tío Tom* no se habría realizado la guerra de Secesión estadounidense, ni se habría puesto final formal a la esclavitud de la población afroamericana. Sin “listas de Schindler”, sin Goldhagen, sin las novelas de Primo Levi, no se habría ni siquiera iniciado la elaboración del pasado nacionalsocialista alemán por parte de los descendientes de quienes fueron los verdugos y por todos los europeos que, de un modo y otro, tienen alguna relación con todo lo que pasó. Sin las historias –aun insuficientemente conocidas o leídas– del colonialismo europeo no se empezarán a salvar los abismos que separan el Norte y el Sur del planeta. Sólo lo públicamente ofrecido como narración y reconocido como tal puede ver asumida su pretensión de ser Otro, con sus propios recuerdos y reivindicaciones. Historiadores y novelis-

¹¹ Arendt, H., *Human Condition*, op. cit., p. 175.

tas suelen ser muy conscientes de su papel en el trabajo de la memoria colectiva, al poner al descubierto conflictos cuya solución es lo único que puede conducir a una memoria justa. Allí donde ese trabajo no se ha realizado, o las condiciones políticas no han permitido que se lleve a cabo, el conflicto y la diferencia permanece irresuelto.

La cuestión es si la multiplicación y proliferación de las historias, su libre circulación y su asunción por parte de la *polis* como memoria común bastaría para resolver el problema que le hemos planteado a Pericles. Si la memoria organizada que es la *polis* puede consistir en la reunión de la diversidad de las narraciones como una memoria colectiva común. Hay, al fin y al cabo, en la actualidad, un cosmopolitismo que se presenta así: como una historia multiversal en la que todos los ciudadanos de la *polis* tienen conocimiento, al menos tendencialmente, de todas las historias de los otros. ¿Qué es, al fin y al cabo, el multiculturalismo, en sus versiones más idílicas, sino una sociedad en la que conviven las narraciones más diversas, que tienen por protagonistas, respectivamente, a los diversos grupos sociales y culturales?

Para bien o para mal, el reconocimiento de esa multiplicidad ha sido –así se ha argumentado con sólidas bases– la promesa de un fértil florecimiento sobre las ruinas de las grandes metanarraciones que habían querido dar consistencia a la historia de la modernidad occidental. Pero esas metanarraciones sólo eran –como Lyotard ha tenido particular éxito en demostrar– narraciones particulares de una cultura particular con pretensiones de universalidad¹². La Declaración Universal de los Derechos del Hombre durante la Revolución Francesa comenzaba, muy significativamente:

¹² Lyotard, J.F., *Histoire universelle et différences culturelles*, en *Critique*, 1984, p. 19.

¹³ *Ibid.*, p. 567.

¹⁴ Marquard, Odo. *Apologie des Zufälligen*, Fráncfort, Reclam, 1986, p. 72 (tr. *Apología de lo contingente*, Valencia, Ediciones de Alfonso el Magnánimo, 2000).

“Nosotros, el pueblo francés...”¹³, y delataba así en su propio comienzo la particularidad inevitable de quien buscaba erigirse en el portavoz universal de todos los ciudadanos del mundo. Y la verdad es que el precio de la universalización, de la realización de esa metanarrativa –en cualquiera de sus versiones– estaba resultando tan alto que su disolución definitiva y la liberación de las historias particulares, reconocidas como tales, ha sido percibida con alivio general.

Eso explica, en parte, la simpatía con que se acogen en el pensamiento actual propuestas como las de Odo Marquard. Este ha argumentado, con un humor que los lectores no dejan de agradecer, que al desgaste y la despersonalización que conlleva la macrohistoria moderna sólo puede hacerse frente gracias a las múltiples historias que se escapan por los innumerables resquicios de la razón universal. Los estragos de esta última –en la masificación, la aceleración de la vida, la tecnificación y la homegenización– los compensa la naturaleza humana en los miles de pasados, propios y ajenos, que la postmodernidad pone narrativamente a disposición de los nuevos ciudadanos. ¿Cómo sobrevivir sin las historias, más o menos exóticas, más o menos extrañas, de los otros? En lugar de una única historia universal, un historicismo que “permita a los seres humanos –a todos en conjunto y a cada uno de ellos– tener no sólo una historia, sino muchas, en las que se hallan enredados y que pueden y tienen que narrar”¹⁴. Una sociedad multicolor, entonces, que ofrezca para el consumo restaurantes orientales, turismo en ambientes medievales, fes religiosas o espiritualidades más o menos misceláneas, todo presentado en sus respectivas historias, que prometen, al compartirlas, tener también muchas vidas. No siempre serían

compatibles entre ellas, ni tampoco con la propia; pero aumentar el propio repertorio de historias –un poco como Rorty recomienda aumentar el propio vocabulario para remediar la amenaza de incomunicabilidad y vivir en la contingencia– es el único modo de civilizar y enriquecer la vida propia, y de dar cierta consistencia a la *polis*.

Es difícil oponerse a esto, aunque sólo sea por respeto a la tolerancia que respira. Pero considerado así, sin más, se corre el riesgo de resolver el problema de Pericles afirmando que la *polis* tiene, en efecto, una gran historia, que es la reunión de todas las historias particulares de quienes se prestan a convivir en ella, y que a los individuos les merece la pena vivir en ella porque sólo ella recogerá, para disfrute del resto de los ciudadanos, sus historias y las de sus antepasados.

Y, sin embargo, ¿tiene la *polis* una historia? ¿y qué clase de historia es ésta que se limita a ser un encadenamiento ilimitado y, aparentemente, desregulado de historias particulares? Es difícil no ver en ella un cierto indiferentismo casi comercial, como si la diversidad de historias corriera paralela a la de clases de automóvil, cocinas posibles, gustos musicales o estilos de vestir. Hollywood, o el mercado literario, pueden producir en cantidades casi ilimitadas, y en calidad a veces muy alta, historias comprometidas con los asuntos más graves del pasado y del presente, manteniéndolos vivos y, sobre todo, a disposición de los ciudadanos espectadores. Pero el mercado cultural no es la *polis*, ni la solución a su memoria fracturada, aunque lo menos que se le puede pedir a cualquier organización de lo político –y, desde luego, a la que bosquejábamos al comienzo de la manos de Pericles– es que deje espacio a un mercado cultural muy rico en historias. Sólo que, precisamente por eso, no puede ser ese espacio, ni puede dejar de atender a las incompatibilidades que inevitablemente se dan entre las historias.

Si lo hiciera, si se convirtiera en un mero escaparate de narraciones, habría resuelto la fractura de la memoria a costa de olvidar la fractura.

En realidad, cubrir la fractura, quizá olvidarla, es, por definición el cometido de cualquier actividad narrativa. Si todo relato lo es siempre de ficción –como señalan a menudo los narrativistas–, es porque su trama articula y da coherencia a una realidad fracturada e imposible de asumir en bruto. Un individuo, un grupo, pueden encontrar su verdad en la narración que hacen de sí mismos –una narración que tiene algo de reivindicativo, de expuesta al reconocimiento de los otros–, en el trabajo de la memoria sobre un pasado traumático y roto –que precisamente por eso empieza a hacerse soportable, como decía Dinesen–; pero si ninguna narración es última y definitiva, si cada narración, además, puede ser reescrita y refigurada, es porque la realidad para la que ella ofrecía una clausura particular siempre acaba por abrirse de nuevo y sobrepasarla. El principio de toda narración consiste en dar coherencia a lo vivido, en dotarle de un encadenamiento imaginario entre un principio y un fin: el deseo se configura por la necesidad de un final que le dé forma a lo ocurrido y a las expectativas: que le dé, incluso, una moral. Pues, como ha sugerido Hayden White, no parece posible narrar sin moralizar¹⁵; ni vivir sin narrar, podríamos añadir.

Está bien que así sea, porque es así como se constituyen los individuos y los grupos, sobre todo cuando reivindican su identidad para presentarse ante sí y ante los otros. Pero es más difícil que sea eso lo que haga una *polis* que, por definición, es el espacio abierto donde se encuentran esos individuos y grupos. Si lo que hemos venido exponiendo hasta aquí tiene alguna consistencia, habrá que admitir algunas consecuen-

¹⁵ White Hayden, *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 39.

cias para la relación de la memoria con el otro y, sobre todo, para esa comunidad de memoria, de recuerdo organizado, que se nos ofrecía al comienzo para articular y justificar un cuerpo político. Una *polis* plural, por ser la comunidad donde se presentan las historias, no puede ser precisamente una historia común. En ella, cada memoria se presenta como historia narrada y reivindicada ante los otros, pero por eso mismo ella no puede acabar constituyéndose como una narración en la que se comparta una memoria. Cada narración tiende funcionalmente a cerrar una fractura –“¡Este soy, porque esto hice!”, o también: “¡Este soy, porque eso me hiciste!”–. La *polis* conserva más bien la fractura entre las narraciones, y tiende, por ello, a recordar la fractura que cada narración ocultaba. No puede ser, por ello, un relato común, en la que todos los interesados se sientan acogidos, sino una comunidad de memorias diferentes. No es la memoria común, sino la memoria de la diferencia de las historias que la *polis* es. Lo común, entonces, no sería la historia, sino una capacidad común de recordar y reconocer la diferencia entre los recuerdos, la fractura entre ellos. Si los recuerdos retornan narrativamente sobre el pasado para hacerlo soportable –o aprovechable– en la elaboración de un relato, la memoria política sólo funciona cuando deja al descubierto la huella que ninguna narración puede asumir definitivamente. En primer lugar, porque es la huella de la diferencia entre las narraciones; pero también, podría quizá sugerirse, porque esa huella lo es de una experiencia ajena, de alguien que no puede, ni podrá ya, hablar, aunque, para bien y para mal, tenga sucesores que le recojan en su relato.

Esto significa que la política nunca puede cerrar los traumas del pasado, y siempre resulta sospechosa cuando pretende haberlo hecho. Precisamente, las comunidades más sanas, las que se acercan más a lo que sugeríamos que Pericles proponía serían aquellas en las que esos traumas, los males sufridos por sus diversos componentes, con todas las deudas que plantean, se han podido exponer con más contundencia en historias públicas, en boca de ellos o, más frecuentemente, de sucesores de ellos, o quienes se tengan por tales. Que esa contundencia no cancele el mal, ni lo disminuya, sino sólo permita la posibilidad de exponerlo y reconocerlo en el tiempo como daño realizado, de asumir una deuda impagable, es más bien el lúcido premio que la *polis* ofrece a los suyos. Pues hay que tener muy poca memoria para creer que se le ha pagado al pasado todo lo que se le debe. Y es verdad que el grupo político dominante en cada caso, que es el más interesado en tener escrita una historia común, tiende a creer que las cuentas están saldadas. Pero el argumento de Pericles reformulado reza, más bien, que merece la pena vivir en una *polis* porque sólo ella ofrece a la diversidad de sus ciudadanos garantías de que nunca les dirá que ha pagado todo lo que les debe.

Promesa, claro está, que sólo tiene sentido con ciudadanos capaces de recordar, gracias a su capacidad kantiana de juzgar en lo diferente, cuánto, por ser ciudadanos, ellos mismos deben todavía. Y esto es algo que los ciudadanos de la democracia más poderosa del planeta olvidan precisamente en estos años, mientras aumentan brutalmente sus deudas con el futuro y con sus contemporáneos. ❖

Lula: alegría y poder en Brasil

Muniz Sodré

Escritor y profesor. Universidad General de Río de Janeiro

Un recorrido por el ideario colectivo brasileño, desde la crisis del sebastianismo y su sustitución por una república racional y de progreso, donde las instituciones representativas del Estado se superponen a formas patrimoniales de poder.

La llegada de Lula a la presidencia ha roto una larga tradición que impedía el acceso de las clases populares a las más altas instancias del Estado, despertando una explosión de alegría y esperanza. Pero sobre su gobierno, en un escenario de crisis del modelo liberal del anterior presidente F.H. Cardoso, planean ya los interrogantes sobre la aplicación de nuevas políticas económico financieras o el retorno a las viejas fórmulas nacionalistas de signo autárquico.

La alegría nacional que presidió la elección y toma de posesión de Luiz Inazio da Silva, *Lula*, de la presidencia de la República de Brasil –algo inédito en la historia del país, incluso considerando la popularidad de gobernantes como Juscelino Kubitschek (1955-1961) y Joao Goulart (1962-1964)– es percibida colectivamente como una contraposición al sentimiento de presencia de un Mal que ha venido marcando los destinos de la sociedad.

Esta afirmación puede contrariar fuertemente las perspectivas de las elites intelectuales y socioeconómicas de Brasil quienes, desde la independencia (siglo XIX), se esfuerzan por preconizar una identidad colectiva suficientemente elástica como para responder al desafío histórico de afirmar la particularidad nacional frente a la civilización europea (siempre considerada como “superior”), poner fin a viejos mesianismos y mantenerse también a un distancia conveniente de la singularidad nacional, visible en la cultura popular considerada “primitiva” e irracional.

Uno de los mesianismos vigentes en el pasado, el sebastianismo, era de herencia portuguesa. Como es sabido, el rey D. Sebastiao –que emprendiera una cruzada para vencer a los musulmanes y conquistar el mayor imperio de la época– fue muerto y derrotado en la batalla de Alcazarquibir, en 1578. Como el cuerpo del rey nunca fue hallado, surgió el mito de que retornaría un día, en forma de héroe redentor, para devolver a los portugueses su gloria.

En Brasil, el sebastianismo siempre fue colectivamente reinterpretado por la fe en los milagros y por la metáfora de la salvación otorgada por un héroe que comparecería fatalmente en un tiempo de redención. De ahí se desprenden la valoración exaltada del presente (vinculada al mito del pa-

raíso terrestre y de lo inagotable de las riquezas del suelo) y la adhesión utópica a la idea de un futuro capaz de eliminar toda escasez y todo sufrimiento.

Con la independencia, y sobre todo con la república, ese pensamiento mítico pierde su fuerza explicativa entre las elites, quienes pasan a empeñarse intelectualmente en la elaboración de un pensamiento identitario orientado a la formulación de un proyecto racional de futuro.

La palabra racionalidad venía a entenderse como una unidad de principios y de intereses centrada en la doctrina positivista del progreso. Se rechazaba como irracional todo lo relativo a los viejos mitos de la elite, pero también todo lo que tenía que ver con el pensamiento mítico presente en las costumbres y creencias de los africanos y de sus descendientes, que habían contribuido de forma principal a la constitución del pueblo brasileño. Ahí se origina la feroz persecución de los cultos y las instituciones lúdicas afro-brasileñas; de este modo se conjuró la participación activa de los pueblos indígenas en la historia de Brasil; se sustituyó el racismo de segregación por el racismo de dominación, apoyado en el ideal de blanqueamiento de la población; se pasó a una exigua tolerancia de las músicas, danzas y fiestas populares, reducidas a partir de ese momento a la condición de objeto de estudios folklóricos, y así sucesivamente.

La ideología positivista del progreso, que presidió la formación de la república, especialmente de instituciones como el ejército nacional, era fervorosamente cultivada por las elites, que privilegiaban sus aspectos político-económicos y los parámetros civilizatorios importados de Europa. El progresismo comtiano estaba aquí tan cerrado en su preconizada racionalidad que resultaba ciego ante los propios aspectos irracionales de su absolutismo.

Aspectos nada racionales desde el punto de vista del capital y del progreso siguieron siendo frecuentes,

por ejemplo, en la forma patrimonialista con que las elites vienen controlando el Estado. Sabemos que el patrimonialismo es un fenómeno muy amplio, que persiste bajo formas renovadas en el propio corazón del capitalismo mundial. Lo que ocurre es que en América Latina, en grados y modos diferentes según las características de cada sociedad nacional, la lógica patrimonial adquiere un mayor valor explicativo. En Brasil el formato del Estado está profundamente marcado por la superposición de instituciones de la democracia representativa clásica sobre formas patrimoniales, basadas en el poder señorial sobre las tierras y en mecanismos de dependencia personal, antitéticos a las verdaderas prácticas liberales y democráticas.

En el patrimonialismo se confunden, en una mixtura de elementos reales y ficticios, racionales e irracionales, la familia o el clan o, incluso, un grupo de afinidades electivas con la cultura, la política, e incluso el conflicto social. A la luz de la lógica patrimonial, el poder se transmite por estrategias matrimoniales, compadreo, adopción o cooptación de nuevos individuos en la base de la selección por los lazos familiares y el color. La piel blanca es una ventaja patrimonial, manejada como si fuera un título social.

Dentro de esta lógica de administración del poder, el control del Estado estuvo siempre vetado a los negros o a los representantes de las capas populares. Un estudio genealógico de las figuras que ocuparon la presidencia de la república, así como los puestos representativos del poder estatal, hará evidente un linaje de antiguos dueños de la tierra o, incluso, de gente cooptada por afinidad con la coalición dominante. Todo esto sigue existiendo encubierto por ideologías conciliatorias, aunque a veces la dominación resulta flagrante, como en el ejemplo en el documento elaborado en 1982 por el Grupo de Asesoría y Participación del Gobierno del Estado de Sao Paulo (GAP), que proponía la esterilización de mujeres “prietas y par-

das”, con el argumento de que las proyecciones demográficas indicaban el crecimiento de la población no blanca, lo que provocaría, a la larga, la ocupación del poder político por afrodescendientes.

Lula no es negro –por lo menos según los patrones corrientes de clasificación étnica de Brasil pero es un antiguo obrero, sin educación universitaria, de familia pobre y del nordeste. Por todo ello, su elección es, simbólicamente, una gran ruptura en la larga tradición que impide el acceso de figuras oriundas del pueblo a la jefatura del Estado. Durante mucho tiempo, los principales argumentos de amplios sectores de la clase media contra la elección de Lula a la presidencia apuntaban, directamente a su carencia de titulación universitaria, su desconocimiento de lenguas extranjeras y su dominio no siempre vernáculo del idioma portugués; indirectamente, a su origen humilde.

Los medios de comunicación contribuyeron no poco en la formación de esa imagen negativa. Y esto porque los medios, que son el intelectual colectivo de las clases dirigentes se han venido desarrollando aquí –como en muchos otros países, dicho sea de paso– como un bien patrimonial, dado que los sujetos económicos de la industria de la información y del imaginario son predominantemente familias. Los medios de comunicación constituyen verdaderos feudos económico-jurídico-político-ideológicos de las elites patrimoniales.

En el contexto de crisis del Estado y de aumento del poderío de los medios electrónicos se va debilitando la representación popular, que es el motor político del espacio público y base de la sociedad democrática. No sin razón, el italiano Norberto Bobbio se ha empeñado en demostrar cómo hoy, por doquier, el individuo autónomo se ve apagado por los grupos de presión (grandes empresas y oligarquías), lo que lleva a la sustitución del mandato libre por el imperativo del neocorporativismo. Eso trae como consecuencia la falta de participación de los ciudadanos en la vida

colectiva, el abstencionismo o la indiferencia electoral crecientes y la despoltización progresiva del Estado.

Desde el punto de vista del discurso electoral, los medios emergen como un espacio público técnicamente ampliado, pero desde el ángulo de la democracia real lo hacen como simulacro o espectro de la antigua mediación, o sea, como una especie de política deshuesada, en la que la palabra apenas si es burocrática y los votos meras simulaciones jurídico-políticas de una voz y de una acción inexistentes. Por otro lado, es engañoso suponer que aquellos exterminen la política, como pretenden algunos postmodernos europeos.

Lo que el Occidente oficial se acostumbró a reconocer como política es la *Realpolitik*, esto es, la política tal como existe, identificada exclusivamente con el Estado. Esta viene de hecho atravesando una crisis funesta desde el siglo pasado, momento en que la experiencia de la soberanía popular se convierte, por efecto de una representación distorsionada, en puro diálogo, cuando no en mero espectáculo. Los medios entran en ese espacio vacío. Amplían el espacio público, pero sólo de modo técnico o retórico. Con ellos la política se distancia de la soberanía, la representación popular pierde sus vínculos con el poder y se reduce a ritos de calendario electoral. El hecho de poder escoger entre muchos candidatos, como se escogen marcas de jabón en un estante de supermercado, es una pura simulación de la ciudadanía libre. La clásica democracia representativa deja paso a una democracia, digamos, plebiscitaria.

De todo esto se desprende la prevalencia de los medios en la escena pública de hoy, particularmente en Brasil, cuyos partidos políticos fueron convertidos en meras máquinas burocráticas durante el largo periodo del régimen militar. Con todo, no son la única clave explicativa del proceso electoral en su conjunto. Poder financiero y apoyo burocrático-partidista resultan de-

cisivos, por no hablar del hecho de que las redes informales de sociabilidad (familias, sindicatos, asociaciones, vecindad, etc.) pueden llevar a decenas de millones de personas a votar en contra de candidatos mediáticos, como lo prueba perfectamente el caso del PT (Partido dos Trabalhadores) brasileño. Hay una fuerte tendencia a la sustitución del discurso objetivista (argumentativo y racionalista, compatible con la prensa clásica) por la narratividad emotiva de los medios electrónicos, de la televisión. Esto significa cambiar la opinión razonada que caracterizaba el debate democrático por el sensualismo estético del espectáculo, cuyos recursos provienen del imaginario social y del subjetivismo privado.

El PT y Lula siempre escaparon a esa moderna maldición de la representatividad. Y es que, en realidad, la política entendida en su sentido originario y radical de “livre -agir” siempre es más que su institucionalización por el Estado liberal. La acción política puede irrumpir en el activismo social de grupos minoritarios, en la mutación de las costumbres, en las estrategias comunitarias, etc. Incluso puede irrumpir en partidos aún no atrapados en las mallas del neocorporativismo electoral, como es el caso del PT.

La elección de Lula vino precedida por el sentimiento generalizado entre las capas populares de que el Mal se había hundido. Entiéndase “Mal” en sentido amplio, como un poder de destrucción de la diversidad de fuerzas que garantiza la vinculación comunitaria. Ese era el Mal percibido en el abandono de cualquier proyecto nacional en la larga década del régimen neoliberal (Collor de Melo, Fernando Henrique Cardoso); en la escalada de la violencia urbana como defecto de la corrupción política y policial, aliada con el agigantamiento del tráfico de drogas; en la ausencia de valores colectivos y de esperanzas de trabajo para los jóvenes; en la reducción de la ética social inmediata a manos de la estética de la banalidad

promovida por los medios de comunicación; en el ahondamiento del foso social en materia de distribución de renta; en las veladas amenazas del Fondo Monetario Internacional (FMI) relativas a un desastre económico-financiero, similar al de la vecina Argentina, incluso sabiendo la particularidad fuerte del Brasil, país exportador de productos industriales.

En esa atmósfera, comenzaron a ensayarse respuestas anacrónicas (e incluso socialmente alienantes), por ejemplo el crecimiento desmesurado de los cultos evangélicos o pentecostales entre los grupos más empobrecidos de las periferias de las grandes ciudades. Pero también respuestas políticamente actuales, visibles en la movilización de las asociaciones comunitarias, en las estrategias populares de resistencia y en las esperanzas depositadas en la alternancia del Poder central. La elección de Lula fue colectivamente experimentada como una respuesta al Mal, sin connotación mesiánica alguna, ni mitos sebastianistas, sino como depositario político de un escenario de esperanza.

Centenares de miles de personas se desplazaron a Brasilia, por todos los medios de transporte posibles, en el día de la toma de posesión. En la Capital Federal, pero también en todo el resto del país, el pueblo celebraba aquello que consideraba una victoria suya. Por primera vez en cinco siglos de historia de Brasil, un hombre salido de los estratos más humildes del pueblo, un antiguo tornero mecánico y líder sindical, ocupaba el Palacio de Planalto. Se vivían días en que el Mal era expulsado de la escena pública y se experimentaba sin ambages lo real. Días, por lo tanto, de alegría.

Ya en la presidencia, el discurso de Lula mostró a las claras los rasgos de su pertenencia popular. El fútbol es su principal fuente de metáforas para describir los bastidores de la política y de la vida nacional. Por ejemplo, “gobernar es como un partido de fútbol. ¿Han ido alguna vez al fútbol con un adversario en el asiento de al lado? ¿Cuántas veces no han tenido ganas

de emprenderla con el compañero que está al lado? Terminado el partido ¿qué hace Ud.? Pues gobernar es lo mismo” (hablando a prefectos). “Escoger gabinete es como llegar a la selección. Cada afición alardea de tener su propia alineación de cracks. Yo soy el técnico y soy yo quien escojo. Incluso puedo equivocarme, pero haré lo posible para escoger a los mejores.” (antes de anunciar su gabinete).

Para criticar el régimen neoliberal de Fernando Henrique Cardoso, Lula apeló también a la misma metáfora, comparando al técnico de fútbol Filipao con el ex ministro de Hacienda Malan: “La base del fútbol para Filipao es más o menos igual que la base de la economía para el ministro Pedro Malan. Todo el mundo sabe lo que tiene que hacer y no lo hace. ¡No puede ser!”.

En ese mismo momento comenzó, precisamente, el peligro de la disonancia entre habla y acción. En pocos meses de gobierno, incluso manteniendo un elevado índice de aceptación popular, Lula ya dejó clara la diferencia entre el discurso electoral del PT y la realidad del poder en Brasilia. Para empezar, ha mantenido hasta ahora la misma política económico-financiera que él y sus compañeros de partido criticaban. Una vez en el cargo, las posiciones del ministro de Hacienda, Antonio Palocci, un antiguo troskista, no son nada diferentes de las anteriormente asumidas por el ex ministro Pedro Malan. En las diversas declaraciones de los líderes del PT, antes activamente críticos, se registran con frecuencia, actos fallidos que, freudianamente, dejan entrever un pensamiento situacionista y conservador. En el juego de poder de Brasilia, el libre “livre - agir” político tiende a volverse *Realpolitik*.

Ya se vislumbraban algunas señales indicativas de todo esto. Poco antes de las elecciones, el sociólogo francés Alain Touraine, viejo amigo de Fernando Henrique Cardoso, y viejo interesado en cuestiones latinoamericanas, decía a la prensa brasileña que le había

declarado a Cardoso que “su mejor sucesor era Lula”. En opinión de Touraine, “la solución no sería, en modo alguno, una derrota de Fernando Henrique y una victoria de Lula, sino una victoria de los dos, de un Brasil fuerte, capaz de actuar contra el fisiologismo, las oligarquías y la confusión política”.

Es una opinión respaldada por la evidencia de que Brasil es un país con un mercado interior fuerte –por eso no está en la lista negra del capital productivo de las empresas transnacionales– y con capacidad para crear un amplio proyecto social y nacional. Falta, sin embargo, una imprescindible base social. La victoria de Lula daría al gobierno la autoridad de quien realmente habla en nombre de la Nación, cosa que no fue nunca el caso de Cardoso, un presidente exclusivamente comprometido con el equilibrio fiscal y con el sistema financiero internacional, apenas digerible para las clases conservadoras y para los medios de comunicación extranjeros.

Fue la percepción de todo esto la que llevó a líderes conservadores de la política brasileña e, incluso, a las reaccionarias redes de televisión a apoyar a Lula. Su elección tuvo como efecto colateral la sustentación de algunas posiciones oligárquicas, que ya venían desgastándose desde el segundo mandato de Cardoso. Por otro lado, el sistema bancario nacional y las agencias financieras internacionales fueron razonablemente moderados en la propagación del terrorismo que envuelve los pronósticos del “riesgo-país”. Como se sabe, no es este el riesgo del país real, que trabaja y produce, sino el riesgo de quien compra títulos del gobierno en el exterior, según las cotizaciones de los dueños del capital volátil.

En otras palabras, al lado del escenario político-social de esperanza popular, funcionaba también el escenario económico-financiero, según el cual Lula apenas complementaría a Cardoso, realizando reformas impopulares y de difícil aceptación por el Congreso. Como para el aristócrata de *El Gatopardo*, creado por Lam-

pedusa, haría falta “cambiar para que todo continuase igual”. Tras el fracaso neoliberal, tras el fallo de la ideología de la globalización extrema (evidenciado por el apetito militarista de los Estados Unidos), asistimos al retorno de viejos temas ligados al fortalecimiento del Estado-Nación. En algunos sectores más radicales del PT brasileño, emergen puntos análogos a los del antiguo pensamiento militar, por ejemplo, el nacionalismo, la visión autárquica de la economía y el intervencionismo estatal.

En los pocos meses que lleva de gobierno, Lula ya está viendo frente a sí el dilema de atender a los imperativos de las agencias financieras internacionales y

de las clases conservadoras nacionales o apostar por un proyecto económico y social comprometido realmente con los intereses del pueblo. Las dificultades son enormes y resulta pesada la herencia del régimen neoliberal de Cardoso –agravada por costes altos, deuda externa progresiva y un escenario internacional de guerra–. Los tropiezos de los dirigentes petistas comienzan a aparecer en la prensa. En la televisión, territorio de las emociones fáciles, aún se ve como simpática la imagen del presidente, cosa que se traduce en altos índices de aceptación en las encuestas.

La alegría popular es otra cosa. Falta saber si todavía existe. ❖

Entrevista con Fernando Henrique Cardoso*

Carlos Costa

Periodista, editor y profesor de Diseño Gráfico y Periodismo

“Lo que vuelve fascinante a la política es precisamente el desafío de enfrentar las *rugosidades* de lo real, sin perder de vista los ideales, la utopía. Y viceversa”

“Tenemos que cuidar al mismo tiempo de hacer la reforma agraria y de insertar al Brasil en la revolución de la sociedad de la información”

“La democracia se hace con libertad, con participación de los ciudadanos, pero se hace también con instituciones”

“Veo un gran futuro para el pueblo brasileño”

El más cosmopolita de los 38 presidentes que ha tenido nuestra República, el sociólogo Fernando Henrique Cardoso, llegó al poder hace ocho años, en medio de una ola de optimismo, aclamado por ser un intelectual que podía poner en práctica las ideas concebidas en la Academia. Pasados los ocho años de dos mandatos deja el gobierno con el marbete de un estadista: administra un proceso sucesorio tranquilo en medio de las turbulencias del escenario político y económico mundial, que afecta agudamente al país que administra. Coincidiendo con el fin de semana en que se realizó la segunda vuelta de las elecciones para escoger a su sucesor —y el país celebra la posibilidad que ha tenido de escoger entre dos buenos candidatos, cosa que no es poco— el presidente concedió esta entrevista.

CARLOS COSTA: En 1994, tras su primera elección, fue usted entrevistado en el programa de Mario Grondona, en la TV Argentina, por un grupo de académicos: había un clima de consagración —por fin un sociólogo llegaba a la Presidencia—. Entre tanto, el ambiente académico ha sido bastante cruel (tal vez con la excepción de Alain Touraine) en la valoración que hace de su gobierno. ¿Cómo convive usted con esas críticas?

FERNANDO HENRIQUE CARDOSO: No sé si la crueldad en el ambiente académico ha sido tanta. Está claro que he tenido críticas e incluso en ciertos sectores, alguna animosidad. A veces, una u otra palabra más dura

* Esta entrevista, que apareció en la revista brasileña *Diálogos & Debates*, fue realizada días antes de las elecciones en las que Cardoso dio paso al presidente Inazio da Silva, *Lula*.

puede causarnos decepción. Pero nadie puede ser presidente de la República si no está dispuesto a convivir con las críticas, vengan de donde vengan. En el medio académico, es normal que se critique al gobierno. Y es bueno que así sea, porque ningún gobierno es perfecto y todos precisan ser criticados. Con la crítica es como se avanza, se gana una motivación adicional para hacer más y mejor. Es claro que se necesita separar lo que es discusión seria de lo que son proclamas ideológicas, o peor, deshonestidad intelectual. Pero, de forma general, el nivel del debate público en Brasil ha mejorado mucho.

En otras palabras, ¿está incluso la praxis tan distante de la teoría y, en ese sentido, las "rugosidades de lo empírico" escapan del alcance que una visión académica puede proporcionar?

En muchas ocasiones he hablado de la diferencia que existe —y me remito a los textos clásicos de Weber sobre el asunto— entre el *ethos* académico y el *ethos* político. Son dos actitudes distintas, movidas por objetivos distintos y según ritmos que no coinciden. En la política hay una preocupación fundamental por los resultados de la acción. Es preciso tomar las decisiones en el momento oportuno. Lo más común es que no sea posible esperar hasta que tengamos todo el conocimiento que, según patrones académicos, nos gustaría tener. Además de eso, la acción nos implica en lo concreto y constantemente nos recuerda lo insuficientes que son los modelos abstractos. Pero insisto siempre en que esas reflexiones no deben ser entendidas como una invitación al escepticismo o, cosa que sería más grave, al cinismo. Es importante que quien toma decisiones políticas lo haga dentro de un marco de valores. Y pertenece a la naturaleza de los valores mantener distancias respecto a las "rugosidades" de lo real. Por eso son valores. Hacer política sin ese componente utópico sería rendirse a la razón de Estado y a las conveniencias de los intereses en cada mo-

mento. Mi visión siempre fue opuesta a eso. Lo que vuelve fascinante a la política es precisamente el desafío de enfrentar las *rugosidades*, sin perder de vista el ideal, la utopía. Y viceversa.

Administrar un país con los problemas de dimensión que representa Brasil es, como alguien dijo, para alguien con ganas. ¿Le sorprendió en algún momento la complejidad de esa tarea?

Nadie podría tener una idea exacta de lo que representa ser presidente de la República antes de asumir el cargo. Una vez dije que no era difícil gobernar Brasil. Después maticé esa afirmación. La verdad es que la tarea de hecho es compleja, en virtud de tantos problemas acumulados a lo largo de siglos. En pleno siglo XXI encaramos todavía problemas que, en los países europeos, fueron resueltos en el siglo XIX. Tenemos que cuidar al mismo tiempo de hacer la reforma agraria y de insertar al Brasil en la revolución de la sociedad de la información. Tenemos que responder al problema de la exclusión social, del analfabetismo, de montar una red de protección social básica, y al mismo tiempo de modernizar nuestro sector de telecomunicaciones. Estoy convencido de que lo que se alcanzó en estos últimos ocho años muestra que, pese a toda la complejidad, Brasil finalmente encontró su camino.

Su gobierno presenta grandes hechos, como la estabilidad económica, pero ¿no podría haber alcanzado mejores resultados en el campo educativo o en la lucha con los índices de pobreza? ¿El país es hoy más o menos pobre culturalmente?

En un país como el nuestro, con tantos problemas, con tantas desigualdades, es siempre posible decir: había que hacer más. Es verdad. ¿A quién no le gustaría resolver todos los problemas con un pase mágico? Pero cuando se examinan los hechos, los números, es innegable el avance alcanzado en estos años. Es importante enten-

der que no hubo, que no existe conflicto alguno entre la estabilidad económica y el combate contra la pobreza. Una de las primeras consecuencias del Plan Real fue reducir de forma muy significativa el número de personas por debajo de la línea de la pobreza en Brasil. Y, lo que es más importante, porque no siempre recibe la atención debida: esa reducción de la pobreza fue sustentable, al contrario de lo que se verificó en episodios anteriores de nuestra política económica, como en el Plan Cruzado. En educación y en otras áreas sociales, los logros fueron visibles y fueron sin precedentes. El Fundef y la valoración de la enseñanza fundamental modificó el panorama de la educación pública en Brasil. Tenemos hoy un 97% de los niños en la escuela. En 1992, uno de cada cuatro niños pobres estaba fuera de la escuela (25%). Hoy esa proporción es apenas del 7%. Se redujo de forma expresiva el analfabetismo. Mejoramos la condición de los profesores. Fortalecimos la enseñanza media. Introdujimos mecanismos de evaluación de la calidad de las universidades. En la salud tuvimos una reducción histórica de los índices de mortalidad infantil, en especial en las regiones más pobres. Cuando iniciamos el gobierno, la tasa era de casi 40 muertes por 1000 nacidos vivos. En el año 2000, ya había caído a menos del 30/1000. En fin, siempre se quiere hacer más. Pero no hay duda de que el avance fue expresivo y de que lo que ya se hizo constituyó una base excelente para que, en el futuro, se pueda realizar aún más. No fue casualidad que recibiéramos el premio de desarrollo humano de las Naciones Unidas, que fue otorgado por primera vez este año.

Usted es claramente el más cosmopolita de los presidentes de nuestra república. En ese sentido, ¿qué ha hecho para intentar transformar el portugués de lengua regional en lengua internacional? ¿Brasil podría tener invertido más en un proyecto de la, digamos, "Cuenca Ibérica" (España, Portugal, África, América Latina)?

Brasil invirtió mucho en la construcción y en el fortalecimiento de la Comunidad Iberoamericana. Se avanzó en el diálogo con los portugueses en la cuestión de la ortografía. Y se fortaleció la cultura lusófona, con la creación y el funcionamiento de la Comunidad de los Países de Lengua Portuguesa (CPLP), que ha tenido el apoyo y el incentivo incansable del Brasil. Pero la difusión de un idioma depende de cuestiones que están mucho más allá de la acción de un gobierno. Un idioma se fortalece y gana espacio por la cualidad de las obras que ofrece al mundo, por la riqueza de la cultura y de la ciencia de la que es instrumento. En ese sentido, dimos pasos importantes en los últimos años. Hubo, por ejemplo, un auténtico renacimiento del cine brasileño. Brasil se situó en primera línea en diversas áreas de ciencia y de tecnología punta, como los estudios sobre biogenética. Pero nada es más importante para el fortalecimiento de una lengua que los avances en la educación fundamental, porque en ellos es donde se aprende un buen portugués. En ese sentido ningún gobierno hizo más que este.

¿Tiene usted una visión optimista de futuro para el país o cree que no nos cabe sino un lugar secundario y periférico?

Mi visión para Brasil es francamente optimista, y siempre lo fue, desde la época en la que critiqué las versiones simplistas de la teoría de la dependencia, que parecían condenarnos a una situación perpetua de subdesarrollo y de atraso. De Gaulle en sus memorias dijo que tenía desde pequeño una "determinada idea de Francia", y que esa idea era inseparable de la grandeza que él vivía como esencial al espíritu francés. Mi idea de Brasil es la de un país cuya vocación es la de realizar un gran destino, un destino de paz, de libertad, de justicia y de prosperidad y bienestar para nuestro pueblo. No nos consideramos mejores que nadie —a no ser en fútbol— pero tampoco nos consideramos peores que ninguno.

Plantamos cara a los problemas. Partimos de una situación de atraso, resultado de siglos de desigualdad, de escasez y sobre todo de la herencia pesada de la esclavitud y de los males del colonialismo. Por eso dije, en mi primer programa de gobierno, que Brasil no es un país subdesarrollado, es un país injusto. Pero tenemos los instrumentos necesarios: vivimos en una región pacífica, tenemos recursos naturales envidiables, tenemos la grandeza de nuestro pueblo y tenemos, sobre todo, nuestro amor a la libertad y a la democracia. Por eso, tal vez los momentos en los que veo más nítidamente ese gran destino del pueblo brasileño son momentos como el actual, en el que nuestro pueblo, de forma pacífica y ordenada, se organiza para escoger a sus líderes y a sus representantes en el Congreso.

Uno de los momentos significativos de su trayectoria en el ámbito internacional fue la ovación recibida en la Asamblea Nacional de Francia, en el Palacio Bourbon, el día 30 de octubre de 2001. ¿Era un reconocimiento al Presidente del Brasil, o a su figura y su trayectoria intelectual?

Está claro que esas manifestaciones de reconocimiento no van dirigidas a la persona, sino sobre todo al cargo, al país que representa. Al individuo le cabe apenas la esperanza de realizar satisfactoriamente esa actividad de representación. Brasil es un país muy querido en el extranjero, y muy querido en Francia, en particular. Pude constatar eso en todos mis viajes al extranjero. Adondequiera que uno va siempre se encuentra simpatía y buena voluntad con relación a Brasil. Eso facilita mucho la tarea de nuestra diplomacia, y también de la diplomacia presidencial, porque somos un país sin enemigos, y con gran facilidad para cultivar amistades.

En el discurso que pronunció en esa ocasión, hizo Ud. un acto de fe en el futuro de la asociación entre Mercosur y la Unión Europea. ¿Sigue hoy vigente esa fe?

Continúo creyendo en la posibilidad y en la importancia de la aproximación entre Mercosur y la Unión Europea, que es, tomada en bloque, nuestro principal cliente. Tenemos lazos históricos, tradicionales, con Europa. Lazos que no se olvidan y que no se apagan. Tenemos afinidades de valor y, doy fe de ello, intereses convergentes, pese a las dificultades que se puedan manifestar en negociaciones complejas como las de la creación de una zona de libre comercio. Hay mucho que ganar para ambas partes en esa aproximación.

Si tuviese que señalar un futuro para el país ¿Está Ud. más a favor de esta tesitura o se inclina más bien hacia ALCA y una alianza con los Estados Unidos? Ese sería el gran interrogante, saber cuál es nuestra vocación histórica: Europa o Estados Unidos de América.

No hay una disyunción o una opción excluyente que tomar entre Europa y EE.UU. Ambos son clientes esenciales de Brasil, en cualquier hipótesis. Las negociaciones con la Unión Europea no excluyen el ALCA, ni lo contrario. Las negociaciones comerciales tienen, hoy, un carácter "caleidoscópico". Es lo que se denomina en Europa una "geometría variable". Los procesos de integración no son excluyentes y no deben serlo muy especialmente para un país como Brasil, que tiene una economía grande y diversificada y que ha sido capaz de mantener un patrón equilibrado de clientes, sin concentrarse en un único polo.

¿Qué es para Ud. "el terror"?

El terror es la negación de los valores más importantes de nuestro tiempo. Es la negación de la paz. Y es, también, la negación de la democracia. Porque la democracia se basa en el rechazo colectivo del uso de la fuerza. El Estado tiene el monopolio de la fuerza legítima y las relaciones entre los ciudadanos, o entre los grupos de ciudadanos, deben encaminarse por sendas de diálogo, de convencimiento. Optar por la intimidación, tratar de

someter al otro por el miedo, por amenazas o por el uso efectivo de la violencia es hacer tabla rasa de todo lo que la humanidad conquistó en materia de organización política en los últimos siglos. En el plano internacional, el empleo de métodos terroristas fue siempre condenado sin ambages y con la mayor vehemencia por Brasil. Como vimos tras el 11 de septiembre de 2001, el terror internacional envenena la atmósfera de las relaciones entre los países y convierte la paz y la justicia en objetivos más distantes. Por eso, para Brasil, el camino que hay que seguir en el plano global sólo es uno: el del repudio incondicional al terrorismo y el aprecio de todo lo que es contrario al terror: la libertad, los derechos humanos y la democracia.

¿Considera Ud. que hubo, en estos ocho años de su gobierno, un equilibrio real entre los tres poderes?

La Constitución establece que los tres poderes son independientes y armónicos entre sí, de modo que el equilibrio existente entre ellos debe ser visto desde esta óptica. Hay una interacción en la que cada uno ejerce sus atribuciones del modo previsto en la Constitución y, al mismo tiempo, unos sirven de contrapeso a los otros. Es lo que los norteamericanos llaman *checks and balances*. En este contexto, tuvimos un verdadero equilibrio entre los tres poderes, sobre todo si comparamos con el periodo anterior a 1988, exceptuando las Constituciones de 1967 y de 1969. El Congreso Nacional tuvo una gran actuación para modificar la Constitución desde la enmienda N° 5 de 1995. En ocho años se aprobaron más de treinta enmiendas constitucionales. Esto es señal de una gran vitalidad. Fue una actuación tanto o más intensa que la de los primeros periodos de vigencia de la Constitución de 1946. El poder judicial tuvo

también una presencia muy destacada en este escenario. El Tribunal Supremo Federal profirió juicios históricos no sólo con resultados prácticos para la vida nacional, sino también para la construcción y elaboración de tesis jurídicas importantísimas. La Constitución de 1988 dio al Tribunal Supremo Federal una doble competencia: el control directo y el control incidental de constitucionalidad. Eso es algo muy raro en el mundo. La acción directa es más utilizada en Europa y la incidental en Estados Unidos. Aquí en Brasil, combinamos en el mismo Tribunal los dos métodos, cosa que sin duda dio en la práctica al TSF más poderes que a cualquier corte europea o americana. El TSF supo utilizar esos poderes.

¿Qué mensaje le transmite a los jueces del Estado de Sao Paulo?

A los magistrados paulistas me gustaría transmitirles mi convicción de que la actividad de juzgar es nobilísima y de que el fortalecimiento de un Poder Judicial independiente y activo es uno de los fundamentos del Estado de Derecho. La democracia se hace con libertad, con participación de los ciudadanos, pero se hace también con instituciones. Y la institucionalidad del Estado de Derecho no puede, en ningún caso, prescindir de la enorme responsabilidad que es dar una solución justa a cuestiones y conflictos que afectan a los derechos. En los últimos años el Poder Judicial reforzó su independencia y su capacidad de responder a las demandas de justicia de la sociedad y de los individuos en áreas cruciales como el combate de la criminalidad, la lucha contra la corrupción, en suma, la garantía de los derechos y libertades fundamentales. No tengo duda de que continuaremos por ese camino para bien del Brasil y de los brasileños. ❖





4 Poéticas

Tenebrae

PAUL CELAN

Paul Celan (seudónimo de Paul Antschel), nació en 1920 en Czernowitz, capital de la Bucovina. Poeta alemán, de origen judío, sufrió la persecución del nazismo durante la Segunda Guerra Mundial. Internado en un campo de concentración, logró huir a la URSS y permaneció allí hasta el final de la guerra. Sus padres murieron en los campos de exterminio. En 1948 se traslada a París, donde establece su residencia de forma definitiva, hasta 1970, año en el que se suicida, arrojándose al Sena.

Paul Celan, "Tenebrae" en *Paul Celan, Obras completas*, traducción de José Luis Reina Palazón; prólogo de Carlos Martín, Madrid, Trotta, 2002, 3.^a edición.

Reproducido con permiso de la editorial Trotta.

*Nah sind wir, Herr,
nahe und greifbar.*

*Gegriffen schon, Herr,
ineinander verkrallt, als wär
der Leib eines jeden von uns
dein Leib, Herr.*

*Bete, Herr,
bete zu uns,
wir sind nah.*

*Windschief gingen wir hin,
gingen wir hin, uns zu bücken
nach Mulde und Maar.*

Zur Tränke gingen wir, Herr.

*Es war Blut, es war,
was du vergossen, Herr.*

Es glänzte.

*Es warf uns dein Bild in die Augen, Herr.
Augen und Mund stehn so offen und leer, Herr.
Wir haben getrunken, Herr.
Das Blut und das Bild, das im Blut war, Herr.*

*Bete, Herr.
Wir sind nah.*

*Cerca estamos, Señor,
cercanos y aprehensibles.*

*Aprehendidos ya, Señor,
entregarfados, como si fuera
el cuerpo de cada uno de nosotros
tu cuerpo, Señor.*

*Ruega, Señor,
ruéganos,
estamos cerca.*

*Agobiados íbamos,
íbamos a encorvarnos
hasta badén y bañil.*

Al abrevadero íbamos, Señor.

*Era sangre, sangre era,
lo que derramaste, Señor.*

Relucía.

*Nos devolvía tu imagen a los ojos, Señor.
Ojos y boca están tan abiertos y vacíos, Señor.
Hemos bebido, Señor.
La sangre y la imagen que estaba en la sangre, Señor.*

*Ruega, Señor.
Estamos cerca.*

*Henos aquí, Señor,
Aquí, al alcance.*

*Alcanzados, Señor,
agarrados, como si fuera
el cuerpo, cada cuerpo nuestro
tu cuerpo, Señor.*

*Pide, Señor,
pídenos,
henos aquí.*

*Vencidos acudíamos,
acudíamos a agacharnos
hacia charca y fosa.*

A abrevar íbamos, Señor.

*Era sangre, lo era,
lo que vertiste, Señor.*

Brillaba.

*Nos tiró tu visión a los ojos, Señor.
Ojos y boca, abiertos vacíos, Señor.
Hemos bebido, Señor.
Sangre y visión en la Sangre, Señor.*

*Pide, Señor.
Henos aquí.*

Nota: Junto a la cuidada versión de este poema (izquierda), que compone José Luis Reina Palazón, cuya presencia aquí agradecemos vivamente a la Editorial Trotta, nuestro colega José García Vázquez –movido por el mismo texto de Paul Celan– ofrece una mirada convergente [*Poéticas* convoca a seguir haciéndolo].

Malvando

ÁLVARO GARCÍA-MIGUEL

Álvaro García-Miguel (Salamanca, 1954). Doctor en Bellas Artes. Desde 1972 ha venido realizando exposiciones con producciones plásticas de técnicas diversas: óleo, escultura, fotografía, infografía, instalación, intervenciones en la calle. Desde hace más de diez años la mayor parte de su producción plástica está centrada en el rostro y la máscara.

MEDITATIONES
DE PRIMA
PHILOSOPHIA.

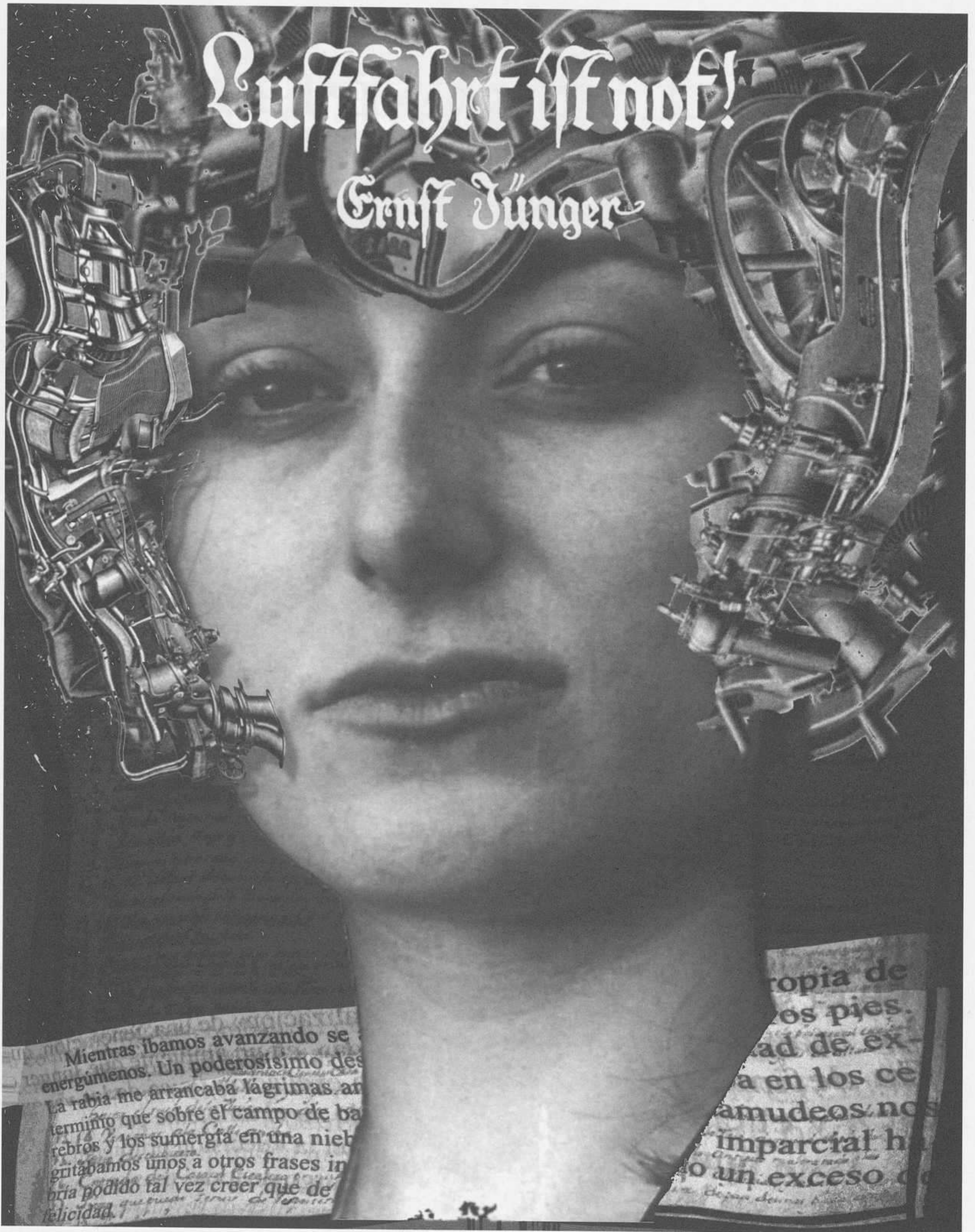
Cum Privilegio, & Approbatione Doctorum.

Apud MICHAELM SOLY, via Iacobea, fob.



DES-CARTES.

IN QVA DEI EXISTENTIA
ET ANIMÆ IMMORTALITAS
DEMONSTRATVR.



Kafka

—Nuestra sentencia no es aparentemente severa. Consiste en escribir sobre el cuerpo del condenado, mediante la Rastra, la disposición que el mismo ha violado.

un intento de aniquilación es necesariamente vital y
positivo. Así pues, el pensamiento, que sabe que fra-
casará en cualquier caso, debe apuntar a objetivos
criminales. Un empresa que apunta a objetivos posi-
tivos no puede permitirse el fracaso. La que apunta a
objetivos criminales se ve obligada a fracasar. Esta es
la práctica bien templada del principio del mal.

Baudrillard



Teorema de la cometa

Etiología de un arte póstumo

ÁLVARO GARCÍA-MIGUEL

Cuando inopinadamente descubrimos una cometa moviéndose en el aire nos sorprende el carácter incongruente de la sucesión de movimientos y cabriolas que realiza. Por un momento parece animada por fuerzas imprevisibles, sometida a influjos contradictorios, requerida por gravitaciones imposibles. Cuando finalmente descubrimos o imaginamos el hilo que la retiene en la corriente de aire que a nosotros mismos nos sacude la cara, el prodigio cesa y comprobamos su obediencia a una lógica simple y uniforme. A partir de ese momento, en que se rompe el encantamiento y se restaura el orden causal de los acontecimientos, pierde interés para nosotros la polifacética danza del artilugio, tan repetitiva, y comienza a intrigarnos el peculiar engranaje de fuerzas que ocasiona el espectáculo. Jugamos entonces a descubrir la proporción según la cual se combinan el ímpetu de las sucesivas rachas de viento y la cambiante tensión que en el hilo ocasiona el que con él retiene la cometa.

Como cabriolas de una cometa, las obras de arte no han dejado de moverse en todas direcciones, evolucionar

requeridas por los principios más dispares y desdecirse unas a otras sin descanso. Mientras la fascinación reverente que las iluminaba ha permanecido activa, ninguna teoría ha llegado a acotar convenientemente el mecanismo que las engendraba. Y si ahora no faltan quienes creen poder encontrar la ecuación que describa su pretérito movimiento, será sin duda porque la función que cumplían, y que creó el órgano que las evacuaba, ha cesado. Quizá la causa de este final tenga alguna relación con la calma chicha en que ha ido a dar el viento de la historia. Quizá la decretada muerte del sujeto ha dejado inerte o fofa la mano que sujetaba el hilo de la cometa. Pero bien podría ser que estas dos retiradas no sean más que cataclismos secundarios respecto de otro hundimiento más sustancial, ocasionado sobre una fibra de origen más arcaico, anterior a toda historia y, por tanto, a cualquier variedad conocida de sujeto.

Tanta proclamación de acabamientos y finales suele promover encendidas profecías y vaticinios fabulosos, estimulados por la ansiedad de encontrar pronto relevo a toda aquella trascendental quincallería. Pero el ejem-

plo de los sabios nos aconseja justamente lo contrario: mirar hacia atrás tratando de desenredar la madeja y disponer los escombros de un modo inteligible para averiguar qué es realmente lo que acaba –y ver, de paso, que tampoco es tanto–.

El arte nace con lo humano, aparece allí desde el primer momento de la mano de la muerte. Independientemente de su morfología ósea o de su forma de caminar, no consideramos *de los nuestros* al homínido que lo desconoce. Arte y muerte proporcionan sustancia artificial a la trascendencia con la que *todo esto* empieza.

En el principio fue la palabra por extravío del vocablo en la metáfora. Lo dejó dicho Herodoto: “...desenterró los muertos y los transportó (*metaphoree*) a otra región de la isla de Delos”. En el momento en que el *cadáver* –un poco de carroña– pasa a ser considerado como *hombre muerto*, la lengua ocasiona un retorcimiento en su fuste que ya no dejará de crecer proliferando en la poesía –y después en todas las prácticas discursivas: la que hoy esté libre de metáfora que tire la primera piedra–. A causa del carácter insensato y excesivo de ese enunciado, el sujeto de la enunciación se compromete a buscar un tercer elemento que conecte los dos primeros proporcionándoles un escalón intermedio que aminore el disparate de su conjunción. La naturaleza ambigua e inestable de este elemento de mediación –¿*interpretante?*– nos permite adjudicarle la responsabilidad del carácter desmedido del mecanismo. [Con un señuelo fascinante el ilusionista encandila nuestra mirada mientras con la otra mano ejecuta el truco de su magia. Cuando termina, aplaudimos jubilosos y pedimos que lo realice una vez más.]

El cadáver se convierte en un cuerpo sagrado cuando el discurso le adjudica una trascendencia y de este modo continúa siendo un hombre, aunque bajo una forma muy peculiar: se convierte en un hombre que *está* muerto. La gran ventaja que para esta atribución presenta un montoncito de carroña es que nunca

podrá desmentir lo que sobre él se diga. El efecto inmovilizador que sobre el cadáver tienen muchos ritos funerarios subraya esa pasividad. Aunque el mecanismo que atribuye trascendencia se produce sobre el cadáver, el que en realidad se beneficia de la operación es el hombre vivo que asiste a ella, pues la trascendencia que sobrevuela la carroña se encontraba antes –se supone– empapando el cuerpo entero del que aún no había muerto. Esa metamorfosis instantánea del cadáver inaugura la metafísica, y su cumplimiento exuda un aroma persistente de trascendencia. En esta metamorfosis insensata radica el fundamento del sentido.

Donde hay *hombres muertos* hay clan, y viceversa. La jauría se convierte en clan y su vínculo de unión asciende así a *alianza*, perdiendo con ello contingencia e inestabilidad y ganando trascendencia y necesidad. El clan no es propiamente una realidad, es una representación con consecuencias reales, es un efecto –como se habla de “efecto Joule”– que aparece en las interacciones entre grupos o individuos y que modula su evolución. Este sistema sólo puede ser percibido en su funcionamiento circular reiterativo: es un círculo vicioso en el que se está *desde siempre y para siempre*. [Lo cual no impide que se puedan concebir series de acontecimientos cuyo desenlace desemboque en este ciclo, o que en los últimos siglos se multipliquen los síntomas de su final. Historizar esas entradas y salidas podría ser la tarea decisiva de nuestro tiempo.] Cuando el *cadáver* se convierte en un *hombre muerto* no hay posibilidad de dar marcha atrás: ni puede volver a la vida de los vivos, ni puede escapar de la otra vida. Ni siquiera la desaparición física del cadáver, su hurto, invalida la prodigiosa metamorfosis –de hecho, puede reforzarla, como ya ocurrió en una célebre ocasión–.

Las prácticas sagradas trazan y subrayan una y otra vez la frontera que separa a los muertos de los vivos, y al hacerlo marcan el perfil de la humanidad, pues ésta no es otra cosa que el grupo de los vivos resaltado,

dibujado sobre la inmensidad exacta de los muertos; de un modo similar, las porciones de materia que hacen visible al signo se destacan sobre un fondo y se sustraen a él.

En el cadáver se produce la primera duplicación de la realidad. En él se da la escisión primera entre naturaleza –carroña– y artificio –muerto–. En la profundidad sin dimensión de la grieta que los separa se alojan los dioses todos. El cadáver es el residuo congelado al que no se le deja fluir hacia la nada y se le obliga a solidificarse para formar los cimientos de la representación. La representación no pretende imitar nada sino establecer un disparatado nexos. Desde luego no necesita imitar la carroña pues ésta aparece en tanto que realidad real y se basta a sí misma para cumplir su función: ella es la hipótesis primordial. Por otro lado, no puede imitar al hombre muerto –qué más quisiera– pues éste es el producto de una fantasía colectiva al que la representación pretende proporcionar visos de realidad. La obra de arte es siempre un sobrante, un exceso que pide explicaciones. El contenido de estas aclaraciones resulta irrelevante pues su significado es siempre el mismo: “trascendencia”. Una y otra vez, durante más de veinte mil años, la obra ha sido un pretexto para decir “trascendencia” en cualquiera de sus mil nombres: amor, rey, centauro, belleza, arcángel, patria, héroe, justicia...

[Si el arte occidental, de un modo inconstante pero inexorable, se ha embarcado durante siglos en un perfeccionamiento de sus habilidades imitativas ha sido por conectar la obra con el extremo material e incuestionable de la realidad real, el cadáver, en un intento por detener los efectos de la corrosiva duda que no ha dejado de crecer, amenazando con arruinar toda la fábrica del sentido. El paisaje y la anatomía aparecen en la pintura gótica en un intento por afianzar la verosimilitud de unos textos sagrados que día a día se vuelven más literarios, más fantásticos y ficticios. Intento vano, pues cada paso que se da en dirección a la verosimilitud se

traduce en un avance de la duda y un desvanecimiento de la trascendencia. Con Duchamp la obra ya *está sobre* el cadáver, nada permite avanzar más en esa dirección, nada queda más allá. Kandinsky, rebosante de buenas intenciones, intentó retroceder hacia arriba, hacia *lo espiritual en el arte*, pero no duró mucho la tregua que tanto había prometido. La abrupta carcajada que las cajas de Warhol vierten sobre la escena pone de manifiesto la salmodia subyacente en el silencio ventrílocuo de los *campos de color* y delata la pompa melodramática de tanta gestualidad heroica. No hay más silencio que el de la nada, y fuera de ella todo es fragor: bulla y palabra, crujido y rumor. En las proximidades del cadáver, los Balthus, Bacon, Freud, *sin miedo y sin esperanza*, chapotean sin alharacas ni zalemas con el timbre inconfundible de los platos rotos. *Lasciate ogni speranza*, advierte el dintel del infierno. Cuando ya no queda *más allá* –porque estás ya en él o porque simplemente se ha esfumado– el miedo y la esperanza se desvanecen como efectos efímeros de una perspectiva pasajera.]

El carácter irreversible de la muerte se transfiere al sentido. Así adquiere la alianza su naturaleza perdurable y se inaugura un tiempo circular irreversible: el tiempo es cíclico en la medida en que el suceso violento y sus secuelas también lo son, y es irreversible en la medida en que la muerte siempre lo es. La narración mítica es la encargada de administrar el sentido y atesorarlo en el relato manteniéndolo disponible para futuras necesidades. La aparición del clan se produce como irrupción catastrófica de un proceso cuyo desarrollo desfigura desde el principio las huellas de su nacimiento. El mito recubre lo acontecido en el suceso violento con un manto de prodigios y fenómenos portentosos absolutamente imposibles, inalcanzables y, por ello, inmunes al desmentido. El residuo material del sacrificio, el cadáver, queda milagroseado y proporciona sustancia sensible a lo simbólico, que nace al relatar lo sucedido

mediante una peculiar combinación de medias verdades y mentiras. No hay ahí propiamente engaño, pues todos saben lo que pasa, y saben todos que todos saben... Lo que de este modo se construye es una *representación de la realidad*, una duplicación de la realidad que al inscribirse en el sistema de oposiciones de lo simbólico queda investida de racionalidad. En realidad, el único contenido empírico del suceso se reduce a la producción de cadáver —ya sea por medios naturales o por procedimientos artificiales pues, en cuanto se estabiliza el mecanismo, por unos y otros se propaga la violencia, lo sagrado—. Si hubiera que ceñirse exactamente a la realidad de los hechos, el contenido del mito se reduciría a: "... y todos dijimos *hombre muerto*". Poco importa que alguno no lo dijera, pues ninguna manifestación de su disidencia quedaría registrada. Los que hoy estamos ocupados con estas y parecidas disquisiciones somos, todos, los que dijimos y decimos —quizá por poco tiempo— *hombre muerto*. La precariedad de este consenso imprescindible nos permite presumir que el comienzo de lo humano debió producirse muchas veces antes de consolidarse en un desarrollo duradero.

La realidad representada nace con un sentido ya asignado y, al ser una homografía de la realidad real, se lo transfiere a ésta sancionando así su legalidad, su legibilidad. Para que este sistema sea consistente la duplicación de la realidad no puede limitarse al acontecimiento fuerte sino que debe proceder a recubrir todo lo que hay. En un primer momento será suficiente marcar todas las cosas con *nombres o cifras* que las conecten con el más allá, en el transcurso de los ritos que les dan sentido. Pero con el tiempo serán construidos artefactos cuya única utilidad será la de mostrar y multiplicar los efluvios de esa conexión.

La violencia sagrada está indisolublemente unida a una conciencia del papel intencional que el autor, individual o colectivo, juega en el mecanismo violento. Es frecuente que en los mitos fundacionales aparezca el

tema de los gemelos que luchan entre sí y, tras la muerte de uno de ellos, la sangre derramada propicia la alianza primera o genera las cosas del mundo. Se pasa así de una etapa de indiferenciación, la de los gemelos, a otra caracterizada por un marcaje voluntario y duradero. La marca ha de ser visible pues su función principal radica en que los demás puedan reconocerla. De ahí que sea el cuerpo el primer lugar en el que aparece el signo. Para cumplir esta función, el signo no necesita significar nada, basta con que sea eficaz su misión de señalamiento y diferenciación. Las marcas que señalan a los miembros de un mismo clan no tienen por qué ser *repeticiones* de un signo único, sino *proliferaciones* de una manada de signos que, al ser tan parecidos entre sí, hacen patente el efecto de clan. El proceso de significación, cuando llegue, obligará a los signos a entrar en transacciones en las que unos y otros admitan ser conmensurados. Esto requerirá un sistema social que englobe a todos los clanes, obligándoles a ocupar lugares simbólicos equivalentes. La herramienta que gestiona sus diferencias es un discurso racional: flujo de signos interconectables, flujo de dinero intercambiable.

El primer acto de diferenciación es el que se establece sobre los dos gemelos. La mismidad que vehiculan cesa con la muerte de uno y la pervivencia del otro. La persistencia de un eco de ese trance doble certifica la existencia de la otredad, y ésta abre la posibilidad de legalizar la identidad. No obstante, en función de la mismidad que los equiparaba antes del homicidio, nadie puede, en realidad, asegurar cuál de los dos gemelos ha muerto, y la sospecha de que el vivo es el otro quedará para siempre adherida a su identidad, que nunca podrá ser demostrada sino, todo lo más, consensuada. En cualquier caso, la unicidad de uno depende de la muerte del otro. Esto exige que el muerto, el otro, se mantenga muerto, habitante perpetuo del *otro mundo*, resguardado en la *otra vida* pero no desvanecido. Sólo los muertos pueden entrar en el otro mundo, pero a

través de un sistema de prácticas discursivas estrechamente vinculadas al arte y la religión los vivos deberán *conocer* lo que hay en el más allá y certificar la buena salud simbólica de los hombres muertos.

Del cadáver extraen los signos su dimensión simbólica. Los símbolos nacen siempre dobles: el Bien y el Mal. Pero en este nacimiento simultáneo se produce un desfase infinitesimal: el Mal –aniquilamiento, muerte– precede al Bien –redención, vida ulterior–. Esta diseción es la primera hazaña del intelecto. Si en la muerte sólo se viera su componente de cesación de vida, el discurso cesaría él mismo en el enunciado que ratifica el deceso. Pero el segundo término del binomio simbólico, el Bien, lleva al discurso a una efusión interminable para certificar su existencia. Por otro lado, el Bien obtenido en el acontecimiento viene manchado de maldad pues ha llegado a la realidad a través del Mal. Esto genera y prodiga una culpa que debe ser evacuada. Un primer paso en esa dirección se da al diluirla repartiéndola entre todo el grupo, lo cual proporciona a la alianza un fundamento independiente de la voluntad de los individuos, lo que favorece su estabilidad. Finalmente la gestión de la culpa será remitida a los dioses como responsables últimos de la muerte. Requeridos por vez primera para este servicio, los dioses quedarán para siempre convocados a toda transacción simbólica y se verán instados a intervenir en la respuesta a toda muerte, sea ésta ocasionada o no por humanos. La trascendencia que prodigan los dioses es, en realidad, anterior a ellos, pues es una propiedad de la realidad simbólica con la que nace la alianza humana. Donde quiera que haya sociedad humana, habrá trascendencia, siempre, desde el principio, pues la trascendencia es un efecto colateral de la duplicación de lo real.

El productor de iconos es convocado a la ceremonia de transfiguración del cadáver para producir un *ídolo* que unifique la experiencia visual de los asistentes. Del carácter rudimentario de sus industrias parece

engañosamente deducirse su primogenitura con respecto a la palabra, pero es ésta la que inicia el milagro, la que concibe la metáfora que resuena en el icono. La invención de imágenes es competencia del escriba. Gracias a –o por culpa de– la palabra, el icono es siempre más que lo que se ve. (Ni las obras tituladas “sin título”, ni las vehementes declaraciones de algún minimalista logran mantener la sustancia del icono dentro de los límites de la materia que lo hace posible: siempre exceden y rebosan sobre un mar de palabras dichas y escuchadas, recordadas u olvidadas –y gracias a esto el precio por el que el aguerrido minimalista vende su obra excede con mucho al que podría obtener de la parva materialidad de su producto–.)

El arte trabaja siempre sobre y a partir del cadáver efectuando el desplazamiento en que consiste la representación. En tanto que transfigurador de carroña, el constructor de iconos se enfrenta siempre y principalmente a un trabajo sobre la materia, a la cual debe sacar de su realidad *realizando* lo imposible, haciendo que el cadáver alcance otra vida. Logrando que en unos signos resuene una voz, o que en una superficie plana se aloje un espacio habitable, consiguiendo que un tubo de metal llore, o que una piedra adquiera un latido humano. Y debe hacerlo enfrentándose a la singularidad de una porción de materia concreta, sin recurrir a generalidades o abstracciones –mediante *ejemplificación metafórica*, dice Danto–, pues lo que el arte ofrece es un eco fragmentario del acontecimiento fuerte: materia desgarrada que muestra su textura, golpes frenéticos que quieren ser, cada uno, el último y definitivo, movimientos inconscientemente coordinados de la turba, excitado vocerío que pretende decirlo todo... fusión, confusión, vida pulsante compartida que, justamente por atravesar el caos, se cree que desembocará en un territorio habitable. El caos es, en cada ocasión, único, irrepetible, incomprensible, inabarcable, inasi-

milable: lo mismo que le ocurre a la vida del chivo expiatorio en el dilatado instante de su extinción.

La cultura –ritos, mitos e instituciones– ha sido el complejo sistema que ha conservado y transformado el mecanismo sacrificial adecuándolo en cada momento al devenir social. Las prácticas culturales han generado un tesoro, una herencia narrativa que cada generación ha legado a la siguiente. Cuanto más crecía ese legado, más difícil parecía desvelar el meollo inicial de la madeja, más distante quedaba el origen, más sólida y estable resultaba la alianza. Recordar el origen sangriento no supone ninguna ayuda para el funcionamiento regular de la alianza. A la cultura se le ha exigido, por tanto, alejarse de su origen a la mayor velocidad posible, y el mito lo ha logrado admirablemente por medio de desplazamientos de los elementos reales con los que ha elaborado intrincados laberintos narrativos. En esta situación, al arte se le ha encomendado la tarea sutil de producir pliegues que extiendan el hilo sin romperlo. Pero ocurre que, con tantas idas y venidas, Teseo mata a Minotauro y acaba encontrando la salida del laberinto. Y si esta desactivación del misterio aparece relatada en los mitos griegos es porque el mecanismo sacrificial ha perdido ya para entonces gran parte de su eficacia y los hombres empiezan a concebir la posibilidad de fundar la alianza en un mecanismo diferente. O, en todo caso, se ven ante la necesidad de inventar un mecanismo de recambio. A partir de ahí, sin prisa pero sin pausa, Teseo ha ido desbaratando un sinfín de laberintos míticos y ha sometido a la luz de la conciencia procesos oscuros y mecanismos arcaicos. [Como vemos en las películas de Tarantino o en las de los Cohen, la muerte ha dejado de ser bella, heroica, sublime; ahora es una chapuza vulgar, un traspies grotesco (cuando es vista a distancia), una torpeza que nadie con un mínimo de inteligencia osa ya prolongar con planos en contrapicado a cámara lenta, y que sólo resulta inevitable

cuando, por falta de perspicacia, los personajes cometen errores imperdonables.]

La posmodernidad nos ha traído la certeza de que los hombres no pueden encontrar una base racional en la que fundamentar el sentido, lo que no impide que casi todos se manifiesten decididos a continuar de alguna forma esta vida en común. Hoy la humanidad ha perdido la posibilidad de fundar su alianza en el viejo mecanismo que funcionó durante milenios, cayó luego bajo sospecha durante veinticinco siglos y finalmente ha quedado desactivado. Su funcionamiento ha sido posible mientras la atribución de trascendencia ha permanecido fuera del alcance de la conciencia humana, oculta tras un motor inmóvil o hundida en las profundidades de un inconsciente colectivo. Pero ciertos acontecimientos –la filosofía griega, la Revolución Francesa, la obra de Hegel, el psicoanálisis...– han ido reconstruyendo el hilo de la cometa y el mecanismo ha quedado destripado, desconstruido. Se diría que nadie está dispuesto a prescindir de la trascendencia –ese calorcito, esa vanidad, ese *cielo protector*– pero nadie encuentra el modo de fundamentarla. Mientras tanto, nos consuela el espectáculo de ciertas entelequias en las que creemos ver un indicio evidente de nuestra trascendencia: la ciencia de lo muy grande y la de lo muy pequeño, la filosofía, las matemáticas más especulativas... y, cómo no, el arte.

Como cualquier otra historia, la que, desde Vasari hasta Greenberg, ha relatado el desarrollo de la actividad artística no se ha limitado a enumerar y comentar todos los objetos de estudio de los que haya podido tener noticia, sino que ha impuesto además una determinada configuración en su campo de trabajo: seleccionando los objetos que merecen formar parte de la historia del arte, imponiendo los correspondientes criterios de selección y clasificación, y decretando una dirección para el crecimiento futuro del arte. Arthur Danto afirma que esta narración no es

ya posible, y que con ella se desvanece la posibilidad de articular un discurso normativo que pretenda marcar una frontera o una dirección para el arte. Cualquier arte nos vale. Una obra queda salvada, justificada en el instante en que un espectador cree ver en ella un destello de trascendencia. Esto salva prácticamente todas las obras: basta con que el autor expida el banal salvoconducto autorizando su exhibición. Y cuando todas las obras valen, valen todas muy poco. Depuesto el autor de su autoridad, amanecen las obras felizmente huérfanas y anónimas –y sin embargo, se diría que poseen uno o varios nobles abuelos, pues algo en ellas es Boticelli, o Picasso, Goya, Rothko, Buonarroti, olmeca, yoruba, o prerromano, herencia bastarda de todo lo que ha sido—. Magistral sablazo que cortando por lo sano logra dejar limpia la *obra* y arrojar al muladar de los sujetos al *autor* –tumorosa deyección que en sus comienzos, allá por el Renacimiento, tenía su gracia y su cosa—.

Lo que hasta hace pocas décadas llamábamos “arte” ya no genera los mecanismos de intercambio simbólico de esta desmesurada tribu. Ahora esa tarea la cumple la publicidad a las mil maravillas. En consecuencia, la institución arte ha perdido su poder hasta casi desaparecer. En su lugar operan unas fraternías que, en ciertos casos, creen heredar los poderes, la pompa y los honores de la antigua institución.

Por otro lado, un arte que se produce bajo una extrema presión por alcanzar la consciencia de los procesos en los que se ve involucrado no es útil para hacernos olvidar el sinsentido sobre el que se asienta

el sentido. La publicidad, por el contrario, se produce con el grado de inconsciencia pertinente para esa función; prueba de ello es la absoluta falta de reglas morales, éticas, estéticas, políticas, científicas... que anima su gestación.

Esto no impide que la situación le deje a aquellas prácticas arcaicas una función residual: la de activar transacciones simbólicas en el seno de grupos menores, de clanes que proliferan en esta sociedad global, facilitando los procesos definidores de la identidad de esos grupos y reactivando una energía vital que los individuos necesitan alimentar para, pese a todo, *vivir su vida*.

Todo parece indicar que el dictamen de Danto se ha confirmado: el arte ha muerto. Llevamos dos o tres décadas engendrando un arte póstumo. Y sin embargo, no parece que la situación sea muy alarmante si lo que tenemos ante nosotros es un cadáver. Al fin y al cabo, si algo saben hacer los humanos es resucitar cadáveres y proporcionarles una *vida perdurable*. Poco importa que lo de ahora sea el cadáver de un cadáver. Libre al fin de anatemas y dicterios, el productor de obras de arte puede hacer hoy lo que le venga en gana. Pero sin muchos aspavientos, pues la escala prodigiosa que unía antaño el cadáver con las alturas celestiales del hombre muerto, a la cual se encaramaban todas las obras, yace ahora desmoronada sobre el suelo. Esa horizontalidad estricta afecta a todas las obras, y a todas impone un vuelo rasante y un olvido de ulteriores dimensiones. Sospecho que esta situación será transitoria –¿cuál no?–, pero estoy convencido de que yo no sobreviviré a su vigencia. Mientras tanto, “bástele a cada día su afán”. ❖

5 Lecturas

La ética de los griegos

Manuel Sánchez Cuesta

Ediciones Clásicas, Madrid, 2002

“No nos consagramos a estas indagaciones para saber lo que es la virtud, sino para aprender a hacernos virtuosos y buenos; porque, de otra manera, este estudio sería completamente inútil”. Con esta cita de la *Ética a Nicómaco*, se abre el trabajo de Manuel Sánchez Cuesta. Un trabajo académico en primera intención, pero sugerente y convocador para toda persona lectora que busque, en medio de los lenguajes al revés (España no está en guerra, los pacifistas son irresponsables, saltarse la legalidad internacional es hacer caso a la legalidad internacional, etc.), reflexión y fundamento para la acción moral y cívica.

Esta cita liminar, que tanto recuerda la sacudida de conciencia del polemista Carlos Marx en sus tesis feuerbachianas (“los filósofos se han dedicado a interpretar la

realidad, lo que cumple hacer ahora es transformarla”) implica la aceptación superadora de lo que propone dejar atrás: saber qué es virtuoso es condición necesaria –aunque no basta, no es suficiente– para obrar bien.

El problema de fondo es el modo de entender la tarea moral. No es seguir cúmulos de normas o códigos: es una tarea autorreflexiva. “No hay tarea más importante para un hombre y una mujer –dice el autor en su planteamiento inicial– que la del hacimiento de sí mismos”. Esta tarea no es autorreferencial, es dialógica en un sentido no contemplativo o abstracto: es política. El planteamiento radical de la tarea moral nos lleva –dice Sánchez Cuesta– “a cerciorarnos de que tal empresa depende en gran medida de los demás, al hallarnos siempre inscritos en una

determinada circunstancia socio-política, lugar natural del estar humano en la propia condición griega”. De los albores de los presocráticos a la detallada invitación al autocuidado de los tardíos helenistas esta obra expone los principales veneros con detalle bastante y con útil y no reduccionista claridad.

La perspectiva reclama para sí un “atenerse rigurosamente a sus presupuestos culturales, ya que suele tenderse a valorar interesadamente algunas de sus ideas y logros desde otras categorías culturales, con lo que se las malinterpreta”. Esta dirección señalada plantea, como veremos, uno de los problemas más interesantes implícitos en el trabajo. Lo destacable es la razón de esta opción que se pretende interna a la cultura griega como tal: “aunque es verdad que profundizaciones y reinterpretaciones posteriores han enriquecido la comprensión o la funcionalidad de ciertos importantes conceptos, ello no legitima una observación de lo heleno –peligro constante– desde perspectivas que le son foráneas, como la cristiana, la moderna o la actual”. Estamos, pues, ante una paradoja apasionante: desde dónde leemos a los griegos, cuya incorporación y superación, o al

menos desplazamiento, han contribuido a hacer nuestra mirada.

Dos observaciones se siguen, pues, en cuanto los implícitos del método elegido. La primera es que no plantea en detalle los problemas de aproximación histórica e historiográfica, en la medida en que estos arraigan y fomentan posiciones existenciales: entender o tratar de ver el recorrido de los términos griegos en su contexto no implica necesariamente la posibilidad de traducirlos a nuestro contexto presente. El tener nosotros ahora otra noción y vivencia del sujeto, de la ciudad, de los géneros, de las clases, etc... nos llevaría a privilegiar una lectura hermenéutica-textual frente a la difícil o imposible traductibilidad, incorporación en nuestro modo de vida. Es inevitable destacar que nuestra aproximación no es “desde ningún lugar” sino muy posiblemente asumiendo y criticando “la cristiana, la moderna o la actual”.

La otra observación, que tiene que ver también con la historia, sería la concepción implícita del desarrollo de los modelos o escuelas éticas griegas en la secuencia que articula unas tras otras. Dicho más claro: parece

darse por supuesto que el principio narrativo de la secuencia bastaría a una exposición fundada de sus avances, quiebros, retrocesos. No hay una instancia, un observatorio ético exterior al decurso de las escuelas que juzgaría entre ellas y expondría qué está en juego en cada una. El mero sucederse no sería suficiente.

Sánchez Cuesta –más existencial que filológico o hegeliano– no problematiza pero tampoco ignora ambas temáticas. Es cierto que adopta un punto de vista, por así decirlo, inmanente al texto: pero la exposición de los filósofos mismos, de sus comentaristas actuales, arrima suficientes materiales como para construir el contexto de lectura y procurar la traductibilidad a nuestros debates morales de hoy (Jaeger, Kirk, pero también Nussbaum, Lledó, Rowe, etc., son ingredientes más que decorosos). Por lo tanto, hermenéutica inmanente pero abierta a los debates de los especialistas y fiada a la elaboración del lector. Sólo echo en falta a Vernant y a Colli, por sus abundantes referencias para la contrucción del contexto y nuestra aproximación a él y, por citar algo más cercano, echo en falta el *Cabe Aristóteles* de

Thiebaut: interesante porque en su momento abrió al problema de cómo leer hoy a los griegos, es decir, planteó la polémica de una lectura comunitarista frente a una lectura ilustrada: tema no cerrado.

La otra cuestión —la mirada ética sobre la ética frente a la mirada meramente historiográfica sobre la historia de los filósofos que enhebra escuela tras escuela— es también encarada desde una contextualización sobria. Sí se apunta en cada momento a cuál es el horizonte del discurso —lo que Foucault llamó *episteme*: los límites y recursos del decir de una época— y, sin anotarse voluntaristamente a un “realismo frente a idealismo”, por simplificar, sí que se dan argumentos estrictamente éticos y epistemológicos para acompañar las luces y las sombras de cada sistema. Estas observaciones son voluntad, en mi caso, de una petición de ampliación, de explicitud mayor. Los destinatarios académicos del texto tienen material aludido y reseñado en la obra bastante como para poder, en caso de quererlo, ampliar en la doble dirección de *cómo leer* y *cómo juzgar* a los griegos en el sentido dicho. Pero sería deseable que esta

pulcra elaboración, bien escrita, cuidadosa, no nutriese a fin de cuentas la recepción no tanto inmanentista sino gremialista de uno de los más básicos tesoros de nuestra cultura. Un tesoro que el autor cultiva con pasión contenida.

Está claro que el libro no encara en directo el debate que opone lectura moderna a lectura posmoderna, ni tampoco pierde el tiempo en una justificación de por qué no es posible ya una lectura escolástica de los griegos. El tono abierto, la desagregación, el apunte de lo peculiar de cada escuela son virtudes indudables de este estudio. A lo que me refiero es más a la gramática de la recepción —sobre todo en nuestra academia actual, en sus facciones neofundamentalistas hermenéuticas— que, en caso de que el texto no oponga explícita resistencia, embaula y suma todo quehacer en calidad de prolegómenos espirituales de una unión del pensamiento filosófico y del, vamos a llamarlo así, pensamiento salvífico. Es el que sigue empeñado en hacer de Levinas prácticamente un santo católico o de Aristóteles una *anima naturaliter christiana*.

Sánchez Cuesta está evidentemente más allá de estas escaramuzas. Expone y respeta los

sistemas y lo abierto de los mismos, declara con rigor lo explícito y apunta a las zonas de sombra. Destaca el desplazamiento de la implicación mayor entre polis y pensamiento moral, los diversos modos de concebir la virtud como ejercicio personal y no como título para oprimir, nombra la importancia de un talante moral que no reniega de lo concreto: el valor del cuerpo, la mirada del ético como sanador, el vicio como desarreglo del cuerpo y también la búsqueda de un modelo interior, la reivindicación del quehacer más que del tributar a los grandes códigos sagrados, administrados ahora en nombre de lo santo. El sentido del quehacerse. La apertura a la confrontación y el compromiso a la que llamamos el espacio del ágora. La tarea moral como inscrita en y opuesta (por abierta) a la cosmovisión naturalista del destino.

Y aquí radica sin duda el atractivo mayor de un elegante trabajo de apariencia sencilla: es el texto de un hombre libre que se dirige a lectores adultos.

José Miguel Marinas

El Quijote de memoria
Guión prelude para “el arte
de la memoria artificial”

Daniel Martin

Hestia Press, P.O. Box 441 Amherst, MA
(impreso y distribuido en España)

Este modesto libro representa la historia de una pasión. Su autor, especialista en la obra de Michel de Montaigne, reconocido y publicado en Francia, profesor recientemente jubilado de la universidad de Massachussets, parece cerrar con este empeñoso trabajo un bucle, un itinerario de toda una vida.

La idea, visionaria para los especialistas de la letra, consiste en suponer que en los textos renacentistas (Montaigne, Rabelais y ahora el mismo Cervantes) se encierran más códigos productivos, genotextos o como queramos llamarlos: más planos de arranque, en suma, de los que su superficie permitiera suponer.

La hipótesis que guía este trabajo tiene su punto de apoyo en el conocimiento de la vida de la retórica en el Renacimiento.

Quienes estudian y acaban escribiendo han incorporado, como códigos de lectura de los clásicos que les nutren en su formación, todo un rico repertorio de lugares retóricos, de figuras, que formarán el campo de la *inventio* y la estrategia de la *dispositio* y la *elocutio*: la puesta en escena del discurso para persuadir o del texto para conmover en su lectura.

Esta vereda por la sombra y no por la luz de los comentaristas convencionales –incluidos posestructuralistas– dio al profesor Martin buenos resultados en sus trabajos conocidos acerca de los *Ensayos* de Montaigne (*L'Architecture des Essais de Montaigne: mémoire artificielle et mythologie*, París, Nizet, 1992). Quien lea con curiosidad encontrará abundantes variaciones en las obras que se

reseñan e incluso se ofrecen en sus mapas fundamentales en la página web: *www-unix.oit.umass.edu/~quijote/Cervantes/*: en ellas se dispone el repertorio de los quincuncios o unidades de cinco capítulos que, según esta hipótesis, estarían compuestos bajo la advocación de un Dios (Marte, Diana, etc...) de suerte que quien leyere puede recomponer cada sentido (cada albergue del sentido, si los heideggerianos permiten) al que se acogen variados episodios con claves de lectura diegéticas, escénicas, culturales, actanciales, propias. Si recordamos el aval del Barthes de *S/Z*, humorística y respetuosamente citado por el profesor Martin, es precisamente porque en la lectura, quien entra pone códigos, como pone interpretaciones, precisamente —ya lo dijo Eco— porque antes tal lector ya está incrito, ya es *lector in fabula*. El catedrático de literatura francesa Martin ya llevaba, tal vez sin advertirlo, viviendo en el Quijote hacía una buena temporada. Cuando despertó, cuando se percató de este hecho, lejos de tomarlo por hechizo le pareció de lo más natural. Pero una casa en la que

uno se despierta necesita ser recorrida, ordenada, dispuesta, enjalbegada, o al menos pasarle la aljofifa.

En este caso la pasión constructiva halló aplacamiento y fuste en su trabajo sobre los planos mnemónicos de *El Quijote*. Avances de este trabajo, asequible en internet también, tuvimos el placer y la sorpresa de escuchar de viva voz y figura en mayo de hace dos años. Ese fue el momento en que Daniel Martin, profesor norteamericano, se reveló como español migrante, antes niño exilado, y ahora renovado *madriles*: recupera la lengua en la que se crió, el acento, los decires y los modos de mirar la vida...

El Quijote de memoria se beneficia de todo ese bagaje erudito, de las sucesivas techumbres que vemos superponer, sacar a flote y armar en el aire, junto a cada cabañuela mitológica: los dioses se corresponden con el calendario llamado *De los partores*. Pero hay más: los signos diseminados, los personajes corpóreos, macizos, ofrecen nombres y maneras que dan también para armar según otro código clásico, cervantino: los sacramentos. (Venus y la

extremaunción, Mercurio y la confirmación, la Luna, Diana, Lucina y el bautismo). Estos dobletes llamativos obedecen, según Martin, a una estrategia más sutil si cabe: además de los artificios, las mnemotécnicas o mnemónicas para componer con orden —y en el caso de la *inventio* de Cervantes en los baños de Argel, posiblemente sin papeles— son la huella de una tensión íntima de rango superior: la que hay entre la arquitectura retórica eclesiástica y su par opuesto, el edificio secular del humanismo.

Pero vengamos al meollo: lo que estoy comentando son los prolegómenos de una sencilla y apasionante novelita. Como puede suponerse ya: sencilla en apariencia. Es un relato leve y chispeante en el que un tal Daniel, profesor maduro que pasa temporadas en la deslumbrante isla de Cozumel, recibe el chivatazo de ciertos cacos de incunables, libros y objetos raros y curiosos quienes, por las prisas mafiosas y con la concurrencia de un ciclón caribeño, terminan por perder los papeles. Estos no son sino las páginas de una primera edición de *El Quijote*. Y no están perdidos, sino desordenados en

la cabaña que sobrevoló el torazo neumático.

Daniel, para reconstruir y recuperar, pide ayuda a las bibliotecas especializadas que contienen los escasísimos volúmenes primerizos de la obra, y esta le llega bajo la especie de una joven y competente especialista que conoce la obra, de momento dispersa en esa estancia, de memoria. La cooperación para reordenar el libro cervantino se va trocando en duelo de paradigmas: Daniel desafía, siguiendo el método ya

expuesto, la memoria de la especialista, tanto que en el nombre lo lleva: Mónica Nemo. Esta ofrece numerosos contraejemplos que ponen a prueba los crampones de la ascensión por los mitos.

Ameno y sabio, este libro es compendio y al tiempo muestra de la pulsión noveladora que acompaña –a veces sin salir a superficie– a más de un estudioso de las letras. Daniel Martín, que tiene dicho querer jubilarse en ese mismo Quijote, concita el genuino interés del lector

precisamente porque ya ha mudado en una suerte de “Daniel Quijotiz” que hace prodigios. Uno que yo conozco –y nombro con la misma sorpresa ingenua con que me fue narrado– es que al preguntar el nombre a la joven librera que distribuiría en Madrid este *Quijote de memoria*, aquella, como no podía ser de otra manera, respondió:

–Mónica, ¿por qué?

José Miguel Marinas

Viva el mal, viva el capital

Santiago Alba Rico

Guiones de La Bola de Cristal

3ª edición, Virus, Barcelona, 2001

*¡Por Gimnoto y por Farad /
los telediarios informarán de
verdad! / Sólo darán noticias
deportivas, / la meteorología y el
índice de la bolsa del día / ¡Viva la
plusvalía! ¡Viva la economía!*

Estos proféticos versos fueron compuestos para un programa infantil –La Bola de Cristal– que causó la sorpresa y el gozo de los televidentes (en más de un sentido) entre los años 1984 y 1988. Ahora resurgen a petición de un cierto público que se ha ido encontrando en las calles de la nostalgia, primero, pero luego, poco a poco, en estos meses, en las avenidas de la afirmación y de la denuncia.

Santiago Alba firma este trabajo que en su puesta en escena tuvo el concurso de otras manos, ojos, cámaras y actores, algunos debutantes en ese

momento y todos ellos inmortalizados ya en las abundantes páginas de la red que convocan bajo el emblema de la descarada Bruja Avería (*Oiga usted, no se ría / de la Bruja Avería/ si se ríe usted señora / romperá la lavadora / si se ríe usted señor / romperá el televisor ...nos hacía cantar Santiago Auserón*).

Si ahora lo traemos a colación es por varias razones: su excelente y precisa escritura, que recorre los lugares comunes del consumismo excluyente ya visible en los ochenta, su nivel crítico para con los apaños y acomodados que preludiaban la dañina mentira de lo políticamente correcto, su apuesta descreída y socarrona por una posibilidad de vida que afirma la vida sofocada en la otra cara del sistema.

No se ría / no derroche / que se va a quedar sin coche / y mañana irá usted a trabajar sin afeitarse.

Esta cantinela trajo motivos que la audiencia infantil de la época aprenderían a reconocer después. Las más de las veces con mucho fruto. Este que fue el mejor programa infantil de la telechoca más ahora que no hay programas infantiles (salvo dibujos en lata, también en más de un sentido). Por eso hay que leerlo. Como un anuncio de la globalización (no se decía esa

palabra entonces). Ah, y también para iluminar a los especialistas en descriminalizar a los mandatarios que pusieron en marcha el destrozo de vidas y de modos de vida en Irak. Bastaría con este pasaje (a condición de leerlo con el telediario de fondo):

Ánodos, cátodos y filamentos / Fundiré en la calle y en el Parlamento / El pueblo se unirá en unánime lamento Estableceré la democracia de la desgracia / ¡Todos acabarán en la farmacia! / Por Gimnoto y por Atisbo...¡triunfará el ecumenismo!

/ ¡Todos sufrirán lo mismo! Reumatismo y estrabismo. / ¡Viva la gripe general! ¡Viva la igualdad universal! / Ánodos, cátodos y filamentos...Soy mala y no me arrepiento / ¡Viva lo grasiento! ¡Abajo los remordimientos! / Sí, por Gimnoto, soy peor que un terremoto. Soy la más fea...¡lo noto! / ¡Ay! ¡Qué bendición la de la destrucción! ¡Cuánto más averío más me río! / ¡Viva el frío! ¡Viva el vacío!

José Miguel Marinas

Pasiones elementales

(o a Bach le hubiera gustado)

La Pasión según San Marcos

Oswaldo Golijov
Hänssler Classic, 2001.

Strasti po Ioannu

(Pasión según San Juan)
Sofia Gubaidulina
Hänssler Classic, 2001.

Passions-Stücke nach Lukas

(Pasión según San Lucas)
Wolfgang Rhim
Hänssler Classic, 2001.

Water Passion after Saint Matthew

(Pasión según San Mateo)
Ta Dun
Sonny Classical, 2002.

De siempre se sabe que a los dioses les gusta metamorfosearse. Y que se sirven de diferentes disfraces y camuflajes para llevar a cabo sus inescrutables designios, con resultado más o menos feliz. No es una excepción el dios judeocristiano. Además de tener varios nombres, según momentos y humores, lo mismo le da por aparecer como una tormenta que como una zarza ardiente, un guerrero implacable o un padre bondadoso. Luego acabará en forma de pez o cordero. Pero antes, en su ansia de rizar el rizo, llega al extremo de mostrarse como una persona normal, como un “hijo del hombre”.

La historia de este “hijo del hombre” se ha narrado de muy diversas maneras. Sin embargo, son cuatro crónicas, que se complementan y contradicen, las

que, canónicamente, más éxito y difusión han tenido a la hora de narrarnos su vida y su muerte. Y que han sido una base sobre la que esta historia se ha venido contando, variando, utilizando y enriqueciendo durante dos mil años.

Y a la vez que se conmemoraban esos dos mil años, se celebraba también un aniversario del cronista más famoso, y sin duda fiel, desde aquellos otros cuatro. Es el que mejor nos ha sabido hacer sentir la extraña vida y muerte de ese “hijo del hombre”.

Así, con motivo del segundo milenio de la vida y milagros que dieron inicio a la cuenta actual de los años y a los 250 años de la muerte del citado cronista, una institución que lleva su nombre, la Internationale Bachakademie de Stuttgart, y el director Helmut

Rilling concibieron el plan de nuevas crónicas, de nuevas Pasiones.

Se ha alabado la audacia del proyecto, en estos tiempos tan post-todo. Pero, sea como fuere, se siente que hay algo de “natural” en todo ello. Como lo hay en la elección de los cuatro compositores a los que se encomendó la misión de crear esas nuevas Pasiones, siguiendo cada uno de ellos, a su manera, el relato de uno de aquellos primeros cronistas.

“Me siento en casa en muchos sitios. Soy un judío crecido en el ambiente católico de Argentina. Soy un latinoamericano que vive en USA”, dice Osvaldo Golijov, y en su *Pasión según San Marcos*, una obra popular, familiar y extraña, “deja hablar a la tierra” creando una esponja que absorbe la cultura y destila una narrativa. Todo modelado sobre piezas existentes, un gran collage de estilos establecidos. En ella se aúnan la percusión afrocubana, las maracas brasileñas, mambos, sambas, salsa, rumba, bossa nova, flamenco, boleros, baladas y Kaddish. Es un pastiche de idiomas contemporáneos, de expresión personal y de la vida de la gente. A la vez clásica, popular, contemporánea y

tradicional, en la que Jeremías se cruza con Rosalía de Castro, Stravinsky con la Niña de los Peines, la capoeira con el gregoriano, el español con el arameo, y en la que Jesús habla con voz múltiple, que es coro, voz de mujer y voz de hombre, porque, dice Golijov, “Jesús es una figura muy compleja... es niño, es madre, es pueblo; sufre y trasciende”.

Golijov ha escrito su Pasión para un grupo instrumental de violines, violonchelos, trompetas, trombones y percusión “clásica”. Además para coro, guitarras y percusión “popular”. Golijov parte de Bach en la medida en que parte de la pregunta de cómo hubiera escrito Bach ahora una Pasión en Latinoamérica. “Mi primer encuentro con Bach fue gracias a mi madre: sonaban tres líneas, cada cual más bella que la otra, y juntas aún más bellas... que invitaban a desmontarlas y entenderlas. Se dice que Bach es genio de la música pura. Pero su música es destilar, purificar de algo ‘sucio’, digamos. Condensación de enorme energía. De alguien que no le tenía miedo a la vida, a ensuciarse.”

La obra fue un “parto con dolor”, un parto de larga

gestación: “Estuve tres años y medio sin hacer nada y luego, salió en tres meses... la cosa estaba allí, formándose... pero no había puerta por la que entrar... y es que San Marcos es periodístico. Acción, acción. Reducción de la música a lo básico: melodía y ritmo, voces y percusión.”

No tendría sentido destacar algún pasaje sobre otro. Golijov ha conseguido una obra de gran unidad y equilibrio en medio de tanta diversidad. Es un aventura ir descubriendo la obra poco a poco, de sorpresa en sorpresa. Además es una obra de creación colectiva, como explica el propio compositor en el libreto que acompaña al disco, en la que ha sido imprescindible la colaboración con la “Schola Cantorum” de Caracas y la “Orquesta de la Pasión”. Son ellas, bajo la dirección de María Guinand, las que han grabado la obra y las que han llevado la obra por todo el mundo, a veces con otros directores.

Hay que resaltar, en ese sentido, el éxito de público y crítica. Con excepciones, como cabría de esperar. Su recepción en Stuttgart, con motivo de su estreno, fue entusiasta en todos los aspectos. Sin embargo, en los Estados Unidos no han faltado

las voces discordantes, y no es ocioso señalarlas. Las críticas han venido, como era de esperar, de ciertas voces “puristas”, que han reprochado a Golijov “no haber entendido” el mensaje de San Marcos y de haber empleado “medios inadecuados” para expresarlo. Son voces que hablan desde una posición de monopolio en la interpretación del texto, olvidándose que este texto, como todo texto, y más si es clásico, está ahí para usarlo, no para contemplarlo en hornacina. Y como todo clásico no es propiedad de nadie, porque lo es de todos. Habría que recordar, en ese sentido, quizás, a aquellos dos, judíos también, que escribieron, el uno, una carta a los romanos y, el otro, una defensa de Bach contra sus entusiastas. O simplemente bastaría con escuchar a Bach con más atención y apertura. Y en cuanto a la música, Golijov, que no tiene que envidiar a nadie en cuanto a formación “clásica”, nos dice con esta obra, con toda su pasión, que si hay una música clásica del futuro es la que incorpora materiales nuevos sin cuidarse de ninguna “corrección europea”. Así es como Golijov consigue expresar su leitmotiv, inspirado por el ejemplo de su abuelo, y que es un tributo a

quienes no pierden la fe pese a los golpes que les da el destino.

“No recuerdo lo que pienso cuando escribo... el gozo e inspiración iniciales son como un sonido vertical, lleno de color, conmovedor,... muy bello, pero irreal... Mi tarea consiste en que el sonido vertical se convierta en una línea horizontal. Esas dos líneas forman una cruz y en eso es en lo que pienso cuando compongo. Es increíblemente difícil. Y no es más fácil con el tiempo, ni tiene por qué serlo... Si no, ¿qué sentido tiene hacerlo?”

Son palabras de Sofia Gubaidulina, y su *Strasti po Ioannu (Pasión según San Juan)* es una de las últimas ilustraciones de esa senda ardiente que se ha trazado. Una senda “equivocada”, según Shostakovich, por la que le animó, al principio de la carrera de la compositora, a seguir y persistir sin descanso. También aquí hay que desprenderse de todo un bagaje de usos oídos y adentrarse y responder a una música que es más experiencia mística que labor intelectual. Gubaidulina cruza el *Evangelio de San Juan* con el *Apocalipsis*, de manera lineal y temporal, como las líneas vertical y

horizontal, génesis de su quehacer, para acceder a la visión escatológica que dé sentido de la vida y muerte de ese “hijo del hombre”. Ese cruce que se manifiesta en la intersección acentuada de glissandi y notas sostenidas con que suena la gran orquesta de que Gubaidulina se sirve, enriquecida con percusiones, campanas, órgano, piano amplificado, coros y solistas, entre los que destacan las voces de bajo, clara referencia a la tradición rusa y al ritual ortodoxo. Enormes medios que no afectan a la claridad de la obra, pues sólo se emplean al completo en momentos de máximo impacto. Es una obra de gran complejidad musical y teológica que, sin embargo, es fácil de seguir. La interpretación de Valery Gergiev y su grupo del Marinsky a ello contribuyen, así como los solistas, en particular el bajo Genady Bezzubekov. A través de ellos se realza la narrativa de la crucifixión, con toda su carga trágica, que oscila entre la voluntad de redención y la casi pagana evocación del Juicio Final.

La Iglesia Ortodoxa no tiene tradición de lectura de la Pasión entre sus rituales. La Natividad y Pasión de Jesús, tan celebradas

entre los católicos, dejan paso entre ortodoxos a celebraciones del Cristo glorioso como la Ascensión, la Transfiguración y, sobre todo, la Resurrección. Por eso esta Pasión adquiere su tensión también de ese estar entre dos mundos, que tiran de ella hasta casi romperla. Por eso Sofia Gubaidulina se sintió obligada a componer un oratorio de la Resurrección que complementase esta Pasión. Pero eso es otra historia... sin dejar de ser la misma.

No podía ser otra la elección de un alemán, según él mismo indica. Lucas es “el menos marcado” por el antisemitismo. Así, Wolfgang Rihm se basa en San Lucas para su versión de la pasión, *Deus Passus, Passions-Stücke nach Lukas*. Texto puesto en permanente cuestión, más aún al concluirlo con el poema *Tenebrae* de Paul Celan. Estos textos intentan vincular a ese “Deus Passus”, el dios sufriente del pasado, con el hombre sufriente del inmediato presente. Es un texto oscuro y peligroso en el que se respira un aire espeso sobre el que resulta azaroso y casi imposible tender puentes.

Rihm compone así una corriente continua de lentas y ondulantes melodías en la que se

tiene la impresión de estar en presencia de unos seres con la respiración contenida... asistida incluso. También él se contempla frente a Bach, pero sin dejarse llevar por estallidos emotivos, pese a los improperios latinos que puntean el texto alemán de Lutero. Es como si sólo tuviéramos delante esos fragmentos de que nos habla el título... Trozos que anhelan puentes que no se construyen nunca.

Rihm nos hace sentir ese vivir ansioso y desesperanzado de la peligrosa inquietud que produce el sufrimiento... un sufrir ya instalado, radicalmente nuestro. Por eso, con una reserva que casi es balbuceo, exhorta al dios sufriente, mediante el poema final, a implorar a los hombres sufrientes que a él tanto imploran, quizás como última bocanada en busca de un vínculo que una ambas orillas, que colme el aire de tan difícil respiración. Esa tensa serenidad, pese a todo, es la que comunica la interpretación de Helmuth Rilling y demás intérpretes, intensamente dramática a pesar de, o quizás gracias a, esa radical reserva y comedimiento.

“Tenía que empezar con el agua”. Así habla Tan Dun refiriéndose a su versión de la

Pasión, *Water Passion after Saint Matthew*. “En Yunan, en China, cuando llega abril, se celebra la llegada de la primavera con el festival del agua, en el que toda la ciudad y sus habitantes quedaban empapados; además el agua está en todas partes, para lavar el arroz, la ropa, los cuerpos; se vive en el agua, se juega en el agua, se escucha el agua.”

El agua es un elemento, un instrumento en casi todas las obras de Tan Dun. Por eso, en esta “Pasión de agua”, al coro y a los solistas (soprano, bajo, violín, violonchelo y percusionistas) se les añaden 17 recipientes llenos de agua, dispuestos en forma de cruz. A toda su carga simbólica de nacimiento, renacimiento, bautismo... se añade de manera concreta como instrumento. Tres percusionistas “tocan” estos recipientes, sumergiendo gongs en ella o agitándola con sus manos y haciéndolas gotear a ritmo. Además hay piedras y rocas que cantan, se rozan y golpean. Y hasta el pasar de las páginas forma parte del elemento musical.

Todo este material sonoro, de ruidos básicos tratados, crea un sustrato del que parte la reflexión de Tan Dun sobre el sufrimiento y la redención.

“Hace unos años, cuando mi mujer esperaba a nuestro hijo, pude oír, mediante ultrasonidos, su corazón y ese bellísimo sonido de agua, es el primer sonido que oyen todos los seres humanos, es el comienzo, y el comienzo es el final, y el final es el comienzo. Ese es el sentido de la resurrección. La resurrección no es sólo una vida nueva, sino una idea nueva”. Pero esa idea surge, nace, con dolor. Por eso, el rito de la muerte va emparejado con el abrirse de la tierra, “muerte y terremoto”, para dar nueva vida en la que limpiarse del dolor.

Estas cuatro Pasiones comparten, entre otras cosas, su sentido teatral. La Pasión de Golijov nos ofrece participar en una fiesta de pueblo; la de Gubaidulina nos invita a una ceremonia de casi iniciación misteriosa; Rihm nos dice que lo más dramático es quizás lo más despojado y Tan Dun nos invita a contemplar cómo no hay mucha distancia entre los chamanes, la Ópera de Pekín y el Gólgota. Son también cuatro declaraciones fuertes de cómo utilizar y manipular textos y sobre la legitimidad, y hasta la

obligación, de hacerlo, por muy canónicos o clásicos que sean, o precisamente por eso mismo. Finalmente son también cuatro exposiciones de los diferentes caminos por los que puede y debe ir avanzando la música, cuatro invitaciones a seguir por senderos abiertos que se entrecruzan en los que la ausencia de metas definidas no resta un ápice a la esperanza.

José García Vázquez

La Pasión según San Marcos

Oswaldo Golijov • Dirección: María Guinard

Luciana Souza, Samia Ibrahim, Reynaldo González Fernández. Orquesta de la Pasión. Schola Cantorum de Caracas. Cantoría Alberto Grau. Hänssler Classic, 2001.

Strasti po Ioannu (Pasión según San Juan)

Sofia Gubaidulina • Dirección: Valery Gergiev

Natalia Korneva, Viktor Lutsiuk, Fedor Mozhaev, Genady Bezzubekov. Coro de cámara, Coro del Teatro Marinsky y Orquesta del Teatro Marinsky de San Petersburgo.

Hänssler Classic, 2001.

Deus passus – Passions-Stücke nach Lukas (Pasión según San Lucas)

Wolfgang Rihm • Dirección: Helmuth Rilling

Juliane Banse, Iris Vermillion, Cornelia Kalisch, Christoph Prégardien, Andreas Schmidt. Gächinger Kantorei, Bach-Collegium Stuttgart.

Hänssler Classic, 2001.

Water Passion after Saint Matthew (Pasión según San Mateo)

Tan Dun • Dirección: Tan Dun

Elisabeth Keusch, Stepehn Bryan, Mark O'Connor, Maya Beiser, David Cossin, Martin Homann, Adam Weisman, RIAS-Kammerchor (directora Sarah Ioannides)

Sonny Classical, 2002.

6 Cuaderno de bitácora

El año comienza con Lula

Azorados por el “desprestigio”, por la insensatez, la falsedad, la irresponsabilidad, el desprecio a los intereses, a los afectos, a las identidades vitales, a las redes –las de pesca y las otras– de todo un pueblo, umbríos por la indolencia que dio en llamarse la marea negra, cambiamos de año sin alegrías y sin expectativas. En esas llegó Lula. Vino a traernos una antisauzade, una brisa atlántica de esperanza. Sí, nos alegró el inicio de un año que entonces intuíamos complejo y poco estimulante aunque aún no sabíamos lo que luego sería. Lula representa la otra América frente a la América de Bush. Ganar las elecciones ha sido el premio a su perseverancia y al empecinamiento de todos los que creen que la cerilla encendida en la oscuridad puede alumbrar más allá de los cálculos de la física porque se alimenta de la química de las convicciones. Ministros recorriendo favelas, calles con ritmo de ilusión como sólo los brasileños saben hacerlo, la ciudadanía como forma de alegría, toda la confianza otra vez en la política. ¡Qué inesperado retorno a la moral! ¿Será verosímil esto que sucede o sólo será un espejismo? ¿Hará algo Lula, o será sólo una versión más entusiasta de lo que fue Cardoso?

Freud en Barcelona

El nieto, claro. En un lugar enloquecido como es CaixaForum, una fábrica de la era modernista, de cuando la arquitectura quería adornar el complejo, doloroso y violento proceso de producción textil y lo hacía con mayólicas, con ladrillos realizados especialmente para cada edificio antes de que éstos se llamaran singula-

res. Lucien Freud compone pieles, miradas melancólicas, turbias pasiones, poses ambiguas, pero sobre todo nos mira desde sus propios autorretratos, que se han hecho de humanidad a brochazos de violencia. Su rostro es un empaste de hachazos que denuncia la metafísica del tiempo, el sopor que deja alrededor de los ojos la constatación de haber vivido para bien y para mal. Mucha gente que mira los cuadros, mira la mirada de Lucien Freud y educa su propia sensibilidad. Tarde de Barcelona cosmopolita que comenzó en La Boquería cuando un chelo y un violín interpretaban a Piazzola, siguió por la exposición de Borges y su Buenos Aires, pasó por CaixaForum y terminó en el pabellón de Mies Van de Rohe. Europa de retazos, vital y melancólica.

Gato con apellido y sin nombre

El Gato Pérez, ese era su nombre y su apellido. Amigo de sus amigos, fatal marido. Época de desorden como todas, pero de creatividad como pocas. Allí que iba el Gato a un bar de gitanos del que, cuando entró por primera vez, todos se salieron. Pero él perseveró y desde una esquina del bar, atado a una botella de whisky, aprendió músicas que no conocía y, sobre todo, aprendió a aprender de esa extraña y tan cercana cultura que sabe de ritmos, de apodos, de fiesta y de siglos de nomadismo. La rumba asomaba por detrás del mostrador y el Gato decidió que había que situarla en el umbral de la entrada a la alegría. A su manera, el Gato era un sabio que tenía en la rumba su mejor escritura. Dicen Siza y Flaviá que se asomaba desde tres embarcaderos para habitar el mundo: su azotea, la calle y la biblioteca. Murió con cuarenta años y dejó tres hijos, dos viudas, varios amigos y una tierra en barbecho que se llama rumba catalana.

La guerra, otra vez

Dice Bush: “si no hacemos la guerra, corremos el riesgo de fracasar”.

Nunca como ahora he notado la fuerza de la invocación a Dios en el discurso de los estadounidenses, lo llevan en la punta de la lengua, incluso sujetos de tal calaña como el aludido a quien no se le ve el alma por ninguna parte. El presidente de Estados Unidos invoca a Dios y bendice en su nombre constantemente y cuando no, lo reemplaza por un sinónimo cercano, como por ejemplo “eje del bien”, o como por ejemplo “Nosotros, América”. Un Dios que es guerrero, ciego, sordo, omnipotente y pedante pero, sobre todo, incapaz de aprender de su propia historia, por lo que cree que ganar en el campo de batalla es vencer. Y yo que siento exactamente lo contrario, que me parece que no hay más fracaso que esta guerra en la que no valen la ley, la historia, el progreso, las civilizaciones, las nuevas tecnologías, la lucha por los Derechos Humanos, el concepto de soberanía, la razón ni la esperanza.

¿Recordáis cuando creíamos que la Coca Cola era el símbolo del mal?

Guerra para comenzar, por lo tanto guerra para seguir. Hoy será Irak, mañana quién sabe... otros países, otras culturas... toda diferencia es peligrosa.

Intermezzo

Realizan una encuesta planetaria que consulta: “Querriamos saber honestamente su opinión acerca de qué piensa Ud. sobre el reparto de alimentos escasos en su país y en el resto del mundo”.

Los europeos responden que desconocen el concepto escasez.

Los africanos desconocen el concepto alimento.

Los argentinos preguntan qué quiere decir “honestamente”.

Los cubanos no comprenden a qué se refiere con lo de “su opinión”.

Los norteamericanos preguntan qué es eso del resto del mundo...

(Enviado por correo electrónico desde Massachusetts, USA, a finales de 2002).

Quince de febrero de 2003

Una manifestación recorre ciudades de diferentes lugares del mundo. Creo que algo tiene que ver con aquel fantasma que alguna vez imaginamos que recorría Europa. Es un día acontecimiento y nos damos cuenta de ello en el mismo momento que lo estamos viviendo. Silenciosos, mirándonos con cierta sospecha nos apretujamos en el metro que nos lleva hacia el centro de la ciudad. Las miradas son de curiosidad y de incredulidad al mismo tiempo. Hay señoras que han ido por la mañana a la peluquería para manifestarse por las calles. Hay muchos jóvenes que han pintado carteles, rostros, cazadoras. Hay carteles políticamente pactados y otros de brutal provocación porque son producto de la imaginería popular más aguerrida: señora que deambula sola por entre la gente y levanta un cartel de fabricación casera que dice: “Ana Palacios, ¡boba!”. Contaba Eduardo Chamorro de la niña con su barby llevando una pancarta a escala que dice NO A LA GUERRA.

Comienzan a verse carteles con la foto de Bush y de Aznar que les señalan como criminales de guerra. Mucho frío. Corre la voz de que hay masivas manifestaciones por todo el mundo, en todas las ciudades. Por un momento notamos un extraño sentimiento cívico que apenas identificamos porque nos hemos desacostumbrado a percibirlo. Algo se ha fundado: la opinión pública antes de que sea publicada. Algo nuevo ha sucedido: un acontecimiento.

No digas que fue un chiste

Desde mediados del siglo XX varias generaciones hemos aprendido que el sentido de la comunicación que nos modeliza es aquella en la que no hay espacio para la réplica, aspecto que se vuelve insoportable en la lógica parlamentaria cuando la impotencia del “no derecho” a la palabra deja a la ciudadanía y sus representantes ante el vano impotente de no poder traspasar la puerta del decir. No parece que éste sea el caso del

líder mundial por antonomasia. Sus palabras, y de hecho sus acciones, a fuerza de saberse y legitimarse sin derecho a réplicas, logran momentos de estremecedora expresividad. Umberto Eco se ha empeñado en hacerse con algunas de estas frases y –más con la complicidad ideológica que con el permiso explícito del escritor– recojo de su silo algunas perlas del emperador que podrían abrir a un amplio seminario transdisciplinar acerca del sentido no sólo del lenguaje sino del mundo y de su futuro inmediato.

He aquí algunos de sus aforismos:

- “Si no hacemos la guerra corremos el riesgo de fracasar”.
- “No es la contaminación lo que amenaza el medio ambiente sino la impureza del aire y del agua”.
- “No tuve oportunidad de preguntarle al que me preguntaba de qué pregunta se trataba”.
- “La mujer que sabía que sufrí dislexia...¿cómo lo sabía si yo nunca hablé con ella?”.
- “La ilegitimidad es algo de lo que tenemos que hablar en términos de no tenerla”.
- “Estoy atento no sólo a preservar el poder ejecutivo para mi, sino también para mis predecesores”.
- “Estamos empeñados en trabajar con ambas partes para llevar el nivel de terror a un nivel aceptable para ambas partes”.
- “Es más fácil triunfar con un éxito que con un fracaso”.
- “Sé que los seres humanos y los peces podrán coexistir en paz”.
- “Le he dicho a Fox que seguirán las buenas relaciones aunque no apoyen nuestra guerra porque no queremos traer petróleo del extranjero”.

No son tiempos de boutades sino de perplejidades e indignaciones. Esta brevísima recolección es para decir de mi desconcierto y mi cívica incredulidad cuando se ratifica que el mundo está en manos de un descerebrado moral que sin embargo responde a un plan global de nueva ordenación del mundo en el que desaparecen el derecho internacional, el respeto a la soberanía, el sentido de la democracia, el valor del decir, la razón de la justicia y la esperanza en la libertad más como verdad perseguida que como conquista alcanzada.

Hoy más que nunca hay que sumarse al ¡NO! que la opinión pública mundial ha construido. Se trata de un adverbio moral que anuncia el único punto de luz ante esta oscuridad que viene.

TEXTOS DE CRISTINA SANTAMARINA

LETRA

INTERNACIONAL

75

COMPROMISO Y CONOCIMIENTO. EN DEFENSA DE JACINT VERDAGUER. Pierre Bourdieu, Miguel Ángel Quemain, Robert Darton, Fernando Escalante Gonzalbo, José Joaquín Brunner, Santos Juliá, J. A. González Sainz, Narcís Garolera, María del Mar Arnús, Jaime Siles, Francesc Roca, Antoni Marí, Jacint Verdaguer

76

FRONTERAS. AMÉRICA Y EL MUNDO. Vincenzo Consolo, Bernardo Atxaga, Claudio Magris, Tariq Alí, Ramón Sánchez Lizarralde, Paula Izquierdo, Immanuel Wallerstein, David Grossman, Wilhelm Schmid, Alberto Manguel, Roberto Blatt, Luis Seguí, Marcos-Ricardo Barnatán, Andrés Rivera

77

NOVELA Y MODERNIDAD. INTELLECTUALES Y POETAS. Claudio Magris, Julian Barnes, J. A. Marina, Victoria Camps, Gabriel Ferrater, J. Gil de Biedma, Pere Ballart, Jordi Juliá, J. J. Brunner, Rosa Pereda, Fernando Reinares, Andrés Barba, Clara Janés, H. M. Enzensberger

78

EL PENSADOR QUE INTERVIENE. LA UTOPIÍA. Fernando Savater, Rosa Pereda, Imre Kertész, Manuel Cruz, Rogelio Blanco, Juan Manuel Cobo Suero, Armando Hart Dávalos, José A. López Campillo, Amable Fernández Sanz, Ana María Leyra, María F. Santiago, Héctor E. Coicchini, Jean Chalon, Tomás Álvarez, Rafael García Alonso

Suscripción 4 números:

	correo ordinario	correo aéreo
España:	24 €	
Europa:	33 €	40 €
América:		45 €
Resto del Mundo		50 €

Forma de pago: Talón bancario o giro postal.

Redacción y Suscripciones:

Monte Esquinza 30, 2.º dcha. – 28010 Madrid – Tel.: 913 104 696
Fax: 913 194 585 – www.arce.es/Letra.html – editorial@fpabloiglesias.es

Boletín de suscripción

Tipo de suscripción:

- Deseo suscribirme a la revista EL RAPTO DE EUROPA por un año (2 números) a partir del número.....
- Deseo suscribirme a la revista EL RAPTO DE EUROPA por dos años (4 números) a partir del número.....

Tarifas:

- | | |
|----------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------|
| <input type="checkbox"/> Suscripción ANUAL España: 17 € | <input type="checkbox"/> Suscripción BIENAL España: 32 € |
| <input type="checkbox"/> Suscripción ANUAL Europa: 24 € | <input type="checkbox"/> Suscripción BIENAL Europa: 44 € |
| <input type="checkbox"/> Suscripción ANUAL América: 30 € | <input type="checkbox"/> Suscripción BIENAL América: 54 € |

Forma de pago:

- Cheque adjunto a nombre de Calamar Edición y Diseño, S.L.
- Contrarrembolso (sólo España). Coste adicional reembolso: 3 €
- Transferencia (adjuntar justificante de la transferencia bancaria)

Banco Santander Central Hispano • C/ Conde Xiquena, 17. 28004 Madrid • CC: 0049 6127 11 2016037894

Datos personales:

Empresa/Institución (si procede) NIF / CIF

Nombre Apellidos

Dirección Código Postal

Población Provincia País

Teléfono Fax E-mail

Observaciones

.....

Para realizar su suscripción envíe una copia de este boletín por carta o fax a:

Calamar Edición y Diseño. C/ Gran Vía, 69. Oficina 412. 28013 Madrid • Tel: 91 548 77 47 • Fax: 91 548 77 48

Si lo desea puede realizar su suscripción *on-line* desde www.elraptodeeuropa.com

Boletín de suscripción

INTERNACIONAL

COMPROMISO Y CONOCIMIENTO EN DEFENSA DE LA PAZ

VERDADERO, María Dolores y Miguel Ángel Verdader. 1997. 120 páginas. \$ 10,00

Fernando Verdader. 1997. 120 páginas. \$ 10,00

75

Deseo suscribir a la revista en calidad de suscriptor personal (indíqueme a partir del número.....)

Deseo suscribir a la revista en calidad de suscriptor institucional (indíqueme a partir del número.....)

FRONTERAS, AMÉRICA Y EL MUNDO

Alaya, Claude. 1997. 120 páginas. \$ 10,00

Alaya, Claude. 1997. 120 páginas. \$ 10,00

76

Suscripción ANUAL América Latina y el Caribe \$ 10,00

Suscripción ANUAL América Latina y el Caribe \$ 10,00

NOVELA Y MODERNIDAD INTELECTUAL

Alaya, Claude. 1997. 120 páginas. \$ 10,00

Alaya, Claude. 1997. 120 páginas. \$ 10,00

77

Cheque adjunto a nombre de Editorial Trópicos, División de la Universidad de la Habana, Cuba. \$ 10,00

Contracheque (solo España, Costa adicional \$ 10,00) \$ 10,00

Transferencia bancaria (solo España) \$ 10,00

78

Alaya, Claude. 1997. 120 páginas. \$ 10,00

Alaya, Claude. 1997. 120 páginas. \$ 10,00

Datos personales:

Nombre:	
Apellido:	
Dirección:	
Ciudad:	
País:	
Teléfono:	
E-mail:	
Observaciones:	

Este boletín de suscripción es válido por un año a partir de la fecha de emisión. Si desea renovar su suscripción, deberá avisarnos con 30 días de anticipación. El precio de suscripción incluye el envío de la revista por correo aéreo. El pago debe ser en efectivo o por depósito bancario. No se aceptan cheques de viajero.

el **r**apto de **e**uropa

