

# LETRA

INVIERNO 87/88

Cornelius Castoriadis, Agnes Heller

Movimientos culturales y transformación social

Peter Schneider, Alexander Wat

La memoria de la barbarie

Edgar Morin, Michel Tournier

Guiar a la razón

E.J. Hobsbawm, J.R. Rubio, M. Martínez Lage, A.L. Inurria

All that jazz

K.S. Karol, Victor Zaslavsky

Crónicas del comunismo



450 PTAS.

INTERNACIONAL

8



Victoria Martos, ilustradora de este número, nació en Madrid en 1957. Es pintora, ilustradora y dibujante de historietas. Los trabajos aquí recogidos guardan relación con sus estudios en la Academia de Bellas Artes de Varsovia durante el curso 1985-1986.

**Editor ejecutivo:**

Salvador Clotas

**Directores:**

Antonin J. Liehm y Ludolfo Paramio

**Subdirector:**

Manuel Ortuño Armas

**Redacción:**

Cristina García Ohlrich, Jorge Martínez Reverte, Marta Moriarty, Manuel Ortuño, Ludolfo Paramio, Carlos Piera, Josep Ramoneda, Fernando de Valenzuela

**Diseño y maqueta:**

El Cubri

**Collage:**

Jirí Kolár

**Publicidad:**

Carlos de la Serna  
Tels. 410 47 98 - 447 46 89

**Editorial Pablo Iglesias**

C/ Monte Esquinza, 30 - 2.º dcha.  
28010 Madrid  
Tels. 410 46 96 - 410 47 98  
C.I.F. n.º G-28667961

**Realización gráfica:**

CARACTER, S.A.

Depósito Legal: M-4655-1986  
ISSN 0213-4721

**EUSTAQUIO BARJAU**

Escritor y profesor de música y literatura alemana

**CORNELIUS CASTORIADIS**

Filósofo francés, director de estudios del EHESS

**JESUS GARCIA GABALDON**

Lingüista y poeta

**AGNES HELLER**

Socióloga húngara

**ERIC J. HOBBSAWM**

Escritor norteamericano

**ANGEL LUIS INURRIA**

Crítico de cine y jazz

**KARL S. KAROL**

Escritor y periodista de origen polaco

**MIGUEL MARTINEZ-LAGE**

Ensayista español

**MARIO MERLINO**

Ensayista argentino

**EDGAR MORIN**

Escritor y sociólogo francés

**JOSE LUIS PARDO**

Escritor y ensayista español

**JOSE RAMON RUBIO**

Crítico de jazz

**PETER SCHNEIDER**

Escritor alemán

**MICHEL TOURNIER**

Escritor francés

**ALEXANDER WAT**

Escritor polaco

**VICTOR ZASLAVSKY**

Ingeniero y sociólogo soviético, profesor en Canadá

# Sumario

8

Eustaquio Barjau <i>De lo galante en la música del clasicismo vienés</i>	5
Jesús García Gabaldón <i>On Lisbon again</i>	10
Cornelius Castoriadis <i>Transformación social y creación cultural</i>	12
Agnes Heller <i>Los movimientos culturales como vehículo de cambio</i>	21
Peter Schneider <i>El fin de la parcialidad</i>	26
Alexander Wat <i>El judío errante</i>	33
Mario Merlino <i>Notas, citas y perlas de lo cursi</i>	38
Edgar Morin <i>La razón desracionalizada</i>	43
Michel Tournier <i>El género y la diferencia</i>	52
E. J. Hobsbawm <i>El retorno del jazz</i>	54
José Ramón Rubio <i>El entrevistador</i>	58
Miguel Martínez-Lage <i>Tentativas sobre M.D.</i>	61
Angel Luis Inurria <i>El erudito burlado</i>	63
José Luis Pardo <i>La pérdida del tiempo buscado</i>	64
Karl S. Karol <i>La URSS de Gorbachov</i>	69
Victor Zaslavsky <i>Mi compañero de banco, Ramón Mercader</i>	80

**Traductores**

Aurora Campo: *El judío errante*  
Encarna Castejón: *El género y la diferencia*  
Carlos Fortea: *El fin de la parcialidad*  
Clara Janés: *La razón desracionalizada*  
Miguel Martínez-Lage: *El retorno del jazz*  
Mario Merlino: *Mi compañero de banco, Ramón Mercader*  
Virginia Ruano: *La URSS de Gorbachov*  
Paloma Valenciano: *Los movimientos culturales como vehículo de cambio*  
Mario Valverde Garcés: *Transformación social y creación cultural*

Las fotografías que ilustran los artículos sobre jazz son de Mariano Navarro.

Todos los copyrights son de sus autores.

LETRA INTERNACIONAL n.º 9 aparecerá el 15 de marzo de 1988

# Principios fundamentales de la Cruz Roja

## Humanidad

El Movimiento Internacional de la Cruz Roja y la Media Luna Roja, al que ha dado nacimiento la preocupación de prestar auxilio, sin discriminación, a todos los heridos en los campos de batalla, se esfuerza bajo su aspecto internacional y nacional, en prevenir y aliviar el sufrimiento de los hombres en todas las circunstancias. Tiende a proteger la vida y la salud, así como hacer respetar a la persona humana. Favorece la comprensión mutua, la amistad, la cooperación y una paz duradera entre todos los pueblos.

## Imparcialidad

No hace ninguna distinción de nacionalidad, raza, religión, condición social o credo político. Se dedica únicamente a socorrer a los individuos en proporción con los sufrimientos, remediando sus necesidades y dando prioridad a las más urgentes.

## Neutralidad

Con el fin de conservar la confianza de todos, el Movimiento se abstiene de tomar parte en las hostilidades y, en todo tiempo, en las controversias de orden político, racial, religioso e ideológico.

## Independencia

El Movimiento es independiente. Auxiliar de los poderes públicos en sus actividades humanitarias y sometidas a las leyes que rigen los países respectivos, las sociedades nacionales deben, sin embargo, conservar una autonomía que les permita actuar siempre de acuerdo con los principios del Movimiento.

## Carácter voluntario

Es una institución de socorro voluntario y de carácter desinteresado.

## Unidad

En cada país sólo puede existir una Sociedad de la Cruz Roja o de la Media Luna Roja, que debe ser accesible a todos y extender su acción humanitaria a la totalidad del territorio.

## Universalidad

El Movimiento Internacional de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja, en cuyo seno todas las sociedades tienen los mismos derechos y el deber de ayudarse mutuamente, es universal.

## Hazte socio de la Cruz Roja. Harás bien.

NOMBRE Y APELLIDOS \_\_\_\_\_  
DIRECCION \_\_\_\_\_  
CODIGO POSTAL Y POBLACION \_\_\_\_\_ DNI \_\_\_\_\_  
FECHA \_\_\_\_\_  
DATOS BANCARIOS  
(Banco o Caja y Nº de cuenta) \_\_\_\_\_  
BANCO O CAJA \_\_\_\_\_ DIRECCION \_\_\_\_\_  
SUCURSAL \_\_\_\_\_  
Sr. Director:  
Ruego abonen a CRUZ ROJA ESPAÑOLA, con cargo a mi cuenta corriente/libreta vista nº \_\_\_\_\_  
recibos anuales correspondientes a mi aportación, como socio colaborador.  
FECHA: \_\_\_\_\_ FIRMA: \_\_\_\_\_

CUOTA MINIMA ANUAL \_\_\_\_\_ Pts.  
 2.400 Ptas.  5.000 Ptas.  Otras \_\_\_\_\_

Enviar cumplimentado a: Asamblea Suprema de Cruz Roja Española.  
Apartado 6.053, Madrid. Tel. 419 73 50. O a tu Asamblea Provincial.

 **Cruz Roja Española**

El Panda gigante es probablemente el animal más adorable y familiar.

Lamentablemente, el índice de reproducción del Panda es muy bajo y existe gran escasez de su alimento básico, el bambú. Por eso es una especie amenazada de extinción.

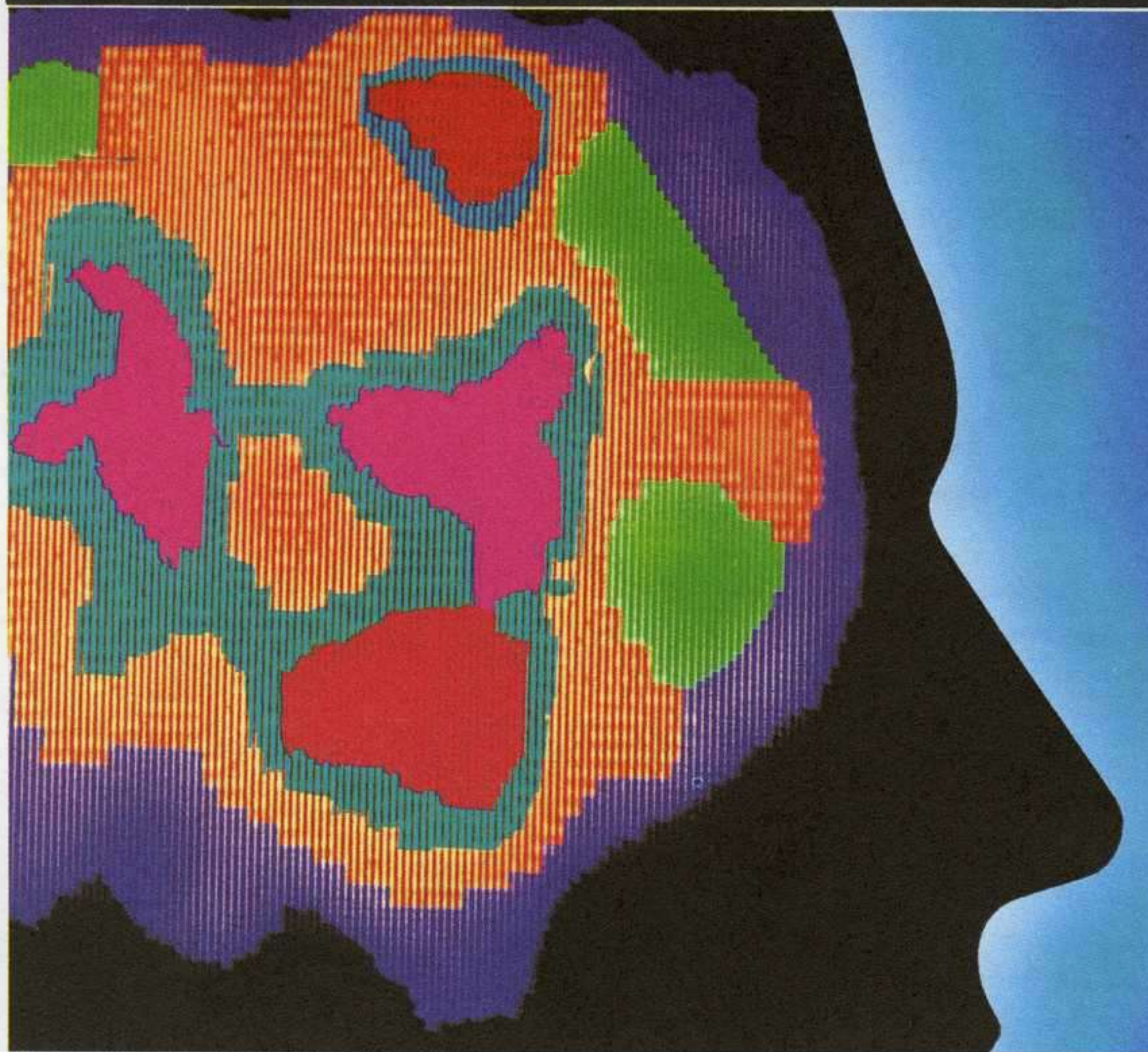
Para solucionar este y otros muchos problemas, la Fundación World Wildlife y Peoples Republic of China están cooperando en un programa de conservación del Panda.

Philips también está colaborando en ello.

En Wolong, reserva natural de la provincia de Sichuan, se está utilizando nuestro espectrofotómetro de absorción atómica para encontrar distintas zonas donde cultivar el bambú y analizar su valor nutritivo.



## Philips ayuda a la naturaleza a superarse a sí misma.



Pero Philips, por supuesto, también ayuda a la propia naturaleza humana desarrollando avanzados instrumentos de diagnóstico médico tales como el Magnetic Resonance Imaging (Imagen por Resonancia Magnética).

El MR puede detectar cambios en el tejido del cuerpo humano desde muy temprana edad y también puede ser utilizado en espectroscopia para examinar elementos como el sodio, flúor y fósforo, que juegan un papel importante dentro del metabolismo.

Ayudar a la naturaleza a superarse a sí misma es uno de los compromisos de Philips que se refleja en una amplia variedad de

instrumentos con nueva tecnología investigadora y aplicaciones en el mundo de la ciencia.

**Símbolo de futuro en evolución.**



# PHILIPS

# De lo galante en la música del clasicismo vienés

Eustaquio Barjau

Uno

De los orígenes: motivaciones biosociológicas de la autoridad

Debemos empezar averiguando en qué consiste «lo galante» antes de examinar su versión sonora: un largo viaje que debe llevarnos de la caverna al salón. En efecto, la historia empieza en las cavernas —todas las historias empiezan en las cavernas—; veamos cómo. Hay que empezar hablando de dos constantes bio-sociológicas de la especie humana —y de otras especies también—: la tutela y la autoridad; ambas, factores de cohesión social y eficacia adaptativa.

El fundamento de la tutela es la inmadurez biológica, el desvalimiento del ser humano en las primeras etapas de su vida: unos miembros de la comunidad humana se hacen cargo de la seguridad de los otros y, de algún modo, disponen de su conducta. El fundamento de la autoridad es otro: la necesidad del trabajo colectivo, algo necesario también para la subsistencia y la perpetuación de la especie. La organización —en el sentido etimológico de la palabra: creación de órganos, abandono de la estéril uniformidad— de la colectividad postula elementos rectores del conjunto, los «jefes»; también ellos disponen de la conducta de sus subordinados.

Sobre la resistencia al sometimiento

Es el paso siguiente en nuestro camino. (Abandonamos, sin embargo, la dimensión bio-sociológica de la tutela porque no nos conduce al salón vienés, que es la meta de nuestro viaje...). El individuo humano se siente incómodo en su estado de sometimiento a la autoridad y tiende a rebelarse. El origen de esta resistencia del subordinado frente a su «jefe» hay que buscarlo tal vez en la censura que existe entre dos niveles de unidad biológica, el del individuo y el del grupo. Si bien aquél necesita de éste —incluso para subsistir como individuo—, entre uno y otro hay una discontinuidad: el individuo, al someterse, siente violada su unidad, limitada su dependencia. La tensión —estructural— entre individuo y colectividad es el origen de la resistencia al sometimiento.

De la cortesía como disimulación de la autoridad

Aunque no únicamente como esto..., se verá más tarde. Con tal disimulación —necesaria, o muy conveniente, se justifica enseguida— damos el paso siguiente en nuestra excursión hacia Viena. (Podríamos decir tal vez que hemos salido de la caverna y que estamos en la choza...). Algo parece claro: con la disimulación, como rodeo, como engaño —«los poetas mienten»...—, como ingrediente de irrealidad, presentimos ya las auras del supremo juego del arte, que es adonde vamos. El «jefe» tiene distintos motivos para poner en marcha su estrategia disimuladora. Con su dejación de derechos —una dejación sólo aparente— el «superior» propicia para sí el afecto de sus «subordinados», los convierte en (aparentes) amigos —«mis colaboradores»...—, se rodea de su (aparente) amistad. De este modo finge estar acompañado en «la soledad de las cumbres»; modera el frío de las alturas —«dice kalten Winde der Macht»—. Otra motivación —más generosa— de esta ficción es la voluntad de evitar al subordinado la molestia de la necesaria obediencia: te hago creer que no estás sometido a mí, que eres mi colaborador y no mi subordinado (...pero si no hicieras lo que yo te digo, no tendría más remedio que recordarte que soy tu «jefe»). Hemos entrado en el mundo del «como si», del engaño: me quieren —«un jefe muy querido por sus subordinados»...—, son como mis amigos —*primus inter pares*...—. (Pero: ¿te quieren?, ¿no podría ser que hicieran como que te quieren y que en realidad lo único que persigan sea que no te comportes con ellos como superior?) O bien: nos trata como amigos, no como subordinados... (Pero: ¿no podría ser que estuviera haciendo como que os trata como amigos, para alguna finalidad concreta?)

Una finalidad concreta. Alguna de éstas, por ejemplo: aumentar el rendimiento de los «inferiores» —con frecuencia el jefe es a su vez subordinado y debe dar cuenta del rendimiento de aquellos que tiene bajo su mando—, conjurar el fantasma de la rebelión —cuántas veces la falsa seguridad del mando encubre un sentimiento de temor a la insubordinación...—, aumentar mi radio de acción, la proyección de mi personali-

dad... Esto, por lo que hace a la cortesía de arriba hacia abajo.

De la cortesía como ficción de sometimiento

Porque existe también una cortesía de abajo hacia arriba. Tiene dos formas: el «igual» promueve a otro «igual» al rango de «superior», le confiere —finge conferirle— una categoría que no tiene; o bien, el «inferior» confirma al «superior» en su condición de tal; intenta disuadirle —finge intentar disuadirle— de su voluntad de cortesía. (Probablemente para potenciar tal actitud, hacerse merecedor de ella...)

Tanto la cortesía de arriba hacia abajo como la cortesía de abajo hacia arriba ponen al descubierto distintas urgencias del individuo humano: su anhelo de independencia, su necesidad de compañía, el afán de eficacia, la necesidad de trascender la propia personalidad...

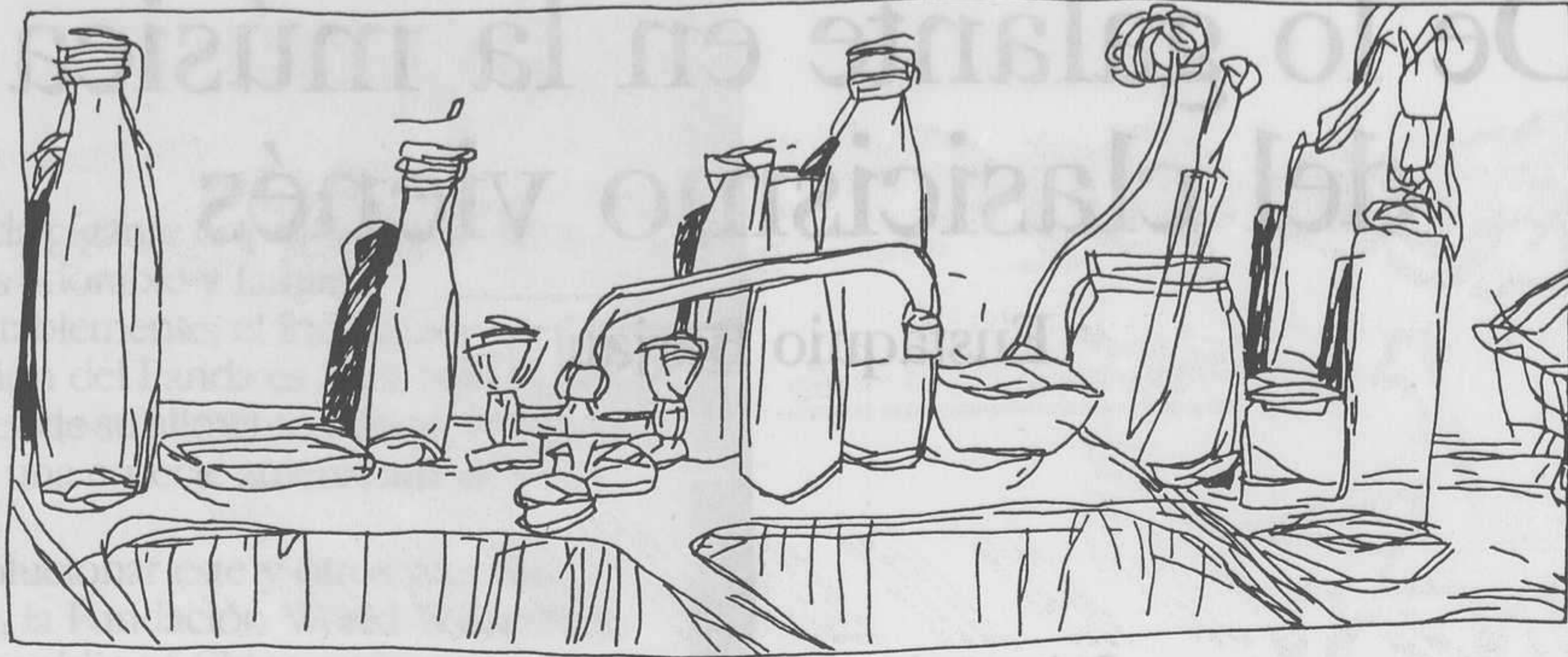
Primer excursión: geometría de la cortesía (recordando la caverna...)

Hemos salido de la caverna, pero el lenguaje y las formas de actuar nos recuerdan nuestro origen cavernícola: «arriba», «abajo», «superior», «inferior», «subordinado», «igual», «ponerse al mismo nivel», «rebajarse»...; inclinar la cabeza —puedes golpearme, no me defenderé...—, arrodillarse, tender una mano... En la caverna la autoridad se materializa fácilmente en forma de fuerza —todavía hoy llamamos a veces a la «fuerza pública» cuando tememos que la autoridad no sea suficientemente eficaz...—. En la lucha entre los individuos humanos el más alto —solía ser el más fuerte...— era el que tenía —¿tiene?— mayores probabilidades de triunfar. El que está arriba frente al que está abajo —«ni quito ni pongo rey»...—. Todavía hoy el que tiene una estatura inferior a la media suele sentir un extraño, inexplicable sentimiento de inferioridad... Los ejércitos no admiten a candidatos que estén por debajo de una determinada talla. A veces, para optar a determinados cargos o puestos, junto a la fotografía y el *curriculum*, se pide también la talla...

EUSTAQUIO  
BARJAU RIU

Antonio Machado.  
*Teoría y práctica del apócrifo*  
Ariel, 1975

Rilke  
Barcanova, 1981



### Segundo excursio: sobre quién debe pasar antes por una puerta

Esta historia empieza también en la caverna... En la caverna no había puertas; mejor dicho, la puerta era una simple abertura. En los tiempos de urgencias y apremios el primero que trasponía el umbral de aquella abertura era el que se hacía con la presa que se guardaba en la cueva, o el que conseguía un lugar a resguardo de la intemperie. La cortesía, un modo de conducta propio de los tiempos de abundancia, no podía tener lugar allí. Dejar pasar antes por la abertura de la espelunca era en aquel tiempo generosidad, no cortesía. Vamos a asignar la letra A a esta etapa de la historia que estamos relatando. Con la abundancia puede empezar la cortesía como ficción de generosidad, como colación de preeminencia —autoridad...— al otro. (El que manda tiene que vivir mejor, tiene una categoría y una responsabilidad que le autorizan a ello). Cuando en la caverna hay lugar para todos, cuando lo que allí se guarda alcanza para todos, entonces —estadio B— el individuo humano puede dejar que otro pase antes por la abertura.

Examinemos la relación de hospitalidad —la que presupone el estadio B—; tal relación nos llevará al estadio siguiente de esta historia. El dueño de la casa deja pasar antes a su huésped; si éste se resiste, aquél le recuerda: «estoy en mi casa»...; es decir, el hombre que se comporta de un modo cortés reivindica sus derechos de dueño de la casa, se arroga la dignidad superior (sólo el «superior» puede jugar a «igual», o a «inferior»...). De este modo, pasar antes por una puerta supone un reconocimiento implícito de mi condición de «inferior», lo cual no es muy halagüeño para quien pasa antes. (En el estadio anterior, el que entraba antes se llevaba lo mejor que había dentro, encontraba el mejor sitio para resguardarse...)

El dueño de la casa, a fuer de cortés, puede querer evitarle a su huésped la molestia de sentirse invitado y, por tanto, de algún modo, «inferior»: que se sienta realmente como en su casa, no quiero recordarle para

nada que está en la mía, voy a renunciar a ser cortés, no sea que en mi invitación a pasar antes, mi huésped oiga aquella molesta frase: «estoy en mi casa»...; voy a pasar yo antes, o que pase el primero que llegue... Es una forma refinadísima de cortesía, llamémosla el estadio C. La amabilidad del hombre que, en el estadio C, pasa antes por la puerta puede degenerar en una figura especialmente molesta, la del «simpatético profesional»: a amable y cortés no me gana nadie... Esta actitud puede provocar una reacción negativa por parte de quien es objeto de ella. No, no, en modo alguno quiero pasar por el hombre más cortés del mundo si esto tiene que molestarte..., voy a pasar después de ti: estadio D. Y la historia puede seguir indefinidamente.

En la praxis social debemos conocer perfectamente en qué estadio de esta diacronía se encuentra la persona con la que tratamos si queremos interpretar correctamente su conducta y evitar penosos malentendidos. Un individuo que se encuentre en el estadio B interpretará como grosería lo que para su anfitrión, si éste se encuentra en estadio C, es una forma exquisita de amabilidad.

### Dos

#### De lo galante: primeras precisiones

Es una forma de comportamiento. Tiene que ver con la cortesía; con ésta comparte su condición de juego, de ficción; puede compartir también —vamos a verlo enseguida— algo de su funcionalidad social. Es un paso más en nuestro camino hacia el salón... Hablaré de «lo galante», de «el comportamiento galante»; evitaré el término «galantería» para evitar uno de los sentidos de este término: fórmula verbal —dirigida generalmente a la mujer— por medio de la cual un hombre exterioriza su actitud «galante». Forzaré el término extrapolándolo de su sentido originario: forma de comportamiento de los hombres en relación con las mujeres. De un modo provisional caracterizo lo galante como hipercortesía.

#### De lo galante como prolongación de la cortesía

Hemos visto cómo la cortesía tenía una funcionalidad social, era como una especie de lubricante de la actividad humana colectiva. Pues bien, es posible que este tipo de comportamiento se prolongue más allá de esta funcionalidad: estamos entonces ante el comportamiento galante. Actuamos de un modo cortés cuando ya no se da motivación alguna para ello, jugamos a ser corteses. Es una ficción de segundo grado, una destilación mayor de la actuación humana, un paso más en el camino hacia el arte: en el comportamiento cortés fingíamos no ser «superiores» —o no ser «iguales»—; perseguíamos con ello unos fines determinados; en el comportamiento galante ya no existen tales fines, finjo ser cortés, es decir, finjo que finjo. El comportamiento galante tiene algo de «estilo de vida» —«yo soy así»...— y comporta por consiguiente una actitud lúdica —juego a ser educado...— y narcisista —los espejos que rodean el salón...—. Lo galante como inercia de lo cortés. El carácter suntuario del comportamiento galante.

#### De cómo lo galante puede recordarnos todavía la caverna

Este sobrante de cortesía, esta especie de redundancia conductal puede tener todavía una determinada funcionalidad, es la dimensión precautoria de lo galante: bloquear todo posible comportamiento descortés. Yo soy así, éste es mi modo de actuar, en mí no es concebible descortesía alguna y, por tanto, no es pensable que nadie sea descortés conmigo. Estoy mostrando mi estilo de vida con ocasión o sin ella; sin ella: esencia de lo galante.

#### Tercer excursio: de los límites de lo galante. El ejército y la familia. Una analogía

Un límite inferior —inferior por motivos obvios—: el ejército. En él está prohibida



toda cortesía; «gracias», «de nada», «por favor»... son fórmulas excluidas en esta institución. En lugar de ellas: «a la orden», «¿manda algo más?»... En el ejército no está permitido disimular la jerarquía; es más, es obligatorio estarla explicitando continuamente: «mi capitán» —es decir, el mío, aquél bajo cuyas órdenes estoy; no simplemente «capitán», un cargo abstracto, una entelequia—, «¿manda algo más?» —lo normal es que siga mandando, la interrupción del circuito orden-obediencia se ve como algo excepcional—. Aunque no me manden, estoy mostrando continuamente mi disponibilidad a obedecer. Taconazos, saludos, posiciones que indican la actitud de escuchar órdenes... Con el estilo de vida castrense ocurre algo parecido a lo que ocurre con el estilo de vida galante. Algo parecido formalmente pero opuesto en cuanto al contenido: la forma de vida militar, sus usos y rituales, está explicitando la relación mando-obediencia de un modo continuo, más allá de las situaciones en las que esta relación es necesaria para lograr determinados efectos. Como ocurre con la conducta galante, el sistema de ademanes, fórmulas y símbolos de la vida militar tienen una funcionalidad precautoria; son un sobrante de actitudes de subordinación y mando y hacen impensable cualquier desobediencia, que en este contexto se interpretaría como insubordinación, es decir, como salida de un estado permanente de disponibilidad para obedecer órdenes.

El límite superior sería la familia, o el círculo de amigos. No hay duda de que la cortesía encierra un engaño. El anhelo de independencia y la desazón que provoca el estado de sometimiento son tan grandes que el individuo humano apenas es consciente del ingrediente de estafa que encierra la cortesía; esta forma de conducta se dirige al flanco más vulnerable del hombre. Pues bien, el desagrado que provoca cualquier amago de cortesía en el seno de la familia, o del círculo de amigos, tal vez se deba al hecho de que con esta actitud se está mencionando indirectamente algo que uno creía que no existía en este ámbito, la relación de subordinación y mando. (Siendo cortés, y

hasta cierto punto de un modo irresponsable porque ¿quién le puede reprochar a uno el hecho de ser cortés?, vengo a estar diciendo que no somos amigos, que me estás subordinado, o que te estoy subordinado. No sé qué ocurre pero no me encuentro a gusto: el prestigio de que goza la cortesía y el alto grado de inconsciencia en relación con esta forma de conducta hacen que no sea capaz de explicar en qué consiste mi desazón...)

De la destilación de lo galante:  
hacia el teatro y la danza

Volvamos al comportamiento galante. Recordemos: lo galante como prolongación de la cortesía, como sobrante de tal forma de conducta, como cortesía descontextualizada; el «estilo galante» como juego autocontemplativo, autosatisfecho. Libéremos a este comportamiento del último resto de funcionalidad que pueda quedarle, su efecto precautorio. Potenciemus su dimensión de juego, de «como si», de entretenimiento inútil... y nos encontraremos en las inmediaciones del arte; aquí, concretamente, del teatro y de la danza; del primero en cuanto que actuación escena, «sub especie comoediae», de la segunda en cuanto gestualidad (sonrisas, inclinaciones de cabeza, torsiones de talle...)

(Ha hecho su aparición el arte. Por distintos motivos: para multiplicar la realidad —nuestra hacienda...— o fingir una realidad que esté sometida a nosotros —la realidad es precisamente lo que se da «de suyo», Zubiri, independientemente de mi voluntad—; como modo de liberar un sobrante de energía, no necesario ya para subvenir a las necesidades de la subsistencia; como modo para preparar un arsenal de símbolos por medio de los cuales podamos referirnos a las cosas en ausencia de éstas —Piaget: el principio del lenguaje; el niño, infante todavía, se va a la cama de sus padres, se tumba, se mete el pulgar en la boca y hace como que duerme...—; como medio de darle una tregua al agujijón de la voluntad, Schopenhauer; como muchas cosas más...)

Tres

La música, por fin

Pero todo esto, ¿qué tiene que ver con la música? Vamos a verlo enseguida, que de música nos proponíamos hablar, ciertamente. Hay un hecho innegable: en la música del clasicismo vienés alienta lo galante, lo que no ocurre por ejemplo con la música romántica, con la música de Prokofieff, con Wagner, con el serialismo... ¿De qué modo la música puede reproducir esta dimensión de la conducta humana? Empieza la tercera etapa de nuestra excursión.

Dos experimentos

He aquí el primero. Tiene varios pasos; deben seguirse con toda escrupulosidad. Suena una música galante —por ejemplo, el Andante del Divertimento n.º 17, en fa mayor, op. 3 n.º 5 de J. Haydn—. Vamos a escenificar esta música, a traducirla a un lenguaje gestual. (Existen dos modos de gestualidad: una forma que cabría llamar «abstracta» y otra que podríamos llamar «figurativa». En la primera de estas formas los ademanes no significan nada —pensemos, por ejemplo, en los movimientos de un director de orquesta—; en la segunda sí, la gestualidad es significativa, aunque inmotivada: saludos, invitaciones a sentarse, a pasar por una puerta, sonrisas acompañadas por una ligera inclinación, lateral, de cabeza, etc.; pero, naturalmente, sin que haya nadie a quien saludar, ni puertas por las que pasar, ni sillones en los que sentarse...).

Primer paso: escenifíquese la música por medio de una gestualidad abstracta.

Segundo paso: escenifíquese la música por medio de una gestualidad figurativa.

Tercer paso: utilícese esta gestualidad para montar una escena concreta; búsquese el *attrezzo* y los actores necesarios para ello, puertas, sillones, hermosas muchachas, nobles damas... (Danza figurativa)

Cuarto paso: mándese callar a la música y sígase con el juego mímico (Teatro, mimo).



Quinto paso: la misma escena es ahora una «clase de cortesía», está pensada como un ensayo para la vida ... (Las lecciones de Tonio Kröger e Ingeborg Holm, y otros niños de distinguidas familias de Lübeck, recibían de François Knaak...)

Sexto paso: utilícese en la vida real lo aprendido en las clases de Monsieur Knaak.

Hemos pasado del arte —del arte más volátil, la música— a la vida: la vida como condensación del arte; el arte como volatilización de la vida. El segundo experimento recorre los mismos estadios pero en sentido inverso: empieza con una escena de la vida real en la que varias personas se comportan de un modo galante; se traslada esta escena a un escenario; se suprime el *attrezzo* y se reduce la escena a un puro juego mímico —«figurativo»—; se pasa a un juego mímico «abstracto»; se le pone música a esta danza; se hace desaparecer a los actores-bailarines y queda sólo la música.

#### De la música galante

Ya ha aparecido la música, que es de lo que queremos terminar hablando. Sí, pero surge de nuevo la duda: ¿cómo la música puede ser galante? La música es siempre un arte «abstracto», cuando quiere ser «figurativo», de programa, de alguna manera deja de ser música y se convierte en algo muy cercano a los «efectos especiales de sonido»... En efecto, en nuestra meditación, al llegar al estadio del teatro, y de la danza, teníamos elementos figurativos que envolvían el juego de lo galante: puertas, sillones, damas a las que saludar y sonreír...; incluso cuando estos elementos no estaban presentes podíamos imaginarlos. Ahora nos encontramos en un estado de total desvalimiento: la música no *representa* nada. (Sin embargo, antes de llegar a la música habíamos atravesado ya una zona de arte abstracto: la danza y la gestualidad no figurativa... Pues bien, también la música es capaz de expresar lo galante. ¿Cómo? Debemos dar un pequeño rodeo por un tecnicismo musical.

#### La escala diatónica

El más lego en música es capaz de ento-

nar con relativa corrección una escala diatónica: do, re, mi, fa, sol, la, si, do (aunque generalmente las notas que suenan con estas sílabas no corresponden a estas notas reales, la relación que guardan unas con otras sí corresponde a esta escala). ¿Qué es pues la escala diatónica? Empecemos hablando del marco que la limita; está formado por dos sonidos que guardan entre sí una relación muy concreta: el número de vibraciones por segundo del objeto que produce una nota es doble del número de vibraciones por segundo del objeto que produce la otra nota. Es lo que se llama el intervalo de una octava, la «distancia» que existe entre el primer grado de la escala y el octavo, o, lo que es lo mismo, el primero de la escala siguiente. Estos dos sonidos parecen superponerse; un gran número de oyentes —el 80 por 100— los toman por un solo sonido cuando suenan simultáneamente.

Después de la reforma de la afinación debida fundamentalmente a Andreas Werckmeister y Johan Mattheson —una reforma a la que el primer volumen de *El clave bien temperado* de J.S. Bach dio un impulso definitivo—, la octava quedó dividida en doce intervalos iguales, la escala cromática. Pues bien, numerando del 1 al 13 estos sonidos —el primer grado y el décimotercero serían los límites de los que acabamos de hablar—, los sonidos que llevan los números 1, 3, 5, 6, 8, 10, 12 y 13 formarían los ocho grados de la escala diatónica: do, re, mi, fa, sol, la, si, do —ésta sería la escala que empieza con el do, hay once escalas más—. Es fundamentalmente con estos ocho sonidos —y con otros, pero no tengo más remedio que simplificar drásticamente esta cuestión— con los que los músicos —los músicos de los que queremos hablar en esta pesquisa— componen sus melodías.

Ahora bien, los elementos de este conjunto no son homogéneos, cada uno de ellos tiene su personalidad especial. Dice Milan Kundera en su obra *El libro de la risa y el olvido*: «Esto me lo explicó mi padre cuando yo tenía cinco años: una escala es como la corte de un rey en pequeño. Manda el rey (la primera nota) y tiene dos ayudantes (la quinta y la cuarta). Otros cuatro grandes señores dependen de ellos, cada uno de los cuales tiene su relación específica con

el rey y con sus ayudantes.» (Barcelona, Seix Barral 1986, p. 256). ¿En qué consiste la «personalidad» de cada una de estas notas? ¿Qué es lo que confiere a cada uno de estos sonidos su peculiaridad especial? Tenemos que dar otro rodeo.

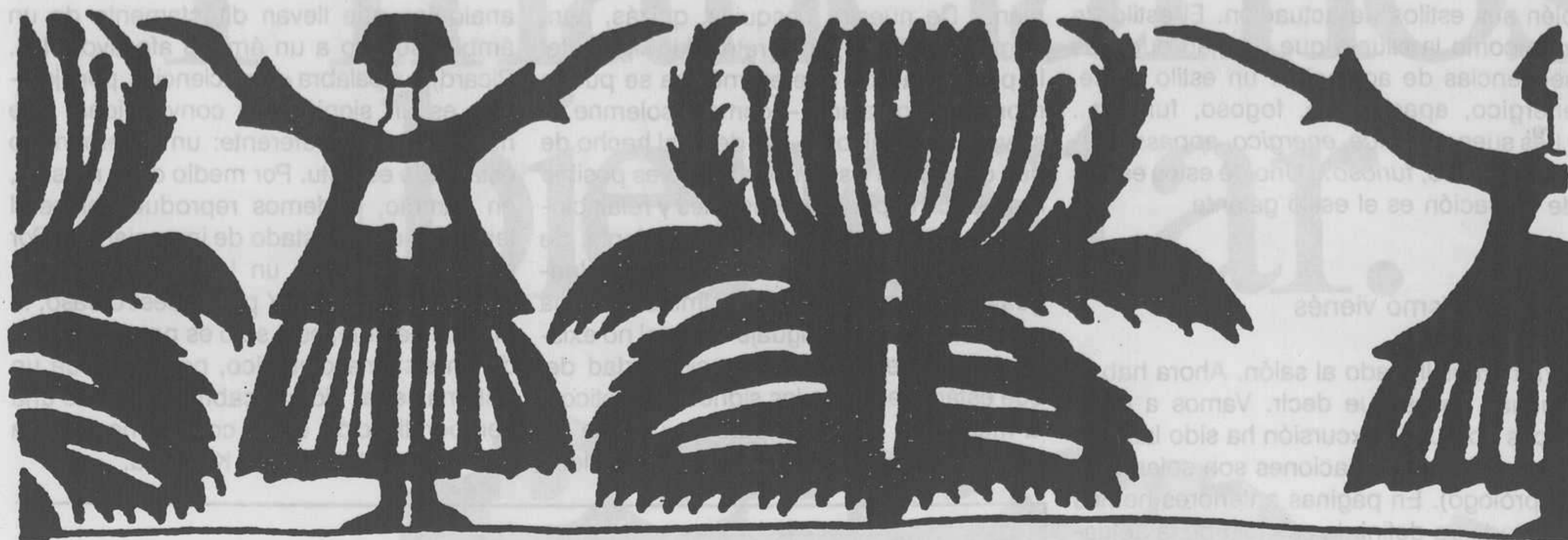
#### La melodía: un sonido que sale de paseo

Alguien definió así la melodía. La definición más usual —y menos imaginativa— es conocida ya por el lector: la combinación sucesiva de sonidos —así como la armonía es la combinación simultánea de éstos—. Abandonemos esta definición y prolonguemos la grata imagen con la que hemos empezado estas reflexiones sobre la melodía.

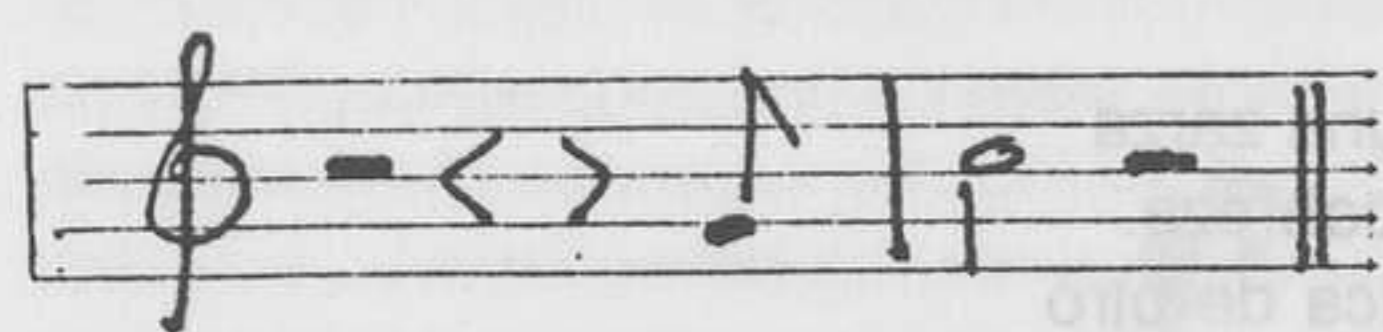
Un paseo es siempre una pequeña aventura; sale de un estado de seguridad y regresa a otro estado de seguridad: el paseo suele empezar en casa y terminar en casa. Una melodía está formada por sonidos de la escala y descansa en la tónica —dentro de un sistema musical muy concreto, hay otros, sin duda: pero queremos terminar hablando del clasicismo—. En la tónica se recupera el equilibrio perdido, termina la aventura, el sonido ha llegado a casa, el oyente tiene la sensación de que la melodía ha terminado. Cada uno de estos grados de la escala diatónica se define en función del primer grado —y el octavo—; lo que le confiere su peculiaridad especial es su mayor o menor «distancia» en relación con la tónica; distancia significa aquí mayor o menor tensión hacia la tónica, y tensión significa sensación, en el oyente, de mayor o menor urgencia de que llegue la tónica y se restablezca el equilibrio. La melodía empieza en la tónica —o en otra nota, este principio no es obligado— y termina en la tónica después de pasar por distintos grados de la escala: este itinerario dibuja un perfil de mayores o menores tensiones hacia la tónica, y esta curva es lo que le da a la melodía su fisonomía especial, lo que le confiere su encanto. Un solo sonido, un sonido repetido, no forma una melodía aún. Hágase el experimento; púlsese repetidamente una misma tecla de un piano, se tiene la sensación de que el sonido no echa a andar.

Dejando aparte la tónica, centro de gra-

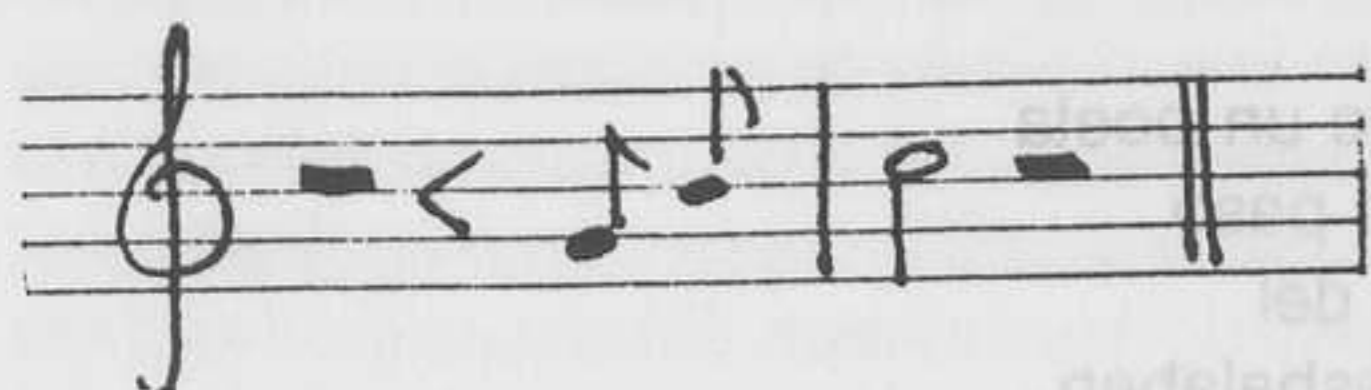




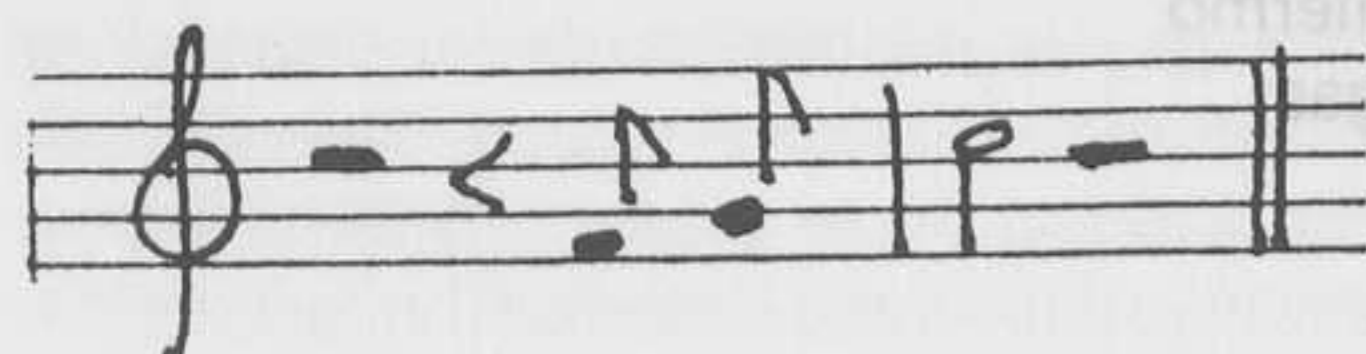
vedad de la melodía, la escala diatónica tiene tres grados de especial importancia —aquí vamos a desviarnos ligeramente de Kundera—, el cuarto, el quinto y el séptimo. Al quinto se le llama la dominante; al cuarto, la subdominante y al séptimo la sensible. La dominante es el clarinazo solemne que anuncia la llegada de la tónica. La sensible... hace sufrir al oyente —¿será por esto por lo que se la llama así?—; pide urgentemente la llegada de la tónica, parece una tónica desafinada, baja; recordemos que sólo un semitono la separa de ella. El cuarto grado, la subdominante, es como un peldaño para subir a la dominante, desde la que podemos saltar solemnemente a la tónica... Centremos nuestra atención solamente en el final de una melodía: decíamos que podíamos llegar a la tónica dando un brinco desde la dominante. Así:



También llegar a ella partiendo de la dominante y entreteniéndonos —haciendo sufrir al oyente...— en la sensible:



O bien preparar el salto dominante-tónica subiendo al quinto grado desde el cuarto:



Todavía podemos retrasar más la llegada de la tónica añadiendo a este dibujo la sensible:



En vez de trepar hasta la tónica, podemos

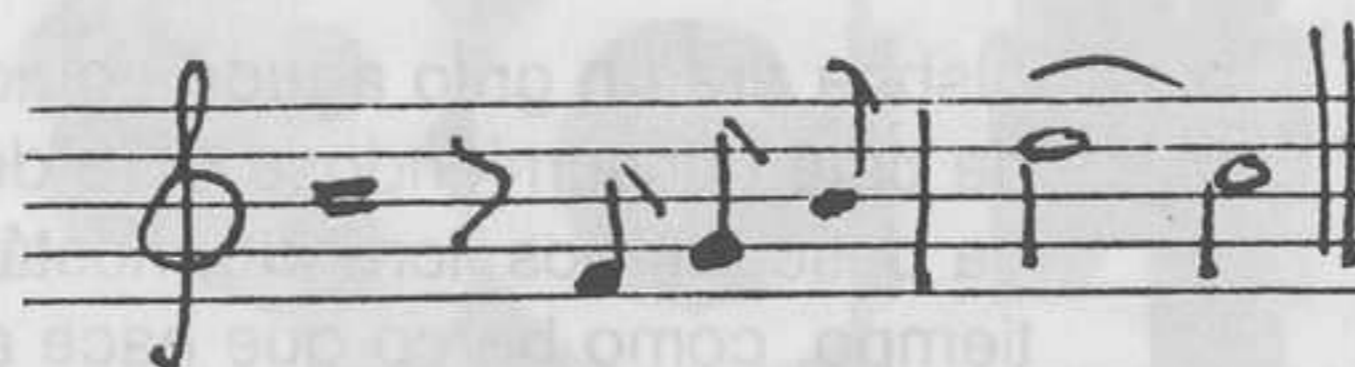
posarnos en ella desde arriba, dominante-tónica:



Este mismo descenso podemos hacerlo entreteniéndonos en el segundo grado:



Ensayemos de nuevo un dibujo ascendente; al que hemos señalado en el tercer esquema añadámosle ahora el segundo grado, antes de instalarnos —por fin...— en la tónica:



Etcétera. Hay muchas más cosas que decir sobre estos grados y muchos más dibujos que hacer...

#### La gestualidad, de nuevo

Pero nos habíamos propuesto explicar de qué modo la música puede transmitirnos la impresión de lo galante. Nuestra indagación debe proseguir.

Decíamos que lo galante es un estilo de conducta. La conducta es un modo de actuación. Actuamos para conseguir un objetivo; de un objetivo a otro va transcurriendo nuestra vida... La cadena de actuación puede seccionarse en subcadenas; lo que confiere coherencia y unidad a cada una de estas subcadenas es un objetivo determinado, que está en función de otro que le sigue, y éste de otro (y así siguiendo). Cada momento de una secuencia de actuación se encuentra a una distancia determinada del objetivo al que se encamina, una distancia tensional, no temporal —si es que el tiempo no es más que una hipótesis, nuestra, de este ámbito en el que se dan

estas tensiones...—. Con cada objetivo conseguido la tensión se relaja. (¿Pero no habíamos hablado ya de esto?)

#### De cómo se da la mano a una persona

De distintos modos. Por ejemplo: sacándola del bolsillo —o liberándola de un objeto, que cogemos con la otra mano— y dirigiéndola, en línea recta, al encuentro de la mano del otro, estrechando ésta y abandonándola acto seguido. O también: describiendo un arco —de pocos grados, un arco de un círculo cuyo centro se encuentra por debajo de las dos manos— y yendo a buscar, sin prisa, la mano del otro; una vez encontrada ésta, agitando el conjunto bímano varias veces en la dirección de la vertical, de arriba abajo, como en ademán de corroboración del objetivo conseguido. (Se da también —por fortuna— el encuentro cordial, no ritualizado, de dos manos —«dame tu mano cóncava para mi mano convexa»—.) De muchas maneras más. Son distintos «estilos» de dar la mano, según talentos distintos o situaciones distintas... Después del apretón de manos se seguirá la actuación en busca de otro objetivo, pasar por una puerta, sentarse en un sofá... Estilos y objetivos.

Antes de conseguir cada objetivo —estrechar la mano a otro, conseguir que pase por una puerta—, todos los actos que han precedido a esta consecución se encontraban a una distancia tensional determinada en relación con la meta que se perseguía. La secuencia de estos actos —el hecho de que sea precipitada, despaciosa, solemne...— confiere un determinado «estilo» a mi actuación.

#### Estilos de vida

Como «modos de actuar», peculiaridades de las secuencias conductuales de cada individuo humano. Habría algo así como un estilo de vida fundamental en cada uno —como la letra, el modo de andar...— y un estilo condicionado por la situación, la edad... Las épocas, los países, las clases sociales, las instituciones tendrían tam-

bién sus estilos de actuación. El estilo de vida como la silueta que dibujan nuestras secuencias de actuación: un estilo dulce, enérgico, apasionado, fogoso, furioso... ¿Les suena?: *dolce, energico, appassionato, con fuoco, furioso*... Uno de estos estilos de actuación es el estilo galante.

#### Del clasicismo vienés

Ya hemos llegado al salón. Ahora habría muchas cosas que decir. Vamos a decir pocas porque la excursión ha sido larga (y porque estas indagaciones son solamente un prólogo). En páginas anteriores hemos intentado ya definir la esencia de la actuación galante. Ahora habría que traducir esta definición en términos de «perfil tensional» de los actos que constituyen las secuencias, o subsecuencias, de este tipo de conducta. Tarea nada fácil.

Señalemos, con este nuevo lenguaje, algunos ingredientes de la actuación galante. Dos de ellos, para empezar: despaciosidad —es decir, un modo de encaminarse al fin en el cual el que actúa se entretiene en los estadios que conducen a este objetivo, o llega incluso a crear estadios intermedios—, exhibición del carácter suntuario de estos estadios (no tengo prisa, toda prisa supone una desatención...). Y muchos más. Quizás un estudio exhaustivo de lo galante debería empezar por hacer un catálogo de las posibles situaciones galantes: así, por ejemplo: el saludo, el paseo —por la sala...—, la invitación... Cada una de estas situaciones tendría una estructura dinámica peculiar. Así: el paseo: regularidad formal de los distintos momentos, los pasos (el Andante de Haydn del que hemos hablado antes); el saludo: preparación, saludo propiamente dicho, regreso a la situación inicial...; la invitación: actuación abierta, como interrogativa (la persona a la que se dirige esta invitación es quien debe completar la secuencia). El perfil de estas estructuras básicas debería entonces quedar modalizado por el de la actuación galante. Todo ello expresado por medio de sonidos, los sonidos de la escala diatónica.

#### Puertas al campo

Un examen muy somero, ciertamente. Pero ¿quién es capaz, por ejemplo, de hacer un catálogo completo de todas las formas de sonrisa? (a pesar de los espléndidos libros de Henri Bergson y Alfred Stern...), ¿o de todas las conexiones nerviosas del cerebro? Es cosa de empezar... y seguir. Tal vez hayamos hecho algo de lo primero (y tal vez, otro día, intentemos hacer algo de lo segundo...). Pensar es siempre ponerle puertas al campo. Y el campo —por fortuna...— no se deja encerrar nunca entre puertas. La excursión fue larga y quiero terminar por hoy. Como sea, hemos llegado al salón vienés —desde la caverna, no lo olvidemos: el salón no es más que una exquisita caverna...—. El camino pudo haber sido el que hemos esbozado, pudo haber sido otro tam-

bién... De nuestra pesquisa, quizás, para terminar, nos convenga retener lo siguiente: la posibilidad de que en música se pueda reproducir lo galante —como lo solemne, lo salvaje, lo cómico...— se debe al hecho de que dentro del sistema diatónico es posible reproducir el perfil de tensiones y relajaciones que se da en la actuación galante. Se acostumbra a decir que la música es un lenguaje; debemos usar este símil con cierta precaución: en el lenguaje musical no existe el ingrediente de convencionalidad del que están afectados los signos lingüísticos; la música, a pesar de parecer un arte no figurativo, es un lenguaje icónico, establece

analogías que llevan directamente de un ámbito sonoro a un ámbito afectivo (H.R. Picard). La palabra «impaciencia», por ejemplo, es un significante convencional que nos lleva a un referente: un determinado estado de espíritu. Por medio de la música, en cambio, podemos reproducir el perfil tensional de un estado de impaciencia. Por esto la música es un lenguaje universal. Analogías directas. Y para nuestro caso, la música galante, esto sólo es posible dentro de un sistema diatónico, no dentro de un sistema serial, donde cabría hablar de una democratización de la corte sonora de la que nos hablaba Milan Kundera.

## On Lisbon Again

Jesús García Gabaldón

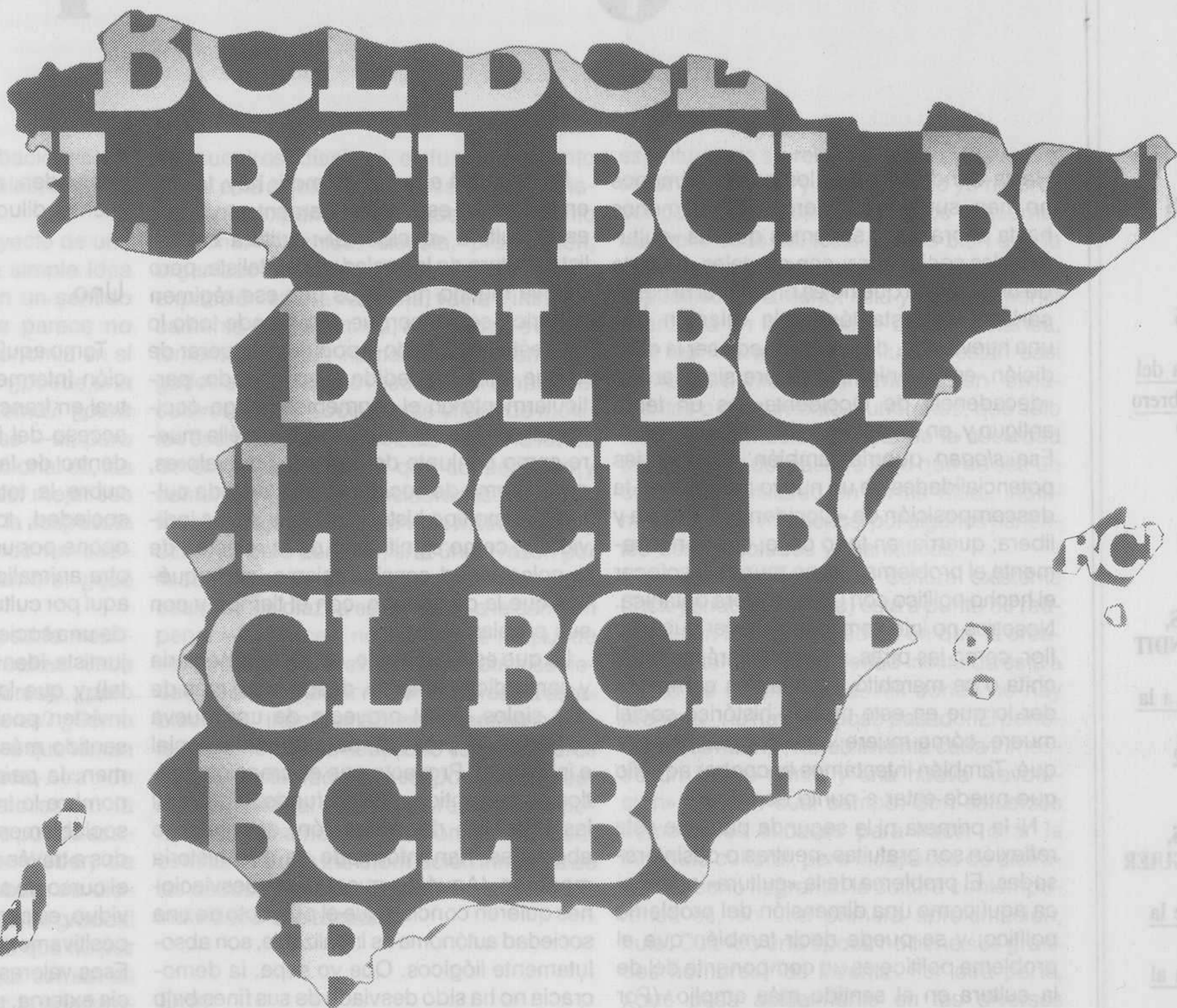
Lisboa era un grito agudo como una zarza de café consumiéndose ocre de pobreza. La descubrimos llorando, nostálgica de otro tiempo, como barco que hace aguas, escurriendo los humores del mar bajo sus hijos eléctricos y lentos como una caricia de arena en el sueño.

Lisboa era una tarde en el libro de un poeta tendido entre sus brazos, bajando paso a poco al mar desde la profesión del silencio. Y de su tristeza salina, resbalaban lejanas marchas militares. Recorrían los paraguas las calles como claveles de tinta difunta deslizándose hacia el Rossío. Y después, el Atlántico, guerrero enfermo de asma, sollozando tranvías, largas colas de fe y espera donde la pasión se asentaba.

Más tarde, al entrar la noche, un pitido de tren partía entre las sombras. Y Lisboa era un amor pavorosamente perdido como un chasquido de agua que dejaba de oirse on Lisbon again.

Abril 1982

# Financiamos bienestar.



## BCL

**BANCO DE CREDITO LOCAL**

Pº del Prado, 4 - 28014 Madrid  
Telfs. (91) 522 91 41 - 521 28 40

Financiamos los proyectos de inversión de los Ayuntamientos, Diputaciones y Comunidades Autónomas, para obras de construcción y conservación de caminos y vías locales y comarcales, producción y ahorro de energía eléctrica,

abastecimiento de aguas, establecimientos de beneficencia, sanidad e higiene, difusión de la cultura, centros escolares, conservación de monumentos y lugares turísticos e históricos, alcantarillado, alumbrado público, merca-

dos, servicios contra incendios, parques públicos...

Podemos financiar cualquier inversión del sector público local y sus empresas. Llámenos.

# Transformación social y creación cultural

Cornelius Castoriadis

**CORNELIUS CASTORIADIS**

La sociedad burocrática  
Tusquets, 1976

La experiencia del movimiento obrero  
Tusquets, 1979

La institución imaginaria  
Tusquets, 1983

**CORNELIUS CASTORIADIS, D. COHN BENDIT**

De la ecología a la autonomía  
Mascarón, 1982

**CORNELIUS CASTORIADIS, PIERA AULAGUIER**

La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado  
Aamorrtu, 1977

Hasta donde se sabe, los genes humanos no han sufrido deterioro, por lo menos hasta ahora. Pero sabemos que las «culturas», las sociedades, son mortales. Se trata de una muerte que no es ni general ni necesariamente instantánea: la relación con una nueva vida, de la cual puede ser la condición, es un enigma siempre singular. La «decadencia de Occidente» es un tema antiguo y, en el sentido más profundo, falso. Ese *slogan* querría también encubrir las potencialidades de un nuevo mundo que la descomposición de «Occidente» provoca y libera; querría, en todo caso, cubrir nuevamente el problema de ese mundo y sofocar el hecho político con una metáfora botánica. Nosotros no intentamos establecer que esta flor, como las otras, se marchitará, se marchita o se marchitó. Intentamos comprender lo que en este mundo histórico-social muere, cómo muere y, de ser posible, por qué. También intentamos encontrar aquello que puede estar a punto de nacer.

Ni la primera ni la segunda parte de esta reflexión son gratuitas, neutras o desinteresadas. El problema de la «cultura» se enfoca aquí como una dimensión del problema político; y se puede decir también que el problema político es un componente del de la cultura en el sentido más amplio. (Por política yo no me refiero ni a la profesión del señor Nixon, ni a las elecciones municipales; el problema político es el problema de la institución global de la sociedad.) Es una reflexión lo más anti-«científica» posible. El autor no ha movilizado a un ejército de asistentes, ni ha utilizado decenas de horas de computadora para establecer científicamente lo que todo el mundo de antemano ya conoce; por ejemplo, que a los conciertos de la música que se dice sería no asisten sino ciertas categorías socioprofesionales de la población. Es una reflexión, además, llena de trampas y de riesgos: se nos ha sumergido en este mundo y tratamos de comprenderlo y hasta de evaluarlo. Está bien: evidentemente, es el autor el que habla. ¿A título de qué? A título precisamente de receptor, de individuo participante en este mundo; con el mismo título con el que se autoriza a expresar sus opiniones políticas, a escoger lo que combate y lo que sostiene en la vida social de la época.

Lo que está a punto de morir hoy, lo que en todo caso está profundamente en duda, es la cultura «occidental»: cultura capitalista, cultura de la sociedad capitalista, pero que va mucho más lejos que ese régimen histórico-social porque comprende todo lo que éste ha querido y podido recuperar de lo que lo ha precedido y, sobre todo, particularmente en el segmento «griego-occidental» de la historia universal. Aquella muerte como conjunto de normas y de valores, como forma de socialización y de vida cultural, como tipo histórico-social de los individuos, como significado de la relación de la colectividad consigo misma, con aquellos que la componen, con el tiempo y con sus propias obras.

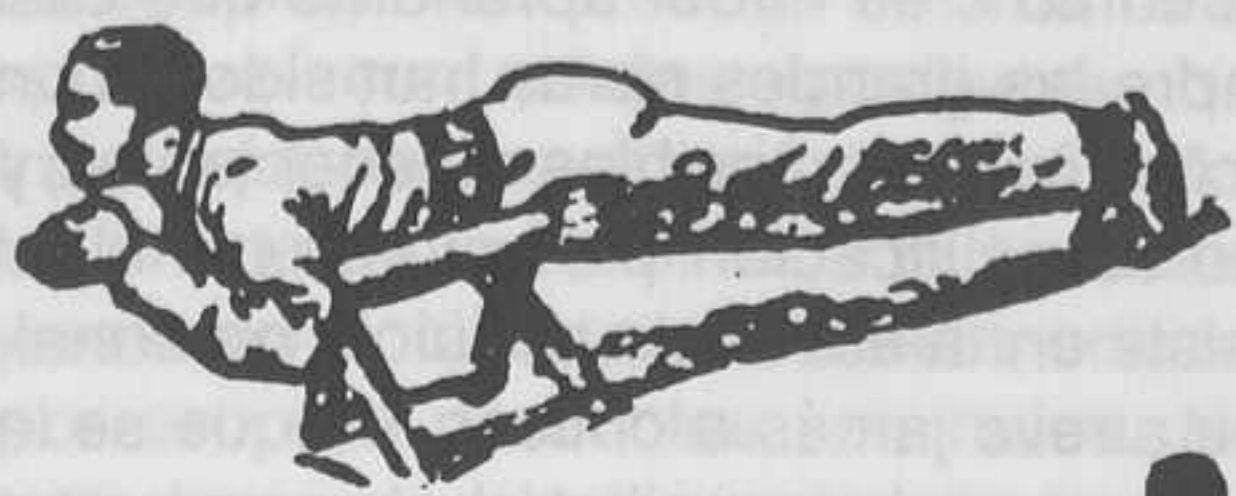
Lo que está naciendo, difícil, fragmentaria y contradictoriamente, desde hace más de dos siglos, es el proyecto de una nueva sociedad, el proyecto de autonomía social e individual. Proyecto que es creación política en su sentido más profundo, y del cual las tentativas de realización, desviadas o abortadas, han informado ya a la historia moderna. (Aquéllos que de esas desviaciones quieren concluir que el proyecto de una sociedad autónoma es irrealizable, son absolutamente ilógicos. Que yo sepa, la democracia no ha sido desviada de sus fines bajo el despotismo asiático, ni las revoluciones obreras de los Bororo la han degenerado). Revoluciones democráticas, luchas obreras, movimientos feministas, de juventud, de minorías «culturales», étnicas, regionales —dan prueba todas del surgimiento y la vida continuada de ese proyecto de autonomía. El problema de su porvenir y de su «finalidad» —el problema de la transformación social en un sentido radical— queda evidentemente abierto. Pero también queda abierta o, más bien, debe ser nuevamente propuesta una cuestión que, en realidad, no es de ningún modo original; más bien ha sido regularmente recobrada por los modos de pensar heredados, aun si se quieren «revolucionarios»; la cuestión de la *creación cultural* en sentido estricto, la disociación aparente del proyecto político de autonomía y de un *contenido* cultural, las consecuencias pero sobre todo los presupuestos culturales de una transformación radical de la sociedad. Las páginas que siguen

pretenden, aunque parcial y fragmentariamente, dilucidar esta problemática.

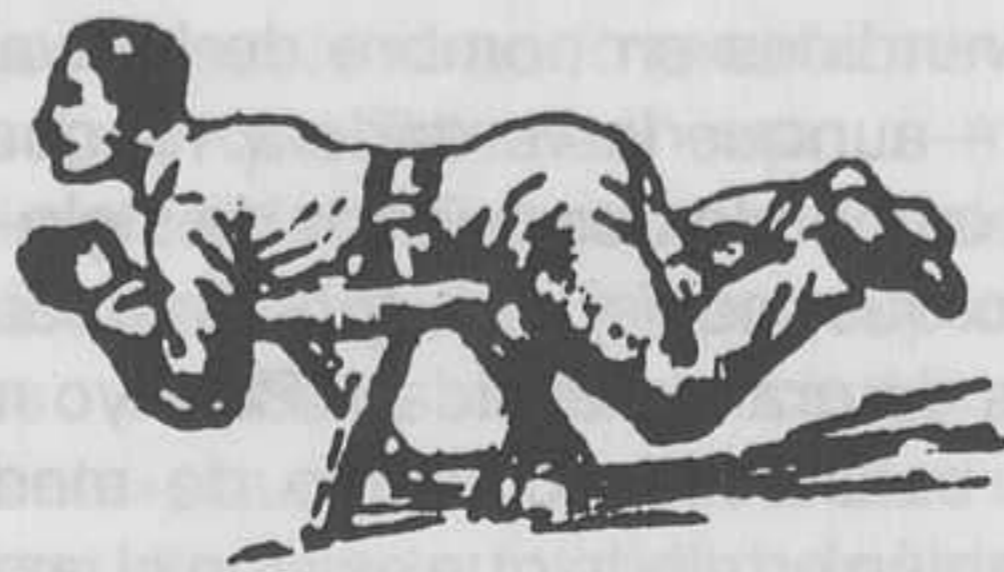
## Uno

Tomo aquí el término cultura en una acepción intermedia entre su significado habitual en francés (las «obras del espíritu» y el acceso del individuo a ellas) y su sentido dentro de la antropología americana (que cubre la totalidad de la institución de la sociedad, todo aquello que diferencia y opone por una parte a la sociedad y por la otra animalidad y naturaleza). Yo entiendo aquí por cultura todo lo que, en la institución de una sociedad, excede la dimensión conjuntista-identificatoria (funcional-instrumental) y que los individuos de esa sociedad invisten positivamente como «valor» en el sentido más general del término; en resumen, la *paideia* de los griegos. Como su nombre lo indica, la *paideia* contiene indisolublemente los procedimientos instituidos a través de los cuales el ser humano, en el curso de su fabricación social como individuo, es conducido a reconocer y a investir positivamente los valores de la sociedad. Esos valores no son dados por una instancia externa, ni descubiertos por la sociedad en sus yacimientos naturales o en el cielo de la Razón. Son, cada vez, creados por la sociedad considerada, como núcleos de su institución, señales últimas e irreductibles de su significación, polos de orientación del hacer y del representar sociales. Por tanto, es imposible hablar de transformación social sin afrontar la cuestión de la cultura en ese sentido —y de hecho, se le afronta y se «responde» hágase lo que se haga. (Así, en Rusia, después de octubre de 1917, la aberración relativa del *Proletkult* ha sido aplastada por la aberración absoluta de la asimilación de la cultura capitalista —y eso ha sido uno de los componentes de la constitución del capitalismo burocrático total y totalitario sobre las ruinas de la revolución—.)

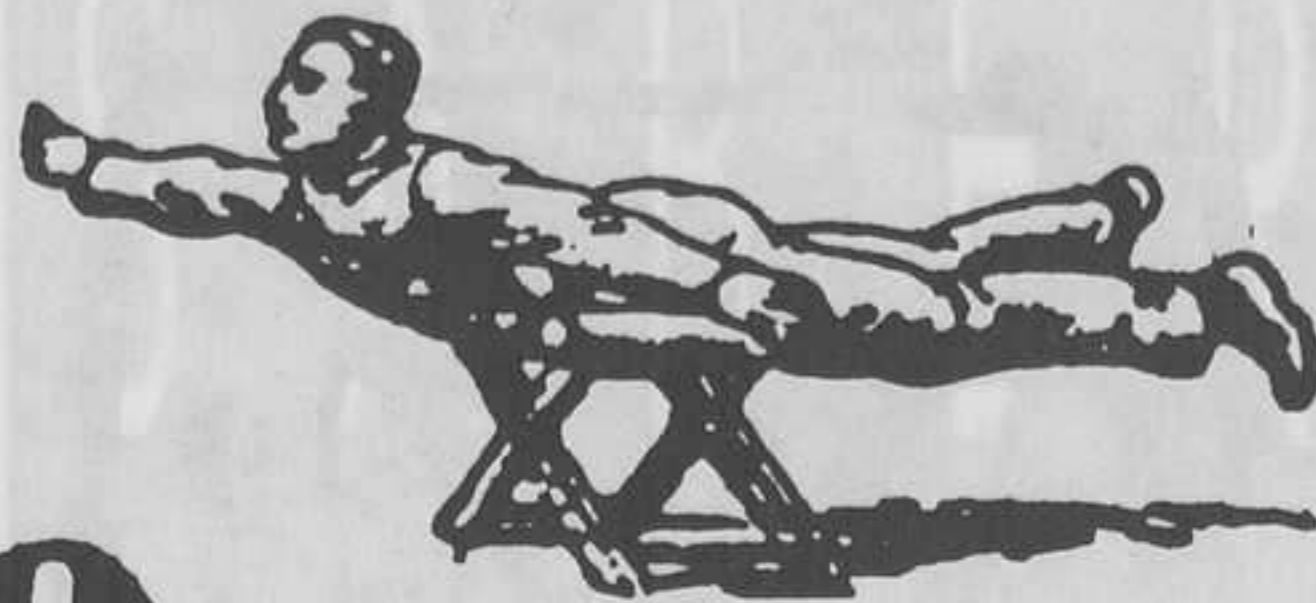
Nosotros podemos hacer más explícita y de manera más específica la relación íntima entre la creación cultural y la problemática social y política de nuestros tiempos. Podemos hacerlo mediante ciertas interrogantes, y lo que éstas presuponen, implican



i



o



o acarrear —como comprobaciones de hecho, aunque fueran discutibles, o como enlaces de sentido—:

—¿Acaso no subsiste el proyecto de una sociedad autónoma (como la simple idea de un individuo autónomo) en un sentido «formal» o «kantiano» porque parece no afirmar como valor sino la autonomía en sí misma? Para ser más preciso: ¿puede una sociedad «querer» ser autónoma? ¿para qué? O incluso autogobernarse —sí; pero ¿para qué? La respuesta tradicional es, las más de las veces, para satisfacer mejor sus necesidades. La respuesta a la respuesta es: ¿qué necesidades? Cuando no existe el peligro de morir de hambre, ¿qué es vivir?

—Una sociedad autónoma podría «realizar mejor» los valores —o «realizar otros valores» (sobrentendido: mejores); ¿pero cuáles? ¿Y qué son valores mejores? ¿Cómo evaluar los valores? Interrogantes que toman su sentido pleno a partir de esta otra «de hecho»: ¿existen todavía valores en la sociedad contemporánea? ¿Se puede acaso hablar todavía, como Max Weber, de conflicto de valores, de «combate de dioses» —o hay más bien hundimiento gradual de la creación cultural y aquello que no por haberse convertido en un lugar común es necesariamente falso, a saber: la descomposición de los valores?

Seguramente sería imposible decir que la sociedad contemporánea es una «sociedad sin valores» (o «sin cultura»). Una sociedad sin valores es simplemente inconcebible. Hay, evidentemente, polos de orientación del hacer social de los individuos y finalidades a las cuales el funcionamiento de la sociedad instituida está sujeto. Hay posteriormente valores en el sentido transhistóricamente neutro y abstracto indicado antes (según un sentido por el cual, en una tribu de cazadores de cabezas, matar es un valor sin el cual la tribu no sería lo que es). Pero esos «valores» de la sociedad instituida contemporánea parecen, y son efectivamente, incompatibles con, o contrarios a lo que exigiría la constitución de una sociedad autónoma. Si el hacer de los individuos está orientado esencialmente hacia la maximización antagónica del consumo, del poder, del estatuto y del prestigio (los únicos objetos de investidura socialmente pertinentes

en nuestros días); si el funcionamiento social está sujeto a la significación imaginaria de la expansión ilimitada del dominio «racional» (técnica, ciencia, producción, organización como fines en sí); si esta expansión es a la vez vana, vacía e intrínsecamente contradictoria, como lo es evidentemente, y si los humanos no están obligados a servirla sino mediante el empleo, el cultivo y el uso socialmente eficaz de móviles esencialmente «egoístas», en una forma de socialización en la que cooperación y comunidad no son consideradas y no existen sino bajo el punto de vista instrumental y utilitario; para abreviar: si la única razón por la cual no nos matamos los unos a los otros cuando nos plazca es el miedo a la sanción penal —entonces, no solamente no puede ser cuestión de decir que una nueva sociedad podría «realizar mejor» valores ya establecidos, incontestables, aceptados por todos, sino que es necesario ver claramente que su instauración presupondría la *destrucción* radical de los «valores» contemporáneos, y una nueva creación cultural concomitante a una transformación inmensa de las estructuras psíquicas y mentales de los individuos socializados.

## Dos

El hecho de que la instauración de una sociedad autónoma exigiera la destrucción de los «valores» que orientan actualmente el hacer individual y social (consumo, poder, estatuto, prestigio —expansión ilimitada del dominio «racional») no me parece que requiera una discusión particular. Lo que sería conveniente discutir a ese respecto es la medida en que la destrucción o la usura de esos «valores» está avanzada, y la medida en que los nuevos estilos de comportamiento que se observan, sin duda fragmentaria y transitoriamente, en los individuos y en los grupos (especialmente los jóvenes) son precursores de nuevas orientaciones y de nuevos modos de socialización. No abordaré aquí este problema capital y enormemente difícil.

Pero la expresión «destrucción de valores» puede chocar y parecer inadmisibles tratándose de la «cultura» en el sentido más específico y más estrecho de las «obras del

espíritu» y de su relación con la vida social efectiva. Es claro y evidente que yo no propongo bombardear los museos o quemar las bibliotecas. Mi tesis es más bien que la destrucción de la cultura, en ese sentido específico y estrecho, está ya ampliamente avanzada en la sociedad contemporánea, que las «obras del espíritu» ya están casi completamente transformadas en ornamentos o monumentos funerarios, que sólo una transformación radical de la sociedad podrá hacer del pasado algo que no sea un cementerio visitado en forma ritual, inútilmente y cada vez menos, por algunos parientes desconsolados y maniáticos.

La destrucción de la cultura existente (incluyendo el pasado) está a punto de realizarse en la misma medida en que la creación cultural de la sociedad instituida está a punto de desplomarse. Allí donde no hay presente, no hay tampoco pasado. El periodismo contemporáneo inventa cada trimestre un nuevo genio y una nueva «revolución» en tal o cual campo. Son esfuerzos comerciales eficaces para hacer girar la industria cultural, pero incapaces de disfrazar el hecho flagrante: la cultura contemporánea es, en una primera aproximación, nula. Cuando una época no tiene sus grandes hombres, los inventa. Por otra parte, ¿qué pasa actualmente en los diversos campos del «espíritu»? Se pretende hacer revoluciones, copiando e imitando mal —también mediante la ignorancia de un público hipercivilizado y neoanalfabeto— los últimos grandes momentos creadores de la cultura occidental, con lo que se hizo hace ya más de medio siglo (entre 1900 y 1925 ó 1930). Schönberg, Webern, Berg ya habían creado la música atonal y seriada antes de 1914. ¿Cuántos, de entre los admiradores de la pintura abstracta, conocen las fechas de nacimiento de Kandinsky (1866) y de Mondrian (1872)? En 1920 el Dadá y el surrealismo ya habían aparecido. ¿Quién podría ser el novelista que se pudiera agregar a la enumeración: Proust, Kafka, Joyce? El París contemporáneo, cuyo provincianismo sólo es comparable con su presuntuosa arrogancia, aplaudió furiosamente a los audaces escenógrafos que copiaron atrevidamente a los grandes innovadores de 1920: Reinhardt, Meyerhold, Piscator, etcétera. Cuando se contemplan las pro-



ducciones de la arquitectura contemporánea, se experimenta el consuelo de pensar que, si no se derrumban solas de aquí a treinta años, de todos modos serán demolidas por obsoletas. Y todas esas mercaderías son vendidas en nombre de la «vanguardia» —aunque la verdadera vanguardia ya ha cumplido tres cuartos de siglo—.

Es cierto que, aquí y allá, todavía aparecen obras de gran intensidad. Pero yo me refiero al balance de conjunto de medio siglo. También es cierto que existen el jazz y el cine. ¿Existen o existían? Esta gran creación a la vez sabia y popular, el jazz, parece haber agotado ya su ciclo de vida hacia el principio de la década de los sesenta. El cine hace surgir otros problemas que no puedo abordar aquí.

Los anteriores son juicios arbitrarios y subjetivos. Es cierto. Propongo simplemente al lector que haga el siguiente experimento mental: que se imagine a sí mismo haciendo personalmente a los más célebres de los creadores contemporáneos la siguiente pregunta: ¿se consideran ustedes, sinceramente, en el mismo nivel que Bach, Mozart, Beethoven o Wagner, que Jan Van Eyck, Velázquez, Rembrandt o Picasso, que Brunelleschi, Miguel Angel o Frank Loyd Wright, que Shakespeare, Rimbaud, Kafka o Rilke? Y que se imagine su reacción si el interrogado respondiera: sí.

Dejemos a un lado la Antigüedad, la Edad Media, las culturas extraeuropeas y hagamos la pregunta de otro modo. De 1400 a 1925, en un universo infinitamente menos poblado y mucho menos «civilizado» y «alfabetizado» que el nuestro (de hecho: en una decena apenas de países en Europa, cuya población total era a principios del siglo XIX todavía del orden de 100 millones), se encontrará sólo un genio de primera magnitud por cada decenio. Y he aquí, después de cerca de cincuenta años, un universo de tres o cuatro mil millones de humanos, con una facilidad de acceso sin precedente a lo que, aparentemente, habría podido fecundar e instrumentar las disposiciones naturales de los individuos —prensa, libros, radio, televisión, etcétera— que no ha producido sino un número ínfimo de obras de las que se pudiera pensar que de aquí a cincuenta años, se considerasen como maestras.

Por supuesto, la época no podría aceptar este hecho. Así, no solamente inventa genios ficticios, sino que ha innovado en otro campo: ha destruido la función crítica. Lo que se presenta como crítica en el mundo contemporáneo es la promoción comercial —cosa a todas luces justificable, vista la naturaleza de la producción que se trata de vender—. En el campo de la producción industrial propiamente dicha, los consumidores han empezado a reaccionar; y es que las cualidades de los productos son la mayor parte de las veces objetivas y evaluables. Pero no sería posible tener un Ralph Nadér de la literatura, de la pintura o de los productos de la ideología francesa. La crítica publicitaria, que es la única que subsiste, continúa por lo demás ejerciendo una función de discriminación. Lleva hasta las nubes

a cualquier producto en la moda de la estación y, por lo que se refiere a los demás, no los desapueba, simplemente calla y se entierra en el silencio. Como la crítica ha sido alimentada en el culto de la «vanguardia»; como cree haber aprendido que casi siempre las grandes obras han sido en un principio incomprensibles e inaceptables; y como su calificación profesional principal consiste en la ausencia de juicio personal, no se atreve jamás a criticar. Lo que se le presenta cae de inmediato bajo una u otra de dos categorías: o bien es algo incomprensible ya aceptado y adulado, en cuyo caso lo alabará. O bien es algo nuevo incomprensible —y por tanto callará, por miedo a equivocarse en un sentido o en otro. El oficio del crítico contemporáneo es idéntico al del becario, tan bien definido por Keynes: adivinar lo que la opinión media piensa que la opinión media pensará.

Estos problemas no se presentan exclusivamente en relación con el «arte»; concierne también a la creación intelectual en sentido estricto. Apenas es posible hacer aquí algo más que rasguñar el tema mediante algunas interrogaciones. El desarrollo científico-técnico sin duda alguna continúa; puede que hasta se acelere en cierto sentido. ¿Pero acaso va más allá de lo que se podría llamar la aplicación y la elaboración de las consecuencias de las ideas ya adquiridas? Se han encontrado físicos para juzgar que la gran época creadora de la física moderna está ya detrás de nosotros —entre 1900 y 1930—. ¿No podría también decirse que, en este campo, se constata *mutatis mutandis* la misma oposición que en el conjunto de la civilización contemporánea, entre un despliegue cada vez más amplio de la producción —en el sentido de la repetición (estricta o amplia), de la fabricación, de la utilización, de la elaboración, de la deducción amplificada de las consecuencias— y la involución de la creación —el agotamiento de la aparición de grandes esquemas representativos-imaginarios nuevos (como lo fueron las intuiciones germinales de Planck, de Einstein, de Heisenberg), que han permitido otras aprehensiones diferentes del mundo? Y en cuanto al pensamiento propiamente dicho, ¿acaso no es legítimo preguntarse por qué, después de Heidegger pero, en todo caso, ya con él, se convierte cada vez más en *interpretación*, interpretación que parece por lo demás degenerar hacia el comentario y el comentario del comentario? ¿No es cierto también que cuando se habla interminablemente de Freud, de Nietzsche y Marx, se habla de ellos cada vez menos, se habla más bien de lo que se ha dicho de ellos, se comparan las «lecturas» y las lecturas de las lecturas?

### Tres

¿Qué es lo que en la actualidad muere?

Ante todo, el humus de los valores donde la obra de la cultura puede crecer y al que ella alimenta y engrosa en retribución. Las relaciones son más que multidimensiona-

les: son indescriptibles. Aquí hay un aspecto evidente. ¿Puede existir creación de obras en una sociedad que no cree en nada y que no valora nada verdadera e incondicionalmente? Todas las grandes obras que conocemos han sido creadas en una relación «positiva» con valores «positivos». No se trata aquí de una función moralizadora o edificante de la obra; todo lo contrario. El «realismo socialista» se quiere edificante: por eso sus productos son nulos. No se trata tampoco simplemente de la *catarsis* aristotélica. Desde la *Ilíada* hasta *El Castillo*, pasando por *Macbeth*, el *Requiem* o *Tristán*, la obra conserva esta relación extraña, más que paradójica, con los valores de la sociedad: los afirma al mismo tiempo que los pone en duda y los revoca. La libertad de escoger la virtud y la gloria al precio de la muerte conducen a Aquiles a constatar que más vale ser esclavo de un pobre campesino en la tierra que reinar sobre los muertos en los infiernos. La acción, que se quiere audaz y libre, hace ver a Macbeth que sólo somos pobres actores que gesticulan en una escena absurda. El amor pleno y plenamente vivido de Tristán a Isolda no puede completarse sino en y por la muerte. El choque que provoca la obra es despertar. Su intensidad y su grandeza son indisociables de una conmoción, de una vacilación del sentido establecido. Conmoción y vacilación que sólo pueden darse si, y solamente si, ese sentido está bien establecido, si los valores valen fuertemente, y así se consideran. El absurdo último de nuestro destino y nuestros esfuerzos, la ceguera de nuestra clarividencia, no destruyen sino «educaban» al público de *Edipo Rey* o de *Hamlet* —y a aquellos de nosotros que por singularidad, afinidad o educación, continuamos formando parte de éste —porque era un público que vivía en un mundo donde la vida era al mismo tiempo (y me atrevería a agregar: con razón) fuertemente investida y valorizada. Este mismo absurdo, tema preferido por lo mejor de la literatura y del teatro contemporáneos, no puede tener el mismo significado, ni su revelación tomar valor de conmoción, simplemente porque ya no es realmente absurdo, ya no hay ningún polo de no-absurdo al cual pudiera oponerse para revelarse fuertemente como absurdo. Es lo negro pintado sobre lo negro. De sus formas menos refinadas a éstas, desde la *Muerte de un viajante* hasta *Fin de partida*, la literatura contemporánea no hace más que decir, más o menos intensamente, lo que vivimos cotidianamente.

Muerta pues —otra cara de lo mismo— la relación esencial de la obra y de su autor con un público. El genio de Esquilo y de Sófocles es inseparable del genio del *demos* ateniense, como lo es el de Shakespeare del genio del público isabelino. ¿Privilegios genéticos? No; manera de vivir, de instituirse, de hacer y de hacerse colectividades histórico-sociales —y más particularmente, manera de integrar el individuo y la obra a la vida colectiva. Sin embargo, esta relación esencial ya no implicaba una situación idílica, ausencia de fricciones, ni reconoci-

miento inmediato del individuo creador por la colectividad. Los burgueses de Leipzig sólo contrataron a Bach cuando estaban desesperados por no haber podido conseguir los servicios de Telemann. Lo que queda es que cuando menos contrataron a Bach, y que Telemann era un músico de primer orden. Evitemos un malentendido más: yo no digo que las anteriores sociedades estaban «indiferenciadas culturalmente», que en todos los casos el público coincidía con la totalidad de la sociedad. Los residentes de Lancashire no frecuentaban el Teatro del Globo y Bach no tocaba para los siervos de Pomerania. Lo que me importa es la copertenencia del autor y de un público que forma una colectividad «concreta», esta relación que, social, no es muy «anónima», no es simple yuxtaposición. No es tampoco aquí el lugar para emprender un rápido bosquejo de la evolución de esta relación en las sociedades «históricas». Baste constatar que con el triunfo de la burguesía capitalista, después del siglo XIX, aparece una nueva situación. Al mismo tiempo que es proclamada formalmente (y de inmediato conducida por instituciones específicamente designadas, en particular la educación general) la «indiferenciación cultural» de la sociedad, se establece una separación completa, una escisión, entre un «público cultivado» al cual se dirige el arte «sabio» y un «pueblo» que, en las ciudades, está reducido a alimentarse de algunas migajas caídas de la mesa cultural burguesa y cuyas formas de expresión y de creación tradicionales son, por todas partes, tanto en la ciudad como en el campo, desintegradas y destruidas. Aun en ese contexto, subsiste todavía por algún tiempo —aunque el malentendido comience a deslizarse—, entre el creador y un medio socio-cultural determinado, una comunidad de puntos de referencia, de marcas, del horizonte de la opinión. Este público alimenta al creador —no solamente en el sentido material— y se alimenta de él. Pero la escisión pronto se convierte en pulverización. ¿Por qué? Pregunta enorme a la cual no se puede responder con tautologías marxistas (la burguesía se convierte en reaccionaria desde que llega al poder, etcétera), y no puedo hacer otra cosa que dejarla sin respuesta. Se puede simplemente constatar que, al venir después de seis siglos de creación cultural «burguesa» de una riqueza inaudita (¡Qué extraño Marx! En su odio por la burguesía, y su servidumbre a sus últimos valores, alaba a la burguesía por haber desarrollado fuerzas productivas, y no se detiene ni un instante para comprobar que, después del siglo XII, a ella se le debe toda la cultura occidental), esta pulverización coincide con el momento en el cual, progresivamente vaciados de su interior, los valores de la burguesía son finalmente expuestos al desnudo, en eso que desde entonces se ha convertido su simple insipidez. Desde el último tercio del siglo XIX el dilema está claro. Si el artista continúa compartiendo sus valores, cualquiera que sea su «sinceridad», comparte también la insi-

S A B E R

CONSELL DE CENT, 278. 08007 - BARCELONA

pidez; si la insipidez le es imposible, no puede hacer otra cosa que desafiarlos y oponerse, ya sea Paul Bourget o Rimbaud, Georges Ohnet o Lautréamont, Edouard Detaille o Edouard Manet. Y yo pretendo que ese tipo de oposición no se encuentra en la historia precedente. Bach no es el Schönberg de un Saint-Saëns de su época.

Así, aparece el artista maldito, el genio incomprendido por necesidad y no por accidente, condenado a producir obras para un público potencialmente universal pero efectivamente inexistente y esencialmente póstumo. Y luego, el fenómeno se extiende (relativamente) y se generaliza: la entidad «arte de vanguardia» se constituye —y convoca a la existencia de un nuevo «público». Auténticamente, porque la obra del artista de vanguardia encuentra eco en ciertos individuos; y falta de autenticidad, porque no es necesario que pase mucho tiempo para constatar que las monstruosidades de ayer son las grandes obras de hoy. Extraño público que se crea en una apostasía social —los individuos que lo componen provienen casi exclusivamente de la burguesía y de las cunas que le son próximas— y que sólo puede vivir su relación con el arte que patrocina en la duplicidad, cuando no en la mala fe, que corre tras el artista, en vez de acompañarlo; que cada vez debe dejarse violar por la obra en vez de reconocerla; que, por más numeroso que sea, sigue pulverizado y molecular; y para quien, en el límite, el único punto de referencia con el artista es negativo; sólo lo «nuevo» es valor que se busca por sí mismo, una obra de arte debe ser más «avanzada» que las precedentes.

Pero «avanzada» ¿respecto de qué? ¿Es acaso Beethoven más «avanzado» que Bach? ¿Es Velázquez retrógrado en relación con Giotto? Las transgresiones de ciertas pseudo-reglas académicas (las reglas de la armonía clásica, por ejemplo, que los grandes compositores, empezando por el mismo Bach, «violaron» muy a menudo; o las de la representación «naturalista» en pintura, que finalmente ningún pintor respetó jamás) son valoradas por sí mismas —con pleno desconocimiento de las relaciones profundas que unen siempre, en una gran obra, la forma de la expresión y lo expresado, en la medida en que esta distinción pudiera hacerse—. ¿Era acaso Cézanne un imbécil que pintaba las manzanas más y más cúbicas, porque las quería cada vez más parecidas y cada vez más redondas? ¿Son realmente música ciertas obras atonales sólo porque son atonales? Yo no conozco, en toda la literatura universal, sino una sola obra que es creación absoluta, demiurga de otro mundo; obra que toma en apariencia todos sus materiales de ese mundo e, imponiendo a su disposición y a su «lógica» una imperceptible e inalcanzable alteración, crea realmente un universo que no se asemeja a ningún otro, y que descubrimos gracias a ella, en lo maravilloso y lo pavoroso, y que tal vez siempre hemos habitado en secreto. Es *El Castillo*, novela de corte clásico, incluso banal. Pero la



mayor parte de los literatos contemporáneos se contorsionan para inventar nuevas formas cuando no tienen nada que expresar, ni nuevo ni antiguo; y cuando su público los aplaude, hay que entender que lo que aplaude son las ejecuciones de los contorsionistas.

Ese público de «vanguardia» así constituido actúa retornando el golpe (y en sinergia con el espíritu de la época) sobre los artistas. Ambos se conservan unidos, únicamente por la referencia pseudo-«modernista», simple negación, que no puede alimentar sino la innovación a cualquier precio y por ella misma. Ninguna referencia contra la cual medir y apreciar lo nuevo. ¿Pero cómo podría haber verdaderamente algo nuevo si no hay verdadera tradición, tradición viviente? ¿Y cómo podría el arte tener como única referencia al propio arte sin convertirse enseguida en simple ornamento o bien en juego en el sentido más banal del término? En cuanto creación de sentido, de un sentido no discursivo, no sólo intraducible por esencia y no por accidente al lenguaje común sino creador de un modo de ser inaccesible e inconcebible para éste, el arte nos enfrenta además a una paradoja extrema. Totalmente autárquico, autosuficiente, no sujeto a nada, no es entonces sino como devolución al mundo y a los mundos, revelación de éste como un no-ser perpetuo e inagotable mediante la aparición de lo que, hasta entonces, no era ni posible ni imposible: del otro. Tampoco presentación en la representación de las Ideas de la Razón irrepresentables discursivamente, como lo deseaba Kant; sino creación de un sentido que no es ni Idea, ni Razón, que está organizado sin ser «lógico» y que crea su propio referente como más «real» que cualquier «real» que pudiera ser «re-presentado».

Ese sentido tampoco es «indisociable» de una forma: es forma, sólo es en y por la forma (lo que no tiene nada que ver con la adoración de una forma vacía, por sí misma, característica del academicismo invertido que es el «modernismo» actual). Ahora bien, lo que muere también hoy en día son las formas mismas, y posiblemente las categorías (géneros) heredadas de la creación. ¿O no es posible preguntarse legítimamente si la forma novela, la forma cuadro, la forma pieza de teatro, se sobreviven a sí mismas? Independientemente de su realización concreta (como cuadro, fresco, etcétera), ¿vive todavía la pintura? No hay que irritarse fácilmente frente a estas preguntas. La poesía épica está bien muerta desde hace siglos, si no milenios. ¿Ha habido, después del Renacimiento, escultura grandiosa, fuera de algunas excepciones recientes (Rodin, Maillol, Archipenko, Giacometti...)? El cuadro, como la novela, como la pieza de teatro, implican completamente a la sociedad de la que surgen. ¿Qué ha sido, por ejemplo, de la novela de hoy? Desde la usura interna del lenguaje hasta la crisis de la palabra escrita, desde la distracción, la diversión, la manera de vivir el tiempo o, más bien, de no vivirlo del indivi-



duo moderno, hasta las horas pasadas frente a la televisión, ¿no conspira todo hacia el mismo resultado? ¿Podrá alguien que ha pasado su infancia y adolescencia mirando la televisión cuarenta horas a la semana leer *El Idiota* o un *Idiota* de la época? ¿Podrá tener acceso a la vida y a la época novelesca, colocarse en la libertad-receptividad necesarias para dejarse absorber por una gran novela, haciendo algo por sí mismo?

Pero puede ser también que esté a punto de morir lo que hemos aprendido a llamar la «obra de cultura» en sí: el «objeto» durable, destinado por principio a una existencia temporalmente indefinida, individualizable, asignada por lo menos en derecho a un autor, a un medio, a una época precisa. Cada vez hay menos obras y cada vez hay más *productos* que comparten con los demás productos de la época el mismo cambio en la determinación de su temporalidad: destinados no a durar sino a no durar. Comparten también el mismo cambio en la determinación de su origen: ya no hay ninguna esencialidad en su relación con un autor definido. Comparte, en fin, el mismo cambio de estatuto de existencia: ya no son singulares o singularizables, sino ejemplares indefinidamente reproducibles del mismo tipo. *Macbeth* es por supuesto una instancia de la categoría tragedia, pero es sobre todo totalidad singular: *Macbeth* (la obra) es un individuo singular —como las catedrales de Reims o de Colonia son individuos singulares—. Una pieza de música dudosa, los grupos que veo al otro lado del Sena, no son individuos singulares sino en sentido «numérico», como dicen los filósofos.

Trataré de describir los cambios. Puede ser que me equivoque, pero en todo caso yo *no* hablo desde la nostalgia de una época en la cual un genio designado por su nombre creaba obras singulares a través de las cuales era plenamente reconocido por la comunidad (frecuentemente muy mal llamada «orgánica») de la que formaba parte. Este modo de existencia del autor, de su obra, de su forma y de su público es, evidentemente, en sí mismo una creación histórico-social que se puede, fácilmente, localizar y fechar. Aparece en las sociedades «históricas» en sentido estricto, sin duda ya en aquéllas del «despotismo oriental», seguramente desde Grecia («Homero» y seguidores) y culmina en el mundo greco-occidental. No es el único, ni tampoco —aun desde el punto de vista «cultural» más estrecho— el más válido. La poesía demótica neogriega valida ampliamente a Homero, así como el flamenco o el ganelan validan cualquier gran música, las danzas africanas o balinesas son con mucho superiores al ballet occidental y la estatuaria primitiva no va a la zaga de ninguna otra. Más todavía: la creación popular no está limitada a la «prehistoria». Ha continuado por largo tiempo, paralelamente a la creación «sabia», debajo de ésta, alimentándola sin duda la mayor parte del tiempo. La época contemporánea está destruyendo a las dos.

¿Dónde situar la diferencia entre el arte



popular y lo que se hace hoy en día? Desde luego que no en la individualidad asignada al origen de la obra —desconocida en el arte popular—; ni en la singularidad de la que no es valorada como tal. La creación popular «primitiva» o ulterior permite en verdad, y hasta hace activamente posibles, una variedad infinita de realizaciones, al mismo tiempo que hace un lugar a la excelencia particular del intérprete que nunca es simple intérprete sino creador en la modulación: cantor, bardo, bailarín, alfarero o bordadora. Pero lo que la caracteriza, por encima de todo, es el tipo de relación que sostiene con el tiempo. Aun a pesar de que no está explícitamente hecha *para* durar, de hecho dura de todas maneras. Su durabilidad está incorporada en su modo de ser, en su modo de transmisión, en el modo de transmisión de las «capacidades subjetivas» que la llevan, en el propio modo de ser de la colectividad. Por eso, se sitúa exactamente en el punto opuesto de la producción contemporánea.

Ahora bien, la idea de lo durable no es ni capitalista ni greco-occidental. Las estatuillas prehistóricas de Altamira y Lascaux dan prueba de ello. Pero ¿por qué, entonces, es necesario que exista lo durable? ¿Por qué es necesario que haya obras en ese sentido? Cuando se desembarca por primera vez en el África negra, el carácter «prehistórico» del continente antes de la colonización salta a la vista; ninguna construcción en mampostería excepto las hechas por los blancos o los que los imitaron. Y, sin embargo, ¿por qué es necesario que por fuerza haya construcciones de mampostería? La cultura africana se ha manifestado tan duradera como cualquier otra, o más; hasta la fecha, los esfuerzos continuados de los occidentales para destruirla no han tenido éxito. Esta cultura dura de otra manera, a través de otras instrumentaciones y sobre todo mediante otra condición; y al tratar de destruir esta condición, la invasión del Occidente está creando esa monstruosa situación de que el continente pierda su cultura sin adquirir otra. Permanece, donde lo hace, a través de la continua investidura de los valores y los significados sociales imaginarios propios de las diferentes etnias, que continúan orientando su hacer y su representar sociales.

De allí —y es la otra cara de las constataciones «negativas» formuladas antes sobre la cultura oficial y sabia de la época— parece no solamente que un cierto número de condiciones para una nueva creación cultural se reúnen en este momento, sino que una cultura tal, de tipo «popular», está a punto de surgir. Innumerables grupos de jóvenes, con algunos instrumentos, producen una música que en nada se diferencia de la de los *Stones* o la de *Jefferson Airplane* —excepto por los azares de la promoción comercial—. Cualquier individuo con un mínimo de gusto que haya contemplado pinturas y fotografías puede producir fotos como las mejores. Y, ya que se ha hablado de construcciones de mampostería, nada nos impide imaginar materiales

inflables que permitirían a cualquiera construir su casa y cambiarla de forma, si así lo desea, cada semana. (Se me ha informado que en Estados Unidos experimentan con estas posibilidades utilizando materiales plásticos.) No comento las promesas, conocidas, discutidas, ya en curso de materializarse, de la computadora casera barata; cada una con su música aleatoria —o no—. No será muy difícil programar la composición y la ejecución de una imitación de un *Nomos* de Xenakis o hasta de una fuga de Bach (eso parecería más difícil en el caso de Chopin).

Sin embargo, sería hacer trampa tratar de balancear el vacío de la cultura sabia actual con esa que intenta nacer como cultura popular y difusa. No es solamente que esta extraordinaria amplificación de las posibilidades y de la habilidad alimente también sobre todo la producción «cultural» comercial (desde el estricto punto de vista de la «toma de cuadros», la película más pobre de Lelouch no es inferior a aquello que copia). Y lo que pasa es que nosotros no podemos redondear el misterio de la originalidad y de la repetición. Desde hace cuarenta años, esta pregunta me acosa: ¿por qué el mismo trozo, digamos la *Sonata n.º 33* de Beethoven, escrita por cualquier contemporáneo, sería considerada como un juguete, y como obra maestra imperecedera si fuera descubierta de repente en un granero de Viena? (Está bien claro que la serie que culmina con la *Opus 111* está muy lejos de agotar las posibilidades de aquello que Beethoven «descubrió» al final de su vida —y que ha quedado sin secuela en la historia de la música.) Yo no he sabido que nadie reflexionara seriamente sobre el problema que surgió con el descubrimiento, hace algunos años, de la serie de «falsos Ver Meer» que durante mucho tiempo engañaron a todos los expertos. ¿Qué es lo que era realmente «falso» en sus cuadros— aparte de la firma que sólo interesa a los comerciantes y a los abogados? ¿Hasta dónde la firma forma parte de la obra pictórica?

No conozco la respuesta a esta pregunta. Puede ser que los expertos se equivocaran porque juzgaron muy correctamente el «estilo» de Ver Meer, y pasaron por alto su fuego. Y puede ser que este fuego esté en relación con lo que hace que, sin que haya para eso «ninguna razón en nuestras condiciones de vida sobre esta tierra», nosotros nos creamos «obligados a hacer el bien, a ser delicados y hasta corteses» y que «el artista ateo» se crea «obligado a volver a empezar veinte veces un trozo cuya admiración poco importará a su cuerpo comido por los versos, como el lienzo de muro amarillento que pintó con tanta ciencia y refinamiento un artista para siempre desconocido, identificado con el nombre de Ver Meer». Proust —retomando casi literalmente un argumento de Platón— creyó encontrar el índice de una vida anterior y ulterior del alma. Yo veo allí simplemente la prueba de que nosotros no nos convertimos realmente en individuos sino por la

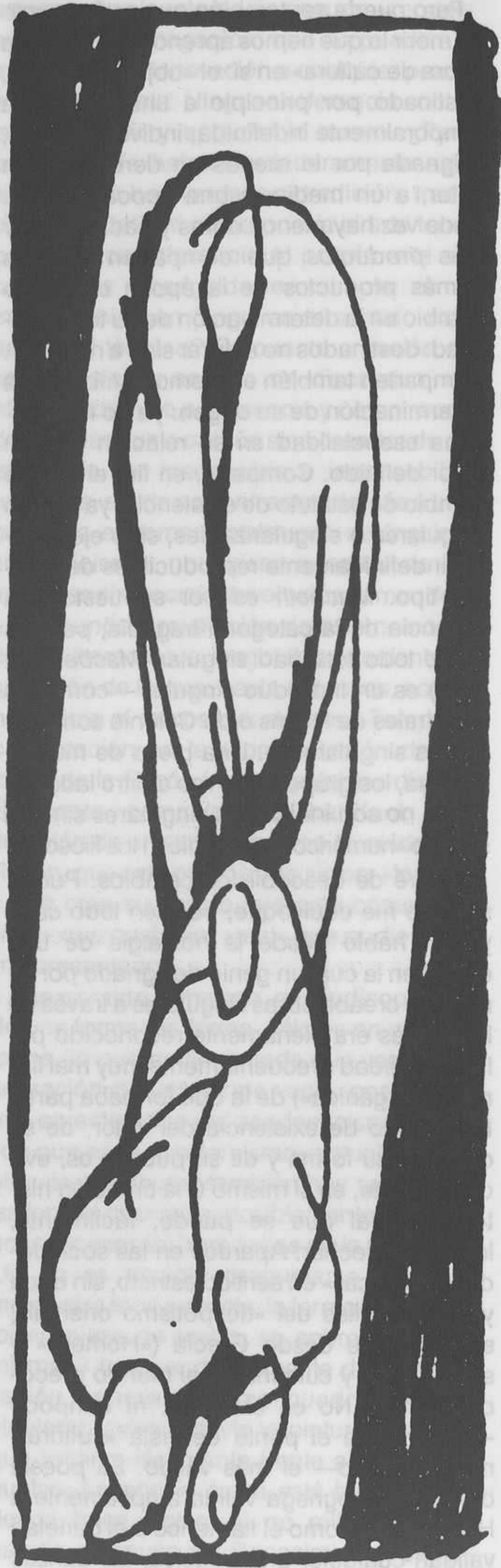
dedicación a otra cosa diferente de nuestra existencia individual. Y si esa otra cosa no existe sino para nosotros, o para nadie —es lo mismo— no hemos salido de la existencia individual, simplemente estamos locos. Ver Meer pintaba por pintar —y eso quiere decir: para hacer alguna cosa por alguno o algunos, y esta cosa sería la pintura. Al no interesarse rigurosamente sino en su cuadro, entronizaba en una posición de valor absoluto a la vez a su público inmediato y a las generaciones indefinidas y enigmáticas del futuro.

La cultura «oficial», «sabia», de hoy está dividida entre aquello que guarda de la obra como duradera, y su realidad que no llega a asumir: la producción en serie de lo consumible y lo perecedero. Por ese hecho, se encuentra entre la hipocresía objetiva y la mala conciencia, que agravan su esterilidad. Esta debe aparecer como que crea obras inmortales y al mismo tiempo proclamar las «revoluciones» a una frecuencia acelerada (olvidando que toda revolución bien concebida comienza por la demostración práctica de la mortalidad de los representantes del Antiguo Régimen). Sabe perfectamente que los inmuebles que construye no valen casi nunca (ni estética ni funcionalmente) lo que un iglú o una habitación balinesa —pero se sentiría perdida si se le reconociera. Cuando los atenienses regresaron a su ciudad, después de Salamina, encontraron el *Hekatompedon* y los demás templos de la Acrópolis incendiados y destruidos por los persas. No los restauraron. Utilizaron lo que de ellos quedaba para igualar la superficie de la roca y rellenar los cimientos del Partenón y de los nuevos templos. Si Nuestra Señora fuera destruida por un bombardeo, es imposible imaginar por un instante a los franceses haciendo otra cosa que juntar piadosamente los restos, intentando una restauración o dejando las ruinas como estaban. *Y tendrían razón*. Más vale, en efecto, un minúsculo resto de Nuestra Señora que diez torres Pompidou.

Y el conjunto de la cultura contemporánea está dividido entre una repetición que sólo sería académica y vacía, en cuanto separada de aquello que antes aseguraba la continuación-variación de una tradición viviente y sustancialmente ligada a los valores sustantivos de la sociedad, y una pseudo-innovación archiacadémica en su «anti-academicismo» programado y repetitivo, reflejo fiel, por una vez, del desplome de los valores sustantivos heredados. Y esta relación o ausencia de ella, con los valores sustantivos es también uno de los puntos de interrogación que pesa sobre la cultura neopopular moderna.

#### Cuatro

Nadie puede decir lo que serán los valores de una nueva sociedad o crearlos en su lugar. Pero nosotros debemos contemplar «con sobriedad de los sentidos» lo que es, perseguir las ilusiones, proclamar con firmeza lo que queremos: salir de los circuitos



de fabricación y difusión de los tranquilizantes, en espera de poder romperlos.

Descomposición de la «cultura»; y, cómo no, cuando por primera vez en la historia la sociedad no puede pensar ni decir nada sobre sí misma, sobre lo que es y lo que quiere, sobre lo que para ella vale y lo que no vale —y ante todo, sobre la cuestión de saber si se quiere *como* sociedad y *como cuál* sociedad. Se debate ahora la cuestión de la socialización, del modo de socialización y de lo que eso implica en cuanto a la sociedad sustantiva. Ahora bien, los modos de socialización «externa» tienden cada vez más a ser modos de de-socialización «interna». Cincuenta millones de familias aisladas cada una en su casa y mirando la televisión representan a la vez la socialización «externa» más avanzada que se haya conocido jamás y de la de-socialización «interna», la privatización más extrema. Sería una falacia decir que la responsable es la naturaleza técnica de los medios como tal. Es cierto que esa televisión se ajusta como un guante a esa sociedad, y sería absurdo creer que se cambiaría algo si se modificara el «contenido» de las emisiones. La técnica y su utilización son inseparables de aquello de lo que son vectores. Lo que está en proceso de juicio es la incapacidad-imposibilidad de la sociedad actual no solamente y no tanto de imaginar, inventar e instaurar otro uso para la televisión, sino de transformar la técnica televisiva de modo que pudiera hacer que los individuos se comuniquen y participen en una red de cambios —en vez de aglomerarlos pasivamente en derredor de algunos polos emisores—. ¿Y por qué? Porque desde hace ya mucho tiempo la crisis ha roído la socialidad positiva como valor sustantivo.

Está, además, la cuestión de la historicidad. La heteronomía de una sociedad —como la de un individuo— se expresa y se instrumenta también en la relación que instaura con su historia y la historia. La sociedad puede ser ligada a su pasado, repetirlo —creer que lo repite— interminablemente; como las sociedades arcaicas o la mayor parte de las sociedades «tradicionales». Pero existe otro modo de heteronomía nacido ante nuestros ojos: la pretendida «tabula rasa» del pasado que es en verdad —porque nunca hay «tabula rasa»— la pérdida de la memoria viviente de la sociedad, en el mismo momento en el que se hipertrofia su memoria muerta (museos, bibliotecas, monumentos clasificados, bancos de donaciones, etcétera), la pérdida de un lazo sustantivo y no sujeto a su pasado, a su historia, a la historia —dicho de otro modo: su propia pérdida—. Ese fenómeno es sólo un aspecto de la crisis de la conciencia histórica del Occidente que acaeció después de un historicismo-progresismo llevado al absurdo (bajo la forma liberal o bajo la forma marxista). La memoria viviente del pasado y el proyecto de un porvenir valorizado desaparecieron juntos. La cuestión de la relación entre la creación cultural del presente y las obras del pasado es, en el sentido más profundo, la misma que la de la relación entre la actividad creadora auto-

instituyente de una sociedad autónoma y la ya dada de la historia, que no se podrá jamás concebir como simple resistencia, inercia o sujeción. Nosotros vamos a oponer, tanto al falso modernismo como a la falsa subversión (que se expresan en los supermercados o en los discursos de ciertos izquierdistas descarriados), una continuación y una re-creación de nuestra historicidad, de nuestro modo de historización. No habrá transformación social radical, nueva sociedad, sociedad autónoma, más que por y en una nueva conciencia histórica, que a la vez implique una restauración del valor de la tradición y otra actitud frente a ella, otra articulación entre ésta y las tareas del presente-porvenir.

Ruptura con la servidumbre al pasado en tanto pasado, ruptura con las ineptitudes de la «tabula rasa»; ruptura también con la mitología del «desarrollo», los fantasmas del crecimiento orgánico, las ilusiones de la acumulación adquisitiva. Negaciones que no son sino la otra cara de una posición: la afirmación de la socialidad y de la historicidad sustantivas como valores de una sociedad autónoma. De la misma manera en que tenemos que reconocer en los individuos, los grupos, las etnias, su verdadera alterabilidad (lo que no implica que tengamos que conformarnos, porque eso sería, otra vez, una manera de desconocerla o de abolirla) y organizar a partir de ese reconocimiento una verdadera coexistencia; de la misma manera, el pasado de nuestra sociedad y de las otras nos invita a reconocerlo, en la medida (incierto e inagotable) en que podemos conocerlo, como algo diferente a un modelo o un contraste. Esa elección es indisociable de aquélla que nos hace desear una sociedad autónoma y justa, en la que los individuos autónomos, libres e iguales, viven en el reconocimiento recíproco. Reconocimiento que no es solamente una simple operación mental, sino también y sobre todo *afecto*.

Y aquí, renovemos nuestro propio lazo con la tradición:

«Parece que las ciudades se mantienen unidas por la *philia*, y que los legisladores se ocupen más de la *philia* que de la justicia... A los *philoí*, la justicia no les es necesaria pero los justos necesitan de la *philia* y la justicia más alta participa de la *philia*... Los *philiae* de los que hemos hablado (sc. los verdaderos) están en la igualdad... En la medida en la que haya comunión-comunidad, en la misma medida habrá *philia*; y también, justicia. Y el proverbio, 'todo es común para los *philoí*', es correcto; porque la *philia* está en la comunión-comunidad.» (Ética a Nicómaco, VIII, 1, 7, 9).

La *philia* de Aristóteles no es la «amistad» de los traductores y de los moralistas. Es el género del cual la amistad, el amor, el afecto paternal o filial, etcétera, son las especies. La *philia* es el lazo que une el afecto y la valoración recíprocas. Y su forma suprema sólo puede existir en la igualdad —igualdad que, en la sociedad política, implica libertad, que nosotros hemos llamado autonomía.

culturales  
cambio



AGNES HELLER

Sociología de la vida cotidiana  
Ediciones 62, 1977

El hombre del Español  
Ediciones 62, 1980

Instinto, agresividad y carácter  
Ediciones 62, 1980

Por una filosofía radical  
Ediciones 2001, 1981

Para cambiar la vida  
Crítica, 1981

La institución de la vida cotidiana  
Ediciones 62, 1982

El momento de la revolución humana  
Kailash, 1983

Amistades y el mundo antiguo  
Ediciones 62, 1983

Crítica de la Instrucción  
Ediciones 62, 1984

Teoría de los sentimientos  
Fontanera, 1985

Teoría de la historia  
Fontanera, 1985

Teoría de las necesidades en Marx  
Ediciones 62, 1986

# Lo más

**cómodo, rápido  
y seguro.**



## Utilice la Tarjeta Cajamadrid

Gane tiempo, tranquilidad  
y ahórrese problemas:  
la Tarjeta Cajamadrid  
ahora le sirve todavía para  
mucho más:

**Servicio Gratuito**



**Para comprar  
cómodamente  
y con toda seguridad.**

Porque ya hay muchos  
establecimientos —tiendas,  
supermercados, etc.— equipados con  
Terminales Punto de Venta de la Caja  
de Madrid. En ellos Usted llega, elige,  
compra lo que necesite y paga con su  
Tarjeta Cajamadrid, sin llevar dinero.  
Así de cómodo. Así de seguro.



**Para disponer de dinero  
automáticamente.**

A cualquier hora y en cualquier lugar,  
porque con esta Tarjeta Usted puede  
sacar o ingresar dinero, con la  
máxima rapidez, en nuestros  
400 Cajeros Automáticos, y  
disponer de efectivo en todos los de  
cualquier Caja de Ahorros  
Confederada de España. Así de fácil.



**CAJA DE MADRID**

# Los movimientos culturales como vehículo de cambio

Agnes Heller

El término «cultura» o «civilización» se inventó en Occidente como proposición universal entre muchas otras. Aún así, si lo comparamos con otros términos universales como «ciencia» o «libertad», la proposición universal «cultura» ha tenido siempre una connotación pluralística. Se hablaba de ciencia o libertad, por ejemplo, y no de «ciencia occidental» y «libertad occidental» porque la presunción general era que estas cosas buenas son una e indivisible. Por otro lado, sí se hablaba de «cultura occidental» porque siempre se ha dado por supuesto que existen otras culturas, inferiores o superiores, o incluso sencillamente diferentes de la occidental.

Independientemente de que esas culturas fuesen consideradas superiores o inferiores, las relaciones entre culturas siempre han sido clasificadas en el tiempo y en la historia. Las culturas se suceden unas a otras, y es imposible retornar a una anterior, a no ser a través de un periplo nostálgico que sólo puede realizarse a nivel individual. Bajo esta presunción, las culturas se consideraban universos cerrados que, o bien permanecían cerrados, o bien, si llegaban a abrirse, se consideraba que perdían las características que los diferenciaban de otros, y serían por tanto vulnerables de sucumbir ante la más reciente, la cultura occidental. Esta noción de culturas «extranjeras» coincidía estructuralmente con la división cultural dentro de cada país en los inicios del capitalismo. Los modelos de vida de la aristocracia, la pequeña nobleza, los pequeños y grandes burgueses y los campesinos, se diferenciaban estrictamente uno de otro. El debate sobre la inferioridad y *versus* la superioridad cultural se producía continuamente entre contendientes de la aristocracia, la pequeña nobleza (en Inglaterra) y la burguesía.

El hablar de una cultura de clase en el siglo XIX no es mera retórica. Por ejemplo, la famosa máxima de Disraeli mencionaba dos naciones en una, entre las que ni siquiera existía comunicación. Los movimientos tempranos de las clases trabajadoras, y más adelante los sindicatos y los partidos políticos, independientemente de que abogaran de forma explícita por un programa político para la creación de una cultura específica de la clase trabajadora,

todos, sin embargo, contribuyeron en gran medida a que surgiera esta cultura. Las culturas de clase, por regla general, estaban herméticamente selladas y sólo había unos cuantos individuos capaces de cruzar ocasionalmente las fronteras que las separaban. Aún más, atravesar estas fronteras culturales era extremadamente difícil no sólo para los que se encontraban en el peldaño inferior de la escala y con aspiración a ascender. Henry James fue el gran cronista de las inmensas dificultades que hasta la gente de más riqueza encontraba siempre que se aventuraba a cruzar las barreras culturales que la separaban de las «antiguas familias».

Ya a principios del siglo XIX, la división moderna del trabajo, con su capacidad para estratificar la sociedad en órdenes funcionales, empezó a romper la estricta segregación de las culturas de clase. Los intelectuales independientes, y en particular los artistas, fueron los primeros «grupos disidentes». Estos artistas crearon la «Bohemia» con su específico sabor cultural, y una forma de vida totalmente suya, que no era aristocrática, ni burguesa, ni tampoco trabajadora, sino sencillamente diferente. La cultura «bohemia» rompió gradualmente la hermética cerrazón de las diferentes culturas a escala global, en virtud del hecho de que los «bohemos» de un país tomaban continuamente prestados los materiales, elementos, temas y motivos artísticos de los denominados «extranjeros» de otros países. Los isleños de Ganguin ya no se parecen al «buen salvaje»; son como nosotros, pero con una diferencia.

Pero no fue hasta después de la segunda guerra mundial cuando la erosión de la red de culturas de clase se hizo visible e inequívocamente el relativismo cultural ganó ímpetu. Es entonces, por ejemplo, cuando aparece la posibilidad de elegir libremente ciertas formas de vida y patrones culturales, especialmente para la población joven, y es entonces también cuando se generaliza el acceso a los hábitos culturales que anteriormente dependían exclusivamente de la clase social. Además, durante esta época, también se empieza a ver cómo «otras culturas» comienzan a tomar prestadas de las modas de Europa occidental ciertas formas de comportamiento, hábitos, etc. Por supues-

to, un acontecimiento paralelo tan evidente exige una explicación multicausal. Ya he mencionado antes el surgimiento de la división funcional del trabajo como uno de los factores que contribuyeron a que eso sucediera. Además, podrían mencionarse entre otros muchos factores el nacimiento de la producción en masa y el crecimiento de los medios de comunicación de masas, la descolonización, la disminución de las horas laborales en los centros del oeste y norte de Europa.

Pero más que concentrarme en las causas, preferiría sin embargo discutir brevemente lo que podríamos denominar las *instituciones de significado* imaginarias (tomando prestada la frase de Cornelius Castoriadis). Desde mi punto de vista, después de la segunda guerra mundial hubo tres movimientos diferenciados en los que se crearon nuevos significados imaginarios para las formas de vida. Deliberadamente haré caso omiso de las tendencias teóricas (como por ejemplo el estructuralismo) que han influido considerablemente en nuestra visión del mundo. Por el contrario, me centraré únicamente en puntos de vista y filosofías mundiales surgidas a raíz de los diversos movimientos culturales. Porque fue en los movimientos propiamente dichos donde se cambiaron los modelos de vida y lentamente se empezó a crear una nueva división de culturas de clase en la vida cotidiana. Huelga decir que aún no hemos llegado al final de esta tendencia, pero sí nos encontramos lo suficientemente metidos en ella como para ser capaces de observar sus orientaciones principales.

Por regla general, una nueva generación de hombres y mujeres jóvenes han estado tomando la iniciativa procedente de una generación joven anterior, desde los tiempos de la Revolución Francesa en adelante. Sin embargo, los diferentes patrones de acción, aspiración e imaginación de la juventud de la era posterior a la segunda guerra mundial se diferenciaban claramente de los de las generaciones anteriores. Más concretamente, la diferenciación entre estos patrones ha ido aumentando progresivamente de generación en generación. Aunque los intelectuales, los filósofos, los sociólogos, los escritores y los artistas también tuvieron su parte en la creación de

AGNES HELLER  
FÉRENCS FEHÉR

Antología de la  
literatura occidental  
Edicions 62, 1982

Sobre el pacifismo  
Editorial Pablo  
1982

El movimiento  
antitotalitario en las  
sociedades soviéticas  
Lecturas 12,  
Fontanara 1984

La sombra de un

AGNES HELLER

Sociología de la vida  
cotidiana  
Edicions 62, 1977

El hombre del  
Renacimiento  
Edicions 62, 1980

Instinto, agresividad  
y carácter  
Edicions 62, 1980

Por una filosofía  
radical  
Edicions 2001, 1980

Para cambiar la vida  
Crítica, 1981

La revolución de la  
vida cotidiana  
Edicions 62, 1982

El mensaje de la  
revolución húngara  
Rincón, 1983

Aristóteles y el mundo  
antiguo  
Edicions 62, 1983

Crítica de la Ilustración  
Edicions 62, 1984

Teoría de los  
sentimientos  
Fontanara, 1985

Teoría de la historia  
Fontanara, 1985

Teoría de las  
necesidades en Marx  
Edicions 62, 1986

**AGNES HELLER,  
FERENC FEHER**

Anatomía de la  
izquierda occidental  
Edicions 62, 1985

Sobre el pacifismo  
Editorial Pablo  
Iglesias, 1985

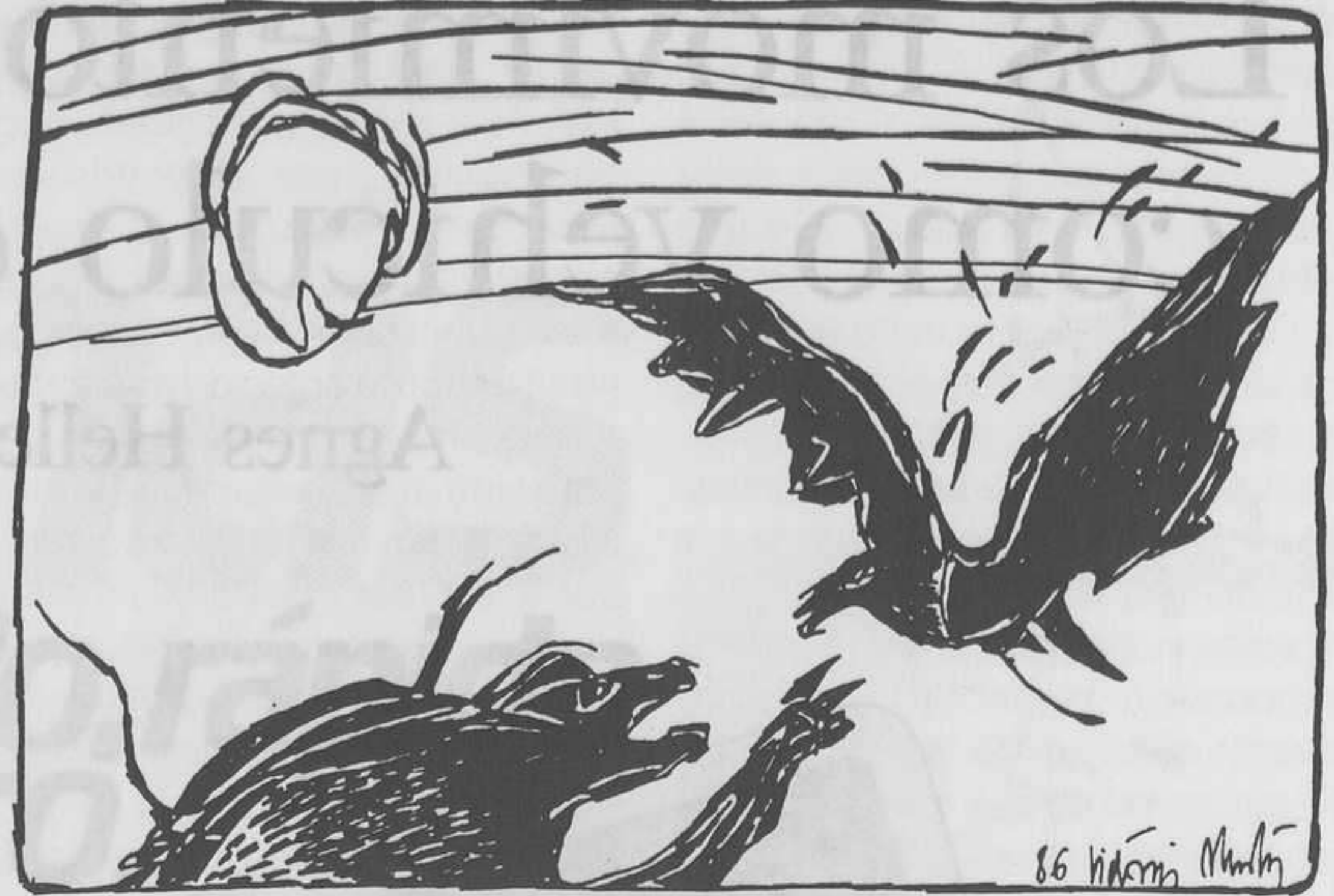
El movimiento  
antinuclear en las  
sociedades soviéticas  
Leviatán 15,  
Primavera 1984

La sombra de un  
nuevo Rapallo  
Leviatán 19,  
Primavera 1985

los movimientos y en la articulación de sus aspiraciones, la juventud a la que se dirigen y las aspiraciones y autopercepciones que representan se diferencian claramente de las del anterior grupo disidente burgués, la «Bohemia». Los movimientos posteriores a la segunda guerra mundial no revivieron los viejos clichés de una forma de vida estética; su *extravaganza* no era estética, sino más bien existencial. Y aún menos se veían ellos mismos como los cohortes de una nueva élite política. Tuvieran o no una orientación política, no se podía considerar a estos movimientos como futuros candidatos en un proceso para intentar un cambio hacia la élite.

En una sociedad caracterizada cada vez más por la división funcional del trabajo, el término «joven» es equivalente al término «prefuncional». Dicho de otro modo, todo el que todavía no ha sido absorbido por una función dentro de la división del trabajo, es joven. Los movimientos juveniles empiezan a atraer y a absorber a jóvenes procedentes de medios sociales extremadamente diferentes, independientemente de que su función posterior vaya a ser la de un académico, la de un asistente social, o la de un trabajador autónomo o industrial, etc. La tendencia hacia la ampliación del «poder de absorción» social de los movimientos se manifiesta claramente. La tendencia cultural de los «punk» es un buen ejemplo.

Sin embargo, la existencia prefuncional es al mismo tiempo una existencia anterior a la estratificación. Como tal permite el desarrollo de formas de vida que ya no tienen las características de las culturas de clase. Ya no basta con ejercer una función institucionalizada para preformar unos modelos de vida, mientras que sí lo hace el ser «burgués» o «trabajador». Esta es la razón por la que la gente no puede deshacerse de los vestigios de una «cultura joven» específica una vez que han adquirido una función social. Ciertos elementos de su propia «cultura joven» continuarán dando forma a sus estilos de vida como adultos. Es fácil deducir que éste es, en efecto, el caso. La transición desde las culturas de clase tradicionales hacia la cultura moderna estaba predestinada a dar origen al conflicto generacional más violento jamás conocido por los hombres y las mujeres modernos, y este dramático proceso se repite donde quiera que todavía existan culturas de clase tradicionales. Sin embargo, una vez que los propios padres y madres han sido formados por un movimiento moderno, el conflicto generacional entre ellos y sus hijos será relativamente amortiguado, incluso aunque desapruében sus respectivos valores y formas de vida. El amortiguamiento del conflicto generacional no es más que una señal entre muchas de los cambios estructurales en los que están enraizados los nuevos movimientos culturales. Tres generaciones consecutivas han aparecido en la escena de los movimientos culturales después de la segunda guerra mundial: la generación *existencialista*, la generación *alienada* y la generación *posmodernista*, utilizando los



términos con los que ellos mismos se describen. Los movimientos culturales modernos aparecieron en oleadas, y esto sucedió así por la sencilla razón de que la nueva generación tenía que «hacerse adulta» en el sentido de que tenía que crear una nueva «institución imaginaria» para ser capaz de tomar el relevo de la generación anterior. La primera ola se inició tras la guerra, y alcanzó su punto álgido a principios de la década de los cincuenta. La segunda oleada tuvo su origen en los acontecimientos que ocurrieron a mediados de la década de los sesenta, y culminó en 1968, pero continuó creciendo hasta mediados de la década de los setenta. El tercer movimiento surgió en la década de los ochenta y todavía no ha alcanzado su cénit. El segundo movimiento surgió a raíz del primero, y el tercero a raíz del segundo; tanto en un sentido de continuación, como en el sentido de inversión de los signos del movimiento anterior. Al responderse mutuamente, *cada oleada continúa la pluralización del universo cultural en la era moderna, así como la destrucción de las culturas de clase. Aún más, cada oleada un nuevo estímulo al cambio estructural en las relaciones intergeneracionales.* Esto último no es independiente de lo anterior, ya que el cambio estructural en la relación intergeneracional no es sino otro modelo de vida cotidiana que conduce hacia el relativismo cultural. Los términos «olas» y «generaciones» son más precisos que el término «movimiento». Aunque las olas consistan de movimientos sociales y culturales, ciertos movimientos continúan una trayectoria recta a través de distintas generaciones, en lugar de aparecer en olas; el feminismo es el ejemplo más claro. En la cresta de estas olas, los movimientos que son «compañeros de viaje» de la tendencia principal tienden, por regla general, a fundirse con los anteriores, para desconectarse de éstos sólo de forma provisional. Además, una ola es más amplia que la suma total de los movimientos que surgen conjuntamente con ella y que se funden unos con otros al alcanzar su punto álgido. Normalmente los movimientos encuentran resistencia, provocan contramovimientos, pero hasta los propios contramovimientos llevan la marca de las olas que han hecho que emerjan a la su-

perficie. Y lo que es quizás más interesante, incluso las personas, las manifestaciones de acción social y las instituciones que aparentemente no tienen nada que ver con las olas mantienen algo en común con ellas. Al menos participan también en esos cambios de la «institución imaginaria» social de la que la ola es una expresión. Puede que parezca exagerado el asociar la guerra de las Malvinas y su *modus operandi* con el posmodernismo. Aún así, la guerra, el comportamiento de los marines, las noticias en la prensa y otras cosas por el estilo, parecían una reproducción deliberada de la primera guerra mundial. Fue como si los que intervinieron imitaran a propósito la famosa película de Renoir *La Grande Illusion*, al imitar a los valientes y caballerosos oficiales que libran duelos por el honor en la era de la tecnología moderna.

La generación *existencialista* fue la primera y la más cerrada. La rapidez con la que el mensaje de Sartre, aunque no necesariamente su filosofía, penetró en las mentes de los jóvenes en Europa occidental y hasta cierto punto en las mentes de los jóvenes de Europa central y del sur, no carecía de antecedentes. Finalmente, el movimiento romántico se extendió tan rápidamente como el movimiento existencialista, y todo esto había sucedido hacía más de un siglo. Lo que sin embargo no tenía precedentes era el carácter del movimiento, y aún más la *circunstancia*, que sólo se puede percibir retrospectivamente, de que la ola existencialista fue el primero de una serie de fenómenos extremadamente chocantes en la historia occidental durante la segunda mitad de nuestro siglo. El carácter sin precedentes del movimiento se debía a su situación histórica. Este movimiento parecido al romanticismo surgió inicialmente como una *sublevación de la subjetividad* contra la osificación de las formas de vida burguesas, contra las restricciones normativas y ceremoniales arraigadas en esta forma de vida. La rebelión de la subjetividad tuvo una implicación política, pero no de forma más explícita que los movimientos románticos anteriores. Pero anteriormente se había experimentado el cataclismo del totalitarismo, que había tenido como efecto el que la experiencia vital de limitación tan



típica de la modernidad se convirtiera también en una experiencia de libertad personal. Sin embargo, la libertad de la persona como ser limitado ya no era suficiente como noción de libertad. La libertad tenía que politizarse. A esto hay que añadir la culpabilidad de la colonización y la experiencia de la descolonización. En esta experiencia se combinaron la politización de la libertad y la relativización de la cultura (occidental y burguesa). Todo esto se extendió por Europa en una serie de prácticas culturales. La actitud de «escandalizar al burgués» es precisamente el gesto que hace que hombres y mujeres en rebelión dependan de lo burgués. Pero en la ola existencialista ya no estaba presente esta famosa actitud de *épater*. Lo que importaba ahora era hacer las cosas a nuestro modo, poner en práctica nuestra propia libertad. Sartre y los otros mandarines franceses fueron los directores de orquesta, pero había mucho más en ello. Hombres y mujeres jóvenes, intoxicados por la atmósfera de posibilidades ilimitadas, empezaron a bailar de forma existencial, a amar de forma existencial, a hablar de forma existencial, etc. Dicho de otro modo, estaban empeñados en liberarse.

La generación alienada, que alcanzó su punto álgido de 1968, supuso a la vez una continuación y una inversión de la primera ola. Su experiencia formativa no se encuadra en la guerra sino en el *boom* económico de la posguerra y en la ampliación de las posibilidades sociales dadas. Además, su experiencia no fue el amanecer sino el ocaso de la subjetividad y la libertad. Mientras que la generación existencialista, a pesar de haber descubierto la alienación, la falta de vida de las instituciones modernas y la insensibilidad de la limitación, era sin embargo un colectivo más bien optimista, la «generación alienada», por el contrario, inició su andadura en la desesperación. Precisamente porque esta generación tomó en serio la ideología de la abundancia, se rebeló contra la autosuficiencia del progreso industrial y contra la opulencia, a la vez que reivindicaba el sentido, el significado de la vida. La libertad seguía siendo el valor principal, sin embargo, a diferencia de la generación existencialista, la «genera-

ción alienada» ha seguido comprometida con el colectivismo. La búsqueda de la libertad era una meta común.

A pesar de un aumento de la desesperación, la generación alienada se afirmó en virtud del proceso mediante el cual diferentes movimientos confluyeron en la cresta de la ola. En este proceso de fusión, nada volvió a ser como antes de que apareciera esta generación. Un movimiento defendió la extensión de la experiencia humana a áreas tabú (y fomentó el culto «radical» de las drogas causando un daño indescriptible); el otro movimiento reivindicó la ampliación de la familia, otro defendió el retorno a la simplicidad de la vida rural, mientras que otros movimientos defendían la liberación sexual u homosexual. Algunos movimientos plantearon objetivos políticos concretos, mientras sus compañeros se dedicaban al teatro experimental, a espectáculos improvisados, a la educación permisiva o a la defensa de la consigna «lo pequeño es bello». Es imposible enumerar todas las cuestiones y prácticas utilizadas por la segunda ola del movimiento cultural para adentrarse en la percepción y auto-percepción de la civilización occidental moderna.

En términos de teoría social, el posmodernismo nació en 1968. Por decirlo de algún modo, el posmodernismo fue la creación de la «generación alienada» que esta vez se desilusionó con su propia percepción del mundo. Se puede afirmar que la derrota de 1968 fue la razón de este desencanto (eso si existió tal derrota, lo que sigue siendo una cuestión abierta). Sin embargo, también se podría mantener que el posmodernismo ya había aparecido al principio de los movimientos de 1968, especialmente en Francia, y que por lo tanto, debería considerarse simplemente como la continuación del movimiento anterior. Sin embargo, independientemente de lo que ocurriera en la escena teórica, los movimientos en sí parecieron desaparecer. El mismo teórico que seguía transmitiendo el mensaje de la generación alienada, por ejemplo, hacía discursos sobre la derrota final de los movimientos sociales. Mientras tanto, ocurrió algo más. Mientras se desvanecían los signos externos de los movimientos, seguía habiendo un movimiento; o más bien, había varios movimientos, pero eran invisibles porque eran esencialmente psicológicos e interpersonales. Estos movimientos saturaron las relaciones humanas con su mensaje hasta tal punto que alteraron el tejido social del que habían surgido.

El mensaje que conlleva el posmodernismo como movimiento cultural (no como ideología, teoría, o programa) es bastante sencillo: todo vale. No se trata de una consigna de rebelión, y de hecho el posmodernismo no es rebelde. En lo que se refiere a la vida diaria existen muchos elementos y modos de vida contra los que el hombre y la mujer modernos pueden o deberían rebelarse; y sin duda alguna, el posmodernismo permite todo tipo de rebelión. Sin embargo, no existe un objetivo único importante que dé pie a una rebelión colectiva o integrada.

El «todo vale» puede interpretarse de la siguiente forma: *tú* puedes rebelarte contra lo que te apetezca, pero déjame *a mí* rebelarme contra algo en particular contra lo que quiero rebelarme. Y también está la alternativa: permíteme que no me rebele contra nada porque me siento totalmente a gusto.

Para muchas personas, este pluralismo sin límites es un indicio de conservadurismo; y la pregunta que se plantea es si no existen cuestiones cruciales contra las que habría que rebelarse. Y sin embargo, a decir verdad, el posmodernismo no es ni conservador, ni revolucionario, ni progresista. No es ni una corriente de esperanza naciente, ni una ola de profunda desesperación. Se trata de un movimiento cultural que hace que este tipo de distinciones sea irrelevante. Cualquier cosa, ya sea conservadora, rebelde, revolucionaria o progresista puede formar parte de este movimiento. Y esto no se debe a que el posmodernismo sea apolítico o anti-político, sino a que no representa ninguna tendencia política en particular. De hecho, ha triunfado el relativismo cultural, que inició su rebelión contra la fosilización de las culturas de clase y contra el predominio «etnocéntrico» de la «única cultura correcta y auténtica», es decir, la herencia occidental. Y su triunfo ha sido tan absoluto que actualmente puede atrincherarse. Y los que están ahora en proceso de atrincherarse son los miembros de la nueva generación que han aprendido su lección y han llegado a sus propias conclusiones. El posmodernismo es una ola dentro de la cual son posibles todo tipo de movimientos, ya sean artísticos, políticos o culturales. Hasta la fecha ya hemos visto varios movimientos nuevos: movimientos centrados en la salud, la lucha contra el tabaco, el culto al cuerpo, la medicina alternativa, los maratones y el *jogging*. Ha ido surgiendo un movimiento de contra-revolución sexual. Hemos tenido, y en este momento estamos teniendo, aunque en menor grado, movimientos pacifistas o antinucleares. Los movimientos ecologistas están en pleno auge. Estamos presenciando la expansión de movimientos feministas, movimientos en favor de una reforma educativa, y muchos más. Las revistas de moda son tal vez el mejor indicador del carácter pluralista del posmodernismo. La «moda» como tal ya no existe, o más exactamente, todo o muchas cosas están de moda al mismo tiempo. Y ya no tenemos «buen gusto» o «mal gusto». Aunque, claro está, todavía podemos referirnos a tener gusto o no en el sentido de ser capaces de distinguir entre lo mejor y lo peor dentro de un mismo género.

Por lo tanto, si nuestra cultura va a asimilar el posmodernismo en su totalidad, acabaremos por fin la transformación que empezó con la generación existencialista después de la segunda guerra mundial. Esto no constituye una profecía sobre el fin de los movimientos, sino lo contrario. Lo que esta afirmación predice es una situación en la que las transformaciones culturales concretas tienen lugar en la medida en que tales transformaciones resultan de un movi-

miento u otro; sin embargo, los movimientos en sí no se producen en olas generacionales. Finalmente, estos movimientos no serán los «movimientos de los jóvenes»; no serán sólo movimientos interclasistas, sino también movimientos intergeneracionales.

Como introducción a la corta historia de las tres generaciones que han creado nuestras actuales «instituciones imaginarias de significado» culturales, he señalado dos evoluciones decisivas. Cada ola prosigue la pluralización del universo cultural en la era moderna, a la vez que destruye las culturas de clase. También he añadido que cada ola ha dado un estímulo nuevo al cambio estructural en las relaciones entre generaciones. Entraré ahora en detalle en estas cuestiones fundamentales.

Plantearé simultáneamente lo que las tres olas de movimientos culturales han conseguido hasta ahora y lo que puede esperarse que ocurra en un futuro próximo. La transformación es desigual, ya que el presente de un país es el futuro de otro. Ningún factor individual puede explicar todas las diferencias en cuanto a la rapidez y al carácter de la transformación. En lo que se refiere a transformaciones culturales, tradiciones de origen diferente pueden acelerar o frenar un proceso. Por ejemplo, los modos de vida tradicionales burgueses están más arraigados en Alemania que en Escandinavia. Pero incluso allí donde las transformaciones son más espectaculares, aún se encuentran lejos de estar completadas. Las culturas de clase todavía son muy evidentes. El sentimiento europeo de superioridad no ha desaparecido y todavía existen formas graves de conflictos generacionales. Por lo tanto, en el fondo se trata más bien de una tendencia que de un hecho consumado. Una tendencia es una posibilidad, y ésta puede considerarse como algo menos que una «realidad». Pero también podríamos estar de acuerdo con Aristóteles en que la posibilidad es superior a la realidad, en que la poesía es más verdad que la historia. La posibilidad que se menciona aquí implica una pequeña dosis de poesía, pero está basada en la extrapolación de rasgos socio-económicos contemporáneos que han sido descubiertos, discutidos, y corroborados mediante datos empíricos por sociólogos como Touraine, Offe y Dahrendorff.

La extinción de las culturas de clase puede explicarse a partir del crecimiento del consumismo. Anteriormente, tanto el modo de vida burgués como el de la clase trabajadora se centraban en el rendimiento laboral. Sin embargo, en lo que actualmente denominamos «sociedad posindustrial», el centro de las actividades cruciales de la vida es el tiempo de ocio. Como ha señalado Dahrendorff recientemente, una proporción no superior al 25 por 100 de la población de los países del Mercado Común Europeo realiza trabajos socialmente necesarios, lo que quiere decir tener un empleo o ser propietario de un negocio. Y lo que es más, el cumplir una función ya no proporciona la «materia» suficiente a partir de la cual se puede constituir un modo de vida.

En relación con la actividad vital en su conjunto, el cumplimiento de una función puede considerarse como algo que nos limita bastante, y por lo tanto difícilmente puede ser el eje central de la identificación cultural. Es más bien el *nivel* de consumo (la cantidad de dinero empleada en consumir) lo que se convierte en fuente de identificación cultural. Por lo tanto, la identificación cultural es una cuestión más cuantitativa que cualitativa. La «generación alienada» estaba convencida de que el *tipo* de consumo preferido se había generalizado socialmente bajo el impacto de la manipulación de gustos y deseos, creados originalmente por los medios de comunicación de masas. De acuerdo con esta idea, se manipulaba a todo el mundo para que disfrutara, estuviera satisfecho o necesitara «lo mismo», independientemente de que «lo mismo» fueran artículos, productos, formas de arte, determinadas prácticas o cualquier otra cosa.

Aunque el crecimiento del consumismo se frenó bruscamente con la llegada de crisis y depresiones económicas, y aunque la «sociedad opulenta» demostró ser mucho menos opulenta de lo que la generación alienada había supuesto, los modelos que dieron origen al «paradigma de la manipulación» no han desaparecido. Pero el resultado de la manipulación general ya no conlleva predicciones tan pesimistas como anteriormente. Como ocurre a menudo, la propia predicción ha cambiado el curso de lo que se había predicho. Parece una exageración, aunque en realidad no lo es, el decir que la ola de la «generación alienada» fue también en este sentido la precursora de la generación posmodernista. El espectro de la «sociedad de masas» en la que a todo el mundo le gusta lo mismo, todo el mundo lee lo mismo, fue una especie de intermedio en Europa y en Norteamérica. De hecho, lo que ha surgido no es la estandarización y unificación del consumo, sino más bien una enorme pluralización de gustos, prácticas, diversiones y necesidades. La cantidad de dinero de que se dispone para gastar sigue dividiendo a los hombres y a las mujeres, pero ocurre lo mismo con el tipo de diversiones, placeres y prácticas que buscan. En lugar de convertirse en el Gran Manipulador, los medios de comunicación se han convertido en un catálogo para gustos altamente individualizados. Y lo que es más importante, los diferentes modelos de consumo se han asimilado con una variedad de estilos de vida «de acuerdo con las preferencias de cada uno», y por supuesto, con los medios de que se disponen para satisfacer esas preferencias.

Al llegar a este punto, es necesario volver al problema general del relativismo cultural. Los modelos culturales no occidentales fueron descubiertos en primer lugar por la «Bohemia»; el gusto de los bohemios era literalmente exótico. En la actualidad, las culturas «extranjeras» están presentes en todos y cada uno de los niveles. Se han arraigado en nuestras prácticas culturales; han sido asimiladas y se han convertido en



algo «común»: desde restaurantes chinos a vestidos indios, pasando por peinados afro y novelas latinoamericanas. Aunque parezca extraño asociar la comida china, los peinados afro, el té de hierbas y las películas porno con la «generación alienada», sigue siendo un hecho que esa generación introdujo esta parafernalia de novedades exóticas en el menú de nuestra vida diaria, en el que hay lugar para todos los gustos. Sin embargo, un menú muy variado no parece ser equivalente a un estilo de vida. Por el contrario, algunas prácticas, algunos gustos y preferencias constituyen *modelos*. Se pueden identificar fácilmente varios «modelos» en los que «esto va con aquello» pero no con otras cosas.

Sin embargo, se presenta un problema respecto a esta variedad infinita, esta pluralización de los modos de vida, esta extinción de las culturas de clase etnocéntricas y autosuficientes. Hannah Arendt y muchos más después de ella señalaron en seguida que las clases sociales son necesarias para llevar a cabo políticas racionales. Las clases pueden dar origen a instituciones (organizaciones políticas que representan sus intereses): los gobiernos representativos surgen de la sociedad de clases. Si las clases están en proceso de decadencia, si las culturas se están pluralizando hasta llegar al grado de particularización absoluta, la pregunta que se plantea es si todavía es posible un proceso significativo y racional de toma de decisiones. Se trata sólo de corporaciones que están organizadas de acuerdo con funciones, y las corporaciones no representan los intereses de modos de vida en su conjunto sino los intereses de funciones particulares. De este modo las sociedades basadas en procesos de toma de decisiones de tipo corporativo pueden fácilmente ser descritas como «sociedades de masas», a pesar de su pluralización cultural. La «generación alienada» defendió una «política de lo cotidiano», un tipo de política que estuviera arraigada en las comunidades y en los modos de vida a todos los niveles de la estratificación social. En el estado en el que nos encontramos todavía no está claro si la pluralización y relativización cultural llevarán a la extinción de la política racional, o si serán el preludio de





una forma o formas más racionales y democráticas de acción política, de una combinación de sistema parlamentario con un tipo de democracia directa. De momento no tenemos suficientes datos para la extrapolación. Los Verdes alemanes son un fenómeno demasiado local para realizar una extrapolación incluso extremadamente prudente.

Veamos ahora el cambio en las relaciones entre generaciones. Las tres olas de movimientos han sido obra de las generaciones más jóvenes. Sin embargo, es necesario aclarar el término «joven». En una sociedad funcional, «jóvenes» son los hombres y mujeres (y no sólo los chicos y chicas) que no realizan una «función» que les aprisiona en un estrato u otro dentro de la división social del trabajo. Así, los estudiantes son jóvenes aunque tengan treinta años, lo que significaba ser de «mediana edad» en la generación de nuestros abuelos. Precisamente debido a esta connotación funcional, en lo sucesivo evitaré la distinción «joven» y «viejo» (de cualquier forma, los ciudadanos viejos o de la «tercera edad» son en la actualidad los que ya no tienen un empleo, o dicho de otro modo los «posfuncionales»).

Los actuales cambios en la relación entre generaciones prefuncionales y funcionales son tan evidentes que se pueden apreciar a partir de signos externos. En las culturas de clase, los hombres jóvenes intentaban aparentar más edad de la que tenían. Sin embargo, después de la segunda guerra mundial, el modelo se fue transformando progresivamente hasta el punto en que llegó a invertirse totalmente. Actualmente, las personas que están completamente desarrolladas mental y físicamente se esfuerzan, a veces desesperadamente, por parecer jovencitos, y se comportan como tales. La «imagen» tiene un significado social específico. El parecer mayor de lo que se es expresa el deseo de ser tratado como un adulto responsable, como alguien que se ha asentado, o al menos que está preparado para asentarse. El parecer más joven de lo que se es expresa el deseo de ser tratado como alguien que todavía está abierto a cualquier opción, que todavía no es un «burócrata», que todavía no está fosilizado por su fun-

ción. En la cuestión de las olas generacionales, se ha convertido en algo común el que los miembros de la «generación funcional» persigan literalmente los favores de sus hijos para que se les considere como «jóvenes honoríficos». El término y las prácticas asociadas con la «crisis de la madurez» se han inventado en este mundo de la división funcional del trabajo; es un producto exclusivo de la sociedad funcional. En una cultura de clases, ya sea en la burguesía, la clase trabajadora o la aristocracia, el ser de mediana edad le confiere a uno una dignidad que es la cualidad representativa del adulto hecho y derecho. Es siendo adulto, siendo alguien que todavía es física y mentalmente capaz, pero que ya posee una gran experiencia, que uno se convierte en persona en una determinada cultura. En la crisis de la madurez, los hombres quieren ser inmaduros y sin ataduras, ser atrevidos adolescentes en busca de una nueva identidad.

La división funcional del trabajo se acompaña de una combinación muy compleja y ambivalente. La realización de una función requiere identificación, especialmente en el mundo de los negocios y en las instituciones públicas. Cuanto más fuerte es la identificación con la realización de la función, más grande es la tentación de convertirse en un pelmazo autosuficiente, o en un burócrata arrogante. El que realiza una función siente un impulso casi inevitable que le hace excluir a los jóvenes porque son competencia. La autosuficiencia relacionada con la función no es a menudo más que una tapadera psicológica por miedo a la competencia. Esto supone que los padres de este tipo no tienen grandes conflictos con sus propios hijos, sino con los hijos de otros. Por lo tanto, el parecer joven tiene una doble función: ayuda a que el adulto sea «aceptado» por los jóvenes de su propio medio y les da paso en la competición con los hijos de otros. Y este conflicto precisamente se resuelve normalmente en la «crisis de la madurez» cuando la persona de mediana edad se retira de la competición y le da la alternativa al joven. El mundo posterior a la segunda guerra mundial ya no es edipiano. Que haya otro tipo de neurosis es otro tema. La tesis de Lasch sobre el nar-

cisismo constituyó un intento significativo por explorar nuestras nuevas enfermedades.

Recordemos por última vez las tres olas de movimientos culturales que se han dado después de la segunda guerra mundial. En todos los altibajos de sus continuidades y discontinuidades, un rasgo ha permanecido estable. Los movimientos feministas han constituido una tendencia fundamental en las tres olas, y ésta ha sido la tendencia que, a pesar de algunos retrocesos menores, ha transformado de forma absoluta la cultura moderna. El feminismo fue, y ha seguido siendo, la más importante y decisiva *revolución social* de la modernidad. A diferencia de una revolución política, una revolución social no estalla: ocurre. Una revolución social es también siempre una revolución cultural. Se ha mencionado aquí repetidas veces la relativización de las culturas, las incursiones de las culturas «extranjeras» en las culturas occidentales. La revolución feminista no es únicamente una contribución más a este enorme cambio, es la más importante de todas. Y en efecto, la cultura femenina, hasta ahora marginada y no reconocida, está en la actualidad próxima a alcanzar una declaración final en su propia defensa, y a reivindicar la mitad de la cultura tradicional de la humanidad. La revolución feminista no es simplemente un fenómeno original de la cultura occidental, *es una línea divisoria en todas las culturas existentes hasta ahora.*

La revolución feminista no pudo haber sido producto exclusivamente de la nueva forma de división del trabajo. Era necesario que en la «institución imaginaria de significado» global estuvieran presentes las instituciones democráticas, los valores conceptuales de libertad, igualdad y derechos, para que surgieran los movimientos feministas portadores de la revolución. Porque las mujeres, exactamente igual que los hombres, podían incorporarse a la división funcional del trabajo, pero las mujeres también podían seguir sujetas a la dominación de los hombres. Por otro lado, sin una división funcional del trabajo, el objetivo de la revolución feminista no se habría alcanzado, y esto por una razón muy sencilla. Las mujeres no habrían tenido la oportunidad de ganarse la vida por sí solas, de conseguir las mínimas condiciones previas para una vida independiente.

¿Por qué existe la creencia generalizada de que «los movimientos han desaparecido», de que los últimos cuarenta años han sido un período en el que «no ha ocurrido nada»? Tal vez se deba a que estamos demasiado acostumbrados a la historia como historia política. Y sin embargo, por encima de todo, la historia es social y cultural. Es la historia de la vida diaria de los hombres y de las mujeres. Si se observa de cerca, esta historia revelará cambios decisivos que incluyen una revolución social. Las tres olas de movimientos culturales analizadas anteriormente han sido las principales impulsoras de esta transformación. No han alterado el navío, pero sí han cambiado el océano en el que éste navega.

# El fin de la parcialidad

Peter Schneider

**PETER SCHNEIDER**

Lenz. Un relato  
Anagrama, 1976

Ya eres un enemigo de la Constitución  
Montesinos, 1981

El saltador del muro  
Anagrama, 1985

En el verano de 1986, el historiador berlinés Ernst Nolte publicó en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* un artículo sobre la historia alemana. Las réplicas a ese artículo, las enérgicas posturas a favor y en contra, llenaron durante los meses siguientes los suplementos de todos los grandes periódicos y se multiplicaron hasta convertirse en lo que se conoce como un «debate entre historiadores». El interés del gran público siguió siendo tributario del tipo de curiosidad que despierta una foto de la familia real británica en bañador. De repente se vio salir a la palestra, sin protección, a los dignatarios de un gremio que hace su trabajo, según un antiguo lema, «sine ira et studio». Allí se oyeron insultos como «demagogo», «historiador gubernamental», «nazi constitucional» y «apologista de Himmler». De pronto quedó claro que también los historiadores tienen pasiones.

De hecho, la virulencia del debate llamó la atención, de forma más bien involuntaria, sobre un dilema científico: cuando los historiadores alemanes se aproximan al pasado reciente de su país, no lo hacen sólo como científicos sino, inevitablemente, también como participantes. A mí —que nací en 1940— me llama la atención, en todo caso, que aquéllos que aquí discuten sobre la «singularidad» o «equiparabilidad» de Auschwitz pertenecen más o menos a una misma generación. Es la generación de las personas que hoy tienen de 55 a 62 años. Las voces de los nacidos más tarde, incluyendo la de aquéllos que se dieron a conocer como la *generación protesta*, no pidieron la palabra o no se dejaron oír. Para mí la importancia de este debate entre

historiadores no reside tanto en los argumentos que se intercambiaron. Lo que lo convirtió en un verdadero acontecimiento fue el hecho de que tuvo lugar en el año 1986 y dio ocasión, a una nueva generación de políticos, para expresar su forma de entender la historia.

Esta suposición gana peso cuando se observa el armazón fáctico de la discusión. En modo alguno han salido a la luz —como podría esperarse del concepto «debate entre historiadores»— nuevos hechos históricos. Nadie ha descubierto, después de los falsificados, los auténticos diarios de Hitler. En tanto se han dado a conocer nuevas fuentes (como los documentos, a los que se ha tenido acceso hace

poco, sobre los objetivos bélicos de los aliados), no han representado papel alguno en la discusión. Los hechos sobre los que el profesor de Berlín, Ernst Nolte, fundamentaba su intento de hacer una nueva valoración del fascismo nacionalsocialista son tenues. En primer lugar, Ernst Nolte recurre a una observación de Hitler sobre la «jaula de ratas» con que los soviéticos habrían doblegado a algunos de los oficiales alemanes apresados en Estalingrado. Esta manifestación, atestigüada por un acta estenográfica, era conocida desde hacía mucho. Lo único nuevo es la especulación de Nolte: Hitler no se refería —en contra de las dos aclaraciones que él mismo hizo

en aquel comentario— a la «Lubjanka», sino a la jaula de ratas de Orwell. Orwell, dice Nolte, no se había inventado en modo alguno la jaula de ratas que aparece en la novela *1984*, sino que había usado una descripción del socialista ruso Melgunov de los años veinte, que Nolte reproduce así: «*Se le acerca a la cabeza (la del oficial prisionero) una jaula, en la que hay una rata medio enloquecida por el hambre*». En segundo lugar Nolte citaba, en otro artículo aparecido en Londres en 1985, la declaración del Presidente del Congreso Mundial Judío, realizada en septiembre de 1939, de que en caso de guerra los judíos estarían de parte de Inglaterra. También esta declaración era conocida, así como el hecho de que fue emitida después de que se promulgara la ley «de protección de la sangre alemana y del honor alemán», después de que se organizara la *Noche de los cristales rotos* el 9 de noviembre de 1938, después de que cientos de miles de judíos fueran deportados u obligados a emigrar. Lo único nuevo es otra vez la interpretación de Nolte: después de esta declaración Hitler estaba «facultado» para tratar a los judíos alemanes como prisioneros de guerra; y esto a pesar de que Hitler, al contrario que su intérprete Nolte, sabía seguramente que el Congreso Mundial Judío *no era jurídicamente sujeto de Derecho Internacional* y no podía por tanto emitir «declaración de guerra» alguna.

Respecto a los errores científicos de Nolte, sus colegas ya han dicho lo necesario con suficiente claridad. En el plano de la discusión especializada —dicho sea en honor de los historiadores alemanes— el debate



ha tenido un claro resultado. No hay apoyos firmes para la cuestión, para Nolte supuestamente «ineludible», de si quizá los dirigentes nazis sólo llevaron a cabo una «masacre tártara» (el exterminio de los judíos) porque se veían como «víctimas potenciales de una masacre tártara» (el gulag). La tesis de que Hitler habría actuado en supuesta defensa propia no se puede fundamentar científicamente y pertenece al reino de la mitología histórica. Por otra parte, ¿qué se deduciría de esa tesis, caso de que se pudiera fundamentar científicamente? Ni más ni menos que el reconocimiento de que los planificadores y ejecutores del holocausto erigieron un sistema de locura en el que ellos mismos aparecían como víctimas.

¿Fue realmente un «debate entre historiadores» lo que vivimos? En la medida en que el concepto designa el oficio de los que lo iniciaron, es sin duda acertado. Sin embargo, la argumentación de Nolte y de sus defensores se mueve de hecho en el plano del manifiesto o panfleto político. ¿Cómo llamar si no a un proceso en el que no se realizan nuevos exámenes de hechos nuevos sino, al contrario, se enderezan acontecimientos largamente conocidos hasta conseguir que apoyen las tesis deseadas? Precisamente porque esa tesis no se puede sostener científicamente, demuestra no ser más que una intención precientífica. La tesis de Nolte apela a un sentimiento reprimido hasta ahora, y precisamente por eso ha hecho carrera. El canciller Helmut Kohl ha reclamado un privilegio generacional para aquéllos en nombre de los cuales, para espanto de muchos de sus coetáneos, habla. Precisamente en Israel señaló que era el primer canciller que, en virtud de «la gracia de haber nacido tarde», estaba a salvo de toda implicación con el régimen nazi.

Cuando oí esta frase por vez primera me pregunté cuándo había nacido la gente que hoy tiene en Alemania las palancas del poder. Los Kohl, Dregger y Geissler, que hoy tienen de 55 a 62 años, tenían entre 13 y 20 años al terminar la guerra. En 1945 eran demasiado jóvenes para ser responsables de sus convicciones y actos. ¿Pero estaban por ello libres de implicaciones? En 1933 estaban en

edad de ir a la escuela o al jardín de infancia. Pertenecen, por tanto, a una generación que pasó una parte considerable de su infancia y juventud en las escuelas nacionalsocialistas. Sabemos lo que los niños y adolescentes aprendían allí por numerosos testimonios de aquellos contemporáneos que se han enfrentado críticamente con la impronta de su educación nazi. Los rituales educativos de los nazis —sesiones de cine juvenil, canto de las tres estrofas del himno alemán, fanfarrias, fiestas del solsticio, colectas para el socorro invernal, oración al Führer— llenaban el mundo interior y exterior de los jóvenes, día y noche, durante todos los días del año. El resto lo hacían las incitaciones a los jóvenes activistas a acreditarse y destacarse: en las escuelas, en los campos de adiestramiento militar, en las Juventudes Hitlerianas y en las levas masivas. Por las conciencias críticas de esa generación sabemos también que en modo alguno vivieron sólo como años de terror los 12 años del Reich

del milenio. Fueron años en los que los adolescentes podían jugar a ser adultos, años de camaradería, de sentirse seguro en el grupo, de aventura. En su magistral novela *El gato y el ratón*, Günter Grass ha descrito de manera ejemplar la fascinación que experimenta esta generación por los rituales nazis. Es de suponer que Helmut Kohl no habrá leído esta narración, porque me parece que sus apelaciones al «conjunto» y a «la armonía de la comunidad solidaria» enlazan de forma más bien inconsciente y acrítica con esa experiencia juvenil. Si es cierto que una persona sufre las influencias que le marcan, emocional e intelectualmente, durante su infancia y juventud, hay que concluir que ninguna generación estuvo expuesta de manera tan total e indefensa al adoctrinamiento nacionalsocialista como aquella para la que Helmut Kohl reclama «la gracia de haber nacido tarde». Porque esta generación no tuvo, como los entonces adultos, que pagar por su entusiasmo. Era demasiado joven para conocer

los horrores de la campaña de invierno, demasiado joven para los años de prisión en Siberia, demasiado joven para la afrenta de la desnazificación. Aquéllos que vivieron el último año de guerra como auxiliares de la artillería antiaérea o en las levas masivas apenas pueden entender el fin del sueño más que como una catástrofe natural. Tuvieron suerte y fueron los tontos. Los entonces adultos, los Adenauer, Erhard, Kiesinger, Filbinger, habían crecido por lo menos en la lucha ideológica y de partidos de la época de Weimar. Podían, siguiendo la lógica de Helmut Kohl, invocar «la gracia de haber nacido pronto».

Este balance, injusto en la medida en que constituye una generalización, no formula reproche alguno. En todo caso describe una hipoteca de la que nadie se puede redimir señalando su estatus adolescente de entonces. Desde luego que la generación de las juventudes hitlerianas tiene derecho, como cualquier otra, a abjurar de su herencia histórica. No creo en una especie de destino heredado biológicamente. Pero, precisamente en el caso de esta generación, ese repudio no puede empezar de ninguna manera con una declaración de imparcialidad. Esta generación sólo puede hacer creíble su inocencia en tanto se enfrenta de una vez con su implicación heredada sin culpa.

Caso de que sea una ventaja no haber sido adulto en 1945, Helmut Kohl ha hecho de ello involuntariamente una autodevaluación. Porque, ¿qué demuestran si no sus comparaciones, entretanto mundialmente famosas? —la última vez (en el otoño de 1986) Helmut Kohl comparó en un abrir y cerrar de ojos las artes propagandísticas de Gorbachov con las de Goebbels, y llamó a los campos de trabajo de la RDA campos de concentración—, ¿certifican tales comparaciones un trato «más libre» con el pasado?

En mi opinión demuestran más bien lo siguiente: después de cuarenta años, la experiencia juvenil nunca revisada de la generación de las juventudes hitlerianas retorna en forma de necesidad de justificación. Ningún Adenauer, ningún Erhard, ningún Kiesinger se ha perdido nunca en tales alturas de conversión histórica de deudas. Los dos últimos han prefe-



ruido buscar su salvación en el silencio. Si no había más remedio, hablaban de «lo inimaginable» y del «capítulo más oscuro de la historia alemana»; con las comparaciones se andaban más bien con titubeos. Posiblemente el motivo de esta reserva sea banal: muchos dignatarios políticos de la joven República estaban forzados a recordar por sus carnets del partido nazi o por síntomas aún más claros de su implicación con el régimen. Esta circunstancia inducía más a la discreción que a arriesgar comparaciones.

El único beneficio que los agraciados por su nacimiento —Kohl y Geissler— sacan de su privilegio generacional parece ser el siguiente: relativizan los crímenes nazis con una energía de la que sus padres políticos jamás hubieran sido capaces.

Podría parecer que quiero reservar para mi generación el lema «la gracia de haber nacido tarde». Salta a la vista que si hay una generación que puede repetir este lema, esa es la mía. Desde un punto de vista puramente matemático nosotros —aquí sí puedo utilizar este plural— somos los primeros que podríamos invocar esa ventaja. Porque nosotros, los nacidos entre el 38 y el 45, aprendimos de hecho a leer y a escribir en un momento en que el fascismo había sido derrotado militar y políticamente. Se podría deducir de ello que esta generación era capaz de un nuevo y radical comienzo. De forma más bien inconsciente muchas, y quizá las mejores, cabezas de mi generación han sacado también esta conclusión. La revuelta antiautoritaria del 68 debe su furia y su *pathos*, por lo menos en la República Federal de Alemania, a esa presunción de inocencia. En este aspecto, el movimiento de protesta en Alemania fue distinto de otros movimientos simultáneos, por ejemplo en los Estados Unidos. En los Estados Unidos la protesta anti-Vietnam podía invocar las tradiciones democráticas de los padres, que al menos habían luchado contra Hitler. En Alemania, la misma protesta sólo podía articularse en una definición hostil frente a los padres, y contó además con un impulso histórico adicional: la idea de no llegar a ser como los padres. Emocionalmente, la protesta se dirigió en Alemania de forma muy precisa contra aquella genera-

ción responsable del fascismo nazi. Desde el punto de vista histórico, la generación del 68 tiene el mérito de que rompió no sólo con la herencia política del fascismo nazi, sino también con la cultural, especialmente con la cultura de la obediencia.

Pero, no en vano, he afirmado que esto es así desde el punto de vista histórico. Porque sólo ahora está quedando claro que el ímpetu antifascista de aquel movimiento seguía siendo terriblemente inconsciente y no podía controlar sus opciones políticas. Probablemente nunca ha habido, antes ni después, un movimiento tan poseído por el lenguaje y al mismo tiempo tan incapaz de expresar por medio del lenguaje sus impulsos emocionales. Porque el *leitmotiv* histórico de este movimiento se expresó principalmente en la figura de un ritual retórico, más exactamente de un lapsus. Un recuento de las palabras entonces más frecuentes arrojaría probablemente el resultado de que no ha habido ningún concepto del que se haya abusado tanto como del que derivó en la mortal denuncia: «¡Fascista!». Todo el que se ponía en el camino de la corriente de «renovación revolucionaria» del momento era arrinconado como «fascista», en una especie de reflejo insultante. No sólo se aplicaba a policías: también a los profesores universitarios liberales, los sindicalistas del

SPD, a los *spontis* se les sentaba en ese banquillo. Yo mismo fui desenmascarado como «fascista» por el hijo de un juez nazi porque, en una conversación sobre unas vacaciones, había utilizado dos o tres veces la muletilla: «no te puedes ni imaginar lo que fue aquello». Precisamente con esta frase, era la argumentación del hijo, había cortado su padre cualquier pregunta sobre su pasado.

La inflación verbal de este «secreto» *leitmotiv* llevó a un resultado grotesco. Nosotros, que olfateábamos en cada rincón de la sociedad de la República Federal en busca de restos del fascismo, no sabíamos cuánta razón teníamos. La sospecha global hacía superflua la prueba concreta que en muchos casos sí se podía dar.

Lo extraño es que la asimilación del fascismo por parte del movimiento estudiantil discurrió *hacia atrás*. Los primeros textos que leímos fueron los estudios de la Escuela de Frankfurt sobre *Autoridad y familia*, la *Psicología de masas del fascismo* de Wilhelm Reich, los correspondientes trabajos de E. Fromm, H. Marcuse, A. Mitscherlich. Estos textos ponían al descubierto las constantes socio-psicológicas de la familia autoritaria pequeño burguesa y proporcionaban argumentos concretos en la pugna con los padres.

En la misma medida en que el movimiento estudiantil choca-

ba con los límites de la protesta antiautoritaria, se orientaba, a falta de teoría propia, hacia los teoremas revolucionarios y de partido de la época de Weimar. En este caminar hacia atrás fueron redescubiertas entonces las teorías marxistas originarias sobre el fascismo que sostenía el viejo Partido Comunista de Alemania y que eran moneda corriente en la historiografía soviética. Según éstas, el nacional-socialismo se explicaba a partir de una estructura político-económica; se manejaban conceptos como «conjuración del gran capital», «estrategia de crisis del capitalismo», etc. Este modelo de explicación resucitó en la teoría del «nuevo fascismo» (en la RFA). Casi todas las diferenciaciones históricas concretas —dictadura de un partido, uniformización de la prensa, prohibición de los sindicatos, suspensión del derecho de huelga y de manifestación, ideología racista, campos de exterminio— se empequeñecían hasta convertirse en cosas secundarias. En consecuencia la tacha de fascismo se reducía a una sospecha global que hacía comparable todo con todo: los policías que aporreaban con los esbirros de las SS, los campos de Chile con los campos de concentración alemanes, los jueces de Stammheim (1) con los tribunales populares nazis, etc.

Una cosa hay que admitir: mucho antes de que la generación de Kohl fanfarroneara y pusiera los pelos de punta con sus comparaciones sobre Goebbels y los campos de concentración, los niños de la posguerra habían desmaterializado el concepto de fascismo nazi, como reacción al correspondiente abuso de los entonces portavoces de la CDU: para ellos los nuevos nazis eran los estudiantes que se manifestaban.

Lo grave es lo siguiente: desde que el concepto «fascismo» se utiliza en Alemania sobre todo como insulto, cada vez más raramente se aplica a la denominación de aquellos doce años que lo acuñaron. Este concepto ha sido aplicado operativamente en toda regla como medio de denuncia del adversario político. Para mí está claro que la generación del 68 abusó de este concepto con mayor derecho histórico que Helmut Kohl y sus amigos, pero aquí se trata de un punto metodológico.



co: los rebeldes del 68, igual que los actuales revisionistas de la historia, no se interesaban por la «singularidad» de los crímenes nazis, sino por su «equiparabilidad». Sólo ahora está quedando claro que también el abuso del reproche «fascista» por parte de la izquierda es el reflejo de una postura indulgente. Porque la reducción de la figura histórica del fascismo nazi a unas características estructurales generales y transmisibles tenía, aparte de su valor de conocimiento, una función atenuante. Si el nacionalsocialismo era una «conjuración» de unos cuantos industriales poderosos, nuestros padres, independientemente de lo que hubieran hecho, eran víctimas de esa conjuración. Esta mentira histórica nos ahorró enfrentarnos con la cuota concreta y personal de culpa de nuestros padres y, consecuentemente, con nuestra implicación como hijos e hijas suyos. De hecho, esta asunción, personal de la historia sólo encontró su expresión diez años después, en la llamada «literatura de los padres», a fines de los años setenta. Es característico de estas narraciones autobiográficas un punto de arranque común: comienzan con la enfermedad o la muerte de uno de los padres y atestiguan un enfrentamiento póstumo, por así decirlo. Sólo la muerte de los padres, parece ser, permitió a mi generación admitir *las heridas y autoheridas emocionales* que lleva consigo una interiorización biográfica de nuestra implicación.

Este resumen no pretende a su vez formular ningún reproche. Muestra en todo caso que tampoco mi generación puede invocar la «gracia de haber nacido tarde», y estaría incompleto si no expusiera los costes que ha producido la funcionalización por parte de la izquierda del concepto de fascismo. Esta hipoteca continúa ejerciendo sus efectos hasta hoy. Se muestra sobre todo en el intento, ampliamente inconsciente, de los nacidos después de la guerra, de proyectar la culpa de sus padres sobre «culpables» actuales. ¿De qué otro modo explicar el hecho de que una parte no pequeña de la generación del 68 se identificara sin reservas con la OLP? Esto ocurría ya en un momento en que los portavoces oficiales de esta organización definían su meta

con la fórmula de echar al mar a los judíos israelíes. Es evidente que la crítica a la agresiva política de ocupación de Israel no se puede rechazar sin más como «antisemita». Por lo demás, esta crítica es compartida por muchos judíos dentro y fuera de Israel. Pero precisamente un antifascista alemán *estaba y está* obligado a pasarla por el filtro del inevitable escrúpulo que tiene que producir una asunción honrada de la historia alemana más reciente. Que los palestinos desalojados insulten a sus ocupantes llamándoles «nuevos nazis» y «constructores de campos de concentración» es asunto suyo. A un alemán, no importa de qué edad o credo, el reflejo primario del recuerdo tendría que impedirle tomar parte en tales acusaciones. El cuento psicoanalítico de que las víctimas de entonces se habrían transformado en unos nazis mejores, por más exitosos, huele realmente demasiado a un descargo de la especie más primitiva como para no despertar sospechas.

Está claro que los hijos e hijas de nazis que de repente iban a hacer la compra con pañuelos de Al-Fatah pretendían con ello exponer su *imparcialidad* histórica. Más exactamente: muchos se identificaban con la OLP para no parecer tan *parciales* como sus padres, que ahora se identificaban con Israel. Pero me temo que, tanto para la mía

como para las próximas generaciones, en Alemania tendrá vigencia esta reserva: sólo podremos hacer creíble nuestro derecho a hablar *imparcialmente* sobre la política israelí una vez nos hayamos declarado *parciales*.

El mismo reflejo histórico hubiera tenido que censurar un sentimiento que acabó convirtiéndose en eslogan en los círculos del movimiento pacifista: nosotros, los alemanes, en cuyo suelo, como es sabido, se concentra el mayor arsenal de armas atómicas del mundo, somos los «judíos de la era atómica». Que los nietos de una generación cuya guerra de rapiña costó la vida a 55 millones de personas queramos presentarnos cuarenta años después con los ropajes de la víctima histórica puede ser interesante en el diván del psicoanalista: en la escena política tal montaje es simplemente penoso.

Sostengo, pues, que también el antifascismo del movimiento estudiantil estaba regido por deseos inconscientes de descargo. Ese antifascismo no estaba ni está elaborado históricamente o emocionalmente.

Este déficit aflora de la manera más clara en el llamado «Debate sobre la violencia», que comenzó con el movimiento estudiantil y es proseguido hoy por los Verdes y sus adeptos extraparlamentarios con no disminuída virulencia. Las siguien-

tes consideraciones no se refieren a las técnicas de la resistencia pacífica: huelgas de brazos caídos, sentadas, manifestaciones no autorizadas, etc. La criminalización de tales formas de resistencia como «actos de violencia» es en sí misma el resultado de una equiparación ilegítima. Me refiero expresamente a la teoría y práctica de la guerrilla urbana y sus apologías. Aunque las acciones de la «Fracción del Ejército Rojo» (RAF) chocan con un rechazo casi unánime en la izquierda actual, ésta sigue teniendo dificultades a la hora de hacer una delimitación teórica. Se hace valer en favor de los combatientes de la RAF su proclamado antifascismo, que en realidad es producto de una represión, cuando no pura ignorancia. Comienzo con un ejemplo que se ha convertido en histórico: el secuestro y asesinato del industrial Hans Martin Schleyer por un comando de la RAF en el año 1977. ¿Cómo hubiera podido un terrorista alemán, que hubiera leído los protocolos de la Conferencia del Wannsee (2), el diario de Höss o «LT» de V. Klemperer (3), comunicar el asesinato de H.M. Schleyer con estas palabras: «Hemos puesto fin a su existencia miserable y corrupta» —así en la nota de reivindicación de la RAF—? Este es el lenguaje de la Conferencia del Wannsee. Sostengo que el más mínimo reflejo de memoria histórica hubiera tenido que prohibir no sólo este eufemismo nazi, sino también el hecho mismo, entre cuyas condiciones estaba el «poner fin» a otras cuatro «existencias»: el asesinato de los cuatro acompañantes de Schleyer. En realidad la víctima fue «oteada», en una espantosa necesidad de repetición, según unas características puramente objetivas, y fue más bien por azar que resultase que la víctima era un antiguo SS. Si los autores hubieran tomado en serio su antifascismo y se hubieran informado, hubieran alquilado un uniforme de las SS en una tienda de disfraces. Una foto de rehén que hubiera mostrado a H.M. Schleyer vistiendo el uniforme que había llevado cuando era un nazi convencido y un dirigente de la Federación Industrial Central de Bohemia y Moravia no hubiera podido justificar la sangrienta acción, pero habría puesto de manifiesto ante el



mundo un proceso histórico: aquí los niños adultos se convirtieron en asesinos para pagar la culpa no expiada de sus padres.

Sólo al cabo de nueve años —poco antes había sido asesinado por un comando de la RAF un funcionario del Ministerio de Asuntos Exteriores, Gerold von Braunmühl, de un tiro en la nuca— el antiguo terrorista Klaus Jünschke prorrumpe en este grito liberador: «¡Cuando oigo decir en Alemania las palabras 'tiro en la nuca', empiezo a sentirme mal!». Considero histórica esta frase. ¿Hubiera podido un terrorista alemán, por muy fanático que fuese, apretar el gatillo de su revólver contra el maniatado Gerold von Braunmühl si hubiera tenido ante sus ojos la imagen de un joven SS que hace cavar a su víctima una fosa común antes de echarle a ella de un tiro en la nuca? ¿Cómo es posible que él o ella no tuvieran ante sus ojos esta imagen?

Estas frases se pueden rechazar como crítica gratuita a un par de docenas de desesperados que a estas alturas no encuentran compañeros de viaje ni en la izquierda. Pero en realidad la aversión de algunos izquierdistas alcanza sólo al bagaje práctico del terrorismo, no al ideológico. En una singular llamada «a los asesinos de nuestro hermano», los hermanos de Gerold von Braunmühl han desafiado a los autores del asesinato a que revisen sus motivos. Ambas cartas, publicadas en el diario de izquierdas *taz* los días 7 de noviembre y 22 de diciembre de 1986, no han hallado respuesta por parte de los destinatarios. En vez de ellos, una parte de los lectores de *taz* se ha sentido llamada a contestar. He leído con asombro las alrededor de cincuenta respuestas que se dieron. Sin duda representan sólo a una pequeña parte de los lectores de *taz*, ansiosa por echar mano a la pluma, y es posible que muchas cosas hayan sido escritas más por testarudez que por convicción. Aún así, queda demostrado que por medio de ellas también los nietos de la generación nazi enlazan con las tradiciones que creen combatir a la primera ocasión que se les presenta. Hablan personas que tienen de veinte a treinta años. Una valoración tiene que comenzar constatando que la mayoría de las cartas

simpatizan más o menos abiertamente con el asesinato de Gerold von Braunmühl. La mayoría de los autores se sirven para ello de una retórica evasiva. Uno de los rodeos preferidos es el argumento de que, con la publicación de la llamada en primera página, la redacción de *taz* ha dado demasiada importancia a esa «condena cristiano-ilustrada de la RAF», mientras que las medidas de protección del Estado se tratan en las páginas interiores. Lo que oímos aquí en boca de la izquierda es la exigencia de equilibrio de los moderadores: el que habla sobre Nicaragua no puede callar sobre Afganistán, etc. La única solución honrada a esta aparente contradicción es naturalmente insistir en que hay que tratar cada tema por separado. En la práctica; tras la exigencia de hablar primero de los defectos del contrario se esconde la mayor parte de las veces el deseo de callar los propios.

Estrechamente emparentado con éste encontramos otro cliché procedente de los módulos de la retórica estalinista: *lo que dices puede ser cierto, pero objetivamente tu afirmación se corresponde con los supuestos de la contrarrevolución*.

Frases de este tipo son: la carta de los hermanos sirve «objetivamente a la coalición para imponer sus leyes antiterroristas», o que la carta es «la expresión

de la estrategia del Estado contra los grupos opositores». Partiendo de esta base no queda lejos la suposición de que no son los hermanos los que han escrito la carta. Un lector de *taz* sospecha que esta llamada ha sido preparada «por algún artista de las relaciones públicas, para perturbar una amplia campaña de solidaridad de la izquierda con la RAF».

El cinismo que subyace a esta suposición es proyectado inmediatamente sobre los hermanos del asesinado. Con la mayor seriedad se les acusa de no admitir los móviles de los asesinos: «Aparentemente no les es posible ponerse en el lugar de aquellos que no quieren conformarse con la clamorosa injusticia que se comete en nuestro Estado». El procedimiento recuerda fatalmente a la propuesta de Ernst Nolte de que debemos comprender de una vez la pesadilla hitleriana de la jaula de ratas. Por último, se justifica el asesinato mediante una comparación con un «asesinato» de otro tipo: «De hecho, algunas toneladas de peces muertos me soliviantan más que la ejecución de Braunmühl». Otro, que se define como «miedoso», admite: «Quizá Gerold von Braunmühl era alguien como tú y como yo...», y prosigue: «con una única diferencia, su vida cotidiana era la de esos políticos que yo rechazo. En este aspecto... su muerte ha

sido algo así como su riesgo profesional».

En este punto termino. Con ayuda de malas metáforas, inadmisibles hasta en los poemas de café, se trivializa un insensato asesinato político. No sé si en algún país de Europa se sostendrán actualmente parecidas discusiones con parecidas palabras. Es cierto: reflejan tan solo un diminuto margen del espectro de la izquierda y no son representativas. Aún así, temo que sólo son posibles en Alemania. Se demuestra que tampoco los nietos de la generación nazi participan de «la gracia de haber nacido tarde», de lo contrario no reproducirían de forma inconsciente el modelo fascista. Desde luego, los corresponsales tienen buena conciencia porque —¿cómo no!— quieren algo muy diferente y en caso de duda se definen como antifascistas. Que no haya memoria alguna que les haga dudar en la elección de sus medios y palabras indica que no han elaborado su antifascismo. Mientras no se demuestre lo contrario, quedará la sospecha de que la culpa de los padres pasará biológicamente a los hijos y nietos en tanto no sea asumida.

No oculto que escribo todo esto con ira y hartazgo. Porque, a pesar de todo, querría insistir en que «nosotros» somos inocentes. Con Franz Josef Strauss, y a pesar de él, algún día tendremos que dejar de andar encogidos. Para mí es muy plausible que este hombre, del que no me creo una palabra, predique a los alemanes desde su púlpito bávaro: la historia alemana tiene más de doce años, ha producido tradiciones de las que podemos estar orgullosos, a nadie le sirve a la larga el arrepentimiento alemán y la eterna mala conciencia. Pero ¿cuándo oiremos ésto —y más— de labios de alemanes que no traicionen su supuesta imparcialidad por sí mismos y en cada dos palabras?

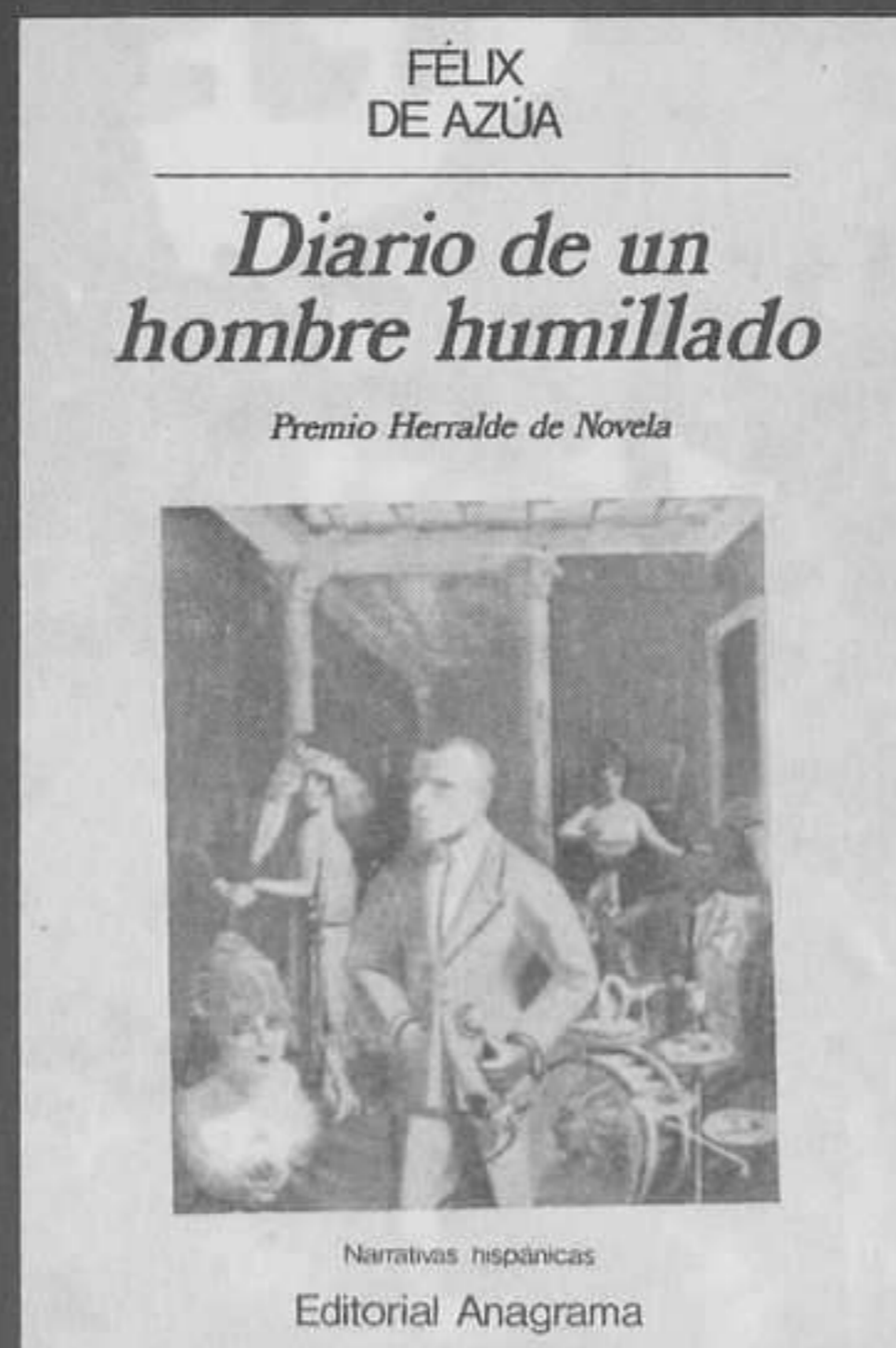
(1) En la localidad alemana de Stammheim tuvo lugar, en 1986, un polémico juicio a un terrorista de la Fracción del Ejército Rojo. (N. del T.)

(2) Conferencia del partido nacional-socialista, celebrada junto al lago de ese nombre, en la que se adoptó la llamada «solución final», el exterminio de los judíos. (N. del T.)

(3) *Lingua Tertii Imperii* (1947), obra del romanista alemán Viktor Klemperer (1881-1960) sobre el lenguaje del Tercer Reich. (N. del T.)

## FÉLIX DE AZÚA

### Premio Heralde de Novela



FÉLIX DE AZÚA

*Diario de un hombre humillado*

Premio Heralde de Novela

Narrativas hispánicas  
Editorial Anagrama



EDITORIAL ANAGRAMA

EDITORIAL

PABLO IGLESIAS

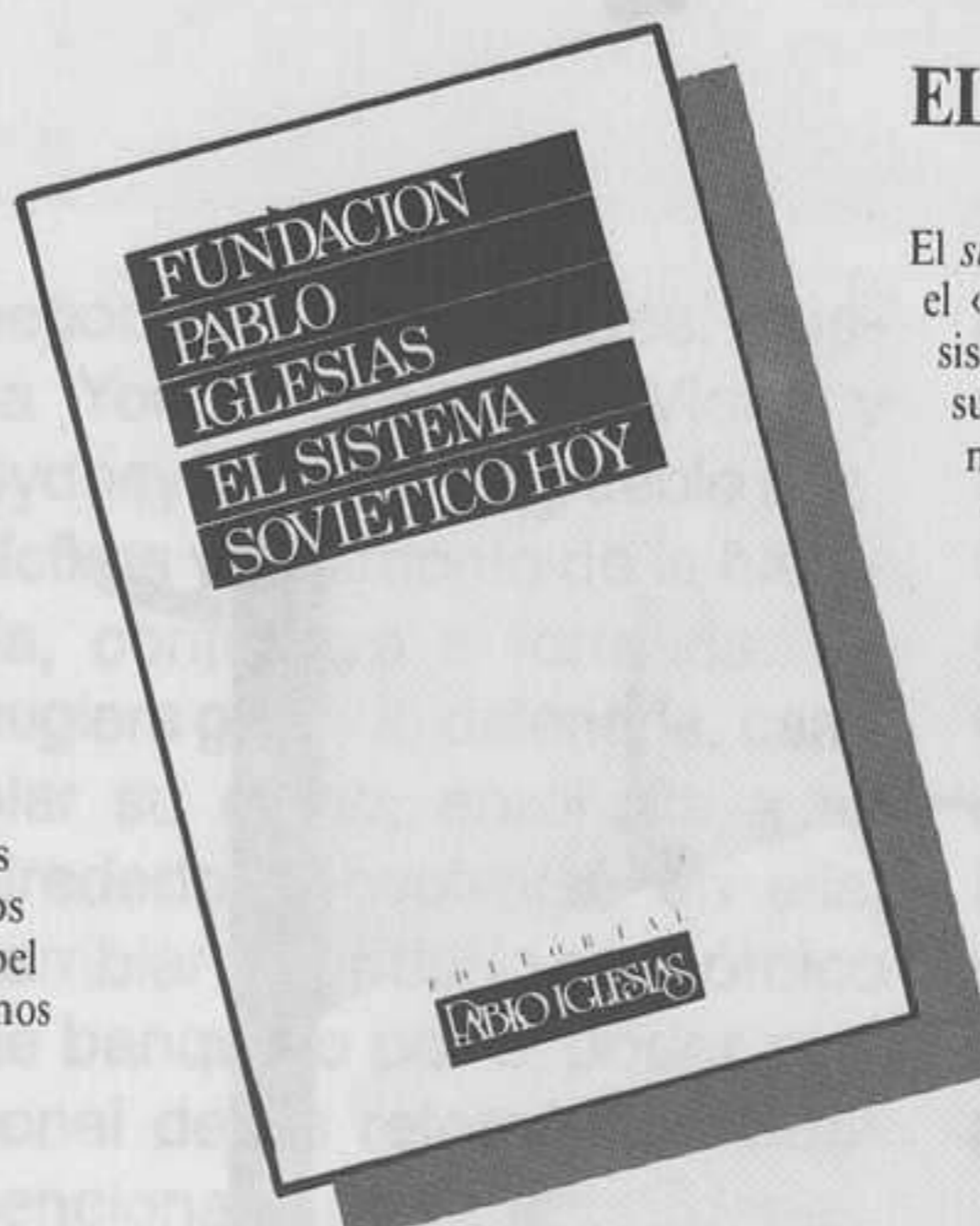


ESTADOS UNIDOS:  
LUCES Y SOMBRAS

Con la reciente entrada de España en la Comunidad Europea y su anterior ingreso en la Alianza Atlántica se inicia una nueva etapa histórica en nuestro país, en la que los españoles, para poder intervenir conscientemente en la determinación de la política exterior de nuestro Estado democrático, deberemos esforzarnos por conocer mejor el mundo en que vivimos. A esta preocupación respondían ya anteriores debates organizados por la Fundación Pablo Iglesias, como los dedicados al mundo árabe, a América Latina o al sistema soviético. Tal fue también el propósito del simposio «Estados Unidos: luces y sombras», sobre algunos de los aspectos esenciales de la realidad norteamericana y de su papel en el mundo, cuyas ponencias y debates recogemos en el presente volumen.

269 págs.

1.150 Pts.



EL SISTEMA SOVIETICO HOY

El sistema soviético se define a sí mismo como el «socialismo real», el único existente. Es el sistema económico y estatal de una de las dos superpotencias que se disputan la hegemonía mundial, así como de los países integrados en su bloque. Pese a su enorme relevancia, éste es un tema que apenas ha sido objeto de estudio y debate en los medios políticos e intelectuales españoles, contrariamente a lo que sucede en los otros países europeos y en Estados Unidos. Este libro representa una contribución importante al necesario esfuerzo intelectual para colmar esa laguna.

300 págs.

1.000 Pts.



MARY KALDOR  
EL ARSENAL BARROCO

Tradicionalmente se ha considerado que las políticas de rearme son un posible camino hacia la prosperidad económica, y no sólo hacia la prepotencia militar. Este libro de Mary Kaldor, una de las principales teóricas del movimiento pacifista europeo, pretende mostrar que el fruto de rearme puede ser la decadencia económica a medio plazo, y que la recuperación económica que induce el armamentismo es un espejismo a corto plazo por el que un país puede terminar pagando un elevado precio, más allá de los riesgos bélicos inmediatos. Ningún lector podrá ignorar las obvias consecuencias que su análisis posee para el vergonzante modelo de crecimiento keynesiano al que ha arrastrado a su país el presidente Reagan con su política de rearme, ni para la peligrosa continuidad de este modelo implícita en la Iniciativa de Defensa Estratégica, frente a la cual los países europeos proponen una alternativa de desarrollo tecnológico civil con el proyecto Eureka.

261 págs.

1.200 Pts.

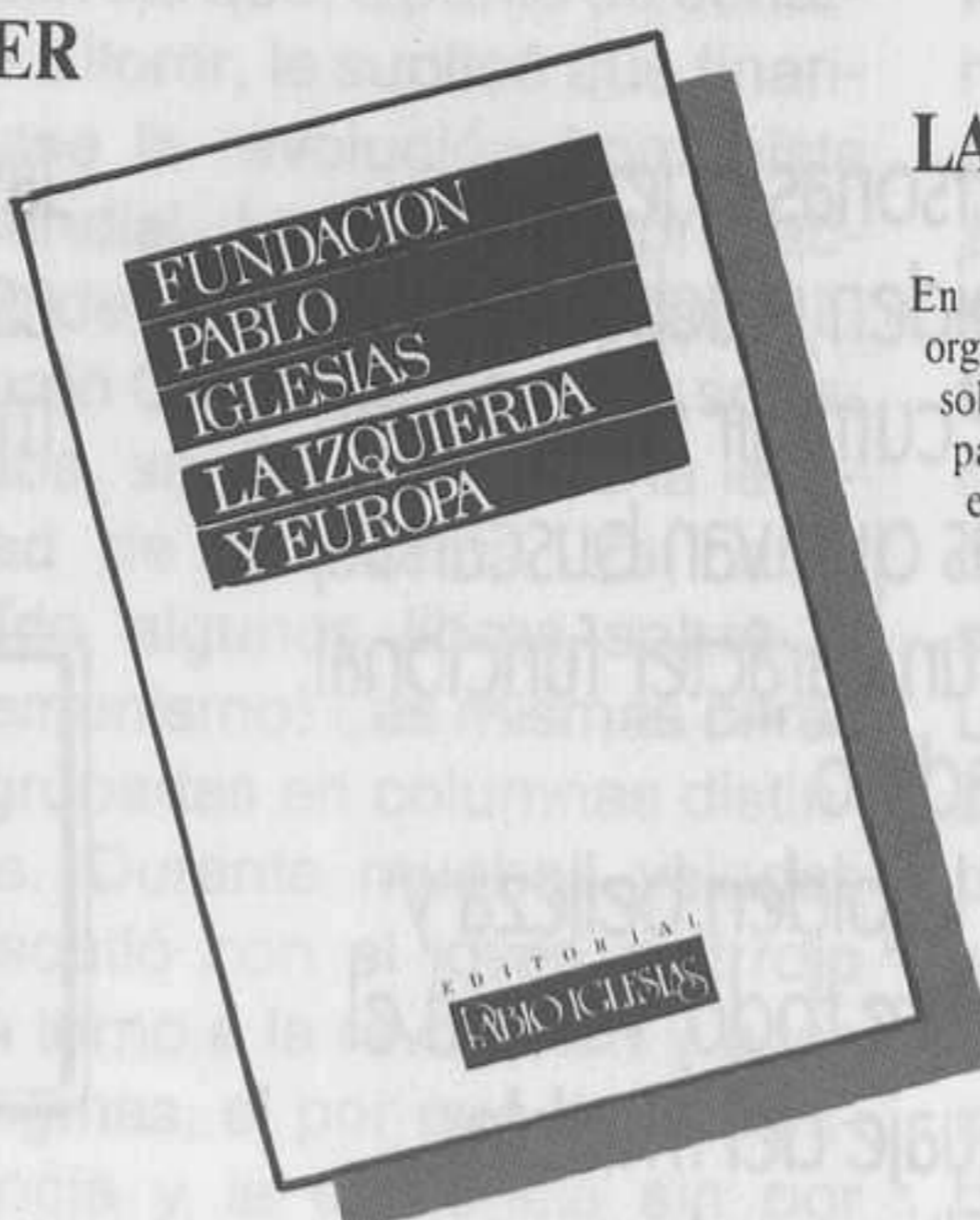


AGNES HELLER Y FERENC FEHER  
SOBRE EL PACIFISMO

Pocas cuestiones tan polémicas en Europa occidental como los movimientos pacifistas y antinucleares. Heller y Feher han adoptado frente a ellos una postura difícil y atrevida: identificándose con sus fines últimos y respaldando su contenido radical —la idea de que las cuestiones de defensa y de supervivencia no pueden quedar exclusivamente en manos de los expertos—, los autores toman sin embargo una posición crítica respecto al significado político inmediato de dicho movimiento, en el que ven una disociación entre la defensa de la vida y la defensa de la libertad.

184 págs.

1.000 Pts.



LA IZQUIERDA Y EUROPA

En noviembre de 1986 tuvo lugar un debate organizado por la Fundación Pablo Iglesias sobre la izquierda y Europa. En la reunión participaron más de cuarenta intelectuales españoles y de otros países europeos. La discusión se desarrolló sobre la base de una ponencia presentada por la Fundación Pablo Iglesias. El presente volumen recoge íntegramente la ponencia y el debate (cada participante revisó la transcripción de sus intervenciones), así como las contribuciones presentadas antes y después de la discusión.

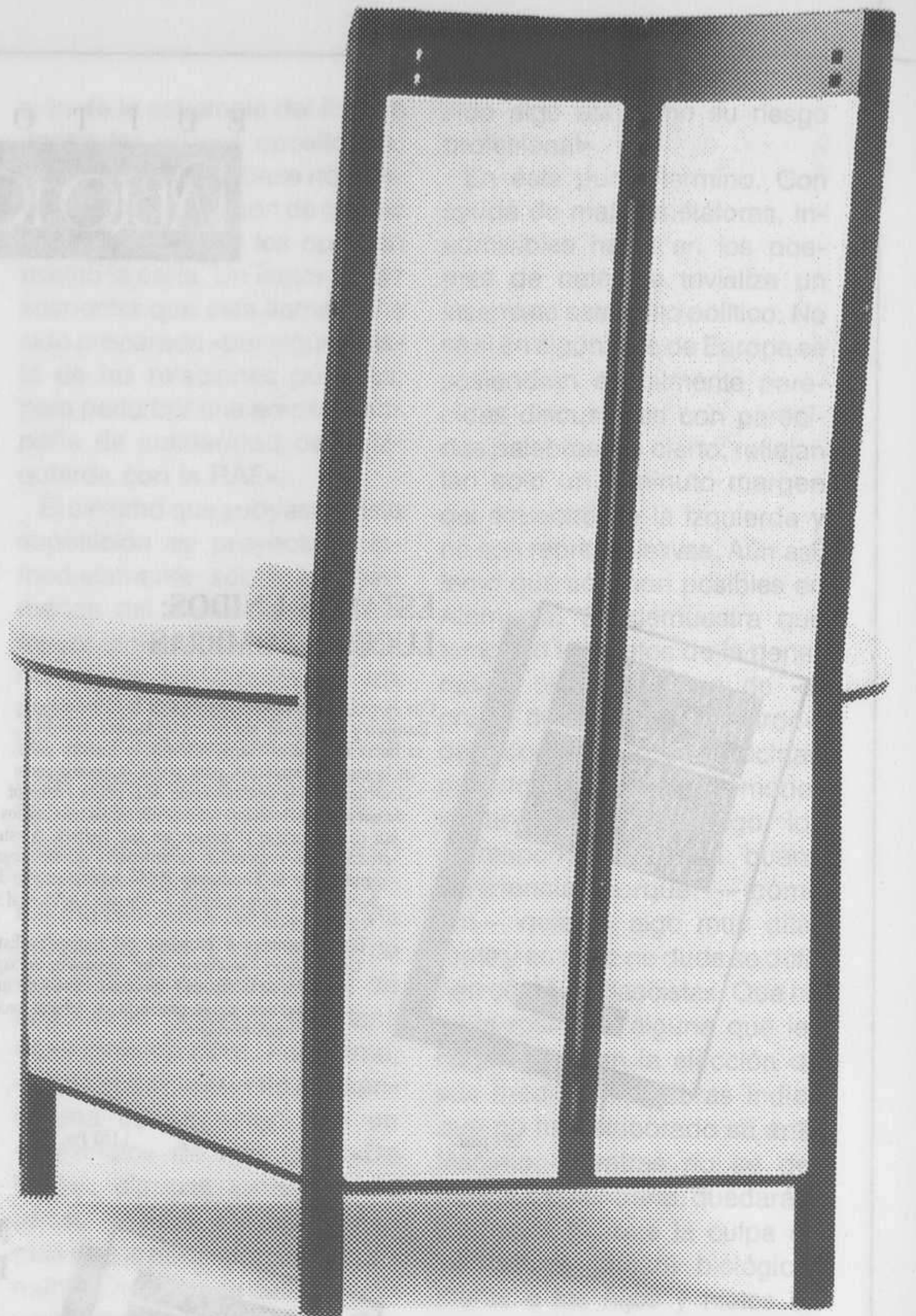
320 págs.

1.500 Pts.

EDITORIAL PABLO IGLESIAS: Monte Esquinza, 30 - 28010 Madrid  
Tels. 410 28 39 - 410 24 55

FORMA DE PAGO:

Talón bancario  
o giro postal



# ESPALDAS CUBIERTAS

Hay personas que a un mueble le piden mucho más que el hecho de cumplir una función.

Personas que van buscando, además de un carácter funcional, un valor añadido.

Porque le piden belleza y diseño. Y sobre todo, valoran el propio lenguaje del mueble.

Con la última colección de Giorgetti, Gallery, estas personas, desde luego, se van a sentir con

las espaldas cubiertas. Y es que esta colección reúne todo eso y mucho más.

**BOUTIQUE**  
DEL HOGAR Y  
LA DECORACION

Es Corte Inglés

CONDE DE PEÑALVER, 45-47



# El judío errante

Alexander Wat

Uno

—¡Oiga! Salgo mañana por la mañana por el R5. Cita en Londres a las cinco. El teléfono enmudeció. La mano del barón Gould descansaba, inerte, en el brazo del sillón. Mano de *croupier* que recogía el oro de la mesa de juego europea, mano de venas hinchadas, dique perdido entre el humo de los cigarrillos, mano cuyos gruesos dedos se dirigían desde un punto, como ferrocarriles, hacia las cinco partes del mundo y que, por el momento, reposaba sobre la madera tallada.

En la terraza del decimoséptimo piso del Hotel Livingstone, la tarde de julio caía, agotada. El barón Gould soñaba, mientras escuchaba todos los ruidos de la ciudad, y recordaba su infancia. El óvalo de una triste aldea de Galizia, candelabros de plata manchados de cera, la cena del sábado por la noche, la bendición de una anciana arrugada y macilenta como Palestina, con un vestido de terciopelo verde bordado en plata, la manzana y la naranja que ofrecía a su nieto sobre un pañuelo rojo, todas estas imágenes atravesaron, como un relámpago, el corazón enfebrecido de Nueva York.

El barón, vagando en su ensoñación, recordaba su infancia, y escuchaba los ruidos de la ciudad: el eco del ferrocarril eléctrico, las inquietas bocinas de los automóviles, el murmullo de la multitud, los gemidos del cemento y ese fondo musical indefinido que hace que bailen los muslos saludables de las mujeres y tensa los músculos del policía cuando para a una calle entera. ¡Qué agradables son estos ruidos! Un poco más lejos, a cien metros, suena una orquesta totalmente distinta, es-

truendo tempestuoso de máquinas, estrépito del acero, rugido de las fábricas que resuena en los oídos de los proletarios como un apasionado himno de venganza. Aquí, los ruidos son atenuados y vulgares, voluptuosos y puros, agradables como besos bajo la lluvia, ondulantes como una melena y más tumultuosos que un jazz. El barón Gould oía algo más: una voz que, cual Mane-Tacel-Phares, gritaba en la estrecha calle: *TIME IS MONEY*. El tiempo mismo gritaba: ¡Apresurémonos! Abajo, como se sabe, la gente se apresuraba.

«El tiempo es un enemigo», pensó el barón. Notaba que envejecía. El tiempo iba agotando sin tregua la batería de sueños, fuente de energía de los hombres de acción, y menguaba lentamente las posibilidades del banquero, cuyo abonado cuerpo derribaría un día, como un atleta cruel. El tiempo era un enemigo y el dinero un amigo. El barón Gould formaba parte de una raza a la que, más de una vez, el dinero había librado de las hogueras del martirio y del abismo de la exterminación. El dinero es una paradoja: se lleva bien con esta raza paradójica. Es un álgebra en comparación con la aritmética simple de las cosas: aflúa a las manos de este pueblo que es el álgebra de los pueblos. Aunque estaba bautizado, el barón Gould permanecía fiel a su tradición. Acumulaba las riquezas, pero aspiraba a algo más, porque era hijo de ese pueblo que sacrificaba su vida por el dinero y su dinero por la Biblia.

El barón Gould buscaba la grandeza al igual que antaño se deseaba la salvación. Pretendía dominar el tiempo igual que dominaba el espacio entrelazando en la madeja de sus

negocios París, Londres, Nueva York, Yokohama, Viena y Sydney. Era hijo del pueblo que, víctima y testimonio de la historia, contribuye a formarla. Le hubiera gustado detenerla, cambiar su curso, enrollarla a su alrededor, envolverse en ella, cambiar su poderío económico de banquero por el poder personal de un reformador. Subvencionaba misiones, órdenes, sectas, monasterios tibetanos, escuelas rabínicas. Uno de sus hijos era sacerdote en Roma; él, el Día del Juicio no dejaba de ir a la sinagoga, para orar y ayunar. Aspiraba a la grandeza como antaño se aspiraba al martirio. Su enemigo era el tiempo que cada vez le hacía más rico en oro y más pobre en grandeza. París, Londres, Nueva York, Berlín, Viena, Sydney: las columnas de cifras se alargaban inmensas. Pero el barón quería algo más. Pretendía la grandeza aunque una mano encolerizada tuviese que borrar un día de la faz de la tierra esas columnas interminables de números.

Cierta tarde apareció un joven pelirrojo que, a punto de echarse a llorar, le suplicó que financiase la revolución comunista mundial. Le presentó proyectos detallados y grandiosos. El barón Gould, mientras los sopesaba, se dio cuenta de la levedad de Occidente. Ya había leído algunos libros sobre el comunismo. Las mismas cifras agrupadas en columnas distintas. Durante muchas veladas discutió con el joven pelirrojo en torno a la revolución y a los dogmas, el por qué de la existencia y la existencia sin por qué; finalmente lo colocó en una de sus oficinas.

En esa tarde de julio, en la terraza del piso decimoséptimo del Hotel Livingstone sueña con

una gran acción histórica, recordando su infancia, mientras escucha atentamente los ruidos de la ciudad. El chirrido del tiempo se confunde con los sonidos brutales y agradables, ondulantes como una melena. El barón Gould recuerda un grabado de Holbein: una joven escuchando el violín de la Muerte. Stradivarius de la Bolsa, él era a la vez el violín, la joven y la muerte en ese atardecer de julio, cuando Nathan, talmudista de Zebrzydow, llegó a preguntarle: «¿Y DESPUES?».

Dos

Zebrzydow siempre está lleno de lodo. Rezumante en primavera, espeso, negro y fangoso en verano, es pegajoso en otoño y cruje en invierno bajo los pies. Hay allí una vieja *yechibah* (Centro de estudios rabínicos). Todavía es posible observar sobre los muros de granito la huella de las balas de Chmielnicki (Jefe de los cosacos ucranianos que se levantó contra Polonia, colocándose bajo la protección de Moscú [1593-1657]). Allí nada ha cambiado desde entonces; pasan los siglos amistosa y perezosamente tranquilos como si le hubieran tomado gusto a los tiempos enfangados de Zebrzydow. Sólo uno de ellos, el último, avanza pálido cobrándose una víctima tras otra: ahora un hombre, otro luego, empieza a acortar su levita, cubriéndose la cabeza con un gorro de sepulturero o de cristiano; se afeitan la barba, y los bucles, como si la levita, el solideo y los bucles no fuesen signos propios de un judío.

El director de la *yechibah* es el rabino Mardoqueo. Su mejor alumno es Nathan el huérfano, que ha perdido a sus padres en



V. Martín 88.

un pogrom. Tenía diez años y recitaba de memoria cien páginas de la Gemarah (la parte más importante del Talmud). A los quince se había hecho célebre por su memoria y su sabiduría. Se sumergía entre los gruesos volúmenes con los lomos de cuero destrozados y la encuadernación bermeja, salpicada de letras de oro, levantando escasas veces sus ojos hacia ese libro del cielo que Dios había creado con una escritura desconocida. En esos momentos rezaba con ardor, lleno de admiración hacia el Eterno.

Una tarde, al salir de la sinagoga, divisó ante sí una silueta que se alejaba. Debido a su miopía pensó que se trataba del rabino Mardoqueo y como le estaba buscando para solicitar su opinión sobre un tema talmúdico, corrió hacia él, llamándole: ¡Rabino, rabino! Al volverse el otro, Nathan observó con terror, en lugar de la cara macilenta y pensativa del rabino, el semblante enrojecido, los cabellos de lino y los ojos azules del sacerdote.

Este pequeño incidente quedó profundamente grabado en su memoria y habría de recordarlo muchos años después, como un anuncio profético.

Al cumplir diecinueve años Nathan sabía mucho más que todos los talmudistas de Zebrzydow. El rabino Mardoqueo estaba preocupado. En otra época no hubiera habido ninguna dificultad: el huérfano habría adquirido toda la sabiduría del Talmud en casa de un suegro rico. Un judío trabaja seis días a la semana para que su hijo o su yerno puedan estudiar el Talmud en su casa y que su propia vivienda brille tanto como una joya de Israel. Pero todo había cambiado para mal. El porvenir

del joven resultaba incierto y el rabino lo lamentaba.

La víspera de abandonar la *yechibah*, Nathan supo que el coste de sus estudios y de su manutención habían sido pagados por un judío poderoso y bienhechor, amigo y confidente de los reyes, el barón Gould, que vivía en el extranjero, en la ciudad de Viena. Desde ese instante ya no pensó en otra cosa. Todos sus sueños de huérfano se dirigieron hacia ese lejano protector. ¡Este vínculo ya no podía ni debía romperse desde el mismo momento en que había conocido su existencia! El barón Gould quedó revestido con todos los colores de su imaginación. Se lo imaginaba más poderoso que los reyes. Sólo conocía a los reyes por los naipes, que se sacaban en la fiesta de la *Hanoukah* (fiesta con la que los judíos celebran desde hace veinte siglos la victoria de su príncipe Judas Macabeo sobre Antíoco y la purificación del Templo); admiraba su grandeza, por eso la del barón Gould resultaba todavía mayor. Sólo deseaba una cosa: conocer a su bienhechor. Soñaba con él, lo consideraba responsable de su porvenir y deseaba que continuase su protección. Esta idea llegó a ser tan obsesiva que acabó por encerrarse en sí mismo, huraño, indiferente a todo, sin querer hablar con nadie. Al verlo, la gente movía la cabeza comentando que el exceso de estudios le había llevado a la neurastenia. Un día lió un petate con su manto de oraciones, sus *tephillim* (filacterios que llevan los judíos piadosos), una hogaza de pan y algunos libros, preguntó cuál era el camino que conducía a Viena y abandonó Zebrzydow.

Cuando salió de la aldea, el

cielo con sus hileras de nubes parecía un manto de oraciones, mientras el sol que el horizonte segaba se asemejaba a los *tephillim*. Al cabo de dos meses Nathan llegó a Varsovia y tres meses más tarde se encontraba en Viena. La paciencia es una de las virtudes de este pueblo. Fue la paciencia la que le hizo salir de Egipto y la que, miles de años más tarde, le ha llevado a la Tierra Prometida. El judío permanece al pie del muro y espera hasta que el muro le permita pasar. Nathan tropezó con muchos muros que le cortaban el paso. Si algunos se transformaron en puentes gracias al Todopoderoso, otros se alejaron por sí mismos.

Llegado a Viena, supo que el barón Gould se encontraba en París. Nathan preguntó por el camino de París y reemprendió la marcha. En todas partes se encontró con hijos de su pueblo. Sabía que la tierra es como un disco inmenso, pero el encuentro con sus hermanos reducía las distancias y le acercaba a Zebrzydow.

Tres meses más tarde llegaba a París. Descubrió una ciudad gigantesca y desconcertante, pero no se asombró de nada. Lo conocía todo por las descripciones de la Biblia, de los Profetas, del Talmud. Antaño fueron Sodoma y Gomorra, Babilonia, Roma; hoy son Varsovia, Viena, París. Los nombres cambian, el pecado sigue siendo el mismo. Uno muere y otro nace y así será hasta la llegada del Mesías, que vendrá desde el Este montado en un asno blanco. Las máquinas maravillosas, las construcciones enormes, los hombres impíos, la lujuria, la avaricia y el libertinaje le eran conocidos gracias a sus lecturas en la *yechibah*, por lo que le resultaron indife-

rentes. ¿Acaso no podemos encontrar en todas partes la Santa Tora, un corazón vivo que redime los pecados? La encontraba dondequiera que fuese, palpitando en el cuerpo pecador de la ciudad. Por mucho que se alejara estaba siempre cerca de ella; se movía sin tregua y encontraba sin cesar el corazón del mundo. París miró asombrado a este joven judío de extraño atuendo que, caminando por los bulevares, por la *Place Blanche* o la *rue de la Paix*, se paraba en la acera a la hora del crepúsculo, volviéndose hacia Oriente para rezar entre murmullos su *maariv*, la oración de la tarde. Se ocuparon de él en artículos, reportajes y fotografías, a los que no prestó la menor atención, preocupado tan sólo por encontrar al barón Gould.

Pero éste ya no se hallaba en París, sino en Nueva York. Nathan preguntó dónde estaba Nueva York y reanudó su camino. En Calais descubrió el mar, que le decepcionó. Sabía que era inmenso pero se dio cuenta de que esta inmensidad estaba limitada por el mismo horizonte que la tierra firme. Al cabo de un año pudo llegar a Nueva York. No sabía qué decirle al barón; no pensaba en ello, sólo pretendía verle. Le vio, por fin, en la terraza del piso decimoséptimo del Hotel Livingstone.

Entonces, por vez primera después de dos años de viaje, se sorprendió: tenía ante sí a un hombre como los demás. En ese momento era mediodía en Zebrzydow, se celebraba el *sabbat*. Los judíos volvían de la sinagoga, cada uno envuelto en su manto y los muchachos chapoteaban en el lodo (¡qué dulce es chapotear en el lodo de Zebrzydow!). En esta terraza de Nueva York, Nathan preguntó al barón Gould: «¿Y DESPUES?».

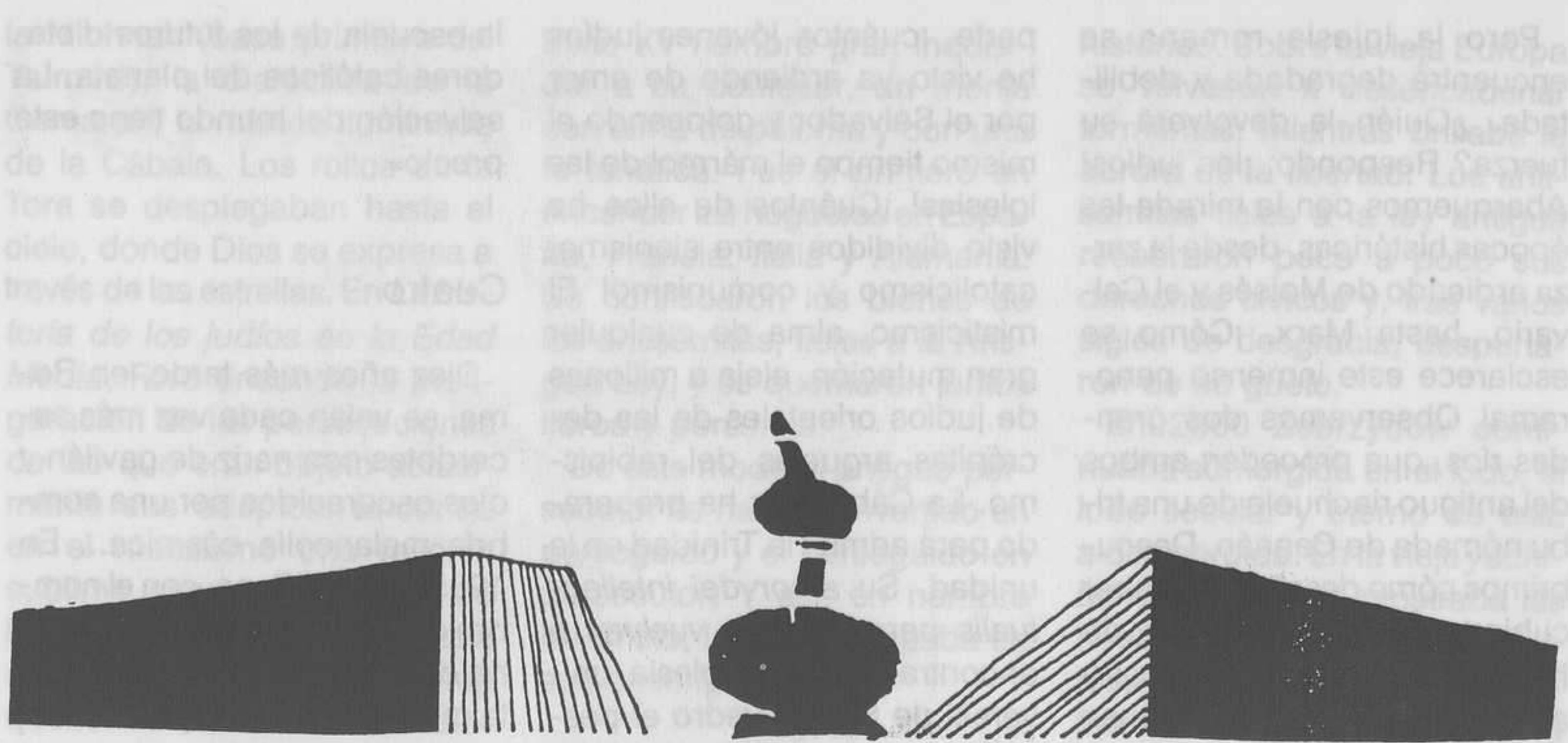
Tres

Algunos años después de terminada la guerra (la guerra de 1914-1918) se multiplicaron en Europa los casos de antropofagia, tanto en Rusia, en las lejanas orillas del Mar Caspio, como en Occidente (los asuntos relacionados con Haarman, Denke y muchos otros de los que no queda constancia). El Calibán europeo contemplaba con terror su propia imagen. Se hablaba

de la paz necesaria, del dólar, de los armamentos, de la crisis de la democracia, de los blues, de la Sociedad de Naciones, del boxeo, de la poesía moderna, de la amenaza de las razas extranjeras, de la crisis económica, de los peligros a los que estaba expuesta la civilización, de los judíos y de la Bolsa. En Varsovia, Melbourne, Viena, Tokio, Berlín, Shangai, Nueva York y Londres se multiplicaban las crisis, las bancarrotas y las catástrofes; cada Bolsa era una caja de resonancia del pánico en la que los valores subían y bajaban como monigotes de barracas de tiro. Se hundían los bancos y prosperaban los burdeles.

El único que se enriquecía era el barón Gould. Sus trusts acaparaban el oro del mundo entero. Nathan estudiaba economía política en la universidad, y absorbía con avidez la cultura occidental. Unas veces adoraba a Cristo con fervor y otras se entregaba a la dialéctica de Lenin. Su ansia de conocimientos le arrastraba hacia todas las corrientes intelectuales, desde las más antiguas hasta las más recientes.

En 1935, en Europa se hablaba de la paz necesaria, de la amenaza de otras razas, de la próxima guerra, de los crímenes cometidos, de los bailes, de los anarquistas y el deporte, de América, de la crisis económica, de los pactos políticos, de la poesía moderna, de los armamentos, del fin del mundo, de las sectas religiosas, de la crisis de la democracia y de los judíos. En los cafés algunos apóstoles predicaban la destrucción de la civilización, al igual que los ermitaños del siglo X anunciaban el fin de los tiempos. Los dioses otrora ahogados en los grandes ríos rusos regresaban precedidos por las charangas de los sectarios. Europa se tambaleaba sobre sus pies de barro. El Bestiario de la Gran Bretaña rompía los barrotes de una razón de Estado secular; los políticos se veían impotentes frente al monstruo colonial que habían desencadenado. La burguesía se apuntalaba y se defendía con un heroísmo desconocido hasta entonces. Unas veces sucumbía a la manera de Eróstrato; otras, arruinada, aspiraba en vano al comunismo. El proletariado por su parte perecía en el torbellino de un caos terrible.



La religiosidad, el sectarismo y la metafísica penetraban por el fondo agujereado del barco que se hundía. Se hablaba de signos premonitorios del Juicio Final. En París, una vendedora de periódicos de cincuenta años que nunca había conocido varón dio a luz a un niño de cuerpo resplandeciente. En Londres se habían visto en el cielo del atardecer espadas sangrientas y caballeros montados sobre caballos rojos. En Berlín, una modista se proclamó destinada a salvar el mundo. Las finanzas internacionales estaban aquejadas de una enfermedad desconocida cuyo bacilo escapaba a las investigaciones de los economistas. Sobre la espada del mundo, en Viena, crecía una úlcera: el trust del barón Gould, dictador de la Bolsa. Europa le suplicaba que la salvase, Europa antropófaga, empobrecida, mística, sádica y prostituida. Pero el barón, envejecido, permanecía sordo a estas súplicas.

Nathan era su asesor y dirigía ahora sus negocios en Nueva York. Las experiencias del fascismo le habían enseñado que la condición suficiente para hacer triunfar una revolución radicaba en servirse del mayor número posible de ambiciones no utilizadas. Miraba hacia el este, hacia Zebrzydow, aldea perdida en el lodo, a diez kilómetros de la estación más cercana. Sus raíces seguían hundidas en la vieja *yechibah*, mientras que su cabeza había alcanzado toda la dialéctica de la civilización europea. «Seré» pensaba, «el arca de la alianza entre los judíos y Europa, entre Oriente y Occidente».

El barón Gould se daba cuenta de que había llegado el momento de intentar una gran empresa, sin la cual acabaría

barrido por la próxima tempestad. Había llegado el momento de la grandeza, pero ¿qué grandeza? Fue precisamente en ese momento cuando recibió una carta de Nathan que iba a ser decisiva.

«No piense que todo sigue en Nueva York igual que antes. El virus europeo ha invadido Long Island a la vez que los grupos emigrantes judíos y los libros de poesía francesa. ¡Qué lejos estamos ya del ideal americano: cada yanqui fumando su pipa a la sombra de su propio rascacielos! Todo eso ha terminado. Nuestros millonarios ahora se dedican a comprar fincas en Haití para refugiarse en ellas con sus familias. Los terroristas y los incendiarios, los anarquistas, los miembros de las sectas y los del Ku-Klux-Klan, son los dueños de nuestras ciudades. Ya no esperéis de nosotros ninguna ayuda: América ya no es América. Se ha rodeado de un cordón sanitario para concentrarse, mientras haya tiempo, en su lucha contra sus bacilos interiores. Hemos entrado en la Edad Media de la era industrial. Nuestra civilización volverá a encontrar a Dios, no por senderos alejados, sino gracias a la ancha vía que le abrirá el más poderoso de los heresiarcas: la ciencia. La religión se lanza al asalto por todas partes y en desorden, pero no comprendo ni me gustan nada estos aficionados a las emociones religiosas, estos exquisitos, estos coleccionistas de singularidades que buscan la salvación y las revelaciones estéticas en los pergaminos de Santo Tomás de Aquino o en las metafísicas estériles de los siglos pasados, en vez de estudiar un sencillo manual de física, que contiene más revelaciones religiosas que todos los viejos libros del mun-

do. La física es la que abre el camino a una nueva creencia, a una religión que será a la vez una arquitectura racional de las sociedades.

Entienda bien mis palabras. Así como los principios en los que se apoya la física son convenciones y a la vez artículos de fe, cuya única garantía de veracidad reside en que sus efectos concuerdan más o menos con la experiencia sensible, del mismo modo, piénselo bien, los dogmas y postulados de la religión exigen, como única garantía, que sus efectos concuerden más o menos con la experiencia ética y religiosa del alma humana. Así es como la existencia de Dios, que no se puede probar, responde a la hipótesis, igualmente indemostrable, de la unidad esencial del mundo, hipótesis sin la cual la ciencia sería imposible. No existe razón alguna para que haya una contradicción entre el orden de la religión y el de la física, que utilizan métodos diferentes y conservan su propio ámbito. Ambos se reparten en abstracto el objeto de su experiencia, el cual, en realidad, es indivisible.

La sociedad humana es precisamente un ámbito indivisible que compete a los dos órdenes. El régimen social ideal será aquél que pueda conciliarlos y coordinarlos: por un lado, el sistema racional de la estructura científica de la sociedad (el comunismo), que choca con lo irracional del alma individual, y, por otra parte, el sistema de la estructura religiosa (catolicismo), que se fundamenta en los postulados de la experiencia espiritual y que a su vez choca con la física. La solución, por lo tanto, se encuentra en un marxismo neocatólico o en un catolicismo de teocracia comunista: *in hoc signo vinces*.

Pero la Iglesia romana se encuentra degradada y debilitada. ¿Quién le devolverá su fuerza? Respondo: ¡los judíos! Abarquemos con la mirada las épocas históricas, desde la zarza ardiendo de Moisés y el Calvario, hasta Marx. ¡Cómo se esclarece este inmenso panorama! Observamos dos grandes ríos, que proceden ambos del antiguo riachuelo de una tribu nómada de Canaán. Descubrimos cómo después de haber cubierto de surcos la tierra, de haberse llevado los peñascos y acumulado montañas reúnen sus cursos enriquecidos y beneficiosos, para encontrar de nuevo el cauce común que prolonga el río original del judaísmo. Así entenderá por qué los judíos han llevado su Tora en medio de incendios y desastres, males y persecuciones, y han conservado sus caracteres distintivos: lo hicieron para recuperarlos y resucitarlos en el seno de un renacimiento general. Ahora comprenderá el secreto del Judío Errante.

Con mayor claridad: los judíos son los únicos llamados a crear una nueva religión universal que unifique todos los contrarios. Tan sólo ellos son capaces de

parte, ¡cuántos jóvenes judíos he visto ya ardiendo de amor por el Salvador y golpeando al mismo tiempo el mármol de las iglesias! ¡Cuántos de ellos he visto divididos entre sionismo, catolicismo y comunismo! El misticismo, alma de cualquier gran mutación, aleja a millones de judíos orientales de las decrepitas argucias del rabinismo. La Cábala les ha preparado para admitir la Trinidad en la unidad. Su *amor dei intellectualis* permitirá que vuelvan a encontrarse en la Iglesia universal de Simón Pedro el pescador, en la Iglesia de Juan cuyo Verbo es el logos del Judío Philón. No nos equivocaremos: Cristo ya no nos divide. El Judío Errante quiere descansar. Está agotado y espera la muerte. La encontrará al pie de la cruz, pero esta muerte anunciará una resurrección. Hace 2.000 años renegó de Cristo para conservar su existencia; hoy tiene que adorarlo por la misma razón.

En resumen: los judíos tienen que constituir la jerarquía del clero católico y transformar al mundo en una nueva teocracia. Las dos grandes reformas que el Vaticano acaba de realizar, la unión con la Iglesia ortodoxa y

la escuela de los futuros dictadores católicos del planeta. La salvación del mundo tiene este precio».

#### Cuatro

Diez años más tarde, en Roma, se veían cada vez más sacerdotes con nariz de gavilán y ojos oscurecidos por una sombra melancólica cósmica... En 1965 se eligió Papa, con el nombre de Urbano IX, al ex secretario del barón Gould, Nathan, el talmudista de Zebrzydow.

Este año señala una nueva época en la historia de la humanidad. Fue Urbano IX quien movilizó a Europa para emprender una guerra santa contra la amenaza asiática. Inmensas huestes chinas organizadas por los partidarios de Asia, alemanes y comunistas rusos, se lanzaban a la conquista del mundo destruyendo todo cuanto encontraban a su paso. La oleada invasora fue detenida en la frontera oriental de Polonia. La batalla decisiva se libró no lejos de Zebrzydow. El Papa dirigía personalmente sus tropas. Tras largos combates destruyó al ejército chino, que retrocedió después

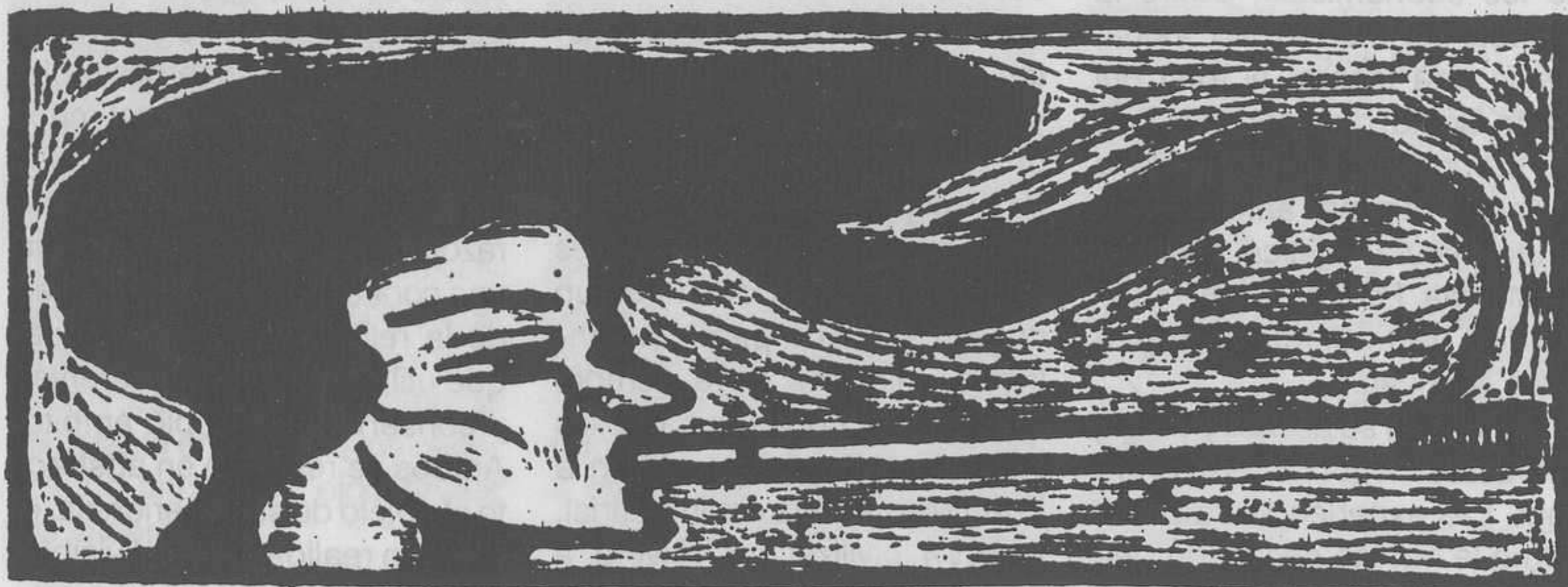
dote que no fuese de origen judío. El Papa Juan XXIV prohibió a los sacerdotes los matrimonios mixtos con el fin de que la raza judía conservara su pureza.

Se inició un período de paz universal que nada perturbó. Nada podía amenazar al nuevo orden. Tras su derrota en las fronteras polacas, el Oriente había recaído en su letargo secular. La luz del Vaticano despertaba poco a poco a una América hundida en el nihilismo y las destrucciones. África proporcionaba a la Iglesia sus hijos más fieles: los ejércitos papales estaban formados por senegaleses gigantes que ardían en el amor de Cristo. El Papado constituía un Estado universal, el más grande que la historia hubiera conocido jamás.

#### Cinco

Sin tener en cuenta las herejías que surgían y se apagaban pronto, la religión sólo tenía un adversario peligroso: los antisemitas. Estos preferían renegar del catolicismo antes que entenderse con los judíos. Es cierto que el antisemitismo había perdido su razón de ser, pero se mantenía por la fuerza de la inercia histórica. Reagrupaba a todos los descontentos, a todos los elementos anticatólicos o ateos. Estos oponentes se organizaban, socavaban la autoridad y la unidad de la Iglesia, fomentaban conspiraciones y representaban una amenaza permanente para la omnipotencia del Papado. Se ocupaban de las ciencias y del comercio; acumulaban riquezas y abrían el camino a un renacimiento del capitalismo. Se inició una época de persecuciones. En el año 2270 el Papa Pío XV publicó una bula que contenía las primeras medidas contra los antisemitas-anticatólicos. Con el paso de los años, estos últimos fueron sucesivamente separados de la sociedad católica, alejados de las funciones oficiales, privados de sus derechos cívicos, encerrados en guetos, sometidos a impuestos ruinosos y a una indumentaria especial.

A comienzos del siglo XXIV, estaban dirigidos por un cierto John Ford, descendiente de una vieja familia que había permanecido antisemita de padres a hijos. Unificó las comunidades



crear una teocracia comunista. Sólo ellos, como Noé, se mantienen en medio de los torbellinos de la anarquía. Religiosos y ateos, revolucionarios y conservadores, son los únicos predestinados a renovar el mundo gracias a una dictadura que se apoye en un dogma trascendente.

Hace falta ante todo que se conviertan en masa al catolicismo. ¿Imposible? Mi respuesta es: *certum quia impossibile*. Ha llegado el momento de revisar nuestra actitud en lo que respecta al cristianismo. Por otra

la supresión del celibato de los sacerdotes, han permitido que desaparezca el principal obstáculo que se oponía a la realización de mi plan. Vuestro dinero conseguirá lo demás y suplirá, si fuera necesario, a la dialéctica. Ahora o nunca es el momento de utilizarlo, de lo contrario... Sueño con ver un día en Zebrzydow, en la época en la que las hojas de otoño se enroscan como páginas amarillentas de la vieja *Haggadah*, manchadas de vino. Sueño con ver en Zebrzydow la antigua *yechibah*, como todas las demás, convertirse en

de haber perdido cientos de miles de hombres. Europa se había salvado.

Vivió entonces un período de extraordinaria exaltación. El Papa se convirtió en el dictador del planeta. Las reformas económicas restablecieron la cohesión del continente europeo. La sociedad empobrecida, des acostumbrada al lujo, volvió a la sencillez de las costumbres y a la economía comunista de los monasterios.

En 1995 se canonizó al barón Gould. A mediados del siglo XXII ya no había ningún sacer-

dispersas y clandestinas, introdujo una disciplina orgánica y se propuso luchar por los derechos y la libertad de los suyos. Como estaba preparando una biografía anticlerical de Urbano IX, se trasladó a Zebrzydow para buscar allí algunos materiales.

Zebrzydow estaba medio sumergida en el lodo. En la vieja *yechibah* vivía un judío, Abraham, quizás el único en el mundo que todavía practicaba la religión mosaica. Era el último de su raza que, perdido en medio de la inmensa cristiandad, había conservado la fe de sus antepasados. Su padre, temiendo ver extinguirse el pueblo de los fieles, lo había engendrado con su propia hermana. Pero el Eterno había negado la virilidad a Abraham. ¿Pretendía que la fe judía desapareciese de la faz de la tierra? Sus decretos son insondables.

John Ford encontró en la *yechibah* viejos volúmenes amarillentos. Abraham le enseñó el hebreo y el arameo y le inició en los misterios de una antigua cultura, de la que seguía siendo el último depositario. Ford descubrió la elevada sabiduría de

la Michnah (base primitiva del Talmud), la dialéctica de la Gemarah, la mística iluminada de la Cábala. Los rollos de la Tora se desplegaban hasta el cielo, donde Dios se expresa a través de las estrellas. En *La historia de los judíos en la Edad Media*, Ford encontró la prefiguración de las persecuciones de las que eran objeto actualmente sus adeptos. Encontró en el mosaísmo una religión sublime, severa y abstracta, de la vida real, totalmente opuesta al idealismo cristiano, que aun queriendo basarse en los valores del bien y del mal absolutos, tolera de hecho la anarquía de la naturaleza humana. Gracias a una religión de un prudente realismo, Ford encontró el culto que tanto necesitaban sus hermanos para justificar su particularismo y llenar así una laguna. En el año 2320 los antisemitas-anticatólicos bajo su dirección se convirtieron al judaísmo. Buscaron entre los viejos libros escondidos, construyeron sinagogas, abrieron las escuelas y restauraron las costumbres y la fe hebráicas.

El Vaticano reaccionó, volviendo a poner en vigor la Santa Inquisición. En 2362 el Papa

Sixto XV nombró gran inquisidor a su confesor, un monje con alma de paloma y con una fe fanática. Fue el primero en encender las hogueras en España, Francia, Italia y Alemania. Se confiscaron los bienes de los antisemitas, fieles a la Antigua Ley, y se quemaron juntos libros y personas.

De este modo el antiguo persecutor se había convertido en perseguido y el perseguido en persecutor. Y así, en nombre de Cristo, Israel se vengaba de sus enemigos.

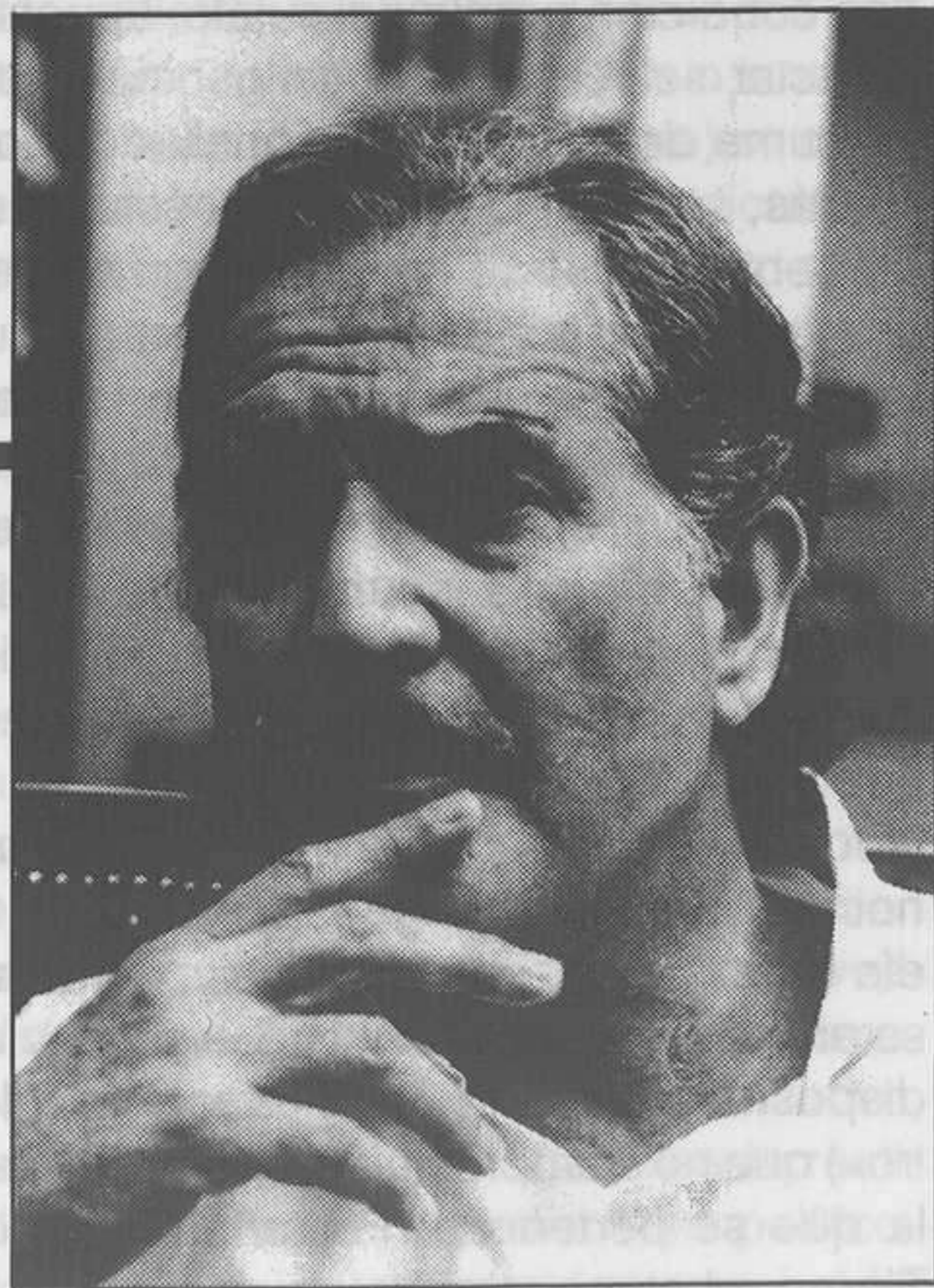
### Seis

Así transcurrió el siglo XXV, el último en el que el papado gozó todavía de poder temporal. El marasmo de un dogmatismo encerrado en sí mismo, la demoralización y decadencia del clero, el pensamiento revolucionario y crítico que despertaba en Europa, la emancipación de la ciencia, el desarrollo del capitalismo, el renacimiento de la civilización laica, que había florecido entre los siglos XV y XX, señalaban el comienzo de una nueva era. El catolicismo dejó de representar su papel

histórico. Sobre la vieja Europa se volvieron a desencadenar tormentas, mientras brillaba la aurora de la libertad. Los antisemitas fieles a la ley antigua recobraron poco a poco sus derechos cívicos y, tras varios siglos de desgracia, despertaron de su gueto.

En 2900 Zebrzydow continuaba sumergida en el lodo, el lodo secular y eterno de esta aldea perdida. En la vieja *yechibah*, que todavía mostraba las huellas de las balas de Chmielnicki, el mejor alumno era Nathan el huérfano, que había perdido a sus padres en el curso de un *progrom*. Una tarde, al salir de la sinagoga divisó ante sí una silueta que se alejaba. Debido a su miopía, pensó que se trataba del rabino Mardoqueo y como le estaba buscando para solicitar su opinión sobre un tema talmúdico, corrió hacia él, llamándole: ¡Rabino, rabino! Al volverse el otro, Nathan observó con terror, en lugar de los cabellos de lino y los ojos azules del rabino, la cara macilenta y pensativa del sacerdote, con nariz de gavilán y ojos oscurecidos por una sombra melancolía cósmica.

AGVILAR



## Carlos Fuentes

PREMIO CERVANTES 1987

### TOMO I

Prólogo de Fernando Benítez

- LA REGION MAS TRANSPARENTE
- LA PROVINCIA Y LA CIUDAD: DOS EDUCACIONES
  - I. Las buenas conciencias
  - II. Zona sagrada
- LA MUERTE DE ARTEMIO CRUZ

### TOMO II

Prólogo de Octavio Paz

- LOS DIAS ENMASCARADOS
- CANTAR DE CIEGOS
- CAMBIO DE PIEL

- LA CABEZA DE LA HIDRA
- TODOS LOS GATOS SON PARDOS
- EL TUERTO ES REY

De próxima aparición:

### TOMO III

AGVILAR

S.A. DE EDICIONES

Juan Bravo, 38 • 28006 MADRID

Tel. 276 38 00

DISTRIBUYE ITACA

López de Hoyos, 141 • Tel. 416 66 00 (14 líneas)  
28002 MADRID

FRANCISCO SILVEIRA  
La Filocalia o arte de distinguir a los curules de los que no lo son. Seguido de un manual de bases para la formación de una hermandad o club con que se remedie dicha plaga. Imprenta de Tomás Fortanet, 1968

FRANCISCO SILVEIRA

Discursos leídos ante la Real Academia Española. Discurso del 30 de Abril de 1965. Est. Tipográfico Sociedades de Rivasviejuna. Impresiones de la Real Casa, 1983

MILAN KUNDERA

La insuperable levedad del ser. Tusquets, 1985

XAVIER RUBERT DE VENTOS

Teoría de la sensibilidad. Península, 1987

XAVIER RUBERT DE VENTOS

Teoría de la sensibilidad. Península, 1987

# Notas, citas y perlas de lo cursi

Mario Merlino

**MARIO MERLINO**

Espacio (¿fundamento?) de la mezcla

*Letra Internacional 3, Otoño 1986*

La palabra exhumada

*Letra Internacional 4, Invierno 1986*

Enrique Tierno Galván me dio el impulso. Leí hace unos años su artículo «Aparición y desarrollo de nuevas perspectivas de valoración social en el siglo XIX: lo cursi», y me entusiasmó sobremanera la referencia que hace al encuentro entre escritura y comportamiento, visible en la etimología que propone para la palabra «cursi» (de la letra cursiva inglesa, que entra en España en el primer tercio del siglo XIX a través del comercio), así como en el verbo «atildar» («algo así como poner tilde a la compostura»), o en la expresión «ser un hombre muy historiado». Recordé, de paso, otras fórmulas en las que el núcleo es la letra o la escritura y que, si bien con sentido diferente, aluden a formas de conducta o actitudes: «poner los puntos sobre las íes», «no entender ni jota», «de pe a pa», e, inclusive, con toda su moral reaccionaria a cuestras, aquello de que «la letra con sangre entra», edificante principio. Interesante, entre otras cosas, porque aquel encuentro permitía (y permite) entender la escritura como un sistema complejo, apto para simbolizar acciones y, con éstas, mitos o ideologías de dominante ética y/o estética.

Pensé después en los pares de opuestos que han servido y sirven para ensalzar una actitud y denigrar otra: lo distinguido frente a lo cursi, lo *in* frente a lo *out*, lo *hortera* frente a un contrario difuso que abarca la idea de elegancia y, en líneas generales, el buen gusto. Registré luego los términos que, en otras lenguas, sirven para designar ese ámbito desdeñado donde se unen el ridículo en el modo de actuar y de vestirse, la dudosa calidad de ciertos objetos, el dudoso gusto de ciertas preferencias estéticas: *poncif* (Francia), *Kitsch* (Alemania), *corny* (Estados Unidos), sin olvidar las variantes dentro de la misma lengua castellana: *hua-chatería* en Colombia; *berreta*, *falopa*, *came-lo* en Argentina, según hace constar Blas Matamoro.

La palabra *cursi* va gestándose alrededor de 1840. Uno de los primeros en reflexionar sobre ella es Juan Valera. Fuera de la etimología propuesta por Tierno Galván, que me resulta la más convincente, existen varias otras, algunas poco fundadas: según Joan Corominas, nace en Andalucía, tomada del árabe marroquí *kúrsi*, que significa «figurón, personaje importante», variante metafórica de la palabra que designa «silla», que

en otros sitios quiere decir «ciencia», «sabio» y, por extensión, «pedante, presuntuoso»; Gómez de la Serna alude a un personaje de sainete llamado Reticursio; Francisco Silvela, entre otras explicaciones, se refiere a la *Corsica Insula* (Córcega) o a los habitantes del promontorio griego Coryce, cuyos habitantes tenían fama de curiosos, y la curiosidad, ya se sabe (?), es un «vicio esencialmente cursi».

Aunque el calificativo «cursi» se haya usado más frecuentemente para aludir a objetos o formas de vestir y actuar, no faltan ejemplos de su aplicación a cuestiones que rozan el terreno de la estética. La palabra cursi y sus variantes (*cursería* o *cursilería*) tiene una historia bien consolidada y no veo que haya límites sólidos para relegarla al ámbito de las costumbres. Habrá, pues, poemas cursis, cuadros con atardeceres propicios para emociones cursis, discursos que son una clara muestra de sensiblería y que, en suma, revelan aquel rasgo que Umberto Eco admite como uno de los distintivos del *Kitsch*: el logro de un efecto sensible preconcebido.

En este fugaz recorrido por el fenómeno de lo cursi, abusaré de citas, porque hay curiosos testimonios que merecen ver la luz de nuevo en esta ocasión. Habrá que hacer un día una historia y antología de lo cursi, así como existe en otros países la del *Kitsch* y el mal gusto.

## Hitos y definiciones

En 1868, Francisco Silvela y de le Villeuze, político conservador y brillante articulista, publica en colaboración con S. de Liniers un opúsculo titulado *La Filocalia o el arte de distinguir a los cursis de los que no lo son*. Los autores, como «filócalos» o amantes de lo bello, proponen una serie de principios que definen los rasgos propios de la conducta cursi y, en algún caso, las consecuencias de su dominio:

«La *cursería* es una afectación.

Puede un hombre pobre no ser *cursi*, pero un rico improvisado corre gran peligro de serlo.

El pedantismo es la *cursería* de la inteligencia.

El que conoce que es *cursi*, ya deja de serlo.

El imperio de la *cursería* es uno de los peligros de la revolución.

Significa la invasión por las masas del terreno artístico, poético, monumental e indumentario.

La igualdad ante el sastre es la fórmula de lo *cursi*.

¿Queréis no ser *cursis*? Pues no tratéis de ser elegantes, si el serlo no os sale de adentro.

No sigáis las modas sino de lejos; no compréis nada por el solo hecho de que sea barato; no uséis anteojos sin necesitarlos; no habléis nunca sino de asuntos que dominéis; y si no os gusta un cuadro aunque sea de Rafael, o una poesía aunque sea de Byron, decidlo francamente sin entrar en explicaciones, porque la sinceridad, la franqueza, la sencillez y el amable abandono son los mejores antídotos contra esa enfermedad tenderil y dominguera que se llama *cursería*.

En estos lemas, lo cursi se define como una condición propia del sujeto, opuesta al carácter selecto de la inteligencia que no presume de tal, cuya personalidad, por lo demás, se refleja en la ropa y ésta es uno más entre otros hábitos de consumo que no admiten baratijas ni concesiones a la uniformidad. El dinero, pues, aparece como un remedio eficaz contra los riesgos de la *cursilería* y, si bien se afirma que «puede un hombre pobre no ser cursi», lo que implicaría un ajuste entre apariencia y posibilidades reales, tal afirmación no pasa de ser una variante de la tolerancia liberal. En efecto, como lo explica Tierno Galván, la noción de lo cursi va ligada al desarrollo tardío de la burguesía en España y, como aquí se entrevé, a la conciencia de que hay una disposición («si el serlo no os sale de adentro») que no siempre coincide con la clase a la que se pertenece. Por añadidura, dirá Tierno, el cursi es el «burgués caído».

El mismo Silvela, en un *Discurso leído ante la Real Academia Española* en abril de 1893, elogia a los españoles por haber sido los creadores de la expresión «buen gusto», sin dejar de señalar que es un hecho extraño, pues «sin disputa somos la nación en que más estragos ha causado y causa el mal gusto». Entre los elementos definidores

del estrago, imperante «desde el principio de su literatura» (sic), figuran el énfasis y la pompa de las palabras, propios del ingenio español y sobre todo andaluz, el abuso del color y del pintoresquismo, y hasta la timidez (¿querrá decir renuencia?) para estudiar modelos y enseñanzas ajenas. Lo que está claro, dejando de lado el prejuicio antiandaluz, es que, si vinculamos estos conceptos con los que vierte en su artículo sobre la cursilería, encontramos un denominador común: la afectación y, junto con ésta, los peligros que muchas veces entrañan la grandilocuencia y el énfasis.

En este sentido resulta muy útil porque su testimonio podría ayudar a establecer una *retórica* de la cursilería (y el mal gusto concomitante), basada especialmente en la *hipérbole*, dirigida especialmente a la sobrevaloración de los sentimientos, al abuso de abstracciones rimbombantes y huera, como ocurre en ciertos discursos políticos y también en la comunicación cotidiana —amorosa o no— en la que el plano de los afectos más elementales se esconde detrás de una parafernalia de conceptos y verdades con pretensión de universalidad. Por lo tanto, lo *cursi* (llámese *Kitsch* si se prefiere) se acerca en gran medida a un lenguaje dictatorial y demagógico, porque elude la verdad de las imágenes y sentimientos concretos a través de abstracciones enmascaradoras, porque prefiere el edulcoramiento y un mensaje hecho de tópicos de perfección y paraíso. La mentira del *Kitsch*, dirá Eco.

No es por azar que Tierno Galván sugiera el estudio de las relaciones entre dictadura y cursilería, o que ligue a lo *cursi* con la *cogitatio cordis*, el saber del corazón, hilo que nos permite dar el salto hasta Milan Kundera, quien, en *La insoportable levedad del ser*, define el *Kitsch* como la «dictadura del corazón». El discurso emotivo, procreador de lágrimas, identifica la realidad con la emoción: el discurso político-demagógico, al que le da lo mismo hablar del sufrimiento o de la felicidad del pueblo, eludiendo toda apelación crítica, y convierte en unánime (que no individual) lagrimeo o fervor tanto el placer como la pena; el discurso amoroso, que hace de la angustia un holocausto, o de la declaración apasionada un derrumbe del mundo exterior. La Gran Mentira es *cursi*; también la del dis-



curso artístico que entiende (o sobreentiende) la emoción estética como identificación con el héroe triunfante o el paisaje-cuya-semejanza-con-la-realidad no es pura coincidencia. Dice Kundera:

«El *kitsch* provoca dos lágrimas de emoción, una inmediatamente después de la otra. La primera lágrima dice: ¡Qué hermoso, los niños corren por el césped!

La segunda lágrima dice: ¡Qué hermoso es estar emocionado junto con toda la humanidad al ver a los niños corriendo por el césped!

Es la segunda lágrima la que convierte el *kitsch* en *kitsch*.

La hermandad de todos los hombres del mundo sólo podrá edificarse sobre el *kitsch*».

Pero Milan Kundera sostiene, a la vez, que es tarea de superhombres eludir el *Kitsch*: «por más que lo despreciemos, el *Kitsch* forma parte del sino del hombre». Del mismo modo, Rubert de Ventós opina que «lo *cursi* o *ramplón*, como *dulzona* manifestación del mal gusto, existe, como posibilidad, en todos los estratos sociales»: desde el *cursi* aristócrata, o el pequeño burgués, o el capitalista, o el desesperado intento de la vanguardia artística por evitar la repetición y el tópico. Una de las variantes del «quiero-y-no-puedo» es el pretender dejar de ser *cursi*. Sólo nos cabe la conciencia, en todo caso. En palabras de Ramón Gómez de la Serna, «nos alejamos de saber morir cuando nos alejamos demasiado de lo *cursi*».

#### Lo bueno, lo malo y lo *cursi*

Gómez de la Serna propone una recuperación de lo *cursi*, por admitirlo como una constante humana, como una parte de la propia razón de ser del individuo. Al mismo

tiempo, precisa que lo *cursi* desciende del barroco y que se continúa y refleja en nuestro siglo a través del *Modern Style* y del surrealismo, con Salvador Dalí a la cabeza. Su modernidad radica en la reivindicación que hace del culto de los objetos, que se merecen atención *galante*, y en enunciar, anticipando, el aprovechamiento «camp» (1) de aquéllos que, en una mirada convencional y de corto alcance, serían relegados por su aparente mal gusto. En un texto cargado de ironía, Gómez de la Serna reivindica «fantasías contorsionadas, estalactitas y estalagmitas, zarabanda y galantería», frente a la dureza y frialdad rígida de la línea recta. Lo *cursi* se identificaría como una variante más del manierismo artístico y, en el plano de la creación poética, con la validez y el encuentro con los recodos y recovecos de la sensibilidad individual.

«Yo llegaría a decir que la composición de la sangre es *cursi*, y que la candidez de los ojos es *cursi*, y que el alma es esencialmente *cursi* con su orgullo de cristal en estalagmitas, con su viril de lágrimas, con su temblor de fragilidades, con su caprichoso enroscamiento de estrías de colores» (pp. 36-37).

«Lo *cursi* está tramado con pelos de la cabellera de la amada, con alma de niño muerto, con el hallazgo de la novia que no se encontró nunca y que era la predestinada, la que hubiera cuidado la casa salvándola de la angustia y del estrago» (pp. 43-44).

«¡Qué encantador entre los muebles *cursi* la doble silla para el idilio! Se sentaban los enamorados como al revés y acababan por darse la cara, sintiendo sus alientos» (p. 52).

No hay, pues, un único tipo de «escalofrío *cursional*», sino dos: «lo *cursi* deleznable y sensiblero y lo *cursi* perpetuable y sensible o sensitivo». Y al intentar definir el primer tipo, Gómez de la Serna da una serie de rasgos coincidentes con los que ya hemos enunciado al hablar del énfasis y la afectación. Lo *cursi* sensiblero es empalagoso, recargado, redundante, y es «la redundancia de lo *cursi* (...) lo que mata, promoviendo la sensiblecursería que aprovecha la verdadera caridad de lo *cursi*». Fiel a esta idea, elogia el libro de Liniers y Silvela, *La Filocalia*, aunque obser-

#### ENRIQUE TIERNO GALVÁN

Desde el espectáculo a la trivialización  
Taurus, 1961

#### BLAS MATAMORO

Saber y Literatura  
Por una epistemología de la crítica literaria  
De la Torre, 1980

#### FRANCISCO SILVELA

La Filocalia o arte de distinguir a los *cursi* de los que no lo son.  
Seguido de un proyecto de bases para la formación de una hermandad o club con que se remedie dicha plaga  
Imprenta de Tomás Fortanet, 1968

Discursos leídos ante la Real Academia Española,  
Discurso del 30 de Abril de 1983  
Est. Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, Impresores de la Real Casa, 1893

#### MILAN KUNDERA

La insoportable levedad del ser  
Tusquets, 1985

#### XAVIER RUBERT DE VENTÓS

Teoría de la sensibilidad  
Península, 1969

# Notas, citas y perlas de lo cursi

Mario Mesino



*Filocalia*, advierte sobre la tendencia cursi a la falsificación y lo inauténtico:

«Y es que todo se sabe, todo se ve, todo se desea, y hay la fantasmagoría de poseerlo todo: solo que la piedra es cartón, el diamante *Straus*, el oro *doublé* y el roble pino pintado: lo único que hay verdadero son las telarañas, y los *cursis* que creen que detrás de cada telaraña hay un Tiziano ó un Zurbarán. Artistas de catálogo, literatos de sección amena, graciosos de gacetilla, elegantes de prendería, sois unos *cursis*».

No puedo dejar de destacar la lucidez de este texto publicado —repito— en 1868: además de asomar la denuncia del mal gusto entendido como pacotilla y falsificación, se ataca la vulgarización que conlleva el consumo, el deseo de acumulación y, así, se hace la anatomía de la conducta del nuevo rico y pretendidamente culto. En realidad, en la tendencia a tener más, en la fillosófa del exceso y la acumulación, el dinero es un recurso propicio para la exhibición y, en ésta, la cultura ocupa un lugar prominente. Cultura de escaparate y cartón piedra, cultura como botón prestigioso. Sería de interés profundizar en las relaciones entre esta conducta social y su reflejo en el plano de la escritura, a través del engolamiento expresivo. Si bien no establece expresamente, desde luego, ese vínculo, vale la pena referirse a otro texto de Francisco Silvela, titulado *Los neo-cultos*, término que acuña para aludir a una resurrección artificial del culteranismo. Esta referencia, al menos, amplía el marco de sus preocupaciones y nos revela, latentes, los puntos en común entre la conducta cursi y el alambicamiento de la escritura. Burlándose, pues, de los que enrevesan el estilo con pretensión de pureza y casticismo, apunta:

«... se vuelven del revés todos los calificativos, como los *viandantes caballeros*, los

*encartados próceres*, los *de tanto gusto sucesos*, y cate Vd. un parrafito decentemente vestido y capaz de hombrearse en cualquiera reunión de literatos, ni más ni menos que un hortera con frac y corbata blanca en una comida diplomática» (3).

En esa relación entre escritura y comportamiento, en el texto se liga la afectación e inautenticidad en el vestir con la antinaturalidad en el acto de escribir, ligazón fiel, por otra parte, a la concepción de la retórica como vestido del discurso.

El código del vestido y de la moda es la constante en el tratamiento de lo cursi. Por lo demás, dado el tópico de la debilidad femenil por las modas, casi todas las *cursis* son mujeres. Así ocurre también en *La cursilona*, zarzuela en un acto de Pedro Muñoz Seca y Pedro Pérez Fernández, estrenada en junio de 1930 (4), y en *La cursi del hongo*, comedia en tres actos de Luis de Vargas, estrenada en el Teatro Cómico de Madrid «la noche del 8 de octubre de 1931» (5). Carolina y Luisa Fernanda son las protagonistas a las que aluden, respectivamente, los títulos citados. En ambos casos, la cursilería se refleja en la manera ridícula de vestir, que se debe —y éste es otro tópico en el enfoque del tema— a la falta de dinero. En el primer caso, se presenta casi como una fatalidad: «¡La cursilona! ¿Qué va a ser una, vistiéndose de desechos?»; en el segundo, la ridiculez resulta de llevar un sombrero y un traje «hechos en casa con cuatro pingos». De los dos personajes, es Carolina la que se muestra consciente de su propia cursilería, y es esa conciencia la que le permite diferenciar la apariencia de su realidad más íntima: «Le advierto a usted que yo soy cursi por la indumentaria, por el espíritu, no». En *La cursi del hongo* queda registrada, aunque sin mayor desarrollo, la idea de que los nuevos tiempos, «más positivos», hacen de las señoritas cursis un producto extemporáneo, como si el progreso y las necesidades económicas trajeran consigo una hipotética igualación social. No le falta resabio nostálgico al texto, a pesar de su expreso «positivismo»:

«Ya no se ven por el mundo esas señoritas cursis, venidas a menos, que sólo viven del recuerdo de sus apellidos ilustres. Estamos en tiempos más positivos. Ahora el que no trabaja no come».

## RAMON GOMEZ DE LA SERNA

Lo cursi y otros

ensayos

Sudamérica, 1943

## GILLO DORFLES

El Kitsch. Antología del mal gusto

Lumen, 1973

## JUAN RAMON JIMENEZ

Cartas literarias

Bruguera, 1977

## UMBERTO ECO

Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas

Lumen, 1973

va que no llegaron a darse cuenta *del propio concepto de belleza que había en lo cursi*.

La posición de Gómez de la Serna, aparte su modernidad, supera la noción dominante y más vulgar acerca de lo cursi. Me refiero a la que se refleja en un par de obras teatrales de los años 30 e, inclusive, a la comedia de Jacinto Benavente titulada, precisamente, *Lo cursi*. En esta última triunfa el sentimiento y el buen sentido, «como en las comedias cursis» (según dice el Marqués, uno de sus personajes). Por encima de triviales y fugaces modas o costumbres, lo importante es condenar el mal implícito en el disfraz de los sentimientos porque, en definitiva, «lo bueno nunca es cursi», según las palabras de Flora. En esta línea de pensamiento, lo cursi es signo de la disolución de los valores tradicionales y por ello debe ser atacado:

«Ahora existe lo cursi, que no es lo bueno ni lo malo, ni lo que divierte ni lo que aburre; es... una negación: lo contrario de lo distinguido; es decir, una cosa cada día; porque en cuanto hay seis personas que piensan o hacen lo mismo, ya es preciso pensar y hacer otra cosa para ser distinguido; y por huir de lo cursi se hacen tonterías, extravagancias..., hasta maldades» (2).

Lo cursi es una de las secuelas del progreso y, con él, de la pérdida y decadencia del estilo. Hay que preservar y poner en sitio debido la tradición («Tu abuela era una gran señora», dice Agustín). En ese pasado idealizado, severo, venerable, noble, no había «ni luz eléctrica, ni timbres, ni teléfonos; nada de esta ferretería progresista tan antipática y tan cursi». Dejando de lado la vertiente retrógrada del texto, cabe destacar el acuerdo conceptual, en los teorizadores sobre el mal gusto y el *Kitsch*, con ese carácter de falsificación, de inautenticidad, de imitación que degrada. El aporte de la perspectiva «camp» será encontrar *nuevo estilo* en la recuperación de esa «ferretería progresista», hecho que observa Gómez de la Serna al señalar cómo, en el *Art Nouveau*, las mujeres se vuelven pantallas y las pantallas, mujeres. Esa transformabilidad, propia del *camp*, que Susan Sontag define como el amor al «ser impropio de las cosas».

También Liniers, en la primera parte de *La*



# La razón desracionalizada

Edgar Morin

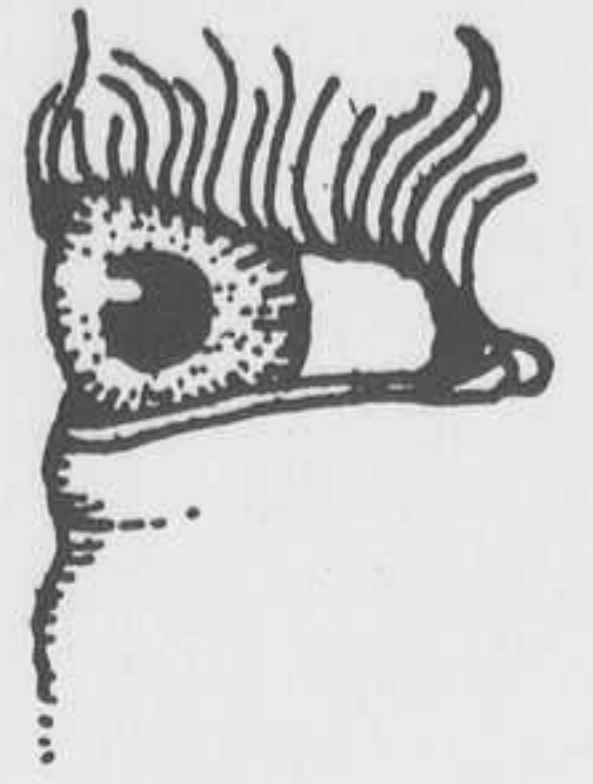


## Mucho más allá.

### COMISION QUINTO CENTENARIO DEL DESCUBRIMIENTO DE AMERICA

- FIGAR MORIN
- Los Jueves
- Mayo, 1992
- Diario de California
- Pasadena, 1974
- El hombre y la muerte
- Kairós, 1974
- Azurita
- Kairós, 1976
- El Método (I)
- Naturaleza de la Naturaleza
- Castro, 1981
- Exercice de la civilización técnica
- Universidad de Valencia, 1981
- El siglo del siglo XX
- 1982
- El Método (II)
- Vida de la Vida
- Castro, 1983
- El paradigma perdido
- 1983
- Los años con conciencia
- Antropía, 1984
- ¿Qué es el totalitarismo? De la naturaleza de la URSS
- Antipos, 1985
- Europa: una comunidad de destino?
- Letra Internacional 4
- Juliano, 1986

# POKAZZ



## Definiciones varias

«... el ser cursi ó parecerlo no es una cosa esencial, ni una idea absoluta, sino una cualidad derivada, una idea de relación que varía según los términos con que se compare. (...) ....una aspiración no satisfecha; una desproporción evidente entre la belleza que se quiere producir y los medios materiales que se tienen para lograrla». (Liniers y Silvela).

«Snob es el que pide en un gran restaurante achuras o gallinejas y cursi el que pide caviar en una taberna». (Anónimo citado por Gómez de la Serna).

«El cursi se presenta como un absoluto insipiente, cuya insipiencia tiene dos vertientes. Una, no saber que se es cursi, otra, no saber comportarse». (Tierno Galván).

«Por cursi, como una de las posibles formas en que precipita el mal gusto, entendemos la utilización de objetos o modos de comportamiento de un valor expresivo o simbólico socialmente reconocido "como si" fueran constituidos tales en el mismo acto de su actuación». (Xavier Rubert de Ventós).

## Ostras y costras

Hay que darle la razón, de manera oblicua, a Benavente. La conciencia de la cursilería viene cuando se agota el tópico, cuando lo bueno y lo malo, como principios antagónicos, revelan su inconsistencia. Más allá (y más acá) de la censura dirigida contra el mal gusto, los cursis manifiestan, en su gesto ridículo y grotesco, el campo de nuestra propia privación y —su otro lado— nuestra petulancia. Si seguimos algunos de los caracteres que se citan en el libro de Gillo Dorfles, *El Kitsch. Antología del mal gusto*, cursi es la pornografía, pues encasilla y ordena burocráticamente los actos sexuales; cursis son las historias y las series televisivas donde siempre vencen el Orden, la Libertad y los policías; cursis son los actos de bondad que reciben premio y los actos de maldad que son castigados implacablemente; cursi es esa sintaxis primitiva, la de las ceremonias machaconas y privadas de sentido, pero que se experimentan como si fuesen originales; cursis son las

dictaduras, sean del corazón o del hierro o del *totus tuus*, que es otra manera de ser totalitario a pie juntillas. Cursis son, en definitiva, la Belleza, la Bondad y la Verdad, entendidas como valores absolutos e intachables.

Así, pues, cursi es también la ostra, cuando la belleza de su perla no admite reparos. Y porque, de más está decirlo, las ostras se aburren. Y ya que, a propósito de Francisco Silvela, se ha hablado del engolamiento de los «neo-cultos», vale la pena señalar, en el plano literario, esa otra dictadura cursi y aburrida: la de venerar las obras maestras, los raptos del genio, esa falsa conciencia que hace del escritor una estatua de cera o, lo que es peor, en lugar de admitir la riqueza de sus propias imperfecciones, una especie de productor de lavavajillas o detergentes, cada uno más blanqueador que otro, cada uno más *Quitador* de manchas y de pringues que el otro.

Por dar un ejemplo, la idealización de la Literatura con mayúscula y *cursiva* se hace ostensible al hablar de la generación del 27, en los dos extremos del discurso «crítico»: o el silenciamiento o la exaltación desatinada (6). ¿Por qué no abandonar el culto de la personalidad en la literatura? ¿Por qué no aplicar a la literatura la misma vara que aplicamos a la política, cuando nos rebelamos contra todos los Generalísimos habidos y por haber? ¿Por qué hacer de García Lorca, pongo por caso, el Generalísimo de la Generación Perdida, y dejar de lado los excesos y afectación de su «gitanismo», el penoso y verborreico lirismo de algunas de sus obras teatrales? Por otra parte, no hay mayor novedad en estas críticas: ya Buñuel y Dalí las habían señalado. ¿No habrá que dialogar con la obra literaria de otra manera? ¿No habrá que reprocharle a Luis Cernuda, aunque parece llevar el estigma del silencio, el dudoso gusto de «un guante, que olvidado pregunta por su mano»? Es en ese diálogo entre lo perfecto y lo imperfecto como crece la verdadera cultura, superándose en la diferencia y lo no acabado. La cursilería de la visión de una Obra sin Pecado, tiene también su correspondencia en el chabacano afán de algunos escritores actuales por estar siempre «en el candelero», sea cual fuere el disfraz que se adopte: admitir lo cursi que de todos forma parte

significa poder reírse de ello, no construir una nueva solemnidad desde un narcisismo de vodevil barato. Las *locas pasiones* fotográficas son como las conchas que realzan el retrato del Papa en el Vaticano, por más que el modelo sea deidad egipcia, suicida de segunda mano o pulcro ebánista.

El mismo Juan Ramón Jiménez, a quien Gómez de la Serna calificó de «divinamente cursi», afirmaba en una carta escrita el 12 de julio de 1943: «Yo no creo en la perfección; creería en la "perfección sucesiva imposible", como en la "posible sucesiva imperfección"». Y, para completar la idea, las siguientes palabras de Umberto Eco: «Cuanto más observa una obra todas las condiciones del equilibrio, tanto más correrá la suerte de parecerse a un ejercicio correcto, a salvo de todo riesgo y, por consiguiente, simple artículo de consumo».

Cualquiera sea el tipo de cursilería que padezcamos (pues a todos nos aflige), la peor será la de la normalidad: la normalidad de lo perfecto, sea signo de alta moralidad o colmo estético. Y también su reverso: una vez asumida nuestra dosis cursi, convertirla en norma de acción. En una época en que todo parece tan normal, bueno será luchar contra el aburrimiento despótico de las ostras. Bueno será seguir quitándole las costras a todos aquellos productos que se vendan como buenos, bellos y verdaderos. Frente a las grandes palabras, la chorrada saludable; frente a la bondad y las buenas intenciones a los discursos mesiánicos, las «ganas de vomitar», como diría la escritora brasileña Clarice Lispector. Cursis, pero conscientes, como decía Gómez de la Serna, de que el tiempo se mueve «entre un margen de locura y otro de cursilería».

(1) Cf. *Notas sobre lo «camp»*, en Sontag, Susan, *Contra la interpretación*, trad. de Javier González-Pueyo, Barcelona, Seix Barral, 1969, pp. 323-343.

(2) Benavente, Jacinto. *Lo cursi*, en *La fuerza bruta-Lo cursi*, 4.ª ed. Madrid, Espasa, 1957, p. 79.

(3) Silvela, Francisco. *Los neo-cultos*, Madrid, Imprenta de El Imparcial, 1868, p. 28.

(4) *La cursilona*, se aclara en la portadilla, es refundición de la comedia *La Pluma verde* y la música es de los maestros Fuentes y Navarro (Alcalá de Henares, Imprenta de la Escuela de Reforma, 1930).

(5) Madrid, *La Farsa*, año VII, 19-3-1933, n.º 310.

(6) De paso, por fidelidad a la manía de las conmemoraciones, recordamos que este año se cumple el cincuentenario de esta generación.

# La razón desracionalizada

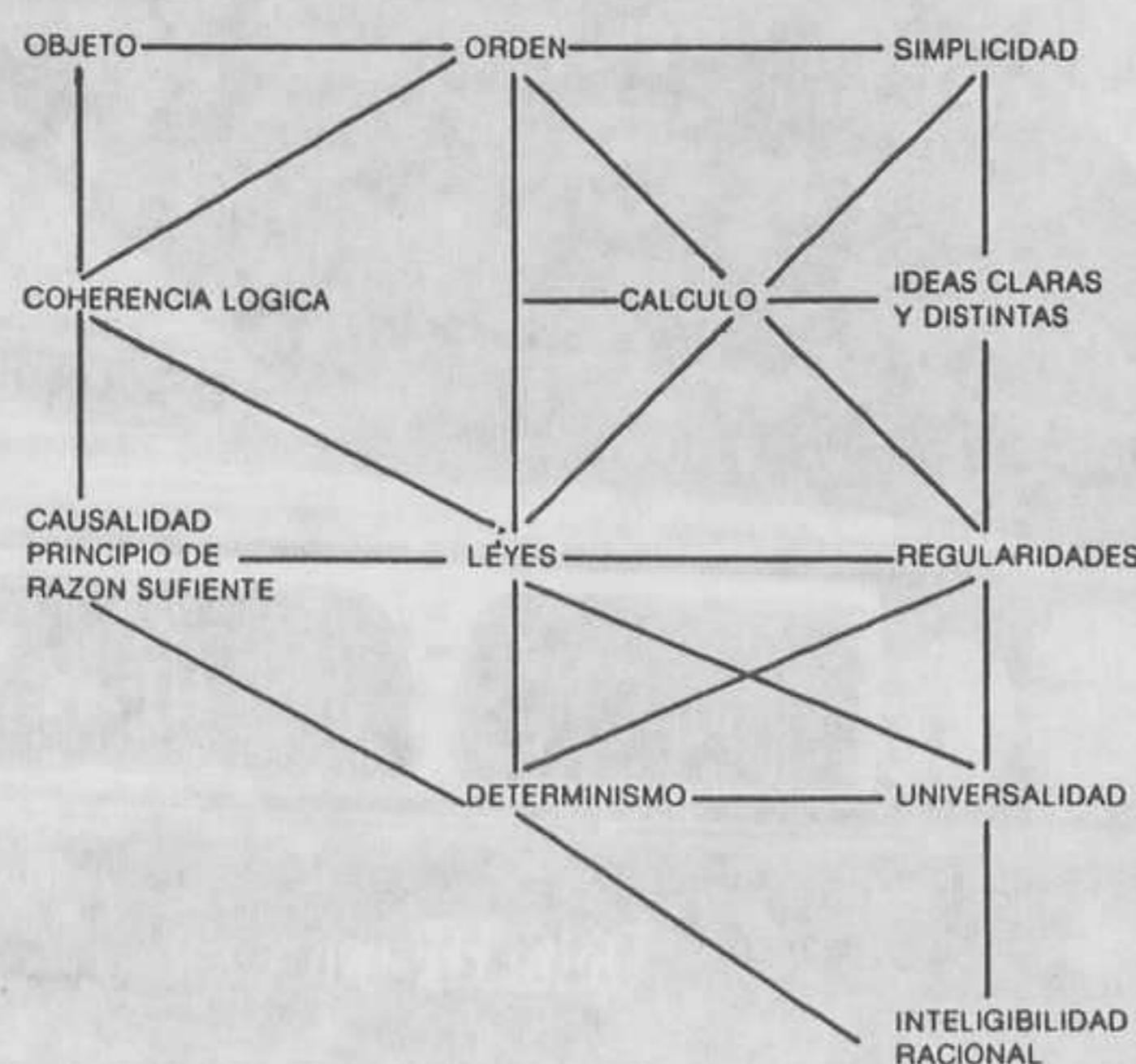
Edgar Morin

«La razón... sólo se encontrará a sí misma cuando... se atreva a abolir el falso absoluto que constituye el principio del dominio ciego.» Horkheimer-Adorno (*Dialéctica de la razón*)

«La tarea consiste en ampliar nuestra razón para que sea capaz de comprender lo que en nosotros y en los otros precede y excede a la razón.»

M. Merleau-Ponty (*Signos*)

La idea de razón está estrechamente vinculada al paradigma clásico. Se basa en la idea de que existe una adecuación entre la inteligibilidad racional y el ser del mundo, según puede revelarlo el conocimiento empírico. Esta idea de razón es, pues, en un principio, una idea que controla y guía el conocimiento. De hecho, la razón organiza y funda una constelación conceptual que forma sistema, cuyo origen es el paradigma de orden y objetividad. Recapitulemos:



En Francia, la racionalización del universo es extraordinariamente pobre: la idea misma de universo pasa a segundo plano: es un mundo-cosa lleno de cosas, en el mejor de los casos un gran reloj que obedece a leyes mecánicas. Mayor preocupación recaerá en la tercera tabla del tríptico racionalista, la que atañe a la conducta humana. En Alemania, en cambio, tiene

lugar el esfuerzo filosófico-romántico imperioso, absoluto, por hacer coincidir lo real y lo racional, pero lo real es visto como Naturaleza, y lo racional debe rebasar sus propios límites, de hecho irracionalizarse en la dialéctica. En cuanto la Razón superior (*Vernunft*) se sitúa por encima de la razón inferior o entendimiento (*Verstand*), que es la razón del racionalismo clásico, se opera una suerte de coincidencia extraordinaria entre lo real y lo racional, de ahí la proposición hegeliana: todo lo que es real es racional, todo lo que es racional es real.

La razón, pues, en su pretensión conquistadora, abarca al mismo tiempo el método de conocimiento y la realidad a conocer; echa los cimientos de la adecuación de la idea al objeto, es decir la verdad. Y el aliento racionalista no se detiene ahí. En un verdadero despliegue trans-paradigmático, se lanza sobre el tema, se asienta en él y se convierte en su guía ético, el principio de organización de su vida.

En efecto, si se define al hombre como *homo sapiens*, sede y depositario de la razón, en realidad se desprende de esta pseudo-definición el predominio de una ética racionalista, que consiste en obedecer a la razón y en dejarse guiar por la razón en toda conducta. En Francia es donde se desarrolla esta concepción que se despliega en el tríptico de la *Aufklärung*, la *Raison-Lumière*, la Razón que guía a la humanidad. La Razón se convierte en el gran mito unificador del saber, de la ética y de la política. Hay que vivir según la razón, es decir rechazar las llamadas de la pasión, de la fe, y, del mismo modo que en el concepto de la razón existe el principio de economía, la vida según la razón está de acuerdo con los principios utilitarios de la economía burguesa. Pero además, la sociedad exige ser estructurada según la razón, es decir según el orden y la armonía. Una razón semejante es, pues, profundamente liberal:

Definida así, la razón es un *método de conocimiento* que se beneficia al principio de la prerrogativa del cientifismo, ya que en la ciencia clásica leyes, causalidad y determinismo aparecen no como postulados o hipótesis del sujeto sino como cualidades constitutivas del mundo objetivo.

Con esto está dicho que la inteligibilidad racional se justifica no sólo como método

heurístico/científico, sino como reflejo del ser y de la verdad del mundo. Llegamos al tema crucial de la ciencia empírico-racional. Los dos fundamentos clásicos de la ciencia son: por un lado la experiencia (cuya verdad suprema se realiza en la experimentación), por otro la inteligibilidad de esta experiencia, que debe traducirse en términos racionales.

Ahora bien, la articulación entre lo empírico y lo racional no es ni inmediata ni fácil: hay que manipular y simplificar de determinada forma la realidad empírica (rechazar los llamados rasgos contingentes) para que sea racional. Además, en relación a toda experiencia modificadora de una concepción racional ya establecida, hay que acudir a una nueva teorización racional, es decir hay que *crear una racionalidad ad hoc*.

El pensamiento anglosajón comprendió muy pronto que el punto de conexión entre lo empírico y lo racional no podía ser absolutamente perfecto ni plenamente satisfactorio, y, prudentemente, prefirió no hipotecar la esencia misma de lo real que fue dejada de lado (dado que la ciencia ofrece posibilidades de operar, prever y manipular) o que siguió siendo el campo de la religión tradicional. Así se pudo vivir en dos planos, dos sectores, dos órdenes de verdades. El occidental se asombra con frecuencia cuando ve que el japonés vive, se viste y se comporta como un occidental durante su trabajo, y como japonés tradicional cuando regresa a su casa. En occidente, sin embargo, dualidades semejantes son no sólo frecuentes sino fundamentales, si bien se traducen de otro modo y traducen de otro modo la dualidad esquizofrénica del sujeto y del objeto. En Inglaterra y después en América, se ha podido ver que en la misma persona conviven el puritano *clergyman* y el científico/pragmatista, que aplica de modo limitado y técnico la racionalidad al conocimiento, pero sin pretender identificar plenamente lo real y lo racional.

En Francia y en Alemania es donde la razón toma impulso, se constituye en *racionalismo*: no sólo método, sino visión del mundo donde el mundo es evidentemente racional. El ser del mundo obedece a una legislación, una armonía universal: él es esta ley, esta armonía.

## EDGAR MORIN

*Las Stars*  
Doposa, 1972

*Diario de California*  
Fundamentos, 1974

*El hombre y la muerte*  
Kairós, 1974

*Autocrítica*  
Kairós, 1976

*El Método (1).*  
*Naturaleza de la*  
*Naturaleza*  
Cátedra, 1981

*Ecología de la*  
*civilización técnica*  
Universidad de  
Valencia, 1981

*Para salir del siglo XX*  
Kairós, 1982

*El Método (2).*  
*La Vida de la Vida*  
Cátedra, 1983

*El paradigma perdido*  
Kairós, 1983

*Ciencia con*  
*consciencia*  
Anthropos, 1984

*¿Qué es el*  
*totalitarismo? De la*  
*naturaleza de la URSS*  
Anthropos, 1985

*Europa: ¿una*  
*comunidad de*  
*destinos?*  
*Letra Internacional 4,*  
Invierno 1986

E. MORIN,  
PIATELLI,  
M. PALMARINI

El primate y el hombre  
Vergara, 1983

ya que se supone que el hombre es naturalmente razonable, se puede optar no sólo por el déspota ilustrado (razonable para todos sus súbditos que son aún niños grandes no suficientemente racionalizados), sino también por la democracia y la libertad que permitirán a la razón colectiva expresarse, y a la razón individual (vejada y perseguida por la religión y la superstición) desarrollarse. El gran sueño se despliega, fabuloso... Pero ya en este primer despliegue se desgarran.

Este racionalismo es demasiado hermoso: le falta *la vida*. Ahora bien, la vida es sentimiento, es afectividad, es amor. Rousseau lo comprende y lo siente antes que nadie, porque es el autodidacta marginal, capaz de sentir como asfixia la rarefacción racionalista. Y este es el comienzo del romanticismo, gigantesca reacción contra la absolutización, lo cercado y la desecación de la razón en todos los terrenos y que se constituirá desde ese momento como el antídoto, el negativo permanente del racionalismo, tanto como refugio esquizofrénico, reserva de carácter juvenil y feminidad de la civilización masculina adulta burguesa, como combinación monstruosa con la racionalización.

Paralelamente, con la Revolución francesa, se pone de manifiesto otra crisis profunda de la razón. La Revolución reconcilió la *Aufklärung* con Rousseau, pero en una religiosidad de la razón: el culto al Ser supremo y el culto de la Diosa Razón. Sin embargo, a la vez que ese impulso extra-

ordinario por crear una sociedad racional tiene lugar, el momento mismo en que se edifica el culto de la Razón es el momento del Terror. La Revolución en peligro lucha contra sus enemigos mortales, pero con la guillotina y las ejecuciones. Alejo Carpentier ha dejado un cuadro inolvidable de esa culminación en la que la Razón triunfa autodestruyéndose en *El siglo de las luces*. Los jóvenes románticos alemanes que habían soñado con la Revolución emancipadora se sienten interiormente divididos y son ellos los que inician la toma de conciencia que nos toca continuar: el descubrimiento de los vínculos ambiguos y fundamentales entre razón y sinrazón.

La razón, por lo tanto, no ha podido jamás erigirse en el mito absolutamente soberano de Occidente, que controla/guía a la vez el conocimiento, la moral y la acción. Ha llevado a cabo de modo desigual las tres tablas del tríptico. Incluso una vez cumplido su cometido, de hecho, deja grandes sectores sin racionalizar, oscuros, donde los más importantes racionalistas pasan la mayor parte de su vida. Pero ella permanece en el núcleo paradigmático de Occidente, mantiene allí el suelo, la esperanza de una vida y una sociedad racional, y sobre todo, actúa, en realidad, en un gigantesco proceso de racionalización en la estructura social, desde la estructura del Estado hasta la estructura de la vida cotidiana. Sea ésta oculta o manifiesta, vivimos más que nunca bajo el imperio de la razón clásica, y lo que escapa a esta razón es precisamente lo que nos per-

mite soportarla del mismo modo que el sueño permite aguantar la constricción de la vigilia.

Ahora tenemos que considerar que la razón, a pesar de su suficiencia, ha sido siempre insuficiente; que ha pasado por numerosas crisis, y que actualmente pasa, sin duda, por la crisis más radical; que estamos lejos del momento en que Renan veía que Ciencia y Razón guiaban a la humanidad en y hacia el progreso infinito. También tenemos que considerar que la razón está profunda y múltiplemente enraizada. Su fragilidad ideológica no ha impedido que en el fondo haya existido una identificación entre economicismo (se da una secreta afinidad entre el principio «racional» de economía y el racionalismo), tecnicismo y burocratismo. Y dado que el desarrollo económico-técnico-burocrático ha sido lo propio de las sociedades occidentales hasta la mitad de este siglo, dado que la noción de «sociedad industrial» apareció como el logro de la racionalidad social, el occidente, sociológicamente, culturalmente, y en cuanto civilización, se ha convertido en sinónimo de racionalidad social, Occidente, sociológicamente, culturalmente, y en cuanto civilización, se ha convertido en sinónimo de racionalidad en comparación con otras sociedades consideradas «infracorrientales» (subdesarrolladas), «atrasadas», «primitivas», es decir sociológicamente aún infantiles, malformadas o anormales. Dado que, en las sociedades occidentales, lo que se resiste a la racionalidad se halla confinado

## CON ESTILO Y



Si su estilo es lo deportivo, su coche es el Lancia Delta. En cualquiera de sus versiones. Desde el tracción a las 4 ruedas con 165 CV, pasando por el HF Turbo de 140 CV, el 1.600 c.c. de 108 CV o el 1.300 c.c. de 78 CV. Todos con el estilo y la clase Lancia.

Si lo que le gusta es ir rápido, hágalo, pero con estilo.

GRUPPO IRI

en la protesta, el sentimentalismo femenino, la reivindicación marginal («anomia»), la razón se ha convertido en emblema y prerrogativa del hombre blanco, adulto, técnico y occidental.

### Lo irracionalizado

La razón, como método de conocimiento, es incapaz de aprehender el sujeto en cuanto tal, a no ser que lo circunscriba como *homo sapiens*, ser racional, lo que le hace mantener una subjetividad hueca (no afectiva, no subjetiva) y rechazar, como no asimilable, una *parte enorme de la realidad, es decir todo lo que atañe a la complejidad*, comprendida y en primer lugar, la relación sujeto-objeto. Quedan, pues, excluidos, descartados, ocultados, o deformados lo singular, lo individual (que remiten siempre a lo general, a lo universal, y resultan aplastados por la generalidad abstracta); lo concreto (contingente), lo existencial (siempre afectivo y por lo tanto subjetivo y no razonable); todo lo que no está sometido al estricto principio de economía, de eficacia, es decir el gasto, y la dilapidación (hasta Bataille nadie se arriesgó a teorizar una economía del gasto, del consumo —no de la consumación—; la antropología, en general, desde que ha descubierto la fiesta, el *potlach*, el don, y la destrucción, se ha esforzado por racionalizarlos como formas balbucientes y débiles de la economía, formas primitivas,

ingenuas, de intercambio, formas utilitarias de un prestigio que racionaliza el gasto, pero sigue siendo lo que caracteriza la irracionalidad de seres aún no razonables); el juego, por supuesto (pero que se racionaliza como aprendizaje o como medio agradable de conseguir un hito, que, si se lo puede cuantificar como record, se convierte en un modelo, una norma, etc.); y, por supuesto, todo aquello a lo que designamos como trágico, sublime o insignificante, todo lo que es humor, amor, dolor...; la poesía, y la estética, a las que se puede tolerar y mantener como diversiones, pero que no pueden tener valor de conocimiento, verdad, o acción; el desorden y el azar, que llevan en sí lo absurdo, la anarquía y a los que, por lo tanto, hay que rechazar y combatir.

Lo irracionalizado y lo irracionalizable es rechazado por irracional, es decir a la vez por ininteligibilidad y no-ser (pura contingencia, espuma de las cosas). Es negado; si no se les puede exorcisar mentalmente, si siguen permaneciendo, aparecen como una amenaza y un peligro: así la pasión comporta en sí todos los peligros de extravío; la locura es el colmo de la subjetividad, la pérdida de contacto con el objeto; la fe es el absurdo, la irrealidad misma.

Existe una constelación de lo antirracional en la cual cada término remite a otro, en la que la pasión remite al desorden y a la locura; en la que lo oscuro remite al peligro...

Todo esto se puede comprender más o menos, se puede tolerar como aquello que

caracteriza al niño, al loco, al neurótico, a la mujer o al primitivo. Lo irracional es remitido, pues, al anarquismo, al infantilismo, a la feminidad y, en último término, es demencia.

En realidad, la parte a la vez grávida y oscura, etérea y onírica, afectiva y subjetiva de la realidad humana (y sin duda de la realidad del mundo) ha sido la parte maldita, parte bendita en la cual la poesía alimentaba y vertía esencias que, filtradas y destiladas un día, podrían y deberían llamarse ciencia... Pero, mientras tanto, la razón, el racionalismo, la racionalidad dan testimonio de una carencia inusitada respecto a lo que es el individuo, la afectividad, la existencia, la complejidad, la vida...

### El componente a-racional y anti-racional de la ciencia

Pero, por encima de todo, lo que la razón no puede comprender es su propia irracionalidad, es que contiene algo irracional, oscuro, algo incluso oscurantista. Laplace lo dijo ya: «La razón humana padece menos dificultades cuando avanza que cuando profundiza en sí misma» (Laplace, *Théorie analytique des probabilités, Teoría analítica de las probabilidades*). Cuando se sumerge en sí misma, se hunde en el fango, se descompone... No dispone de ningún principio de autoexamen, de autocritica, exceptuada la idea crítica que con gran acierto se ha anexionado a sí misma.

# Y DEPORTIVO.



LA DIFERENCIA DE VIAJAR EN LANCIA

Por otra parte, la razón ha cubierto con un amplio abrigo mítico sus relaciones con la ciencia. Ahora bien, han sido necesarios estos últimos años para comprender que el progreso de la ciencia, en lugar de identificarse con el racionalismo, se empeña en una mezcla inestable y compleja de desracionalización/racionalización. La escolástica medieval era una racionalización que impedía cualquier recurso a la experiencia; la experiencia o bien confirmaba la idea y era inútil, o bien la contradecía y era errónea. El avance científico ha sido obra de espíritus a la vez experimentales, calculadores y místicos, como Kepler; el desarrollo primero de la ciencia es una amplia desracionalización del saber, que hasta entonces parecía basado en el *organon* aristotélico. «No se puede afirmar que a lo largo de la historia el racionalismo haya sido la principal fuerza progresista en el seno de la sociedad. Sin duda alguna lo fue en ciertas ocasiones; en otras no, como en la Europa del siglo XVII, por ejemplo, donde fueron los teólogos místicos quienes acudieron ampliamente en ayuda de los hombres de ciencia» (Needham).

En realidad, la ciencia ha progresado en el seno de la doble tensión entre empirismo y racionalismo, donde la primacía otorgada a la experiencia rompe las teorías racionalizadoras, pero en la cual a cada nueva desracionalización sucede un nuevo esfuerzo de inteligibilidad, es decir de racionalización. La ciencia se ve preservada del «racionalismo mórbido» precisamente por la

aporta a todo conocimiento y todo pensamiento este elemento de control indispensable: la racionalidad. Pero el racionalismo puede ocultar en sí la racionalización, es decir la obsesión del orden y del sentido. Joseph Gabel llamó «racionalismo mórbido» a esta tendencia aparentemente racional que se caracteriza por la identificación y la reificación. El racionalismo mórbido es, en resumidas cuentas, la reducción absoluta al objeto, a la objetividad, a la identidad, es decir la exclusión del tiempo (que dobla y modifica la identidad y la sustancialidad de los objetos) y la exclusión del sujeto. Ahora bien, esta reducción de la razón a sí misma, ese encerrar la razón en sí misma, esta eliminación de todo lo que no se pliega a esta racionalización es un verdadero delirio, pues sólo puede captar la realidad amputada y abstracta.

Este delirio es exactamente la racionalización en el sentido psiquiátrico de la palabra, es decir la construcción lógica —aparentemente racional— sobre una premisa absurda o fantasmática. La razón, en cuanto objetivación, puede crear objetos imaginarios, y, siendo orden, imaginar un plano lógico donde no hay más que azar y coincidencia. Si la tendencia natural de la razón es expulsar lo aleatorio, el tiempo y el sujeto, basta un desajuste en la relación empírica para que, de método de pensamiento (desde luego muy limitado e insuficiente) se convierta en delirio. Por lo demás, la visión puramente racional del mundo, es decir aquella en la que lo irracionalizado es con-

siderado pura apariencia, escoria, ilusión, es en sí locura en estado puro que coincide con la lógica absoluta. Gabel unía racionalismo mórbido y esquizofrenia. Pero la esquizofrenia es más bien el resultado dramático de la disociación entre el sujeto, que experimenta fuertemente las necesidades y los sentimientos de la subjetividad, y el mundo espacializado, objetivado, del «racionalismo mórbido».

El racionalismo mórbido es la lógica que se toma a sí misma por lo real. Ahora bien, y ya lo hemos dicho en múltiples ocasiones, toda lógica aplicada plenamente a una cosa viva, es decir sin llevar en sí su contradicción potencial, su brecha, su presencia en el seno de su identidad, la alteridad del ecosistema, toda lógica de este tipo es una lógica demente. La racionalidad llevada al extremo desemboca en la locura.

Otro aspecto inquietante de la racionalización es la justificación de aquello que es. Debido a que el racionalismo postula que lo real es racional, se intenta racionalizar todo lo que parece evidentemente real pero que no es *a priori* racional; todo lo que acontece, lo que dura, lo que triunfa, todo eso debe ser racional ya que todo eso es real. Se acaba por considerar racional lo que es, y que, si no tuviera el privilegio de la duración, habría pasado por demencial. Nietzsche lo dijo con claridad: «Todas las cosas que duran mucho tiempo se embeben progresivamente de razón hasta tal punto que resulta increíble que hayan podido tener su origen en la sinrazón» (Nietzsche, *Aurora*).

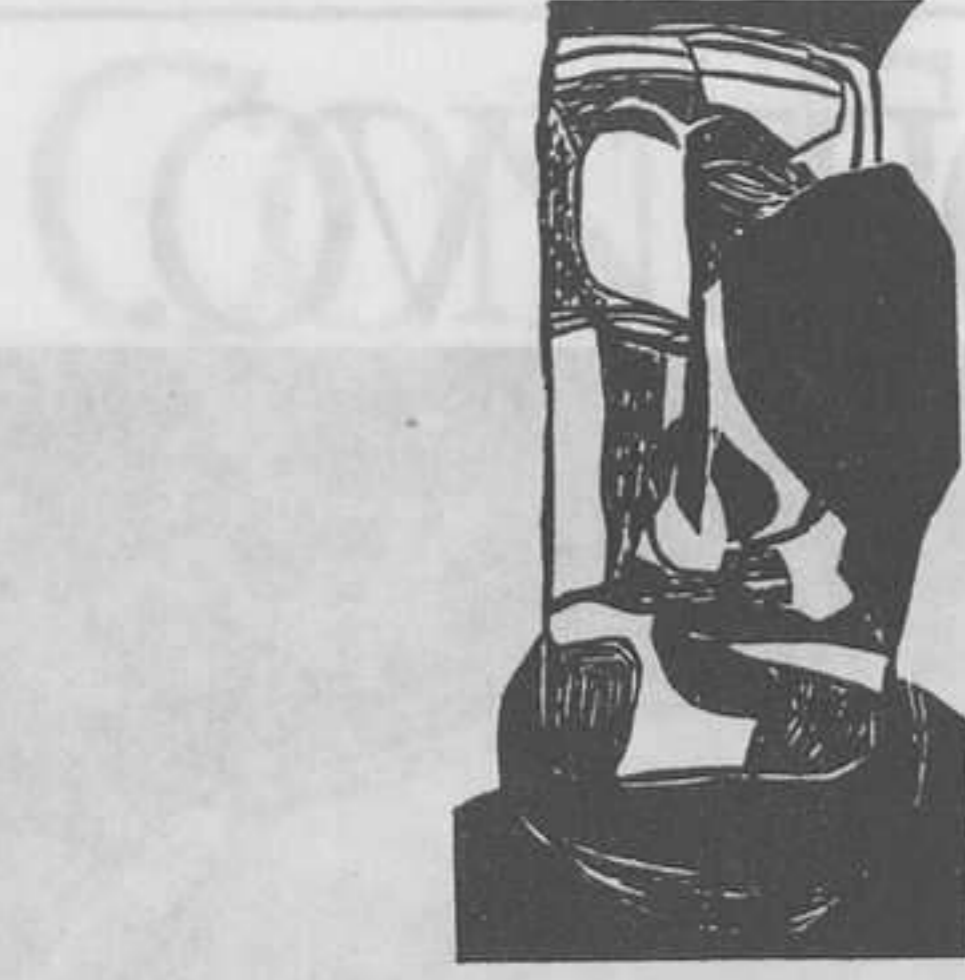


experiencia. Aparte de la ciencia, el racionalismo no tendrá más cortafuego, más antídoto que lo irracional...

Cuando la experiencia no tiene la última palabra, cuando es la razón la que la tiene, entonces, como en la Edad media, utiliza todos los medios de tortura para someter a lo real. Rompe los miembros, aplasta las articulaciones, echa en las mazmorras, y finalmente hace *confesar* a lo real la verdad que ella le ordena confesar.

#### La ambigüedad: racionalidad/racionalización

En este punto aparece ante nosotros una primera y profunda ambigüedad en el seno de la idea de razón. Si el racionalismo se concibe como una actitud crítica respecto a creencias arbitrarias y supersticiones, y como una voluntad de fundamentar en la lógica toda proposición, el racionalismo



Así, en la vulgata democrática, se dan ideas de fraternidad y de igualdad que parecen racionales mientras son de origen místico (en realidad el racionalismo sólo integra ideas igualitarias y de fraternidad cuando le parecen dotadas de un buen rendimiento, y de eficacia social; en otros casos la racionalidad es más bien jerárquica y sigue el camino del despotismo ilustrado, pues este tipo de racionalidad no puede abarcar la complejidad, ni *a fortiori* la hipercomplejidad).

La racionalización de lo que es da explicaciones tanto más ingenuamente delirantes por cuanto se consideran realistas. Así, por ejemplo, se han podido explicar los campos de exterminio hitlerianos por el deseo de las grandes firmas industriales alemanas de hacer jabón barato con la grasa de los deportados. Todo lo que en la historia humana es ruido y furia, horror, todo lo que se resiste a la explicación pasa a la trituradora de la racionalización, que utiliza el principio fundamental *economía/*

eficacia. De ahí la tendencia, heredada por línea directa del paradigma de objetividad y del principio de racionalidad, a reducirlo todo a los intereses económicos. Todo parece claro y evidente a la razón cuando se habla de manipulación, eficacia y rendimiento. De ahí también una visión hasta tal punto empobrecida del mundo, hasta tal punto mutilada de lo real, que resulta demente. Y de nuevo en esto, la razón no sólo es ciega ante el hecho de no poder irracionar, sino que es ciega ante su propia irracionalidad que deriva de esta ceguera.

### La ideología racionalista

Lo que la *Aufklärung* legó al siglo XIX y luego el siglo XIX progresista al XX como ideología racionalista era, en realidad, un sincretismo que unía en sí la tradición del racionalismo crítico (inclinado a «mitificar»), del humanismo moderno (portador en sí de la idea de «valor» del sujeto presentado como individuo libre y razonable) y las estructuras mentales propiamente racionales (orden, universidad, etc.).

Este racionalismo humanista, además, se presenta como ideología de emancipación y de progreso. En efecto, en su lucha permanente contra el mito y la religión, llevaba consigo la promoción del saber empíricamente fundado y verificable. El principio de universalidad del racionalismo, unido a la idea de hombre, ha sido fermento de la emancipación de los esclavos y los oprimi-

asemeje éste al amor a la humanidad, a la pasión de la justicia y de la igualdad, mientras el fermento crítico tenga un papel en él, el racionalismo (humanismo crítico) seguirá siendo una ideología principalmente emancipadora.

Es evidente que un sincretismo ideológico semejante sólo permanece trabado si no existe conflicto ni contradicción entre sus términos; por ello es necesario que la libertad no entre en conflicto con el orden (así, desde el punto de vista racionalista «es mejor una injusticia que un desorden»), ni con la universalidad.

Pero si se quita al racionalismo lo que tiene de no razonable (es decir el humanismo), y si se le quita lo que tiene de verdaderamente razonable (el fermento crítico), no queda más que un monstruo.

Queda la idea de un orden puro, y lo que eso comporta de rigidez, intolerancia, incompreensión (incompreensión de la necesidad del desorden, de la riqueza de la anarquía), de dogmatismo, y también de simplicidad, de mecanicismo y, por lo tanto, de brutalidad.

Queda la idea de universalidad, pero que, no temperada, lleva fácilmente a la homogeneización en esperanza y en actos, y que empuja a la razón al imperialismo universal, a la conquista legítima del mundo para someterlo a su dominio.

Finalmente, como vamos a ver ahora, la unión de esta ideología racionalista helada (orden y eficacia) con el principio de conquista (manipulación, violencia) y de racionalización (economía, rendimiento, efica-

en su crítica de la razón: «La razón se comporta respecto a las cosas como un dictador respecto a los hombres, las conoce en la medida en que puede manipularlas» (Horkheimer-Adorno, 1974, pág. 27). Basta considerar a los hombres como cosas para que sean susceptibles de manipulación indefinida, y verse sometidos a la dictadura racionalizada moderna que conoce su apogeo en el campo de concentración.

De nuevo se produce aquí la realización simbiótica de la idea de orden y de universalidad en el totalitarismo. Horkheimer y Adorno lo habían dicho: «La razón es más totalitaria que cualquier sistema» (Horkheimer-Adorno, 1974, pág. 41). Yo diría más bien, corrigiendo el aspecto simplificador de esta formulación, que el totalitarismo no puede realizarse si no une estrechamente un componente religioso/místico (ocultado) y un componente racionalista/racionalizador.

Pero antes de volver sobre este punto, necesito reconsiderar aquí la idea de la racionalización según se ha impuesto progresivamente, por vía de la técnica y la burocracia, en todos los terrenos de la organización y la vida sociales. El principio de racionalización une aquí orden/universalidad/regularidad a la idea de economía, de rendimiento y de eficacia que depende de la razón según el paradigma de simplicidad.

La racionalización burocrática aporta la universalidad: las mismas reglas, las mismas leyes para todos los ciudadanos, la



dos, de la igualdad de derechos, del hombre ciudadano, del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos. La confianza en el *homo sapiens*, el hombre sujeto razonable (vaciado de toda afectividad e «irracionalidad») ha permitido universalizar el principio de libertad.

Estos principios universales, ciertamente, eran «abstractos», es decir se generaban en la ignorancia y la ocultación de las diferencias culturales e individuales. Y podían conducir, inconscientemente, a promover una homogeneización trituradora de las diferencias, o bien a despreciar la diferencia considerándola inferioridad (las poblaciones primitivas, atrasadas, subdesarrolladas, que no son suficientemente «adultas», que no son dignas aún del estatuto de *homo sapiens*, y por lo tanto indignas de la libertad, de los derechos civiles, del *habeas corpus*). Pero mientras el humanismo siga pegado al racionalismo, mientras este humanismo tenga un aspecto cuasi-místico, y se

cia) lleva a convertir la racionalidad en una fuerza terrorífica de opresión.

### La práctica racionalizadora

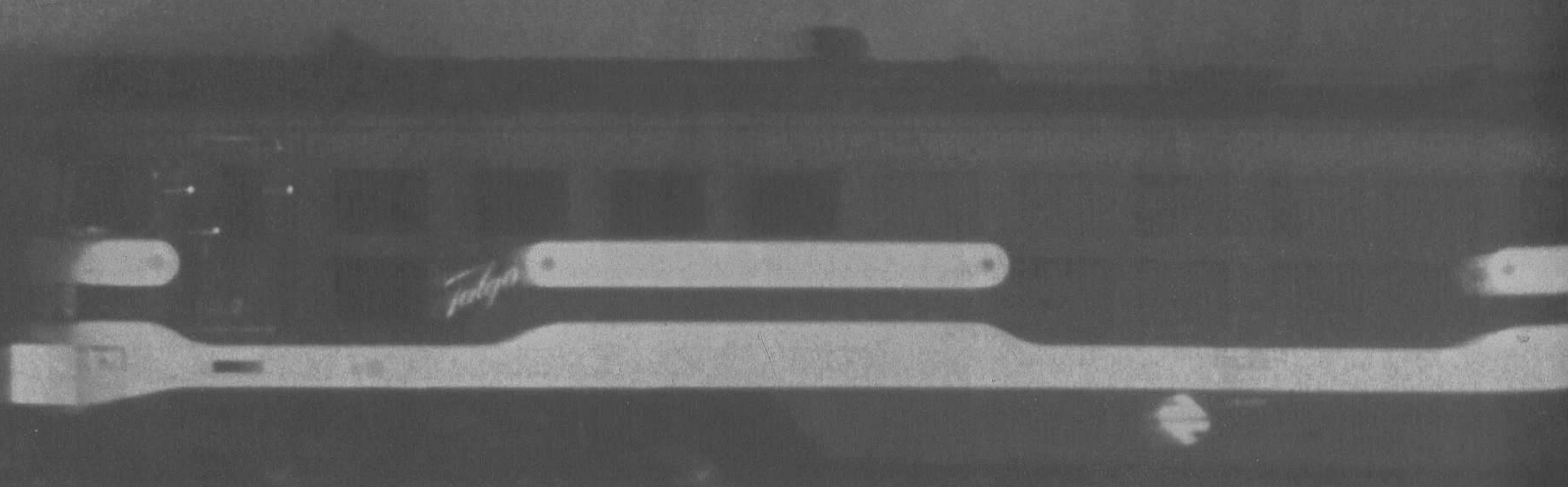
Ya hemos mencionado que el principio de conquista violenta, perfectamente desmascarada por Heidegger bajo su disfraz de paternal humanismo de la razón, es la violencia misma incluida en el concepto de la razón. Se cita a la naturaleza ante el tribunal del espíritu humano y se la somete a discusión (experimentación). La ciencia hace crujir las articulaciones de la naturaleza (en lugar de hacer el amor con ella). Se elimina lo gratuito, el «don», lo no racionalizable. El mundo debe someterse al cálculo. El cálculo permite manipular. La ciencia, predadora en su principio manipulador, da un carácter predador furioso a toda civilización técnica.

Horkheimer y Adorno, que están en las antípodas de Heidegger, coinciden con él





MEJORA TU TREN DE VIDA



# VAMOS A 160 KM. POR AHORA.

Y esto no es más que el principio. Porque pronto vamos a ofrecerle más velocidad. Estamos trabajando para superar la barrera de los 160 Kms. Y lo vamos a conseguir. Ya estamos efectuando pruebas para que el tren pueda alcanzar los 200 Km/h. Para que usted llegue antes. Siempre con la máxima comodidad y seguridad. Porque queremos avanzar con usted. Cada día más. Así es Renfe, ahora. Así es ahora el tren.



supresión de lo arbitrario de las relaciones de clientela o de mafia. Pero, además de que las relaciones de clientela o de mafia se recrean clandestinamente, y de que, bajo un orden impersonal, se constituye el mercado negro de las relaciones personales, incluso la corrupción, la contrapartida de dicha impersonalización es la despersonalización, el anonimato; además la burocracia tiende a autodesarrollarse, a hipertrofiarse, y por todas partes la sustitución de la regla programada por la estrategia autónoma y la pérdida de responsabilidad llevan a una racionalización demencial.

En materia industrial, tenemos ahora un panorama histórico de la *racionalización*: en primer lugar consistió en considerar como *cosa únicamente psico-económica*, es decir fuerza de trabajo, a la persona del trabajador. Luego, en el interior de la empresa, las primeras racionalizaciones del trabajo han sido descomposiciones puramente físicas y mecánicas de gestos eficaces, y se ha ignorado voluntariamente y sistemáticamente al trabajador. Luego se ha visto que la descomposición cada vez mayor de las tareas, la parcelación del trabajo, sistemas aparentemente racionales en el plano psico-mecánico, llevaban a un bajo rendimiento una vez rebasado determinado umbral. Al mismo tiempo, ciertas experiencias demostraban que al tener en cuenta un residuo irracional llamado factor humano (el gusto o disgusto del trabajador), y al favorecer ciertas satisfacciones del factor humano, se podía aumentar el rendimiento.

ción, es decir la manipulación social, la manipulación de los individuos tratados como cosas (*homo economicus*), en favor de los principios de orden, economía y eficacia. Esta racionalización ha podido ser a veces atemperada por el humanismo y por el juego pluralista de las fuerzas sociales y políticas (la acción sindical y luego política en lo que atañe a la clase obrera, sometida a la hiperracionalización de la empresa industrial, es decir la racionalización de la técnica, de la economía, de lo industrial y de la burocracia). En otras palabras, el salvajismo desenfrenado de la racionalización ha podido ser a veces atemperado, luego contenido y parcialmente rechazado en Occidente.

Pero ahí donde, procedente de Occidente, se ha abalanzado sobre el resto del planeta, en el seno de la avalancha misma del imperialismo occidental, la racionalización no ha tenido freno ya que se trataba de una relación con seres de un nivel subsapiencial, indignos del humanismo: primitivos, atrasados.

Así podemos abarcar el recorrido práctico de la racionalización, un recorrido en el que ella se apodera y modela todo lo que es organización de la sociedad, en el que puede hallarse muy distintamente «humanizada» según que esté bajo la influencia ideológica del humanismo, o bajo los efectos prácticos de la resistencia de los racionalizados. Hay un recorrido «imperialista», en el cual ella se extiende sin control ni freno en un primer estadio, y donde, aun-

que los dominados opongan resistencia, éstos, para liberarse, adoptan los modelos racionalizadores del dominante (el industrializador, la burocratización). Luego existe un recorrido totalitario en el cual la razón, desprendiéndose del humanismo y la crítica antireligiosa, lleva a cabo una simbiosis con un gran mito profundo. Está claro que el racionalismo y la racionalidad son muy ambivalentes, y ofrecen un rostro progresivo y un rostro regresivo. Pero el rostro progresivo está unido a la conjunción racionalismo/esíritu, crítica/humanismo. En cuanto la disyunción se produce, la racionalización aparece completamente desnuda y puede combinarse con las potencias oscuras para generar el totalitarismo. Es, como decía Husserl, el racionalismo de las pirámides.

En el siglo XIX, hemos podido ver desplegarse estos dos aspectos de la racionalidad, uno dirigido a la humanización de las sociedades occidentales, el otro dirigido a la humanización del mundo colonizado y explotado. Estos dos aspectos corresponden, en realidad, *al haz y al envés de un mismo fenómeno*.

#### La nueva razón: una razón desracionalizada

La verdadera nueva razón sólo puede ser aporética y compleja, es decir debe basarse en la relación insoluble y permanente, a la vez complementaria, concurrente y



El trabajo empieza entonces a humanizarse, pero debido a que el principio de economía y de rendimiento se desplaza, se corrige, una vez comprobado que la racionalización debe tener en cuenta a la persona del trabajador. A partir de este momento, la racionalización puede experimentar nuevos progresos: la idea de *job-enlargement*, la idea de participación del trabajador en los beneficios, la idea de co-gestión, y finalmente la idea de autogestión aparecen como racionales por cuanto aumentan la economía, el rendimiento y el orden. Estas introducen realmente una concepción superior de la racionalidad económica pues rompen a la vez la racionalización y la antigua racionalidad al introducir en ellas plenamente el tema humano.

Puede decirse que la industrialización, la urbanización, la burocratización, y la tecnologización se han llevado a cabo siguiendo las reglas y los principios de la *racionaliza-*

antagonista, entre razón y sinrazón, y además albergar una zona de incertidumbre o indeterminación que es la de la razón.

1. No existe una «diosa razón», es decir una razón trascendente, absoluta, cerrada, autosuficiente. Esta razón pura es un mito impuro, lleno hasta rebosar de irracionalidad y de irracionalizado.

Lo que actualmente debemos hacer es «empezar a examinar el carácter amplia y profundamente mítico de la racionalidad» (Axelos, *Horizontes del mundo*). A partir de ahora sabemos que no sólo debemos abandonar toda «desmitificación» e incluso «desmitificación» aparentemente racionalista, porque lo único que podemos lograr es anularlo todo, todo concepto, quitándole ese ingrediente indispensable para su realidad, la sustancia mítica, y que «querer desmitificar la conciencia aparece ante nosotros como la suprema empresa de mistificación» (Gilbert Durand, *Las estructuras*

antropológicas de lo imaginario), y asumir que también la razón es además un mito siendo a la vez un antimito. Que su desmitificación destruye el componente subjetivo de todo, desemboca por ello en un nihilismo a la vez que oculta su propio componente subjetivo.

2. El encuentro entre razón y persona constituye un conflicto en el que se anulan mutuamente entre sí. La razón clásica es incapaz de concebir la realidad subjetiva, a no ser como perturbación, amenaza o tontería. Por supuesto sólo puede concebir la subjetividad agazapada bajo la razón.

3. Hay una «autodestrucción incesante de la razón» (Horkheimer-Adorno). En efecto: al rechazar continuamente lo irracionalizado como una bomba represora (cuando lo irracionalizado es lo complejo, la existencia, la vida), al ocultar continuamente su propia irracionalidad, al desarrollar continuamente el carácter manipulador, brutal y opresivo de la racionalización, la razón mantiene, aumenta y desarrolla sin cesar su propia irracionalidad, que de pronto se convierte en locura y aniquilación.

4. De ahí esta importante idea: hay mutaciones de la racionalidad, es decir un momento en el que, rebasado cierto umbral, la razón se vuelve demente y lo irracional razonable. Así la conciencia ecológica corresponde a una mutación de la racionalidad: lo que era regresivo, conservador, tradicionalista, el «regreso a la tierra», la crítica a la industrialización, aparece de pronto, más allá de cierto umbral, como una exigencia

de supervivencia y de racionalidad. Actualmente asistimos y asistiremos aún a extraordinarias inversiones de racionalidad.

5. No se trata sólo de descubrir la locura de la razón. Hay que ver también la racionalidad de la locura. Este tema de la ambigüedad, de la ambivalencia, de la inversión sabiduría/locura, es un tema complejo, caro al pensamiento occidental, desde los griegos a Erasmo. Ha sido necesaria la disyunción atroz de la racionalidad moderna para oponer estos términos. Recordemos que la sinrazón debe llevar a cabo en su terreno el mismo papel que el desorden en la *scienza nova*, es decir un papel capital en toda innovación y creación, ergo en el devenir y la evolución. La sinrazón está en el origen, dijo Nietzsche, y precisó: «casi por todas partes, es la demencia la que abre el camino al pensamiento nuevo, la que levanta la prohibición de una costumbre, de una superstición respetada» (Auro-ra). Ya Platón había dicho que «gracias a la locura los mayores bienes le han sido depa-rados a Grecia».

6. Finalmente, del mismo modo que en el campo de las partículas microfísicas existe no sólo el positivo y el negativo, sino también el neutro, del mismo modo que, al parecer, hay genes neutros, nada impide pensar, como ha sugerido Pierre Auger (en uno de nuestros encuentros sobre dicha investigación, «Complementariedad de la razón y la sinrazón»), que existe también lo a-racional; también sería posible preguntarse si la noción de ser, que ciertamente

no es racionalizable, ha de ser absurda, cuando acaso sea simplemente neutra (lo que sin duda para la razón sería el colmo de lo absurdo, ya que lo irracional está compensado o equilibrado por lo racional y lo neutro no). Además hay realidades que bajo determinados aspectos son irracionales, en otros son racionales, y en otros, finalmente, ni irracionales ni racionales, luego son «neutras»: así no sólo el ser, sino también la existencia, el vivir y el amor.

### La reestructuración de la razón

Como consecuencia, nos parece que hay que dejar a un lado el paradigma de racionalidad clásica. La búsqueda de un paradigma de racionalidad compleja supone que hay que rechazar algo de la razón.

Hay que conservar:

- La aspiración organizadora que se halla en el concepto aunque degradado como afirmación de orden.

- La virtud crítica a la que ha estado vinculado el desarrollo de la razón.

- La aspiración universalista.

- La aspiración lógica.

Lo que hay que rechazar:

- La racionalización.

- El racionalismo cerrado.

Se trata, pues, de emprender la búsqueda, de proseguir la elaboración de una razón a la vez relativizada (en relación con lo irracional y lo a-racional), y abierta (a lo



irracional y a lo a-racional), una razón des-racionalizada.

Esto supone una reorganización de la razón: «la idea ha acabado por imponerse a como fenómeno evolutivo, que progresa, no de modo continuo y lineal, como creía el antiguo racionalismo, sino de modo kuh-niano, es decir por mutación/reorganiza-ción profunda. Piaget había observado con clarividencia ese carácter «genético» de la razón: «la idea ha acabado por imponerse a una pequeña minoría de investigadores... la razón en sí no constituye una variante abso-luta, sino que se elabora por medio de una serie de construcciones operatorias crea-doras de novedades y precedidas por una serie ininterrumpida de construcciones pre-operatorias dependientes de la coordina-ción de las acciones y que se remontan eventualmente hasta la estructura morfoge-nética y biológica en general» (J. Piaget, *Biología y conocimiento*, pág. 118).

Aquí podemos enlazar la teoría de la razón con la teoría del conocimiento y de la no-organización; el concepto de razón tiene sin duda sus orígenes en los procesos reguladores y correctores que participan en la organización del conocimiento. La razón, en su desarrollo inicial, se ha manifestado como tal correctora del conocimiento religioso y mágico, reguladora de las relaciones entre el dato empírico y la construcción teórica; pero se ha constituido a sí misma también según el modelo *de orden*, excluyendo el desorden, y del paradigma de simplicidad. Ahora bien, la razón no puede avanzar de modo decisivo si no abandona este modelo de orden en favor de un modelo organizador (orden y desorden unidos). Es decir, la razón debe dejar de ser mecanicista *para convertirse en viva*, y es precisamente esto lo que dio vida a la visión hegeliana de una Razón dialéctica —viva— que se alimenta de su propia autodestrucción — que se opone al entendimiento fijo, al *Verstand*, es decir para Hegel la Razón clásica, la del siglo de las luces, la *Aufklärung*.

Efectivamente, aunque no en los términos filosófico-románticos de Hegel, se trata de la misma operación paradigmática de reorganizar la razón haciéndola evolucionar y de hacer evolucionar la razón reorganizándola.

La reorganización atañe a las tres tablas del tríptico de la racionalidad: el método de conocimiento, el ser de la realidad, y la conducta humana.

De ahí, ahora, una crítica de la razón pura

seguida de una crítica de la razón práctica.

La crítica de la «razón pura» inserta en la razón más purificada (que en el límite de su formulación se confunde con la lógica clásica) la inseguridad profunda sobre ella misma, y en primer lugar la inseguridad respecto a la frontera entre racionalidad e irracionalidad; a continuación la inseguridad respecto a la lógica en sí, que en la perspectiva de la epistemología compleja post-gödeliana jamás es autosuficiente, lleva consigo una brecha que es *ipso facto* brecha de y en la racionalidad. La inseguridad nace también de la conciencia de que aquello profundamente inventor y creador que se halla en el conocimiento no se puede racionalizar *a priori* ni racionalizar plenamente *a posteriori*; que en el mito, la pasión y la locura no hay más que errores y superstición pero también fermentos, encima de verdad, que «*la razón sólo es fecunda gracias a sus momentos de locura*» (Claire

Lejeune, *Para un diálogo del águila y la serpiente*, 1973), es decir que hay locura en la razón, ya que, como hemos visto, todo cerrarse de la razón en sí misma, toda idea racional llevada a sus consecuencias lógicas extremas se convierte en demencia. La razón debe ser, pues, concebida como un componente indispensable del pensamiento, pero no el todo del pensamiento, como había pretendido en su afirmación arrogante la *Aufklärung*; en el pensamiento hay un más acá y un más allá de la razón: la función de la razón sería unir este más acá con el más allá. La razón no puede rebasar ese estadio aporético, pues vivía en la ilusión orgullosa de escapar, ella, y sólo ella, a la contradicción. Al contrario: *la razón no es plenamente racionalizable*.

Lo que hace contrapeso en la segunda tabla del tríptico es: lo real tampoco es plenamente racionalizable. Hay que abandonar la idea desrazonable de identificar lo real con lo racional, la idea etílica de racionalizar todo lo real. *Lo real excede a lo racional*. Hay, en efecto, algo excesivo, de más, de sobrecarga, de inútil, de gratuito y de fabuloso. Lo real está también más acá y más allá de lo racional; sólo una franja intermedia, la franja situada entre los dos infinitos donde se hallan las preocupaciones humanas, se puede cuadrangular racionalmente. Pero el error es, evidentemente, considerar esta franja intermedia como la totalidad de lo real y devolver a lo irreal lo que es irracional.

Esto, que es válido para la *physis*, lo es

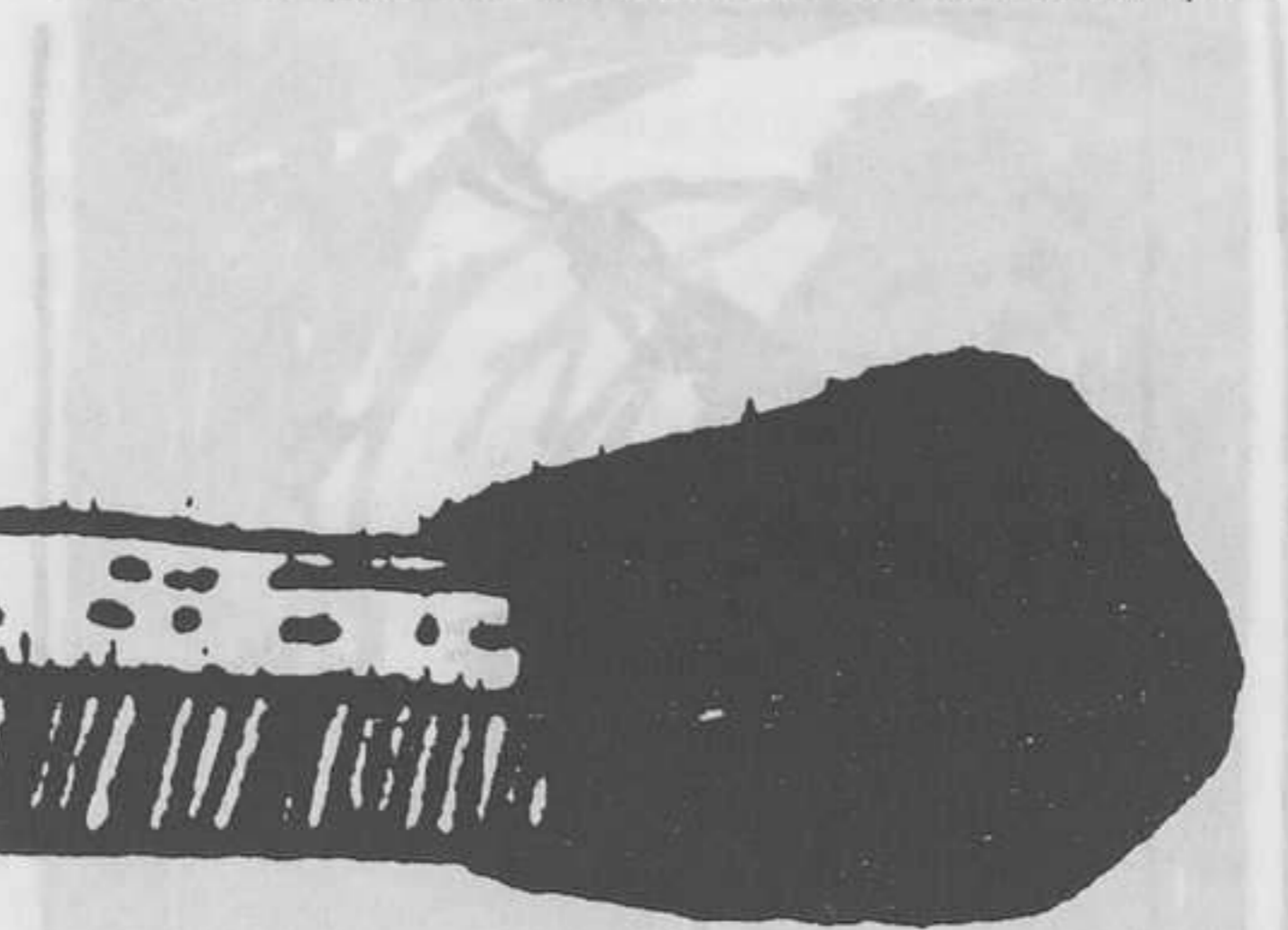
por supuesto, para la vida, la cual no existe como organización sino por y en las bodas de muerte entre el orden y el desorden, en la contradicción y el absurdo de una persecución de fines sin finalidad, entre el derroche y la necesidad... Y, por supuesto, tenemos que volver al punto de partida en nuestra andadura en espiral, pues llegamos al ser del hombre, a reconocerlo, no ya como *homo sapiens* exclusivamente, sino como *sapiens-demens*. Añadir a la idea de animal razonable la idea heracliteana: «el hombre es un ser por naturaleza privado de razón».

Esto nos lleva a la tercera tabla de la razón, la tabla de la razón práctica. El paradigma antropológico de *sapiens* legitimaba todo dominio, manipulación y exterminio humano en el seno de la naturaleza, toda represión interna de lo que en el hombre se reconocía como irracional... El abandono del paradigma de *sapiens*, su sustitución por el paradigma *sapiens-demens*, quita la

base terrorista y absolutista de la Razón, suprime el derecho antropológico a usar y abusar de todo. Pero sobre todo la razón práctica tiene que cambiar de carácter: no ser ya predatoria ni manipuladora, sino concebir una nueva relación ecológica y una nueva relación etológica, un nuevo *etos* que concierna a la organización del trabajo, de la vida, de la sociedad...

Así pues, ahora tenemos a la vista los principios de organización de la razón, la desreificación del racionalismo, el reconocimiento de la riqueza de lo irracionalizado (y lo irracionalizable), la apertura de la razón en sus más acá y más allá, la necesidad de unir esos más acá y más allá a ella en una nueva relación compleja, es decir incierta, complementaria, de competencia y antagonismo entre razón y sinrazón.

Finalmente, no podemos disociar ya de la razón lo que es a la vez aracional, infraracional e hiperracional, pero, con todo, no es nunca exactamente racional: el amor. El amor cuyo origen son las primeras atracciones físicas, cuya primera emergencia viva es la relación que nace entre la boca del niño prematuro y el pecho de la hembra mamífera. El amor, esta relación que no puede ser plenamente objetivada ni subjetivada, pero que es objetivamente la relación intersubjetiva más fuerte. El amor que, en su mito, es «conocimiento» porque su mito es fusión entre el sujeto y el objeto, el amor que, en la humanidad, rebasa las relaciones entre individuos, riega el mundo con ideas, otorga savia a la idea de verdad, que



nada es sin el amor a la verdad. El amor es indisoluble de la más alta complejidad; debe ser incluso la única comunicación que pueda evitar que lo que es hipercomplejo se desintegre en el desorden: es el único complemento posible de la verdadera libertad; sin él la libertad se convierte en destrucción. Es necesario llevar al amor a una relación indisoluble y compleja con el principio de racionalidad.

Vemos pues esbozarse las características de la nueva razón, abierta, indeterminada, viva, aporética, metaracionalista y antiracionalizadora. La razón ya no será guía: habrá que guiar a la razón para que pueda guiar. Es vano esperar un verdadero progreso del hombre y de la sociedad sin ese trabajo revolucionador de la razón sobre la razón. «*La transformación de la sociedad que exige nuestro tiempo se revela inseparable del autorebasarse de la razón*» (Cornelius Castoriadis).

# El género y la diferencia

Michel Tournier

La definición se realiza mediante el género próximo y la diferencia específica. En efecto, definir es clasificar una cosa desconocida en un género conocido. Y al mismo tiempo es distinguir esa cosa de todas las demás contenidas en el mismo género; se llama diferencia específica la que sirve para distinguir la especie del género o de las otras especies del género, y género próximo el que incluye inmediatamente a la especie.

(Larousse)

La lógica clásica nos enseña, por lo tanto, que una buena definición se compone del

género próximo y de la diferencia específica de lo definido. Por ejemplo, si digo *el hombre es un animal racional*, «animal» es el género más próximo al hombre (más próximo que «viviente» o «ser»), y «racional» la especificidad que permite distinguir a los hombres en el seno de la animalidad. Un ángel es un ser racional pero no es un animal. Un perro es un animal, pero no es racional, etc.

Esta definición de la definición resulta valiosa, porque parece que, en cualquier caso, es importante para todo hijo de vecino el poseer un género y una diferencia, a falta de los cuales zozobramos en lo indefinible. Sobre todo en literatura. En efecto, sería interesante aplicar esta clave al desciframiento de algunas obras literarias. Sin duda, nos daríamos cuenta de que cada una de ellas vale a la vez por su género próximo y por su diferencia específica; y que puede fallar por uno u otro lado. Ciertas obras acentúan su diferencia hasta la extravagancia, y lo pierden todo desde el ángulo de la universalidad. Pues si es bueno ser «original», siempre es malo ser «un original». Es el caso de la mayoría de los autores llamados «regionalistas». Para deleitarse con ellos, hace falta sentirse su cómplice y, preferentemente, ser originario de la misma provincia. Son «nuestros» escritores, que huelen al vinillo y al acento del país, pero que uno debe consumir sobre el terreno porque, como el vino de la tierra, no soportan los viajes. Una obra puede afianzarse en su diferencia gracias a su lenguaje. Ciertos giros dialécticos, un vocabulario particular —ni opaco ni transparente, sino sólidamente translúcido— le darán un sabor incomparable. Pero al mismo tiempo se restringe por ello el círculo de los aficionados y, sobre todo, la obra corre el riesgo de soportar mal la prueba de la traducción. Por ejemplo, los aficionados a la literatura alemana saben por experiencia que pueden leer sin dificultad el alemán «universal» de Goethe o de Schiller, pero que se romperán los dientes una vez más con escritores no obstante más próximos en el tiempo, como Storm, Mörike, Rosegger, e incluso Theodor Fontane, cuyo clasicismo está aderezado con un fuerte particularismo brandenburgo.

■ Aceptamos que alguien como Henry Pou-

rrat o Henry Vincenot no conozcan una difusión internacional notable. A nosotros, que los amamos y releemos con ternura, incluso nos interesa, egoístamente, esta relativa oscuridad. ¡Qué importa que no los lean en Kamchatka, puesto que no abandonan nuestra cabecera! Pero también están los que, acertada o erróneamente, consideramos como «grandes», y nos sentimos heridos en nuestro fervor cuando no los encontramos en las librerías de Reykjavik o de Seúl. Están Giono, Colette, Albert Cohen. ¡Ah, cierto que éste tenía la mayor facilidad para asestar su diferencia como una rabiosa bofetada en la cara de sus interlocutores! Recordemos la violencia de su salida contra Marguerite Yourcenar en el curso de una «radioscopia» de Jacques Chancel: «*Yo soy un judío oriental. Entre nosotros, las mujeres no escriben libros. ¡Se quedan en la cocina!*». No les agraviaremos, ni a ella ni a él, relatando los resultados de la invectiva. Pero recordaremos el juicio del amigo de infancia de Cohen, Marcel Pagnol (habían crecido juntos en Marsella): «*¡Albert, te crees muy listo! ¡Pero es tu ingenuidad lo que te hace admirable!*».

Realmente, la ingenuidad puede convertirse en un veneno bastante maléfico cuyo abuso conduce a la exclusión y a la esterilidad. Un recurso en extremo eficaz para limitar sus perversos efectos es recurrir a dos o más de ellos simultáneamente. Así, un hombre que se destruiría si diera satisfacción a su toxicomanía exclusivamente por medio del alcohol, consigue sobrevivir recurriendo también al tabaco y a una miríada de medicamentos (ésta era la solución de Jean-Paul Sartre). François Mauriac escapó a la prisión de la diferencia extrayendo su inspiración de tres fuentes, cada una de las cuales, aisladamente, habría sido fatal para su expansión. En él se daban cita el bordelés, el cristiano y el homosexual rechazado. Esta triple diferencia se equilibra y puede que parezca neutralizarse por su carácter heteróclito. Subrayemos que Julien Green adoptó una fórmula muy semejante, en la cual el elemento «bordelés» se vió sustituido por una reivindicación de sus orígenes americanos (del «profundo sur»).

Lo uno no quita lo otro. Ciertamente que cada diferencia constituye una estrecha aper-



Michel Tournier 86

**MICHEL TOURNIER**

Melchor, Gaspar, Baltasar  
Noguer, 1981

Viernes o la vida Salvaje  
Noguer, 1984

Los Meteoros  
Alfaguara, 1986

Taor y los tres reyes  
Noguer, 1986

Viernes o los limbos del Pacífico  
Alfaguara, 1986



tura, pero muchas diferencias nunca hacen una apertura amplia, y estas obras corren el peligro de encontrar cada vez menos lectores con el paso de los años.

Y luego están los de la otra vertiente, las grandes inteligencias que se dirigen a la mayoría de hecho, y de derecho a toda la humanidad, y que valen por su apertura y generosidad. En primer lugar nos viene a la cabeza Tolstoi, por excelencia el hombre del género, y que como tal se opone a Dostoievski, el hombre de las diferencias llevadas al paroxismo. Para él también existe el peligro, y Gide —que prefería a Dostoievski— le comparó con el pintor de historia Edouard Detaille, tanto por la amplitud de su visión como por la insipidez de la luz de taller que la baña. Pero al juego literario al cual nos dedicamos le convienen más las estrellas de segunda magnitud, más manejables y reveladoras. Romain Rolland, el inventor de la novela-río que fluye hacia un inmenso estuario de aguas límpidas y calurosas, es el modelo del género, con sus defectos y sus virtudes. Pretende ser discípulo de Spinoza, Goethe y Tolstoi. Cuando estalla la guerra del 14, se atreve a decir que no a las histerias nacionalistas que se desencadenan a ambos lados del Rin, y cuando tiene lugar la revolución rusa, en 1917, la oye al son del final de la novena sinfonía de Beethoven. Se dirigen al pueblo soviético en estos términos: «Que vuestra revolución sea la de un gran pueblo, sano, fraterno, humano, evitando los excesos en los que nosotros caímos... Sed más tolerantes de lo que lo fuimos nosotros». El también, en su género, a falta de astucia, sabe ser admirable gracias a su ingenuidad. Ay, ¿pero quién lee todavía a Romain Rolland? Generalmente, su escritura se considera un poco descuidada, y su indomable idealismo les parece sose a muchos. El héroe de *Jean-Christophe* hace muy poco honor al nombre, Krafft, que le dió su autor. El lector se pregunta, sobre todo, en qué le concierne personalmente esta obra que se dirige con soberbia a toda la humanidad.

En efecto, tales son los peligros del «género». Después de Romain Rolland, hemos visto a otros escritores recuperar la tradición de la novela-río: Roger Martin du Gard, Jules Romains, Jean-Paul Sartre. En este

último, burgués, funcionario, no judío, heterosexual, la conciencia de una falta de diferencia para hacer una obra literaria con resonancia se traduce en fantasmas de metamorfosis. Se sueña judío superviviente de un campo de la muerte, homosexual y ladrón como Jean Genet, proletario y por lo tanto comunista, argelino y terrorista del FLN, etc. Va a ver a Baader a su celda. Si viviera hoy, el SIDA también le haría ver fantasmas.

La alternativa del género y de la diferencia cobra con bastante rapidez, para un escritor, el aspecto de un temible dilema. Cierta que una obra cuyo valor sea indiscutible debe superar esta contradicción. ¿Cómo? No hay recetas, pero existen numerosos ejemplos de éxito, siempre totalmente originales. Nadie duda que Thomas Mann es un escritor alemán, entre los más alemanes de los escritores alemanes. Esta diferencia era temible, y estuvo a punto de perderle. Bajo el peso de la guerra del 14, se apoderó de él una ebriedad nacionalista y blandió el estandarte de la superioridad alemana. Algunos escritos de aquella época son dignos de un Maurice Barrès prusiano. Más tarde, la derrota de 1918 y la crisis de 1929, al exasperar los extremos, podrían haber hecho de él el escritor oficial del Tercer Reich. Entonces habría habido dos Mann: uno, Heinrich, de izquierdas, y el otro, Thomas, de extrema derecha. La violencia de su oposición a los nazis moderó la evolución sufrida en el lapso de tiempo, realmente bastante breve, que separa la guerra del 14-18 y la aparición de los nazis en la escena política. Obligado a emigrar en 1933, escribió en los Estados Unidos *Doctor Faustus*, la más alemana de las novelas sobre Alemania. El mismo tema tratado por una mentalidad que era la suya en 1914 sólo habría sido legible para un puñado de fanáticos. La toma del poder por Hitler y la segunda guerra mundial remataron una metamorfosis de la diferencia nacional de Thomas Mann que fue eminentemente benéfica para él. Es la solución de la diferencia que estalla.

Hemos citado las inflamadas imprecaciones de Albert Cohen. No hay duda de que una parte de su obra se ve disminuida por esta áspera fidelidad a sus raíces. Pero a veces logra integrar su «diferencia» en un

sentimiento de amplitud universal, y esta fusión de dos inspiraciones contrarias da un resultado de una fuerza y un sabor incomparables. Pienso, especialmente, en el *Libro de mi madre*. Pues si bien describe a su madre con encarnizada insistencia como una mujer modesta, incluso limitada, cuyos orígenes judío-mediterráneos se ven traicionados por cien defectos ridículos, ella encarna al mismo tiempo la abnegación maternal con una pureza absoluta. Desde este punto de vista concierne a toda la humanidad, en lo que ésta tiene de más sensible y desinteresado. Es la solución de la diferencia que se sublima.



ELIE BOUYE  
WILLIAM DUFFY

July 1977  
Dumbbell, N.Y.

LEWIS JONES

Black rose  
Willis V. Moore, 1969

CHARLES MESSIAEN

Bonnie the Duke  
Alfred Koepf, 1971

ANDRE FRANCO

MWABISO A.  
Soni, 1973

DUNE FLIGHT JOURNALS

Multiculturalism in  
Dumbbell, N.Y. 1978

LEONARD

Revolution in  
Dumbbell, N.Y.

The  
Dumbbell, N.Y.

WALTER BURTON

July 1977

Revolution in  
Dumbbell, N.Y.

Revolution in  
Dumbbell, N.Y.

Revolution in  
Dumbbell, N.Y.

Revolution in  
Dumbbell, N.Y.

Revolution in  
Dumbbell, N.Y.

Revolution in  
Dumbbell, N.Y.

Revolution in  
Dumbbell, N.Y.

Revolution in  
Dumbbell, N.Y.

Revolution in  
Dumbbell, N.Y.

Revolution in  
Dumbbell, N.Y.

Revolution in  
Dumbbell, N.Y.

Revolution in  
Dumbbell, N.Y.

# El retorno del jazz

E.J. Hobsbawm

**ERIC J. HOBSBAWM**

Bandidos

Ariel, 1976

Los campesinos y

la política

Anagrama, 1976

Revolución industrial

y revuelta agraria.

El capitán Swing

Siglo XXI, 1978

Revolucionarios

Ariel, 1979

Trabajadores

Crítica, 1979

La era del capitalismo

Labor, 1981

Revolución y

democracia en Gramsci

Fontanara, 1981

Industria e imperio

Ariel, 1982

Rebeldes primitivos

Ariel, 1983

En torno a los orígenes

de la revolución

industrial

Siglo XXI, 1983

Las revoluciones

burguesas

Labor, 1985

Hasta hace muy poco el jazz ha ocupado, curiosamente, una posición marginal en la cultura oficial de su país de origen e, incluso, dentro de la comunidad negra. Su público ha sido escaso: bastante más reducido que el público de la música clásica. De las casas discográficas que detentan una proporción de piezas de jazz muy superior al conocimiento del americano medio, no cabe esperar que inviertan mucho en una música que hoy día vende menos del 4 por 100 de discos y cassetes (1).

El público de jazz es tremendamente serio, podría decirse que se trata de un público de *connoisseurs*. Desde los años treinta ha contado con un considerable número de intelectuales muy interesado en la cultura. Y, sin embargo, la élite cultural de los EE.UU. mostró una extraordinaria lentitud a la hora de percatarse de lo que tal vez sea la contribución americana más importante a las artes del siglo XX. Hayden Carruth, poeta, profesor y un gran conocedor y entusiasta del jazz desde el principio de los años treinta, observa: «*Como poeta nunca conocí otro poeta más viejo que yo capaz de concebir el jazz como música... Entre los poetas de mi generación he conocido a uno o dos que amaran y entendieran el jazz de verdad, pero aún no me he tropezado con ninguno que haya escrito acerca del fenómeno con conocimiento de causa. La mayoría de mis contemporáneos se limita a sentir un especie de nostalgia hacia la 'era del swing'. Solamente entre aquellos cuya educación musical comenzó después de 1945 es posible dar con algunos entendidos que escriben sobre jazz, aunque, en comparación, siguen siendo pocos. Para los que pertenecen a la generación del 'baby boom', el jazz comienza a existir con Charlie Parker. Para otros, con Miles Davis*» (2).

No es que el jazz fuese difícil de escuchar en las ciudades americanas antes de la primera mitad del siglo. Gracias a las emisoras de radio, su sonido era familiar, de fácil acceso, sobre todo, en cualquier caso, para los que comenzaron a escucharlo en sus años de adolescencia. El problema era, exactamente, el contrario. El jazz o, en términos generales, la música negra norteamericana estaba, y sigue estando, tan profundamente arraigada en las diversiones

populares de las ciudades americanas que era casi imposible separarla y dotarla de una entidad autónoma como la de cualquier otra forma artística especializada. Ni siquiera dentro de los guetos negros tenía existencia propia, salvo para los grupos de músicos profesionales que, al igual que el resto de profesionales, ya se trate de físicos, economistas o músicos, viven por y para su vocación, aunque quien les pague sea incapaz de distinguir una trompeta de un trombón, o piense que Kenneth Arrow es un fabricante de camisas. Como dice Carruth, ni siquiera Malcolm X, que fue el mejor bailarín de las salas de fiesta de Boston y Nueva York a finales de los años treinta, menciona el jazz en su autobiografía, pese a ser la música que interpretaba. Se limita a definirlo como «*un complemento musical*».

Un ejemplo sorprendente, prueba de la imposibilidad de reconocer las peculiaridades del jazz dentro de la cultura popular americana, es la escandalosa biografía que escribió Kitty Kelley sobre Frank Sinatra, que, en su día y sin ninguna duda, fue un excelente cantante de jazz. Lo que no es sorprendente si tenemos en cuenta que aprendió el oficio en la era *swing* durante el reinado de las *big-bands*, cuando el jazz se convirtió por poco tiempo en la corriente más importante de la música juvenil con amplia aceptación popular, y empezó su carrera como vocalista en las bandas de Harry James y Tommy Dorsey. De hecho Kitty Kelley, aunque en un principio presta más atención a sus actividades extra-musicales, es muy escrupulosa cuando narra cómo Dorsey le instruyó en el fraseo del jazz.

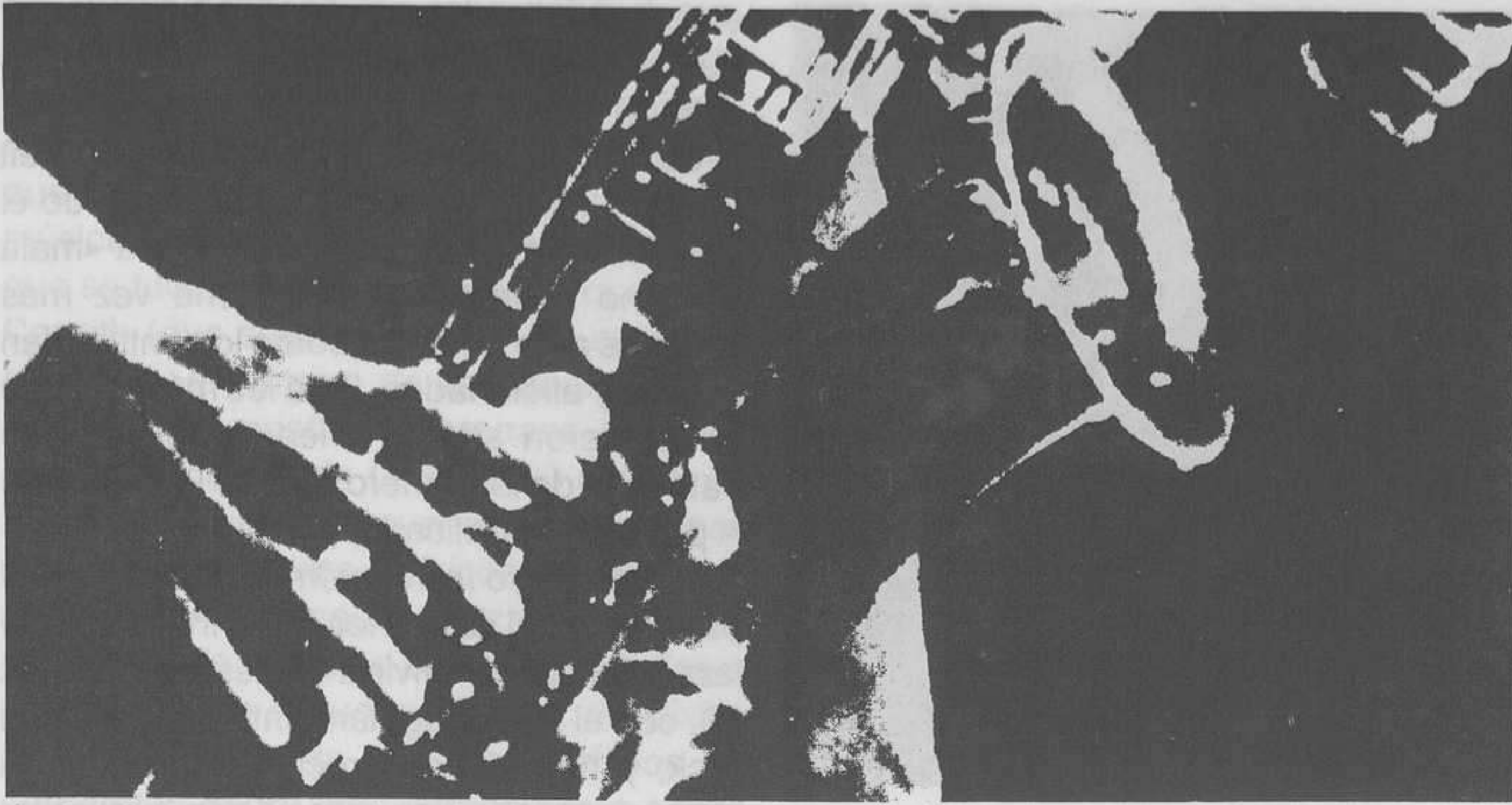
Aún así, es evidente que Sinatra, perteneciente a la clase trabajadora de emigrantes italianos de New Jersey, procedía de un estrato que tenía tan poca relación con la música negra como era posible tener en la América de aquellos días. No manifestó el más mínimo interés por el jazz. Muy pocos nombres de jazz figuran en el amplio índice de *His way*. El era sencillamente un joven siciliano con algún talento de ilimitadas ambiciones, deseoso de darse la gran vida a raíz de su triunfo como solista de canciones sentimentales. Y eso fue lo que hizo, en buena parte gracias a su magnetismo sexual, capaz de atraer a públicos muy dife-

rentes. Por fortuna para él (y para sus admiradores), la idiosincrasia del jazz, que adoptó aquel jovencito de Hoboken con la misma naturalidad de que habría hecho gala cantando en compañía de una peña de tenores italianos, imprimió a lo sentimental un sello musical muy interesante y una especie de distanciamiento ajeno a lo ceremonioso de toda formalidad. De haber tenido por entonces diez años más, habría entonado el *Oh, sole mio* con idéntica convicción. Aún es más: pese a su paso por el jazz, para casi todos nosotros Sinatra no es un artista de jazz con más categoría que Bing Crosby, cuyo soberbio y relajado dominio de la voz hizo que Dorsey instara a Sinatra a imitarle. Su fraseo sobrevivió y le protegió del desgaste de las cuerdas vocales con el paso del tiempo. Por méritos propios llegó a convertirse en una estrella del espectáculo, y aún se mantiene. Probablemente sus temas hayan servido de telón de fondo y hayan dado lugar, en consecuencia, a más seducciones que los de ningún otro cantante. Pero su relación con el jazz es accidental.

La propia omnipresencia del jazz en la música popular americana, especialmente en espectáculos y bailes, después de la primera guerra mundial significó que para la mayoría de los americanos no tuviera un lugar propio ni una existencia independiente. Pero también supuso que el jazz fuera más fácilmente reconocible como una forma original de arte, y sus profesionales como grandes artistas de un género nuevo para un público que se adentraba en él como en un país extraño: los europeos.

Que en Europa se tomara el jazz en serio mucho antes que en América es un hecho que siempre ha irritado a los americanos. Y todavía les molesta, si se tiene en cuenta cómo ha acogido la crítica americana la película de Bernard Tavernier, *'Round Midnight*. La árida reacción de Pauline Kael («*Los franceses son bastante insoportables cuando celebran lo mucho que aman el arte americano*») no es una crítica aislada. Pero lo que realmente es duro de aceptar para los americanos no es que los europeos se congratulen, sino que, como en esta ocasión, tengan razón al hacerlo.

Es innegable que desde los primeros años treinta, los músicos considerados por la élite cultural de su propio país como actores



de bodevil o como autores de música bailable sean tenidos en Europa por intelectuales, artistas y miembros por derecho propio de la alta sociedad. Hitler destruyó la vanguardia de la Europa central, atraída por el jazz, y los incipientes lazos entre la cultura soviética y el jazz sólo han sido desenterrados posteriormente por la erudita labor del presidente del Oberlin College (3). Pero a nadie que conozca un poco la cultura francesa le sorprenderá que Cocteau comparara el jazz con Stravinsky, que Stravinsky sucumbiera a la influencia del jazz, que el fundador de la primera revista de jazz en el mundo, Charles Delaunay, fuera hijo de pintores cubistas durante los años dorados de la Escuela de París, y que Jean Paul Sartre, aunque menos afortunado que su primo, Albert Schweitzer, supiera a ciencia cierta que tenía que tomarse el jazz en serio. Quizá porque Boris Vian, tan vanguardista como visionario, hacía dobles como trompetista de Dixieland en los clubes de París.

Es asimismo innegable que el primer libro en reconocer y justipreciar la importancia de los intérpretes de jazz, y que «abrió un hueco para el jazz en el mapa de Europa y de su propio país» (4), fue escrito por un joven francés de veintidos años, Hugues Panassié, en 1934; y que el público europeo, limitado entonces, era el único para el cual merecía la pena producir jazz americano. Uno de los más importantes productores discográficos de jazz vanguardista trabaja en Milán, y el 70 por 100 de sus modestas ventas va a parar fuera de los EE.UU. (5). Por si fuera poco, hemos tenido que esperar a que un francés haga la primera película aceptable sobre el tema, una película que toma en serio a un músico negro en su verdadera dimensión de artista creativo, y que, por si fuera poco, cuenta en el reparto con un intérprete de jazz, Dexter Gordon, cuya interpretación en *'Round Midnight* es asombrosa, más conmovedora aún que su música.

Pero todo esto no modifica el hecho de que, entonces como ahora, es en los EE.UU. donde está la acción, y donde un músico de jazz querría estar, con éxito o sin éxito, tanto tiempo como pudiera ganarse la vida tocando.

Se da el caso de que la película de Tavernier plantea una cuestión todavía más inte-

resante. Al igual que todo lo que sabemos del jazz, con excepción de la música en sí misma, se trata del jazz desde el punto de vista de un aficionado. Es evidente que las cámaras no son instrumentos a través de los que se expresen los músicos. De hecho, los francófilos reconocerán el gusto especial del aficionado intelectual francés, siempre preparado para descubrir un «poeta maldito» incluso en el rostro de un negro, y que ama el jazz no solamente por sí mismo, sino porque le lleva hasta Rimbaud y porque le halaga la predilección de los viejos músicos de jazz por Debussy.

Ningún músico haría una película que versase esencialmente sobre su relación con un admirador, pero éste es el tema de *'Round Midnight*. Está basada en un hecho real, en un francés que dio lo mejor de sí para proteger a un gran pianista de bebop en plena decadencia, el afamado Bud Powell, contra su instinto autodestructivo. La acción se desarrolla en París. El protagonista de Tavernier acoge a un saxofonista famoso pero alcohólico, pues abriga la esperanza de reconducirle al respeto y la creatividad; para ello, se olvida de sí mismo y sus cuitas y le sumerge en el *tempo lento* de la vida familiar francesa, que tal vez se nos presente, de forma indebida, en toda sus reticencias y gentileza. A la postre, no puede impedir que el músico regrese a Nueva York, a donde va a morir. Es casi con toda seguridad la mejor película que se haya hecho nunca sobre el jazz. Refleja con la misma lucidez la música y la gente, y los aficionados al jazz sienten el mismo interés por ambos mundos.

Sin embargo, el aficionado sigue viendo a su héroe como en el pasado, dejándose cegar por la nostalgia. Bud Powell en París era un fenómeno mucho más terrible e inaccesible que el amable y autodestructivo sonámbulo que tan bien interpreta Dexter Gordon. (El que escribe, que vió a Powell en París, habla desde su recuerdo personal.) La película combina el resentimiento acumulado por un admirador contra el olvido de un mundo que no acaba de aceptar la grandeza del jazz, con la aversión que le inspira el compartirlo con extraños. Está llena de referencias esotéricas (la esposa de Charlie Parker, las supersticiones de Lester Young) cuya misma opacidad con-

firma el monopolio del aficionado. Tavernier, con buen criterio, no intenta distanciarse del sentimentalismo y del cliché, imprescindibles para impactar. (Sin embargo, no lo hace en esa otra espléndida película sobre el arte, los artistas y, accidentalmente, sobre padres e hijos, llamada *Un domingo en el campo*.)

El aficionado al jazz, por bien que se le lleve a conocer, es lisa y llanamente un amante. Mientras que el viejo estilo pop, como todos sabemos, cristaliza y preserva las relaciones sentimentales de los seres humanos («Están tocando nuestra canción»), el jazz por lo general es en sí mismo el objeto amoroso de sus devotos. El novelista checo Josef Skvorecky ha comparado su impacto inicial con el primer amor de los adolescentes en esa edad en la que esas emociones, aunque luego se desvanezcan, se presuponen inolvidables. «*Había empezado como una historia de amor, igual que tantas otras*». Esta es la descripción de cómo descubrió el jazz el doctor Dietrich Schulz-Koehn, quien, por otra parte, ocupa un pequeño nicho en el panteón informal de historia de los amantes del jazz como el oficial alemán capturado en St. Nazaire en 1944, cuya primera pregunta a sus captores americanos fue «¿Tienen ustedes discos de Count Basie?» (6). La metáfora del amor o del enamoramiento también puede encontrarse en Mike Zwerin, cuya obra sobre el jazz en la Europa ocupada por los nazis, entusiasta aunque superficial, y en el fondo de la autobiografía, está recorrida antes que por la erudición. («*La erudición llegó primero, pero cuando se da la oportunidad de elegir entre poesía y periodismo, escogí siempre la poesía*».) (7)

Pocos aficionados al jazz gozan de una posición que les permita ponerse a dirigir películas. Sin embargo, son muchos los que se han dedicado a la fotografía sobre el tema, dando lugar a una biblioteca repleta de imágenes maravillosas. Un gran porcentaje de jóvenes blancos varones —el de mujeres, aunque es menor, va en aumento— pasan de ser aficionados a ser músicos, aunque sus opiniones sobre las razones que les han llevado a optar por la actividad musical varían considerablemente. Por fortuna, un número modesto ha compensado la falta de interés comercial e institucional por el jazz convirtiéndose en empresarios o en productores discográficos. La casa de discos *Blue Note*, reformada recientemente y fundada por dos refugiados alemanes admiradores del jazz, constituye uno de los casos más notables. Pero, ¿qué pasa con las palabras?

Son muy pocos los aficionados que escriben poemas dedicados a su afición. Los que lo hacen tienden a evocar en exceso los nombres que sólo emocionan a otros aficionados. («Oh, te amo Pete Brown. Y tú fuiste un hermano para mí, Joe Marsala. Y tú también, dulce Billy Kyle» (8).) La gran mayoría, pertenecientes a la escuela clandestina de amantes del jazz, escribe ahora libros muy sesudos sobre el objeto de su pasión. Es característico que la mayor

**BILLIE HOLIDAY,  
WILLIAM DUFTY**

*Lady sings the Blues*  
Doubleday, 1956

**LEROI JONES**

*Black music*  
William R. Morrox,  
1969

**CHARLES MINGUS**

*Beneath the Underdog*  
Alfred Knopf, 1971

**ANDRE FRANCIS**

*Jazz*  
Seuil, 1973

**DUKE ELLINGTON**

*Music is my mistress*  
Doubleday, 1973

**LEONARD  
FEATHER,  
IRA GITLER**

*The Encyclopedia of  
Jazz in the Seventies*  
Horizon Press, 1976

**WALTHER THIERS**

*Jazz Rock.*  
*Introducción 1940-1977*  
Marymar, 1978

**NAT HENTOFF**

*The Jazz life*  
Da Capo, 1978

**LEONARD FEATHER**

*Inside Jazz*  
Da Capo, 1980

**BRIAN CASE,  
STAN BRITT**

Enciclopedia ilustrada  
del jazz  
Júcar, 1982

**RICARDO GILI**

El jazz  
Hogar del Libro, 1984

The Rolling Stone Jazz  
Record Guide  
Edición de John  
Swenson  
Random House/  
Rolling Stone, 1985

**JOHN CHILTON**

Who's Who in Jazz  
Papermac, Mcmillan,  
1985

**JOSE BAUZA**

Jazz: grabaciones  
maestras (Los inicios  
y los años 20)  
Instituto de Estudios  
Juan Gil Albert, 1986

**JOACHIM E.  
BERENDT**

El jazz, su origen  
y desarrollo  
F.C.E., 1986

**PETER CLAYTON,  
PETER GAMMOND**

Jazz A-Z  
Guinness Books, 1987



parte de los libros aquí reseñados haya sido editada por universidades. Ahora bien, son muy pocos los que emprenden el difícil arte de comunicar en prosa lo que los músicos son y lo que hacen. Probablemente, el único escritor que lo ha conseguido sea Whitney Balliett, del *New Yorker*, cuyo *American musicians* recoge veinticuatro años de «perfiles del jazz». Sobresale como escritor de perfiles, pero no es excepcional. Su personal, intransferible fuerza de cronista del jazz radica en una combinación, bien informada desde el punto de vista musical, de observaciones atentas y precisas, tanto visuales como auditivas —una imparcialidad, en suma, muy emparentada con la de Audibon—, con un raro instinto verbal, pues da con las palabras que no sólo son las apropiadas, sino que además suenan bien. Muy pocos escuchan y observan con tanta exactitud y nadie narra con tanta precisión. Las descripciones que hace Balliett de solos improvisados —es esencialmente bueno con los percusionistas— son todo lo plásticas que pueden serlo, hasta el punto de convertirse en traducciones al lenguaje verbal del movimiento de la música; esto puede comprobarse leyendo, por ejemplo, su descripción del solo de piano que interpretó Jess Stacy en el año 1938 en el Carnegie Hall: «Tras la interpretación del dúo Goodman-Gene Krupa hubo una pausa y Stacy, respondiendo al gesto de Goodman, se arrancó. El solo duró cerca de dos minutos, y fue excepcional porque en aquella época los solos se contaban en segundos. Uno se pregunta cuánta gente entendería lo que estaba escuchando aquella noche: nadie había interpretado nunca un solo de piano como aquél. Desde los compases iniciales adoptó una calidad exaltada, casi un puro éxtasis, como si fuera el solo el que se hubiera apoderado de Stacy. No parecía, por sus destellos y sus espectros debussynianos, de aquel momento, de aquel lugar. Fue también revolucionario en el sentido de que se trataba más de una cadencia que de una serie de acordes aislados. No hubo fisuras ni engarces; la pieza tenía una estructura en espiral, orgánica, en la que cada modulación se deslizaba desde la anterior. Ondulando, los acordes a mitad de registro daban paso a escalas de doble compás que cedían a treguas de ensoña-

ción, que evolucionaban hacia ritmos monocordes que a su vez desembocaban en escalas oblícuas. Se alcanzaba un climax tan sólo para retroceder ante otro más intenso. A fuerza de pura elegancia, el solo se desplazaba gradual e inexorable sobre el teclado, para terminar por fin en un racimo de notas más altas y aisladas, un racimo de notas soberbiamente refrenado. Sobrevino un instante de asombrado silencio antes de que Krupa volviera tronando al escenario».

A diferencia de la gran mayoría de cronistas de jazz, Balliett nunca destapa ni disimula la debilidad que siente por sus favoritos. Sigue un criterio de selección sabio y acertado, que incluye desde King Oliver hasta Cecil Taylor, pese a que no trata con la extensión que se merecen a Miles Davis y el *bop* duro, sobre el que mantiene serias reticencias en el libro. En resumen, se trata del escritor ideal para el amante del jazz provisto de ciertos conocimientos, que se verá compelido a recordar esas emociones con toda tranquilidad, lejos de los discos y las cintas.

Ya que buena parte de lo que sabemos acerca del jazz nos ha llegado a través de la devoción desinteresada aunque no del todo imparcial de los aficionados, coleccionistas, genealogistas, cronistas o —como en *A Life in Jazz* de Danny Barker— interlocutores que han decidido imprimir conversaciones y recuerdos (9), deberíamos saber más acerca del público de jazz y su evolución. Los que se han dedicado a escribir sobre jazz han mostrado tan escasa curiosidad por la audiencia como una desmedida fascinación por las menudencias más insignificantes de los músicos. Queda todavía por estudiar la recepción que ha tenido el jazz, sobre todo en los EE.UU., si bien algunos libros tratan el tema, aunque en su mayoría de forma anecdótica.

Con todo, el futuro del jazz depende casi por completo de lo que pase con su público; como ya quedó claro durante los quince años que siguieron al comienzo de los años 60, cuando su público desapareció virtualmente en medio de la estampida que llevó a la juventud a las modas del rock, fenómeno, entre otros, que hizo que esa década resultara desastrosa para la cultura occidental. (Por lo menos el *rythm-blues* de los 50 había permitido una especie de simbiosis

amistosa entre el jazz y el pop (10).) Lo mejor que se puede decir del jazz en los comienzos de los 70, incluso en Nueva York —como de costumbre, fue Whitney Balliett quien lo dijo— es que se había detenido el desmoronamiento. Su situación era «mala pero no desastrosa» (11). Una vez más estamos ante el jazz tal como lo contemplan críticos y aficionados. Para los músicos que no pudieron seguir viviendo del jazz, se trató más de lo primero que de lo segundo. A pesar del (justificado) pesimismo de Francis Davis, cuyo *In the moment* trata sobre el panorama del jazz en los 80, el interés por el jazz empieza a revivir a finales de los años 70, con el visible agotamiento de la música rock, y ha seguido creciendo a un ritmo impresionante. «Las arcas están a reventar gracias a las reediciones y los clubes de repente están haciendo el gran negocio», publicaba un periódico de jazz a finales de 1986 (12), y el fenómeno parecer ser internacional. Una vez más, un buen puñado de músicos pueden ganarse la vida tocando. Grupos disueltos hace tiempo se están reuniendo de nuevo, los músicos vuelven de los estudios de California y del exilio europeo, y cuando se les pregunta hacia dónde se dirige hoy el jazz contestan: «No sé a dónde va, pero su salud es buena» (13). Pese a su recuperación, el jazz seguirá siendo una afición minoritaria, como leer poesía, tal como siempre ha sido; pero al menos puede que vuelva a ser económicamente rentable.

Dada nuestra ignorancia acerca del público que últimamente se está aficionando al jazz, poco se puede decir salvo, como es obvio, que «la audiencia de jazz pertenece por lo general a un estrato social elevado, bien educado y en su mayoría blanco» (14). La creciente clase media y los profesionales negros también puede incluirse dentro de este tipo de audiencia que admira el jazz por ser un distintivo que enorgullece a su raza o un símbolo de estatus cultural (15).

A excepción de los que aman el jazz por sus raíces, se trata de una audiencia nueva y relativamente joven, a menudo ignorante aunque se las dé de entendido de una forma sumamente peculiar. La única ramificación del jazz que parece haberse quedado fuera del *revival* es aquella música sencilla y divertida que tan poderosamente atrajo en otros tiempos a un público joven y blanco, y que fue la que resistió por más tiempo el declive del jazz: el Dixieland. En el mismísimo Nueva York, aquellos baluartes de los blancos de clase media que añoraban su juventud, como Eddie Condon y Jimmy Ryan, se han homogeneizado y se han tenido que poner al día, ya que se han multiplicado y florecido las actuaciones en directo de un jazz más progresivo.

El declive del Dixieland no se debe al escaso interés del público, sino al hastío de críticos y músicos y su desprecio por «las antiguas canciones de la calle 93, los 'standards' de los antiguos repertorios» de Nueva Orleans y Chicago interpretados en las versiones de siempre por «músicos de cuarta fila» (16). Además, a la mayoría de los jóvenes músicos negros la música tradicional



de Nueva Orleans les recordaba demasiado al tío Tom. Solamente los amantes del jazz sin prejuicios y con una mente abierta, como es el caso de Balliett y de Carruth, pueden romper una lanza en favor de la música de Dixieland, o más bien por el jazz que se tocaba antes de los años cuarenta. Carruth (que sugiere con alguna exageración que «el número de imitadores de tercera fila del posbop sobrepasa hoy con mucho el de los de Dixieland») recuerda: «Cuando los jóvenes oyen discos... grabados por verdaderos músicos de jazz que aprendieron los modos anteriores al bop, ya se trate de negros o blancos, norteamericanos o sureños, están escuchando jazz, no Dixieland, y no importa que los estribillos se interpreten sobre 'riffs' armónicos o sobre improvisaciones de contrapunto».

Tampoco excluye la posibilidad de que «un nuevo trabajo que reprodujera al pie de la letra las viejas grabaciones» podría hacerse «con tanta pureza, devoción y sensibilidad en la interpretación» que podría tomarse por verdadero jazz.

De hecho, el erudito e instructivo estudio que Berry, Foote y Jone han llevado a cabo sobre la música de Nueva Orleans de 1945 en adelante no hace la menor alusión a lo que todo el mundo, incluyendo los turistas que visitan el barrio francés, conocen como el sonido típico de Nueva Orleans. Pintan una Nueva Orleans tal como la representa la familia Marsalis (uno de los clanes de músicos que todavía hoy sustentan la vida musical de la ciudad (17)), más que como la Nueva Orleans en que habita el fantasma de Buddy Bolden, el Preservation Hall y las incesantes versiones de *South Ramps Street Parade*. Y el éxito de *'Round Midnight*, una época del *bebop*, subraya el fracaso unos meses antes de *The Gig*, una deliciosa película que versó sobre un fenómeno característico del jazz más arcaico: los músicos *amateurs* de Dixieland, blancos de clase media que simplemente se lo pasan bien al tocar; especie, por otra parte, en ocasiones representada por Woody Allen. Una película que ha pasado por las pantallas sin pena ni gloria.

El hecho de que el repertorio del jazz que ha sido aupado por este *revival* parece incluir hoy por hoy los ruidos que a juicio de los árbitros del jazz es preciso paladear, así como algunos que cuentan de hecho con amplias preferencias, es posible que por fin dé una oportunidad a los jóvenes músicos de vanguardia que sudaron tinta por abrirse paso en la oscuridad reinante durante los años 60 y 70, a los cuales por cierto Francis Davis dedica especial atención. Al menos, será posible que los promotores no concedan automáticamente prioridad a algunas bandas de veteranos en vías de extinción que puedan asociarse con algún que otro nombre antiguo y prestigioso que hasta el público más ajeno al jazz haya oído mencionar, por más que su único mérito sea la mera supervivencia física. Tal es sin duda el caso de músicos como el pianista Ellis Marsalis, que crió a sus hijos en la fe incondicional por Ornette Coleman y John Coltrane



en un momento en que ambos estaban sumidos en el olvido, y que ahora comienzan, de modo indirecto, a recuperar el verdadero sitio que siempre les ha correspondido.

Pero también es posible que el interés que ha despertado el jazz en el público en general haya tenido como efecto que algunos músicos inaccesibles en los años oscuros (por despecho hacia los que se negaban a escucharles) hagan ahora una música genuina capaz de acaparar la atención del público sin alienarlo. No cabe duda de que la integración y asimilación de las corrientes musicales revolucionarias dio lugar a la edad de oro del jazz entre 1955 y 1960. Francis Davis observa, no sin cierta melancolía, que el abanderado del *revival* de los 80, el joven trompetista Wynton Marsalis, es un músico «resueltamente conservador». Hay ocasiones en las que el World Saxophone Quartet no sólo suena igual que Ellington, sino otras en que incluso se esfuerza por que así sea. Algunos se felicitarán por este giro en la evolución del jazz.

En estas circunstancias es posible que el jazz llegue finalmente a ser adoptado por el *establishment* posmoderno americano como parte del bagaje cultural de los profesionales con estudios universitarios. Se ha convertido en algo intelectualmente respetable. Es probable que los músicos hayan recibido una seria formación musical, o incluso, como es el caso de Wynton Marsalis, sean igualmente notables intérpretes de jazz y de música clásica. Ha llegado el momento en que el jazz es fácilmente asimilable junto con otros productos o actividades de consumo, tal como muestra el conocido vínculo que hoy se da entre el jazz y la cocina: son muchos los clubes y restaurantes de Manhattan que ofrecen jazz a la vez que una buena cena. Dar cuenta de los placeres gastronómicos con el acompañamiento de lo que los entendidos consideran la música clásica del siglo XX es algo sin duda tranquilizador desde el punto de vista cultural, aun cuando uno no se ponga a escuchar la música con atención. Se trata incluso, en cierta medida, de una garantía de exclusividad económica, al menos en tanto en cuanto las dimensiones del público de jazz y el propio aforo de los clubes hagan que resulte más barato comprar una modes-

ta entrada para la ópera que oír un concierto en directo en el Village.

No obstante, entre los muchos a los que excluye la nueva respetabilidad del jazz se encuentran aquéllos que se dedicaron a esta música en el pasado: los jóvenes y las mujeres del gueto negro. No abundan los jóvenes que hoy se han sentido atraídos por el *revival* del jazz en su propio país de origen. El título de licenciado en Jazz y Música Contemporánea recientemente implantado en la New York School lo imparten sobre todo un grupo de viejos músicos negros, viejas glorias del jazz: su alumnado consta mayoritariamente de jóvenes blancos. De hecho, por cada negro matriculado en ese curso hay seis blancos. Puede que el jazz haya establecido sus credenciales culturales, pero la verdadera renovación de la música tiene aún un largo camino por recorrer.

- (1) Francis Davis, *In the Moment*.
- (2) Hayden Carruth, *Sitting In*, p. 176.
- (3) S. Frederick Starr, *Red and Hot: The Fate of Jazz in the Soviet Union 1917-1980*, (Oxford University Press, 1983).
- (4) Whitney Balliett, *American Musicians*, p. 3.
- (5) Francis Davis, *In the Moment*, pp. 206-213.
- (6) Mike Zwerin, *La tristesse de Saint Louis*, p. 3.
- (7) *La tristesse de Saint Louis*, p. 1. Para la metáfora, ver pp. 19, 46, 61.
- (8) Hayden Carruth, *Sitting In*, p. 52.
- (9) El libro ha sido compilado por un admirador inglés. Sin embargo, gran parte de los pasajes más emocionantes e instructivos se habían publicado ya en ese maravilloso *collage* del jazz en palabras que es el libro de Nat Hentoff y Nat Shapiro *Hear me Talkin' to Ya'* (1955).
- (10) *Up From the Cradle of Jazz* es un libro muy útil para conocer el colapso del mercado del jazz en Nueva Orleans.
- (11) Whitney Balliett, *New York Notes: A Journal of Jazz in the Seventies* (Da Capo Press, 1977), p. 3.
- (12) *Jazz Times* (Noviembre 1986), p. 18.
- (13) *Jazz Times*, entrevista con Benny Golson (Noviembre, 1986), p. 19.
- (14) *Jazz Times* (Noviembre 1986), p. 29.
- (15) Es impensable que algún intelectual negro pudiera escribir hoy un libro como el último de Franklin Frazier *The Negro in the United States*, que, incluso en la edición revisada de 1957, no incluía referencia alguna a la música, aunque su autor estuviera lo suficientemente informado como para aludir en ocasiones a las novelas de Chester Himes.
- (16) Hayden Carruth, *Sitting In*, p. 173.
- (17) *Up From the Cradle of Jazz*, pp. 10-16. Danny Barker, perteneciente a una de aquellas familias casi «bachianas», explica muchas cosas de este tipo de grupos en su libro *A Life in Jazz*.

# El entrevistador

José Ramón Rubio

Cuando por fin se marcharon los últimos visitantes, el gran saxofonista suspiró, extenuado. El concierto había sido muy fatigoso y la gira estaba resultando agotadora, pero lo peor de todo eran las visitas de después de las actuaciones: aquellos pelmazos a los que no había más remedio que atender, gente que entraba y salía sin mostrar el menor respeto hacia él, sin darse cuenta de que quería que le dejaran en paz.

Estaba seguro de que tenía mala cara. No se encontraba bien. Guardó el saxofón en su estuche, lo dejó sobre una cómoda, y se miró en un espejo que había encima. Entonces le vio, agazapado en un rincón. Gordito, con gafas, el pelo rizado.

Se volvió bruscamente.

—¿Qué demonios hace usted ahí?

—Oh, oh, perdone —balbució el intruso—. No quiero molestarle. Es que había mucha gente, y he preferido esperar.

—Bien, pues se ha terminado el tiempo de las visitas. Haga el favor de marcharse. El otro pareció disgustado.

—Por favor, por favor, concédame un ratito. Sólo diez minutos. Es que, ¿sabe?, tengo que hacerle una entrevista.

—¿Una entrevista?

—Sí. Es para... para aquí —sacó de una bolsa un periódico que el saxofonista no pudo distinguir—. Trabajo en este periódico y me han mandado aquí para que le entreviste. Compréndalo, me haría usted un gran favor. Profesionalmente, es muy importante para mí.

El saxofonista se ablandó.

—Bien, de acuerdo. Pero sólo diez minutos, ¿eh?

—Oh, gracias, muchas gracias.

—No hay por qué darlas. Pero salga de ahí, hombre, y venga a sentarse.

El entrevistador salió del rincón y se sentó en un sofá, junto al saxofonista. Puso en medio la bolsa y, tras rebuscar afanosamente en su interior, sacó un magnetofón envuelto en un lío de cables. Lo accionó con torpeza. Consultó un papel lleno de frases garabateadas, y empezó la entrevista..

—Veamos... la primera pregunta... sí. En 1962 hizo usted a la revista *Down Beat* la siguiente declaración: «Charlie Parker fue el gran maestro. Le llamaban *yarbird*, pero

tendrían que haberle llamado *dreambird*, pájaro de sueños. La música debe ser un sueño que vuela».

El saxofonista estaba perplejo.

—¿Dije yo eso?

—Sí. A *Down Beat*. En 1962. Después recogió esas declaraciones Leonard Feather en una edición revisada de *Inside Jazz*. Pero primero aparecieron en *Down Beat*, estoy seguro. Luego las citó también Nat Hentoff, pero sin indicar la procedencia, en la contraportada de un horrible disco de Lester Bowie. Hentoff es un crítico muy, muy malo.

—Ya —el saxofonista se acarició la barbilla—. Bueno, va a resultar que sí, que fui yo quien dijo eso.

—¡Claro que lo dijo! —se entusiasmó el entrevistador—. Aunque puede que ahora no piense lo mismo. Ustedes los genios son inconstantes. Recuerdo que año y medio después declaró usted que la música, si quiere ser real, tiene que tener los pies en la tierra. Y eso se contradice bastante con lo anterior, ¿no cree?

El saxofonista no sabía por dónde salir.

—Lo que yo creo —dijo al fin—, es que está usted documentadísimo acerca de mi persona.

El entrevistador esbozó una sonrisa feliz.

—¡Pues claro, claro que sí! ¿Qué esperaba?

—Verá, es que no es normal —prosiguió el saxofonista—; me han entrevistado muchas veces, y le puedo decir que es raro que un periodista venga tan preparado.

—¡Ah, pero es que los periodistas, ya se sabe! —afirmó el entrevistador, categórico.

—¿Cómo puede decir usted eso? —se extrañó el saxofonista—. Usted es periodista, ¿no?

—Pues veré... no, no lo soy —bajó la cabeza el otro—. He dicho eso como un pretexto. Para hablar un poco con usted. Es que, ¿sabe? Creo que es usted maravilloso. Su música me gusta muchísimo. Me enloquece. De verdad.

El saxofonista caviló unos instantes. Estaba cada vez más desconcertado.

—Hum... gracias, gracias —pensaba que debía decir algo, pero no se le ocurría qué—; bueno, ejem, supongo que estuvo usted en el concierto, ¿no?

—¡Por supuesto! ¿Cómo me lo iba a perder?

—Y, ¿le gustó?

—¿Que si me gustó? ¡Me pareció fantástico! ¡Me conmovió! ¡Me enajenó!

—¿Tanto?

—¡Mucho más de lo que pueda imaginarse! ¡Hubo momentos en los que me sentí como transportado! ¿Recuerda usted aquel agudo que dio en *My funny Valentine*?

—Pues no. Bueno, quiero decir que... en *My funny Valentine* supongo que di muchos agudos, y no recuerdo ninguno especialmente... especialmente llamativo.

—Sí, sí. Tiene que acordarse. Fue casi al final del solo. Un agudo fabuloso. Un agudo alucinante. Para mí, el agudo más importante de la historia del jazz: un agudo capaz de explicarlo todo, capaz de cambiar la vida de una persona.

El saxofonista se irguió.

—Oiga: me parece que exagera usted.

El otro abrió unos ojos como platos.

—¿Sí?

—Desde luego. Todo lo que me está diciendo es muy halagador, pero no creo que ningún agudo mío pueda tener esos efectos tan impresionantes.

—Ah, ¿no? —el entrevistador parecía incomodado—. Permítame que le diga que es una cuestión de sensibilidad. Hay quien puede sentirse tremendamente afectado por el arte. Lo dicen todos los libros de psicología. Algunas personas son capaces de suicidarse después de contemplar un cuadro, recitar un poema o, ¿por qué no?, escuchar una interpretación suya.

El saxofonista se removió en su asiento. Hizo un gesto de desagrado.

—Hombre, no diga usted eso de suicidarse. Busque otro ejemplo más... más optimista. No sé, diga que alguien es capaz de enamorarse escuchando mi música.

—¡Eso también! —la alegría inundó el rostro del intruso— ¡Eso, desde luego! Oiga, ¿sabe que yo seduje a mi novia mientras escuchábamos un disco de usted?

—¿Un disco mío?

—Sí. Era, concretamente, *Easy living*. No la versión que grabó en Nueva York, con Sonny Clark al piano. Una posterior, grabada en París, con René Urtreger y Pierre



Michelot. Yo la prefiero. Encuentro que tiene un matiz romántico tan arrebatador y, por otra parte, tan europeo...

—Oiga, no empiece otra vez —cortó el saxofonista—. Ya está bien. No nos vamos a pasar así toda la noche.

—¿Quiere que me vaya? —la voz sonaba toda compungida—.

—Voy a serle franco. Si va a seguir usted dándome coba, más vale que sí.

—Oh, lo siento, perdone, perdone. Es que no me doy cuenta, soy incorregible. Pero no quiero marcharme así. Compréndalo, usted ha sido muy amable aceptando conversar conmigo, y me gustaría corresponderle, hacer algo por usted.

El saxofonista se paró a meditar. ¿Qué podría hacer por él un ser tan patético? De repente tuvo una idea. Al especular sobre los efectos de la música había sentido en su interior un hormigueo familiar, y la sensación seguía aún allí. Se dirigió al otro.

—Oiga, se me ocurre una cosa. Hágase cargo de mi situación: llevo muchas semanas de gira, parando en sitios extraños, sin oportunidad de tratar con gente... con gente interesante. Comprenda, un hombre no puede estar mucho tiempo fuera de casa sin echar de menos..., ¿cómo le diría?

—Ya. Usted quiere compañía, ¿no? Una chica.

—Eso es. Una chica. Una jovencita. Una de esas rubias con carita de ingenua y caderas voluptuosas. ¿Sabe dónde conseguir alguna?

—Caramba, esto sí que es suerte —dijo el otro—. Precisamente conozco mucho a una que reúne esas condiciones.

—¿Sí?

—Sí. Se trata de mi novia.

El saxofonista recogió velas rápidamente.

—No, si yo no me refería a su chica. Con su chica yo no...

Pero el otro insistía.

—¡Hombre! ¿Por qué no? ¡Tanto ella como yo estaríamos encantados! Así tendríamos motivos para seguir hablando de usted. Además, ya le dije, ella con su música se pone en marcha en seguida y, créame, una vez que se pone en marcha puede seguir la noche entera. Es una fiera, un verdadero diablo, se lo juro. Espere a comprobarlo.

El saxofonista no veía la manera de salir de aquel embrollo.

—Tampoco es eso lo que quiero —protestó—. Le dije una ingenua.

—¡Pero ella también puede ser ingenua! Verá, se lo voy a poner más fácil: usted me dice cómo las prefiere, y yo le daré a ella instrucciones para que se porte así. Ella hace todo lo que yo le digo.

El saxofonista no aguantó más. Se puso de pie, encolerizado.

—¡Por el amor de Dios! ¡Cállese, hombre, cálese! ¿Es que no tiene usted dignidad?

—No —se encogió el otro—. No tengo dignidad. Y, ¿sabe una cosa? Tampoco tengo novia.

—¿Que no tiene novia?

—No. No tengo. Era un farol.

El saxofonista cogió al intruso de las solapas. Arrancándole del asiento, le empujó contra la pared y empezó a darle golpes.

—¡Estás agotando mi paciencia, imbécil! ¿Qué pretendes? ¿Es que no sabes que cuando me pongo así soy capaz de... de...?

El otro estaba todo congestionado, pero no parecía tener miedo. Al contrario, su rostro expresaba una intensa felicidad.

—¡Oh! ¡Entonces es verdad! ¡Es capaz de matar! ¡Es verdad lo que dicen!

—¿Qué dicen?

—¡Confíeselo! ¡Dígalo de una vez! ¡Usted... mató a Chano Pozo! ¡Nadie pudo probarlo, pero fue usted! ¿Verdad?

El saxofonista redobló los golpes. El rostro del otro parecía a punto de estallar.

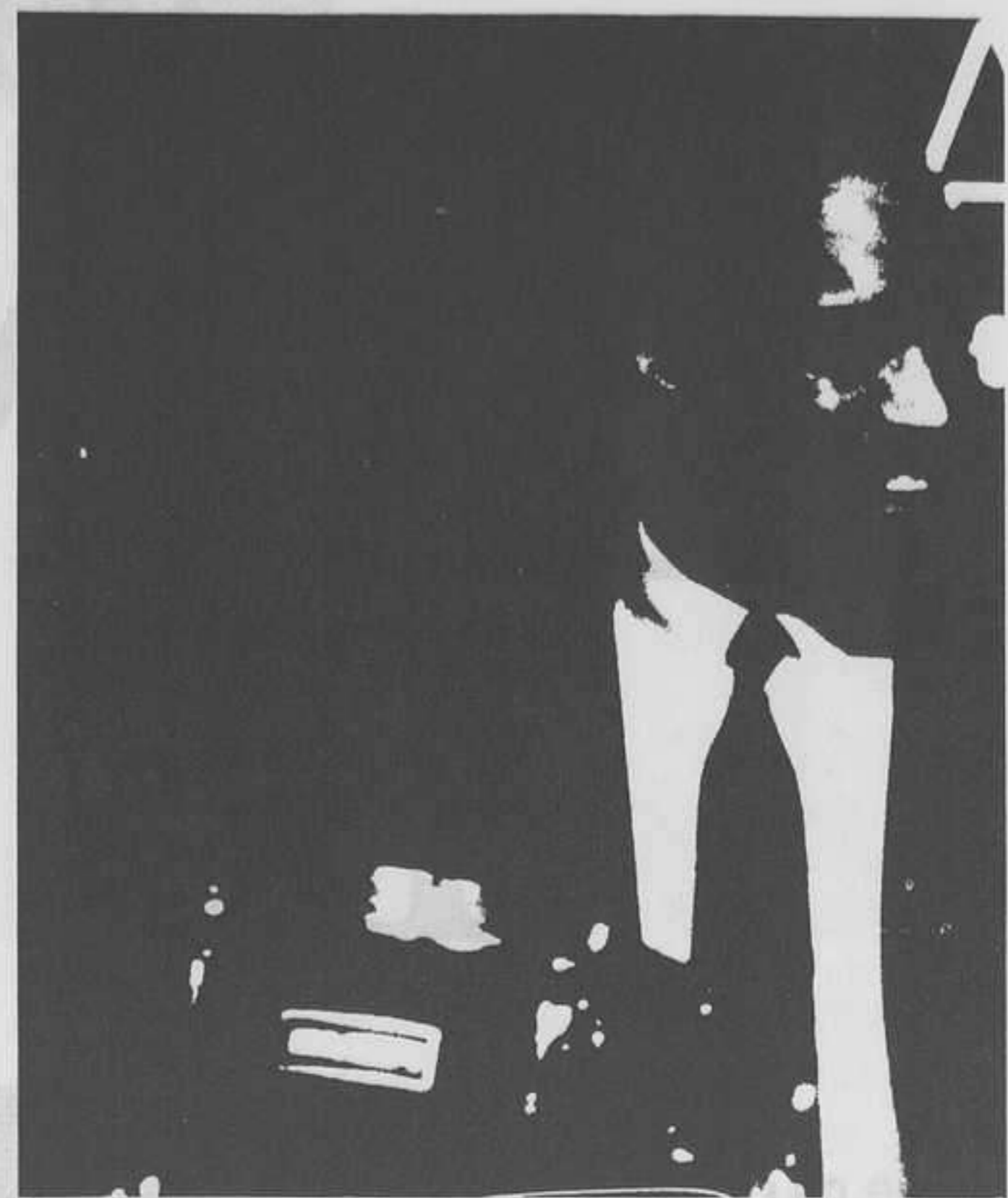
—¿Confesar qué? ¡No serás uno de ellos! ¡Escucha, bastante lata me dieron ya en los interrogatorios, y no pudieron demostrar nada! ¡Yo no he matado a nadie! ¿Oyes, imbécil? ¡¡A nadie!!

El otro, en vez de escuchar, lanzaba gritos de alegría.

—¡Oh, oh! ¡Es violentísimo! ¡Es violentísimo!

El saxofonista hizo un esfuerzo y logró contenerse. Volvió a levantar al otro por las solapas y le estampó contra el sofá.

—Desde luego, si eres un policía eres el policía más raro que he visto en mi vida. No, tú no eres de la pasma. Tú eres un intelectual, ¿a que sí? Uno de esos idiotas universitarios que escriben tesis estúpidas sobre nosotros los músicos. Seguro que querías



asombrar a los otros demostrando lo que nadie ha demostrado, ¿verdad? Pues te equivocas. Yo no tuve nada que ver en lo de Chano. En realidad, soy incapaz de matar a nadie.

El otro parecía a punto de echarse a llorar.

—¿A nadie? ¿Ni siquiera a mí?

El saxofonista negó con la cabeza.

—¡Pero eso no puede ser! —gimió el otro— ¡Eso destruye todos mis planes!

—Pues lo siento. Y ahora, fuera.

—No, escúcheme, escúcheme, por favor. Seguro que cuando me escuche cambiará de opinión. Verás, yo no soy un entrevistador, ni un policía, ni un intelectual, ni nada. Soy... un solitario. Pero no lo soy porque me guste serlo. Preferiría que la gente me quisiera. Pero es imposible: no le intereso a nadie. Todos me rehuyen. Cuando me marché de mi pueblo, hicieron una fiesta. Y con las mujeres es todavía peor: con las mujeres soy un verdadero desastre. El único consuelo que he tenido ha sido la música. Pero, ¿sabes? Llegué a un punto en el que ni la música me servía. Entonces decidí acabar con todo.

—Suicidarme. Primero pensé hacerlo de una forma convencional: atiborrándome de pastillas, o tirándome desde una azotea. Pero entonces leí en la prensa que venía usted, y concebí este plan. Sabía los rumores sobre lo de Chano Pozo y pensé que, bueno, con lo mal que le caigo a la gente, en cuanto hablara un rato a solas con usted despertaría sus instintos asesinos. Incluso llegué a imaginar una forma maravillosa de morir a sus manos: usted, desesperado, cogía el saxofón y se liaba a darme golpes hasta acabar conmigo.

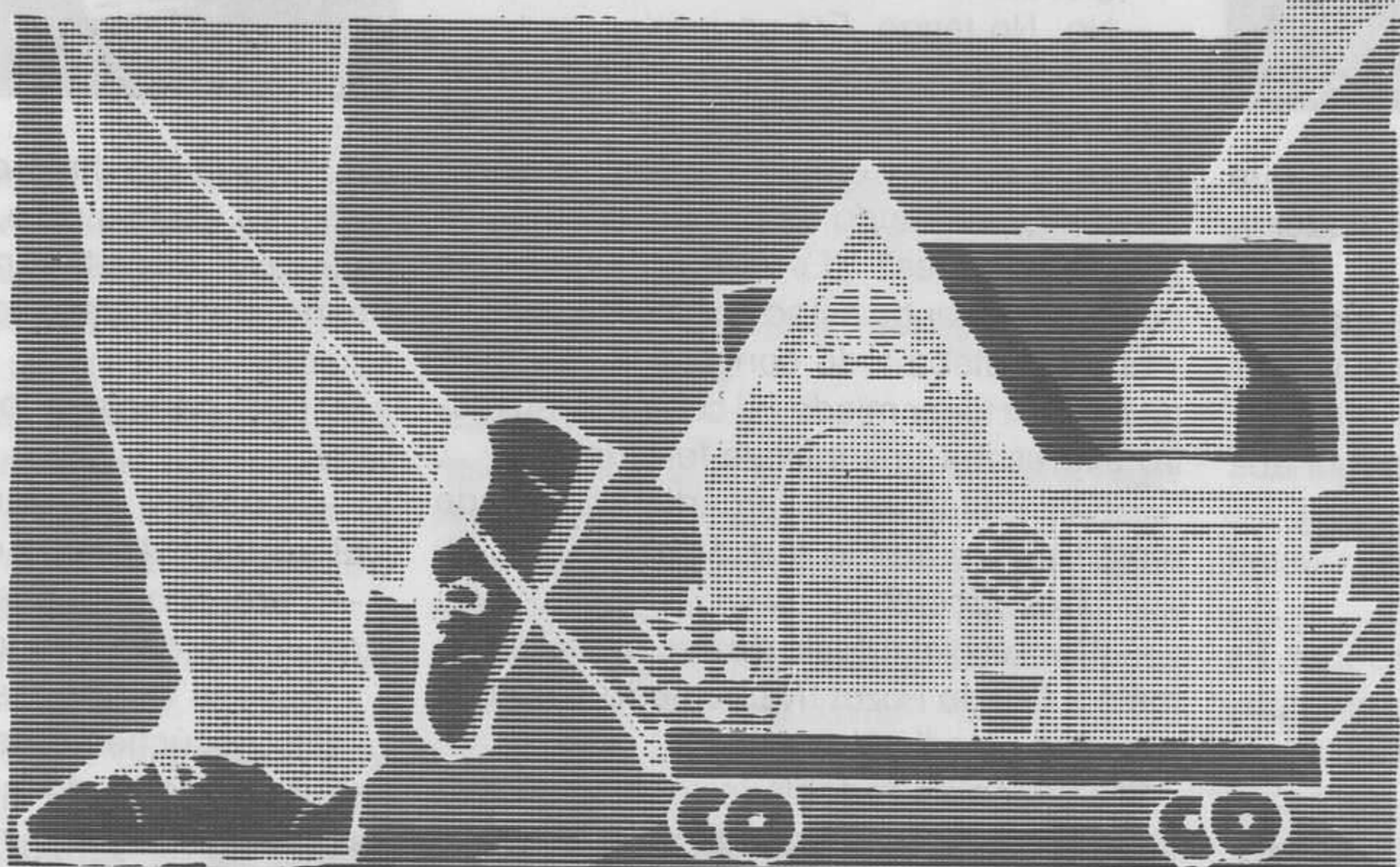
—Pero hombre, eso es una brutalidad. Yo no sería capaz.

—Oh, sí, ya verá como sí. En cuanto sigamos con la entrevista. La segunda pregunta hace referencia a la controversia despertada cuando usted abandona la orquesta de Dizzy Gillespie y pasa tres meses sin tocar, encerrado en un apartamento de Brooklyn. Para algún sector de la crítica...

El saxofonista hizo un gesto resignado y se dirigió lentamente hacia la cómoda. Cogió el estuche, lo abrió y sacó el saxofón.

## CUENTA VIVIENDA

# LA INVERSION DE SU VIDA



**8,5%**      **17%**      **100%**

INTERES

DESGRAVACION

FINANCIACION

Si le interesa la Cuenta Vivienda, tenga en cuenta el mejor interés: el 8,5% del Banco Hipotecario, podrá financiar hasta el 100% del valor de la compra o la reforma de su casa.

Y además, ya lo sabe: usted podrá desgravar hasta el 17%, incluso antes de realizar la inversión de su vida.

¡No espere al año que viene!



## BANCO HIPOTECARIO

DE ESPAÑA

### Su Casa

Alicante, Badajoz, Barcelona, Granada, La Coruña, Las Palmas de Gran Canaria, Logroño, Madrid, Málaga, Murcia, Oviedo, Palma de Mallorca, Pamplona, Santa Cruz de Tenerife, Santander, Santiago de Compostela, Sevilla, Toledo, Valencia, Valladolid, Vitoria, Zaragoza.

Siempre que se cumplan las disposiciones fiscales vigentes.

# Tentativas sobre M.D.

Miguel Martínez-Lage

EN ESTOS TIEMPOS QUE CORREN, a la greña el personal en pleno tráfigo por definir, acotar, denostar o propulsar la presunta, pospuesta posmodernidad que asedia a todo hijo de vecino que se deje asediar, es difícil, por no decir imposible, encontrar «viejos» cuyas actitudes, en vez de correr a la par del tiempo, en pos de un *aggiornamento* forzoso, saquen al enemigo una vuelta de ventaja. Vejez no implica cúmulo de años en ejercicio —valor, se le supone—: sesenta y uno parece un número más que razonable. Se trata, antes bien, de versatilidad, pavor al anquilosamiento (a la identificación esclerosada con una única imagen de uno mismo), búsqueda atormentada de Algo... Algo que el «viejo» en cuestión ha acariciado infinidad de veces sin que ahora sepa (aunque a su pesar lo transmita) de qué se trata. ¿La última caricia de una larga, interrumpida serie (acaso *Tutu*)? ¿O el recuerdo de otra caricia anterior (*Code M.D.*)? La música, como la vida misma —por fortuna recíproca— no es reducible a la pareja verdadero/falso.

QUIEN HAYA VISTO (consabida primacía del ojo sobre los demás medios de percepción: desechemos cuanto antes el factor visual, aunque más adelante sea preciso volver sobre la imagen) recientemente a M.D. en escena sabe qué forma adopta esa persecución. (De la última media docena de veces que nos ha regalado su presencia, me entenderán mejor quienes estuvieran en el Teatro Campoamor, en Oviedo, en noviembre de 1986, o en el Pueblo Español, Barcelona, en julio de 1987. Los velódromos, las estructuras metálicas, las deficiencias de estos auditorios suelen ser poco propicias: no creo que se pueda esperar gran cosa del concierto del 13 de noviembre próximo. Sin embargo, quién sabe si al día siguiente no tendré que desdecirme: el recuerdo de esas otras veces, la incógnita de los ases que pueda traer en la bocamanga, contribuyen a crear esa expectación, esa excitación del deseo que surge sin que quien la provoca tenga consciencia de ese acontecimiento). El escenario es un espacio acotado que recorre sin parar, sin detenerse, con minuciosidad, como si estuviera buscando algo tal vez más asequible a quien asiste a la configuración de esa búsqueda (¿un acoplamiento, la devolución



idónea del sonido procesado, un *feedback*, el lugar de mejor sonoridad...? ¿O una rendija de la jaula a través de la cual conectar con otros dominios?) En sus muecas de incomodidad, hastío, satisfacción contenida, reconocimiento del fracaso pasajero y marmóreo, agradecimiento a los músicos de la banda, recriminaciones multidireccionales... es posible leer la existencia de Algo que lo posee, una febril serenidad, el oficio y el genio: Algo que, de cerca, casi se puede oler. No cejará hasta arañarlo, hasta tocarlo, hasta vaciarse, hasta desgranar un racimo de notas cuya configuración era desconocida para todos excepto para él hasta el preciso instante en que se materializa (*Don't loose your mind*).

ARROGANCIA. En escena, en las conferencias de prensa. En la anécdota, tantas veces contada (tan lúcida, premonitoriamente, por él mismo en *You're under arrest*) del policía que lo detiene cuando va al volante de un Ferrari. Nunca anuncia sus temas, ni saluda, ni responde a las aclamaciones. Muestra más la espalda que la cara. ¿Timidez? ¿Ocultación? ¿Soberbia? Dirige la trompeta al suelo y, sin mirar jamás de frente al público, interpreta de perfil sus frases doloridas, conjuga intensidad y dispersión. Desde su piel, dentro de la cual tan difícil debe de ser sentirse bien, desde esa prisión (el cuerpo, el lenguaje) priman abrumadoramente los momentos en que todo contacto personal, toda comunicación está vedada. Desde la diferencia, da lo mismo el jazz clásico —es un decir— que las cadencias y amalgamas en que anda metido ahora. «Mi sonido soy yo mismo». O lo tomas o lo dejas, y quien quiera entender, entienda.

AÑOS EN EJERCICIO. Estuvo en el *bop* con Parker, vio nacer el *cool* en 1949, investigó la música modal, la electrónica, el *rock*, los ritmos africanos: cuanto se le pusiera por delante. Tuvo varios de los mejores quintetos de la historia del *jazz*. Tiene, a su pesar, la gran ventaja de la pausa, del hiato: no sólo no olvidó apretar el reloj, sino que detuvo las manecillas desde 1976 a 1981. Entretanto, agonizaba, pintaba esas figuras contrahechas y torturadas que luego aparecerán en las carátulas de los discos. Y en ese año de 1981, *The man with the horn*: alegoría de sí mismo, despojado de lastre el antiguo yo, convertido en caricia y en soplo, el Ave Fénix que resurge de sus cenizas ya no se parece en nada a la que muriese, entre el asombro y el descontento, años atrás. Desde entonces, una actividad imparables —imborrable— en la que sus antiguos seguidores, los que en cierto modo lo dieran por perdido, no le reconocen.

Es así como esa interrupción dilatada genera, de acuerdo con el correr de los tiempos, una querrela de antiguos y modernos —o de puristas y espúreos, según se mire—: del mismo artista, dos versiones, dos facetas irreconciliables. Léese lo siguiente en *The Illustrated Encyclopedia of Jazz*: «Los siguientes lanzamientos de Miles Davis (a partir de *Bitches Brew*) son de poco interés para el coleccionista de discos de jazz». La conciliación entre ambas facciones debería ser, en puridad, inevitable: la dualidad bien pudiera ser producto de la venta del alma al diablo, pero este Fausto conserva la memoria y las viejas cicatrices. Hay quien busca la confluencia en el hecho de que, a pesar de las excrecencias orquestales, la trompeta siga siendo la misma; el punto de inflexión, sin embargo, es preferible tomarlo prestado de J.M. Guelbenzu: «Miles habla fundamental y lúcidamente de la soledad... en toda clase de registros».

Afirmar que lo que ahora hace no es jazz propiamente dicho en nada afecta a lo que pueda hacer sentir a quien lo escuche.

SOLOS, CONCORDANCIAS, DISCORDANCIAS. Vampirismos aparte (M.D. se ha apropiado —y ha beneficiado así a toda clase de audiencias— de temas de Cindy Lauper, el mismísimo Michael Jackson, Scritti Politti y, por lo visto, anda en tratos con Prince), donde más se aparta de los



cánones enlatados del jazz clásico es en la orquestación y en los arreglos. Se podría decir, en algunos temas, que se trata del trabajo de cinco, seis o más compositores, uno para cada sección. Las polirritmias abrasivas de la percusión y el bajo, la tromba eléctrica, los bloques plenos, los fondos sostenidos por las guitarras, las opciones interminables que proporciona el uso de dos o tres sintetizadores, abren la producción del ritmo sonoro a posibilidades ilimitadas. Es en temas como *Kix* (27-6-81) donde la polifonía se va de las manos de un hipotético demiurgo y se entretajan las voces cuajando un laberinto de idas y venidas, de ramificaciones inverosímiles, de fugas melódicas y regresos transformados, en el cual lo de menos es hallar la salida: lo que cuenta es el recorrido, la pulsión de todas las cuerdas del sensorio. Tanto en las baladas más intimistas, en las sublimaciones de estribillos tomados prestados del «reggae», en las largas galopadas de «funk» fractal, en los regresos ineludibles al viejo y querido «blues», en las incursiones por el flamenco y las músicas étnicas de variado jaez, el comportamiento de la banda es impecable: una máquina perfectamente engrasada en la cual no chirría ni una sola pieza. De ahí la combinación inapelable de belleza formal, de riesgos asumidos, de riqueza de ideas... caos controlado que rezuma entropía, dentro del cual el comportamiento de la trompeta es identificable de inmediato: sus superposiciones de sonido y silencio crean una tensión inquietante (las omisiones tienen igual relevancia que la melodía): se trata de un fraseo depurado, condensado, fruto de una codificación inexpressable —ya lo dijo Barthes: no se puede escribir sobre aquello que se ama—, capaz de arrostrar el peso de la melodía llevándose al solo (*One phone call*) o de alejarse de todo arropamiento orquestal quedándose más solo que nunca (*Tutu*). La explicación técnica, que no agota la singularidad de la trompeta, nos la proporciona él mismo: «Los blancos tienen tantos prejuicios —se quejaba— que han hecho en el sintetizador un sonido blanco para la trompeta. No es un sonido negro. Cuando yo lo toco suena blanco, como si lo tocara un músico blanco. Entonces, lo que yo he hecho es poner mi sonido encima: toco una nota en la trompeta y, al mismo tiempo, un acorde en el sintetizador. Así hago que suene como yo». O: «Hay mucha gente que no sabe que para ir al uni-

sono hay que estar fuera de tono. En la trompeta hay un tiempo, cuando estoy tocando en sordina, en el que salen dos notas. Mi trompeta hace esto a veces. Coltrane sabe hacerlo. Yo sé hacerlo cuando estoy interpretando algunos pasajes, y de repente el soplo y el vibrato producen dos notas. Se trata de una especie de sonido borroso que brota cuando estás tarareando y tocando».

Y es que si los blancos tienen el saber (los pentagramas, Beethoven, el Parnaso de la música) no tienen la medida del ritmo. El lo tiene, sin duda, pero esto es algo que jamás dice a las claras. Es así como puede verse como negro que chulea a los blancos. Sabe que no necesita imponerse. Es posible, como se ha dicho en alguna ocasión, que la lengua se adelante a quien escribe: la música, por el contrario, no existe si no se la hace brotar.

DESOLACION. Tras apelar a la técnica y a toda suerte de descripciones formales, dejando sentado de antemano que existen dos músicas —la que se toca, la que se escucha—, queda más o menos aclarado el funcionamiento de la trompeta de M.D. Nada de misterios. Lo que aún se nos escapa, como la arena que uno deja caer por entre los dedos, es ese lamento solitario, esa ternura tan fiera.

Hay quien dice que el definitivo y único lirismo de M.D. sólo ha sido recogido con verdadera personalidad, adaptándolo a su peculiar sistema de descomposición de la melodía, por el piano de Bill Evans, una de las grandes estrellas de sus quintetos. De esta afirmación, que deja sentada la inimitable calidad de M.D., se siguen dos adiciones. Una: M.D. ha creado una «universidad» (compruébese la evolución de los músicos más o menos jóvenes que sigue a una temporada con Miles: casos claros, los de los dos bajistas más utilizados: Marcus Miller termina por devolver las enseñanzas al maestro y le compone todo un disco, el último; Darryl Jones descuella como una bestia de la digitación que hoy por hoy no tiene igual). Dos: ¿en qué ventaja M.D. a cualquier poeta lírico? Probablemente en que, en el lenguaje de la música, lo inefable lo es menos. Probablemente, en que cada nueva entrega discográfica, en que cada nueva aparición en directo, tienen un abrumador aire testamentario. Cada tema, cada solo, cada invitación a un músico de la banda, cada frase, cada nota, dan la sensación de ser lo último que vaya a hacer en esta vida. Esta es la lectura, sobre todo que más se adecúa a *Tutu*, pero también a los dos discos anteriores. Las alternancias entre los ritmos sincopados y los acordes melódicos; la intensificación, tema tras tema, de la atmósfera dramática (al tiempo que apacible, serena); los interludios más intimistas (*Portia*) que, pese a apaciguar el clima, entroncan con los temas anteriores y posteriores; los sabios descansos (*Splatch* y *Perfect way*), pegadizos e incluso discotequeros; la dulzura, las cadencias de sobrecogedora tristeza (*Backyard ritual*); la manera que todo ello tiene de desembocar en un tema (*Don't loose your mind*) que rezuma seriedad, dolor, como si dijera «se acabó el juego», como si se dispusiera a encoger el corazón a cualquiera que lo escuche, son, a salto de mata, las ilustraciones complementarias de esas dos fotos (la mano izquierda como un símbolo indescifrable y la piel tensada, los ojos cerrados a la fuerza, estirados por las yemas de los dedos: su gesto de infinito hastío) en las que únicamente puede verse, con una melancolía cabal: «all the rest is silence».

CODA. Dicen que su profesor, en la escuela secundaria, le enseñó a tocar sin vibrato. «De todas formas, te harás viejo y empezarás a temblar».

# El erudito burlado

Angel Luis Inurria

Alejo poseía dos aficiones que disfrutaba con intensidad pero sin apresuramientos. Escuchar música de jazz y pasear por la playa ocupaban sus momentos de ocio. Ambas actividades, que nunca catalogaría como simples pasatiempos, compartían su solitaria existencia. Sin que apenas mediara esfuerzo de voluntad, y fruto de una infancia feliz se habían instalado en su vida.

Durante su adolescencia al final de cada curso escolar los veraneos playeros de tres meses surgían como una prolongación natural de la actividad familiar. Dar largos paseos observando los más insignificantes detalles de la bahía escogida cada año, tumbarse después en la arena escuchando el rítmico batir de las olas, era, día tras día, su actividad favorita.

Pero antes de pisar la primera playa ya había descubierto el jazz, aunque todavía él no lo sabía. Fue domingo tras domingo, cuando en su infancia aguardaba a que le asearan para la concurrida comida familiar, mientras el receptor radiofónico permitía escuchar, por encima del ajeteo de los preparativos, la guía comercial y la cartelera de espectáculos. Entre anuncio y anuncio se iban intercalando fragmentos musicales, siempre los mismos, que creaban una alegre disposición de ánimo a las recomendaciones de los locutores. Años después descubrió que los instrumentos instalados en su memoria eran la trompeta de Louis Armstrong y el teclado de Teddy Wilson.

Alejo fue creciendo apoyando su curiosidad en libros y discos, y cuando se convirtió en adulto no tuvo tiempo de elegir otras aficiones distintas a las que se incrustaron en su juventud. Alcanzada la madurez su comportamiento playero y jazzístico no conocía límites. Nunca falló un ejercicio de *blinfold test*, y no existía rincón costero que no conociera.

Tan obsesionado estaba con sus aficiones que tenía catalogadas todas las playas del litoral patrio según el arrullo y ruido que producían el romper de sus olas, que había clasificado con símiles jazzísticos.

Guiándose de su instrumento favorito, la trompeta, comparaba unas, por su tristeza, con las notas emitidas por Chet Baker; otras rompían con estruendo potente, como si del fraseo de Freddie Hubbard se tratara; algunas surgían del misterio, sin un porqué aparente, como el sonido de Miles Davis; las había que tardaban en extinguir su eco,

como Harry Edison; luego estaban las que finalizaban su sonido de improviso, como Wynton Marsalis; y otras olas retozonas se recreaban en el fragor de su romper, como si no quisieran acabar, al igual que las codas de Maynard Ferguson. Estas y otras increíbles clasificaciones las tenía anotadas en viejos cuadernos de hule escritas con tinta color sepia, y con trazo tan severo como diáfano.

Pero lo realmente extraordinario fue la experiencia que tuvo en su último verano playero, y que nunca se atrevió a contar.

En aquella ocasión Alejo había acudido al país vecino en busca de nuevas playas que descubrir y catalogar. Eligió una larga y estrecha, cercana a la frontera, a pocos kilómetros de un pequeño pueblo de pescadores.

Como tenía por costumbre, madrugaba y recorría cada día un trayecto de la larga bahía examinando sus pormenores y observando los distintos puntos de vista que le ofrecían las dos islas distantes pocos metros de la orilla, y las variaciones que sufrían, fruto de los vientos, las desperdigadas y abundantes dunas existentes.

Una mañana que estaba tomando notas sentado sobre una de ellas, apareció ante su vista un hombre de raza negra de gran estatura, envuelto en un ligero abrigo azul oscuro, tocado con una boina sin vuelo, y con un pequeño maletín en su mano izquierda. Caminaba como si fuera a caerse. Muy erguido dando amplios pasos, pero muy espaciadamente, casi a cámara lenta. Después de recorrer unos quinientos metros se sentó con inusitada rapidez. Sacó un cigarrillo, lo encendió, y tras la primera bocanada empezó a reír. Abrió el peculiar maletín, sacó una trompeta y empezó a tocar. Así ocurrió día tras día.

Intrigado, Alejo buscó en los periódicos locales, en sus páginas de espectáculos, el rastro de algún trompetista de color que estuviera de gira con resultado vano. Dispuesto a desentrañar el misterio, una mañana, le esperó parapetado tras una duna próxima a donde el músico solía sentarse. Cuando empezó su solitario concierto, tras el llanto previo que aquel día sustituyó a su risa aguardentosa, se arrastró duna tras duna, y a su espalda puso en funcionamiento la grabadora de que se había previsto. Esperó a que el músico se descalzara a iniciara su paseo diario por la orilla, acompañado por las gaviotas que le daban escolta

hasta el rompeolas, para salir de su escondrijo y correr hasta la modesta casa rural que había alquilado. Allí se encerró en el dormitorio y escuchó con avidez la grabación. Observó que a falta de sección rítmica las olas marcaban un tiempo de tres por cuatro, y cómo el graznido de las aves marinas mantenían el *beat*. Escuchó la cinta repetidamente hasta el anochecer. Nada, ni idea de quién pudiera ser. Sólo descubrió algunos acordes del *'Round Midnight*, interpretados con una delicadeza y emoción como nunca jamás había escuchado. Alejo no pudo dormir fruto de la depresión que le produjo su impotencia.

A la mañana siguiente volvió a la playa sin conseguir encontrar, como era norma durante la última semana, a su admirado y desconocido *jazzman*. De regreso, perdida la esperanza de hallar al desconocido, vio que un niño recogía un objeto de la orilla. Se aproximó y vio que era una trompeta. El corazón le dió un vuelco.

En la jornada siguiente de regreso a su ciudad, finalizadas las vacaciones, compró los diarios antes de subir al tren. El primer pitido de la locomotora coincidió con el ruido del desplegar de periódicos. Una noticia llamó su atención. El día anterior, al atardecer, habían encontrado el cadáver de un anciano de color en el puerto. Su pasaporte le identificaba como William Wilbur Smith, músico de profesión. La información continuaba aclarando la posibilidad del suicidio. Hacía un mes que el trompetista había desaparecido de París, donde actuaba en un club de jazz, quejándose de que ya nadie le reconocía, y de que carecía de fuerza para acallar con sus agudos la imperitante conversación de los *snoobs* que acudían al local.

En la mente de Alejo una fotografía antigua hizo la luz, era Lanky Smith, un histórico de la era del *swing* que actuaba en el primer club de jazz que había visitado en su vida, y cuyo autógrafo a buen seguro aún conservaba.

Cuando llegó a su domicilio lo primero que hizo fue buscar sus cuadernos de hule y arrojarlos a la estufa. Desde entonces nadie sabe que haya vuelto a visitar una playa, ni acudido a ningún local de jazz. Y sus vecinos se asombran de escuchar, todas las noches, la misma música de trompeta que se escapa por su ventana, envuelta en ruidos marinos entremezclados con sollozos superpuestos.

LETRA  
INTERNACIONAL  
Textos  
de los autores  
Premio  
de la Asociación de Escritores  
de la Lengua Española  
1977  
La Biblioteca  
Contribución a una  
nueva literatura  
PUNTO  
(en prensa)

# La pérdida del tiempo buscado

José Luis Pardo

**JOSE LUIS PARDO**

Transversales. Texto sobre los textos  
(finalista V Premio Anagrama de Ensayo) Anagrama, 1977

La Banalidad. Contribución a una ética del Destinatario  
FUNDESCO (en prensa)

En 1967, Richard Rorty diagnosticó una enfermedad extendida sin excepciones, no diremos que en toda la «cultura occidental» sino, más bien, en toda la coyuntura del pensamiento occidental tardomoderno; bautizó esta epidemia como «el giro (o la revolución) lingüístico». El diagnóstico puede compartirse sin dificultad. Desde finales del siglo XVIII, esa misma coyuntura que comenzó a girar alrededor del lenguaje, viajaba plácidamente a bordo de una nave llamada la Historia (no una historia cualquiera, sino una travesía *sui generis* en cuyo timón estaba el Sujeto y cuyo rumbo se dirigía inequívocamente al Reino de los Fines). Es preciso remontarse brevemente a ese momento para reconstruir la génesis de este giro.

Kant, desmontando de modo genial el andamiaje sobre el cual el racionalismo había intentado asentar su discurso (un discurso impulsado a sustituir por el sólido fundamento del Sujeto especulativo a la vieja *ousia* aristotélica, que salió herida de muerte de la Edad Media), mostró que era ilegítima la trayectoria demasiado presurosa de Descartes desde el *Ego Cogito* hasta el *Ego Sum*. Con una técnica conceptual que la historia de la filosofía está lejos de haber olvidado, el maestro de Königsberg enseñó que el sujeto está irremediabilmente separado de sí mismo, que entre el *Ich Denke* y el *Ich Bin* media un abismo que ninguna deducción de conceptos puros puede colmar. De este modo, al retirar al sujeto una realidad sustantiva en la que

apoyarse, Kant planteó un enorme problema, pero ofreció también las vías para su solución: lo que separa al «Yo pienso» de su ser es, ni más ni menos, *el tiempo* (del que el sujeto cartesiano se soñó independiente). Claro está que, para Kant, se trataba sin duda del severo y homogéneo tiempo infinito newtoniano, interiorizado como forma *a priori* de la intuición sensible subjetiva. Ello no obstante, en manos de sus sucesores esta solución fue interpretada de un modo que nos es más cercano: el tiempo humano —colectiva y globalmente considerado, lejos de todo solipsismo— es la Historia: historia del Espíritu o de la Materia, pero historia en cualquier caso del sujeto y sus fines, de la humanidad como sujeto teleológico. El Sujeto necesita tiempo para colmar la laguna que lo separa de su ser, para «llegar a ser lo que es», para vencer las alienaciones, las explotaciones, las represiones y las cegueras, y ese tiempo es la Historia. Una historia en cuyo momento final se ha de producir el trascendental ensamblaje del Sujeto con el ser.

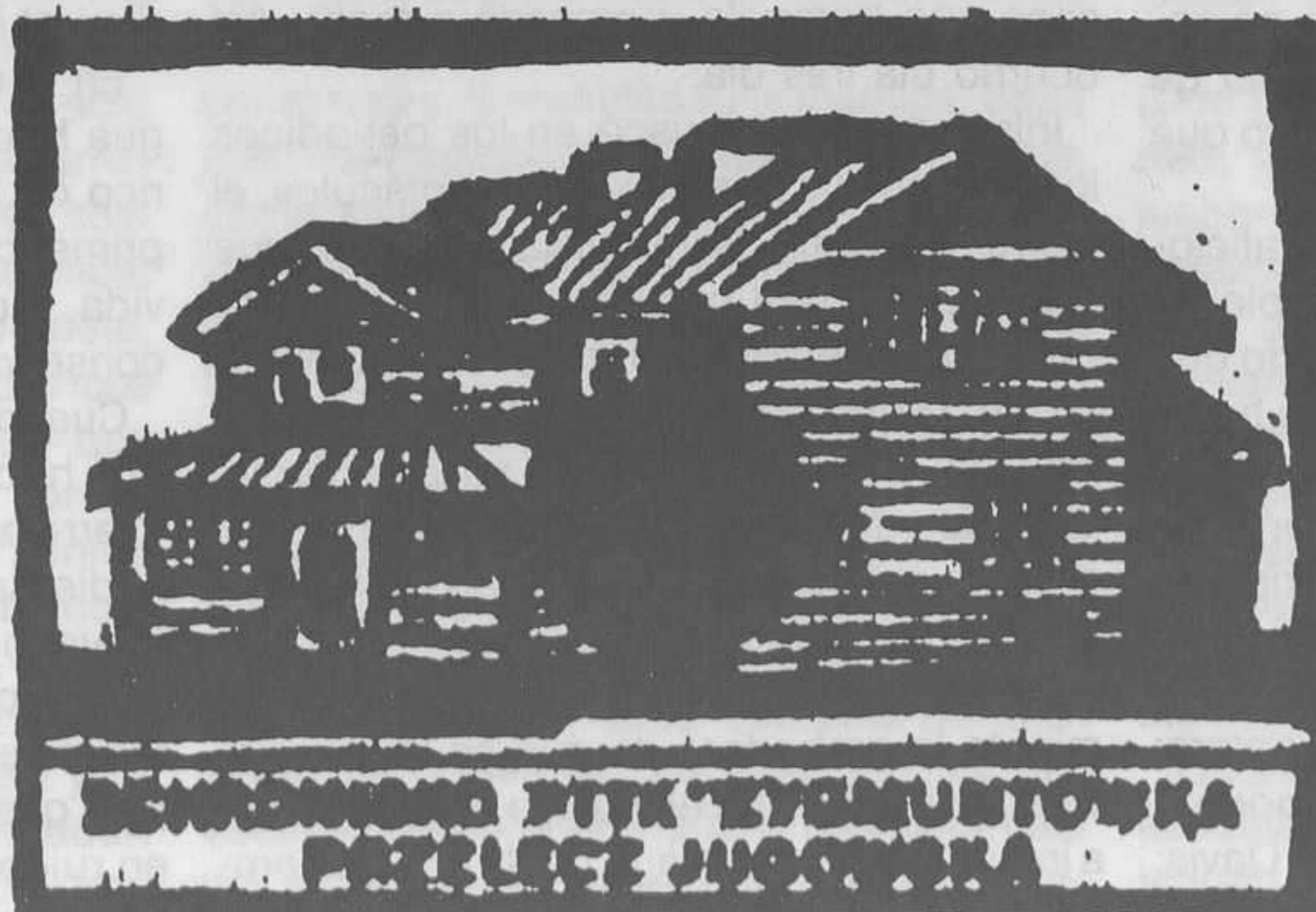
El hecho de que un determinado e influyente punto de vista —el del marxismo— nos haya acostumbrado a caracterizar ese «curso de la historia» como «proceso revolucionario», y su final concluyente como «toma del poder» no debe en principio despistarnos respecto de la circunstancia, más básica, de que la irrupción del Sujeto en la representación se produce siempre merced a una suerte de revolución, y de que —a pesar de la vergüenza que sentimos

hoy día al utilizar este vocablo, superviviente de un juego de lenguaje al que ya nadie juega— la meta de una «toma de conciencia» revolucionaria estuvo siempre en el centro de todas las perspectivas como espacio ideal de encuentro del *Ich Denke* con su *Ich Bin*.

«Revolucionario», añadido a «sujeto», es un epíteto: la entrada del sujeto en la representación va siempre acompañada de una «revolución» o «giro» copernicano: Descartes contra la tradición medieval, Kant contra la «ilusión trascendental» racionalista, Hegel contra la lógica formal no-dialéctica, etc. El tiempo es el elemento de la conciencia representativa, y la «introducción del tiempo en el ser» es por ello la irrupción del sujeto en la Historia.

Para el encuentro del sujeto con el ser se diseñaron en Occidente cuatro programas fundamentales como «atajos» para llegar lo más rápidamente posible al Fin de la Historia, cuatro experimentos que funcionaban como una especie de «trampas»: si había un ser, un Fin y un Sujeto, tenían necesariamente que caer en ellas.

La primera de estas vías programáticas consistía en la construcción de una *Stairway to Heaven* de lenguajes, que debía conducir indefectiblemente al hallazgo de lo que por entonces se llamaba un «Lenguaje Lógico Perfecto» que permitiese finalmente hacer coincidir como en un calco clónico la estructura de ese lenguaje con la estructura del mundo. La hipótesis era simple en su inflexible rigor: el lenguaje huma-





no está hecho a imagen del mundo, luego ha de ser necesariamente reflejo del ser. Sin embargo, el lenguaje de la humanidad está enmarañado en una problemática torre de Babel de intuiciones culturales, supersticiones, mitologías y demás ídolos del foro, que no sólo son responsables de la confusión de las lenguas ordinarias (multiplicidad de idiomas) sino de la escisión existente en el terreno mismo de los lenguajes científicos altamente formalizados, que son intraducibles de una disciplina a otra y fragmentan penosamente la supuesta visión sinóptica de la realidad. Una lógica capaz de limar las impurezas y derribar las barreras inter-idiomáticas e interdisciplinarias debía poner a punto una herramienta que, teniendo a la metodología científica como único modo de acceso lícito y concluyente a «lo que hay», entregase por fin de un modo transparente todos los secretos de la naturaleza a una humanidad mono-lingüística y sin fisuras. Vía recia hacia el Exterior, pues, que llevaba en su interior un peligro como una bomba de relojería, la aniquilación —contra la que ha advertido K.O. Apel— del sujeto, perdido en la escala jerárquica de metalenguajes.

Vayamos ahora con la «segunda vía»: en el programa fenomenológico estaba inscrita su intención de cavar un túnel hacia las profundidades del Sujeto mismo en busca de la frescura originaria de las esencias o las «cosas mismas», ajenas a toda contaminación «ideológica» que la *epoché* debe poner entre paréntesis. La hipótesis que late en esta concepción no es menos seductora: del mismo modo que los escaladores del lenguaje lógico ideal soñaban con una imagen absolutamente unificada y clara del ser, custodiada por la metodología científica, Husserl y sus compañeros de viaje habían descubierto «una nueva región del ser», inexplorada y virgen, llamada la conciencia, que debía contener la respuesta a todas las preguntas y a través de la cual sería posible acceder a una experiencia incólume y salvaje, absolutamente pura, del mundo, en una intuición pre-conceptual pero palmaria. El peligro latente en este programa fue señalado por el mismo Husserl: comportaba una abolición del mundo en su proceso de conversión en realidad intencional intrasubjetiva; la conciencia se

convertía en un círculo absolutamente cerrado, colocado fuera del espacio y del tiempo, en el que nada puede entrar y del que nada puede salir, *Black Hole* que no puede evitar que «entre la conciencia y la realidad en sentido estricto se abra un abismo de sentido».

El tercero de los programas «revolucionarios» que se daban como tiempo toda la Historia para suturar la herida abierta por Kant en el compacto sujeto pensante del Siglo XVII puede considerarse hasta cierto punto como una variante de la primera vía (o viceversa): se trataría, como es sabido, de tender un puente, ya no hacia el Exterior ni hacia el Interior, sino hacia el Futuro de una sociedad exenta de la dominación de clases para procurar una victoria irreversible sobre todas las formas de alienación material y moral, partiendo de la posibilidad objetiva de detención del irracional *Struggle for Life* darwiniano, en las condiciones del capitalismo desarrollado; para lo cual se hacía necesario reconstruir un «sujeto revolucionario» (las organizaciones de clase del proletariado y sus vanguardias), ya que la burguesía, asustada de su propia imagen en *El Manifiesto Comunista*, había decidido abandonar su actitud crítica-ilustrada para disfrutar de su instalación en el poder político del Estado que garantiza la perpetuidad de su imperio. Como horizonte, pues, la transformación del mundo.

Pero también a la segunda de las «vías» contabilizadas puede señalarse una variante a partir de lo que se conoce como «giro» (*Kehre*) heideggeriano desde el «análisis existencial» hacia la «historia del ser».

En este caso, asistimos a un proceso que sólo puede compararse a un corte geológico transversal en esa historia. La erudición histórico-etimológica debe ser capaz de tratar este corte que secciona la historia del mismo modo que los geólogos tratan los cortes de las montañas: se debe observar la acumulación de estratos, cada uno de los cuales mantiene, en sus textos, congelada una voz, la voz de una época del ser, de una «edad» de la historia; y es necesario levantar meticulosamente y una por una todas esas capas de significación acumulada, que han ido degradando el sentido originario del ser, para encontrarse con su veta primordial de la que el resto de la acumulación

textual histórica no ofrece sino interpretaciones y, en suma, tergiversaciones. Como se percibe claramente, la exploración se produce aquí hacia el pasado, y tiene como propósito la transformación hermenéutica del sujeto experimental que, al encontrarse de pronto frente a lo Otro (el pasado al que carece de instrumentos para comprender), debe hallar el oculto hilo conductor que le permita atravesar todos los estratos semánticos hasta hacer de eso otro la más prístina y revolucionaria aprehensión de Lo Mismo.

No hay que advertir que todos estos programas de culminación de la Historia, de un modo u otro, han fracasado. Gödel, Tarski, Russell, son algunos nombres que podrían dar fe del momento de abrumadora decepción en el que, llegados a la cima de su escalera, los exploradores comprendieron que era infinita, y el ideal de un lenguaje lógico perfecto dejó paso a una muchedumbre no-jerarquizable, infinita e infinitamente múltiple de axiomáticas optativas entre las cuales nada —salvo criterios precarios y pragmáticos— podía considerarse fundamento racional para decidirse por una en detrimento de otra. Del fracaso de la «segunda vía» fue testigo Kuhn, y tras él todos los semiólogos competentes, al descubrir que la contaminación cultural no conoce límites, y que en lugar de una «frescura originaria» de los contenidos o una experiencia salvaje de las cosas mismas, sólo había un enjambre (cuya estructura es indeterminable) de códigos, sub-códigos y super-códigos (perceptivos, icónicos, metafísicos) encajados unos en otros en una enciclopedia rizomática eternamente abierta, incompleta y autocontradictoria. Por otra parte, sabemos cómo —en manos de la Escuela de Frankfurt— la «sociedad sin clases» se ha convertido en una utopía regulativa que tiene la forma de una «comunidad ideal de diálogo» sin subsuelo histórico (solamente tiene un apoyo discursivo-lingüístico) y sin referentes geográficos. Y en cuanto a la vía «hermenéutica», ya desde que comenzó a explotarse la herencia del llamado segundo Wittgenstein es moneda corriente admitir que no hay experiencia primordial del ser en el origen de su historia, sino sólo interpretaciones sin referente extralingüístico, más o menos interesadas o interesantes, formas de vida y juegos de len-



guaje entre los cuales nada podría autorizar a privilegiar unos u otros.

Podríamos decir que el fin de la Historia ha dejado de tener —como aseveraba Marcuse— *tópos* histórico, o que la razón instrumental ha vencido por completo a la teleológica, o que, si bien la Historia no ha terminado, es ahora una nave a la deriva sin timonel ni rumbo, cuyos tripulantes hablan lenguas intraducibles, viven en clases enfrentadas e irreconciliables, experimentan cosas diferentes cada uno de ellos (cosas invisibles para los demás) y juegan a juegos de lenguaje inconmensurables porque también lo son sus formas de vida.

A estas alturas, el lector se encontrará (¿cómodamente?) instalado en el paisaje inconfundible de la post-modernidad, que reconocerá por la acumulación de sus tópicos indiciarios: muerte del sujeto, ocaso del ser, eclipse de la teoría, desaparición de las epopeyas emancipatorias, crisis de fines, final de la Historia y proliferación del sinsentido. Aunque quizás este paraje pueda parecer a primera vista sombrío y descorazonador, se subrayará su coherencia histórica con algunos fenómenos que, en este horizonte de fallecimiento del pensamiento crítico, pueblan la vida cotidiana de ese mismo lector, y que pueden sumariamente enumerarse:

1. El hipotético Lenguaje Universal Único ha estallado en un laberinto de lenguajes sin jerarquía cuyo punto de anclaje en la vida cotidiana es la soberbiamente llamada *Soft Revolution* (revolución del *Soft*, pero también revolución blanda): burótica, robótica, telemática, ofimática; la multiplicidad sólo obedece ya a criterios pragmáticos, pues cada lenguaje tiene sólo sentido ligado a la aplicación cuyo rendimiento maximiza, y sus pretensiones son simplemente *locales*. El mismo fenómeno se produce a escala de la neotecnología de la comunicación: cada lenguaje (jerga publicitaria, política, informativa o de ficción) está vinculado a un área local, y sus variaciones obedecen sólo a los sondeos de opinión que miden su eficacia en las cuentas de resultados —dependiendo de la cosmética audiovisual, la audiencia puede sensibilizarse aún ante ciertos discursos ideológicos, pero esta

pregnancia (a menos que el mensaje se repita) no irá más allá de unos quince días: tal es la máxima vigencia estadística que puede augurarse hoy a una ideología.

2. La crisis de los Credos políticos (grandes relatos de la liberación de la Humanidad en el curso de la Historia) ha dejado paso a los más modestos «paquetes de medidas» adheridos a una coyuntura puntual y evaluables pragmáticamente en base a indicadores estadísticos preseleccionados. Tal cambio de estilo en la práctica de la política se encarna en la «desorientación» del espacio parlamentario del ciudadano, que ya no se sustenta sobre el eje tradicional «izquierda/derecha» y se ha disuelto en un discurso sin envés ni revés, sin profundidad ni altura. Este escenario ha propiciado la emergencia de ideologías *blandas* (desde la izquierda a la derecha: la revolución se ha consumado y se ha consumido, lo esencial ya está hecho y no quedan sino ciertos retoques —«modernización», «profundización de la democracia»—, y la necesidad de protegerse de quienes aún quieren hacer algo esencial restringiendo su cuota de confianza electoral). Los movimientos pacifistas y ecologistas confirman este signo de los tiempos: la conducta política ha dejado de regirse por el Temor o la Ferocidad ante el Enemigo Exterior cuando el Este y el Oeste se funden en un solidario abrazo nuclear bajo un cielo que derrama lluvia ácida.

3. Cuando el Ser —la *physis*— se ha desvanecido en el oleaje de las interpretaciones, la puesta en escena de la existencia ordinaria se impregna de la conciencia de su escasez. «Escasez de Naturaleza» que señala el tránsito de la Era del Despilfarro y los estimulantes a la del Ahorro y los lenificantes y edulcorantes inocuos: a la hipnosis mutua Este-Oeste corresponde la congelación de la mirada en las relaciones Norte-Sur (simbolizada espléndidamente por el problema de la Deuda Externa): en lugar de «aceleración histórica de los tiempos» vivimos una ralentización permanente, porque creemos que otra vuelta de tuerca terminaría con la máquina. El mejor emblema de esta situación son las tecnologías *blandas*.

4. La «escasez de subjetividad» (experimentada a consecuencia de la muerte del sujeto trascendental) pone sobre el tapete la necesidad de defender lo que queda del «hombre» (esta vez bien amarrado a su cuerpo) contra las crueles dentelladas de la industria, el mercado y la cultura de masas; labor esta a la que se aprestan una infinidad de «nuevos saberes» (especie de *Geisteswissenschaften* venidas a menos pero redivivas), híbridos y no contabilizados en la nómina severa e inflexible de las «ciencias». Tales saberes —transmitidos bajo la etiqueta de «información no especializada» o «divulgación»— se refieren al régimen de vida adecuado para quien no quiere ser embaucado, envenenado, ridiculizado u hospitalizado (tratan, por ejemplo, acerca de lo que se ha de comer para salvarse del cáncer y las cardiopatías, cómo se ha de vestir para protegerse de la contaminación, qué se tiene derecho a exigir como consumidor para preservar la salud y el bolsillo, cómo liquidar el *Income Tax* sin pecar de incauto, qué prácticas deportivas promueven la longevidad, etc.). El contexto de aparición de estas recetas sobre «la buena vida humana» es el rótulo *Light*, y tiene que ver con la progresiva esterilización de lo real, cuyo inhabitual contacto directo se ha vuelto demasiado *fuerte* (anti-higiénico, grosero y, en última instancia, obsceno) como para poder soportarlo sin peligro de contagio, y por ende puede sólo presentarse en envoltorios antisépticos —desde los envases plastificados que nos liberan del amenazador trato manual con los alimentos hasta las tarjetas de crédito que evitan el tacto rudo del dinero, pasando por los profilácticos de las relaciones sexuales—. No es extraño que el dispositivo de la «nueva comunicación electrónica» sea el perfecto resumen de este proceso: no solamente son los medios el vehículo de los nuevos saberes, sino el envoltorio invisible en que la realidad se produce, se reproduce y se administra (evitando el tacto de lo real) y, por otra parte, en ellos, la mano deja de ser un órgano táctil para devenir el apéndice codificado de un teclado «digital».

Está sin duda que la debilitación del pensamiento (el *pensiero debole* es el único



soportable para una conciencia sometida a ayuno desde el viejo «fin de la metafísica», como la dieta *light* es la única para estómagos desacostumbrados a los platos fuertes) corresponde, a nivel especulativo, al reblandecimiento de los lenguajes, las ideologías y las industrias que acabamos de sobrevolar, y que afecta en menor medida a la «vida cotidiana». Sin embargo, todo ciudadano medio —y acaso especialmente él— está embarcado en ese desvanecimiento simultáneo del Ser y el Sujeto en el cuadro del fin de la Historia, y puede sentir en su carne cómo el tiempo ha perdido su viejo privilegio de medio y elemento, no sólo de la conciencia y la representación, sino incluso de la emancipación y la vida espiritual de la humanidad. Porque el tiempo se ha desincronizado de sí mismo, se ha fragmentado en pedazos imposibles y ha dejado de ser un «orden de sucesión» o un *apriori* trascendental para convertirse en un espacio de coexistencias simuladas, mutuamente ignoradas e incomunicadas: la neocomunicación en cuya atmósfera se disuelven las vías que conducían al final de la historia crea una nueva y diferente distribución del tiempo: su posibilidad de almacenarlo, reproducirlo *in vitro* y recorrerlo en todas direcciones a velocidades discretionales; adiós postrero a todas las ilusiones —fenomenológicas, lógicas o dialécticas— de «acceso directo» a lo real: desde que lo real se conserva en video, queda eliminada toda sensación de compartir con otros un mismo tiempo, los tiempos —heterogéneos e inconmensurables— se dispersan en el espacio comunicacional según trazos locales y estratégicos, crecen como protuberancias en regiones lejanas y se pierden sin recomponer jamás un punto de vista común o una finalidad orientadora.

Sin embargo, ¿por qué llamar a este clima de desaparición de la Historia como paradigma del encuentro del Sujeto y el Ser una revolución lingüística? ¿Por qué pensar —como insinúa la fórmula de Rorty— que supone una mutación similar al «giro copernicano» y que, si con aquel cambio orbital las cosas empezaron a girar alrededor del Sujeto, ahora el mundo —incluido en él el sujeto— gira alrededor del lenguaje? Esta

es una evidencia empírica de la vida ordinaria en la era pancomunicacional de las sociedades urbanizadas cuyas motivaciones teóricas se nos escapan por el momento.

Efectivamente, cuando desaparecen del panorama tanto el Sujeto director de la Historia (o que debería dirigirla si estuviese libre de alienaciones) como del Ser hacia cuya aprehensión la Historia se dirige (o debería dirigirse si no estuviera obstaculizada por las pequeñas diferencias y las bajas pasiones) no sólo la Historia se detiene, sino que arrastra en su caída al Sujeto y al Ser. Lo que queda es simplemente el discurso, la palabra dicha que ya no tiene locutor ni referente y se fragmenta en juegos de lenguaje inconsistentes.

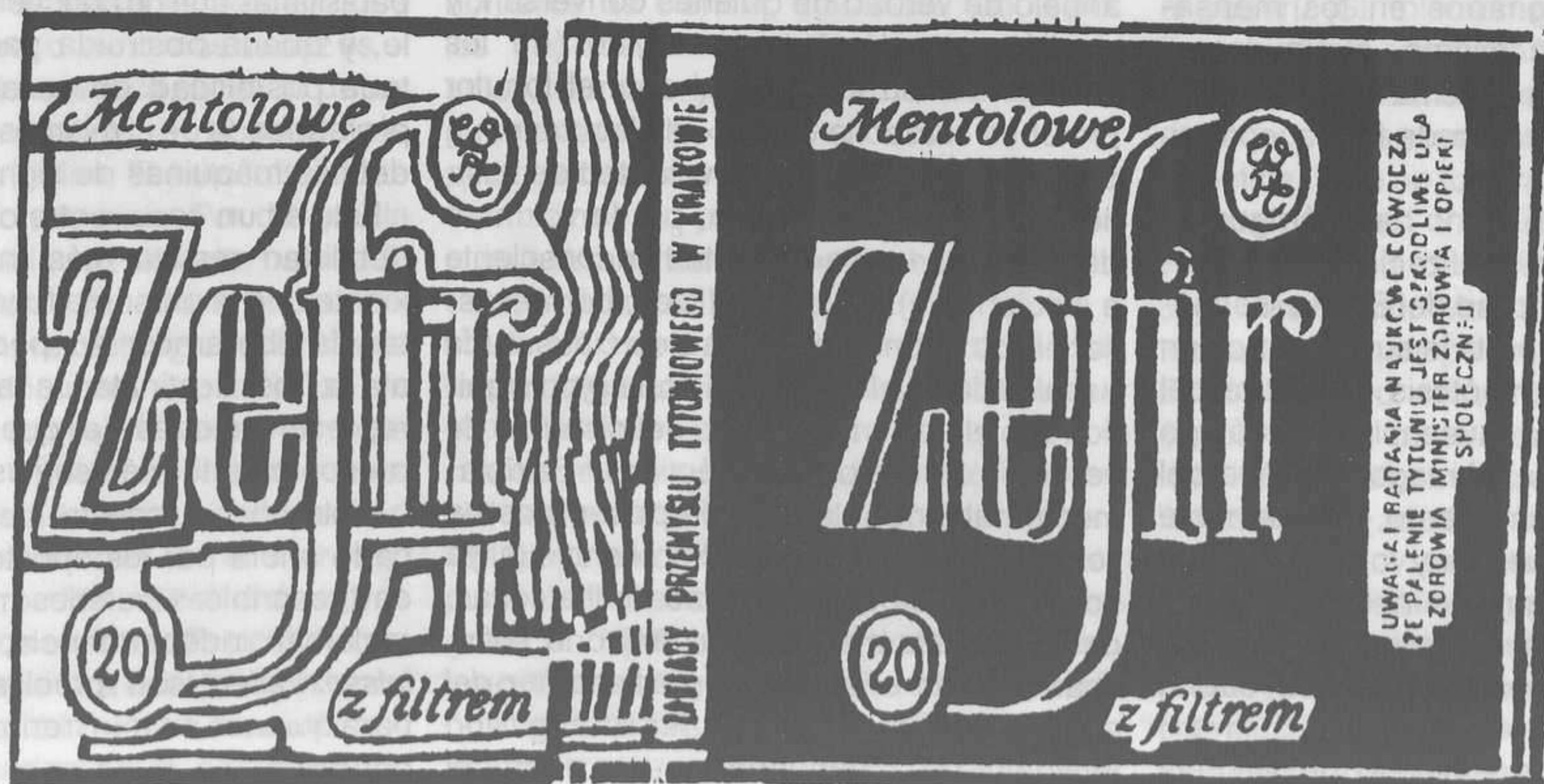
Ello es tanto más grave cuando se comprende que implica que las Personas y las Cosas se reducen al estatuto de anónimos portadores y transmisores inconscientes de signos. Todo es, definitivamente, lenguaje, y el territorio histórico congelado se transforma en un campo semántico ilimitado en el que los significantes, los textos y los discursos hablan entre sí en una superficie unifaz (y no hay nada que no sea significante, texto o discurso). La Semiología y el Estructuralismo introdujeron en este cuadro una cierta dosis de sensatez: encontraron que ese oleaje de signos no era un caos desmedido, sino que obedecía a una prodigiosa regularidad (¡la máquina lingüística es tan perfecta que funciona incluso sin sujetos ni objetos!), la de una Regla Asubjetiva llamada el Hiper-Código, que controla las mareas contradictorias de materia semiótica. La pertenencia de este modelo al espacio post-histórico, post-ideológico y post-positivista se autodenuncia en su propio reconocimiento de incontrastabilidad: el Código rige las vidas de los animales semióticos, pero es inverificable porque, para emplear una fórmula de Barthes, sus usuarios «lo reciben, pero no lo leen»: las significaciones *pasan* por ellos, les atraviesan y procesan, sin establecerse en su conciencia o en su voluntad ni dejar huellas. Los sujetos lo son por estar sometidos a una Clave que se graba en sus superficies de inscripción (no ya los cuerpos, sino la pantalla plana de sus receptores audiovisuales

y ordenadores personales) pero, como súbditos de un Déspota cuya lengua imperial desconocieran, ignoran cuál sea el mensaje aunque esté escrito en su indumentaria, en sus costumbres galantes y gastronómicas, en sus ritos profesionales y en sus momentos de ocio.

Este fabuloso Hiper-Código fue bautizado por los semiólogos como «El Sistema del Emisor». Los cuatro programas históricos mencionados (o sus residuos) se adhirieron a él rápidamente, porque anunciaba una posibilidad última de «realizar la Ilustración»: el Déspota se ocultaba tras su sistema, sometía con esa ley a sus servidores que, analfabetos, no podían leer el texto de la ley aunque estaban obligados a observarlo, y luego escapaba graciosamente a sus efectos.

No se comprenderá del todo lo grandioso de esta tarea sin echar mano de un ejemplo deliberadamente pequeño y mezquino: sea el caso del discurso (retórico) de la publicidad de masas. Imaginemos un *spot* que presenta una botella de *brandy* junto al rótulo: «La Alegría de Vivir». *Nosotros*, semiólogos conscientes y hostigadores de las malas costumbres, *sabemos* que lo que el Déspota-Emisor *hace* al transmitir el mensaje es sugerir que se descodifique como: «el consumo de este licor proporciona alegría de vivir»; y sabemos que, al hacer eso, el Emisor ha cometido lo que G. Péninou calificaba de «exceso poético» o inmoralidad semiótica. Lo que ocurre es que no podemos acusarle, porque *siempre* podrá aducir en su defensa: «Yo no he *dicho* eso». Y, desde el punto de vista de la lógica fuerte de la no-contradicción, del *lógos* occidental, tendrá toda la razón. Cualquier tribunal lógico localizaría la culpa moral en la conciencia alienada del consumidor de mensajes, librando al Emisor de toda responsabilidad (la Ley, claro está, la hizo el Emisor).

Entonces, la labor del semiólogo-ilustrador consiste en estas dos tareas: *primero*, construir una articulación, un modelo hipotético del Sistema del Emisor, en el cual sea posible probar que colocar un envase junto a un *slogan* equivale a atribuir al licor la propiedad enunciada (cierto que esta lógica ya no será la lógica «fuerte» de la no-contrad-



KARL S. KAROL

Viaje por Polonia  
C.D., 1965Guerrilla en el  
pois  
Soix Baral, 1977La segunda revolución  
china  
Soix Baral, 1977¿Es posible la  
democratización del  
sistema soviético?  
Lenin 14,  
Iniciado 1983



dicción y la verdad, sino la lógica «débil» de la ambigüedad y la persuasión, y su nervio probatorio será igualmente frágil); y, *segundo*, divulgar ese Código entre los destinatarios para que, en lo sucesivo, su lectura no sea analfabética y puedan por sí mismos desenmascarar las oblicuas intenciones del Emisor tras su sobria máscara lógica. Esto explica la enorme popularidad de la Semiología durante las décadas de los 60 y los 70 (hasta convertirse en un «nuevo saber» indispensable para disfrutar plenamente de los medios): era la última posibilidad de utilizar un hallazgo del pensamiento teórico como instrumento de liberación y esperanza social.

Pues bien, esta revolución semiológica también se ha realizado. En la época del *Sistema de la Moda*, Barthes soñaba con realizar entrevistas no-directivas para confirmar sus hipótesis semióticas sobre el código indumentario; en esos mismos tiempos, Umberto Eco daba cuenta del resultado de algunas de estas entrevistas (esta vez con respecto a códigos audiovisuales) en términos descorazonadores: no solamente los destinatarios no habían entendido lo que el Emisor quería decirles, sino que no habían entendido nada en absoluto (una prueba más de su analfabetismo). A una considerable distancia de aquel momento, y veinte años después de que Rorty denunciase la enfermedad, los tests empiezan a dar resultados satisfactorios: la mayor parte de los destinatarios han aprendido el Código, y se interpretan sin dificultad a sí mismos como portadores de los signos pertinentes consignados en los mensajes. Pero, por eso mismo, el Emisor se ha ausentado de su Sistema y se ha alcanzado la era democrática de los receptores letrados.

En consecuencia, ya no hay Código: del mismo modo que la «realización de la metafísica» conduce al ocaso del Ser, la «semiótica realizada» comporta la autodestrucción y disolución de la hipótesis regulativa del Hiper-Código. Esta ausencia de código constituye, sin duda, el rasgo distintivo del giro lingüístico posmoderno, exactamente en el sentido en que Rorty lo entiende: no solamente un lenguaje sin Emisor y sin Objeto sino, incluso, un lenguaje sin Código. Aquí, más que de *Linguistic Turn*, cabría hablar (como hicieron Rabinow y Sullivan) de giro interpretativo o, incluso, de giro her-

menéutico (pues la hermenéutica es semiología *debole, soft o light*). No hay ya un Código que el Emisor imponga a sus destinatarios, sino sólo sub-códigos blandos de los que cada destinatario es al mismo tiempo emisor y receptor.

De nuevo hemos de señalar la profunda coherencia de tal afirmación con los más elementales patrones de comportamiento contemporáneo. La relación con uno mismo —que es la única aludida en el modelo neo-comunicacional—, que antaño pasaba por la Historia, pasa ahora por los medios a cuyo código nos amarró la ilustración semiológica y de la cual la revolución hermenéutica nos ha convertido en amos absolutos. El sujeto, convertido en lenguaje y en destinatario sin emisor de una comunicación en circuito cerrado, tiene ahora necesidad de pasar por los *media* para verificar su propia existencia y la coincidencia del sujeto y el ser (que se ha hecho trivial) en lo que podría llamarse el *cogito* audiovisual: digo lo que veo, veo lo que digo (lo que veo me dice, lo que digo me mira).

Ahora bien, lo que *sí* resulta incongruente es precisamente la declaración de la hermenéutica en el sentido de que su única pretensión es «la continuación del diálogo» (Gadamer, Rorty, Vattimo). ¿De qué diálogo se trata? ¿Del soliloquio del destinatario consigo mismo en el imperio de su hogar electrónico? A lo largo de la historia de la palabra, hemos conocido dos clases de diálogo: el dialéctico-apofántico (de Platón a Hegel) moldeado por la verdad y el ser de su tema, y regido por la buena voluntad y el anhelo de verdad de quienes conversan, y el diálogo polémico-estratégico (de los sofistas a Nietzsche) en el cual el locutor pretende «cazar», «vencer» al alocutario, un diálogo gobernado por la voluntad de falsificación y, en ese sentido, por la voluntad de poder (la «mala» voluntad, inconsciente e involuntaria). Si la metafísica, como sostienen los hermeneutas, ha sido clausurada y realizada en el fin de la historia, ¿no significa ello el derrumbamiento del discurso de verdad y del diálogo «dialéctico»? Estrictamente hablando, la filosofía post-moderna se enfrenta a este dilema: o el silencio (si ya no es posible decir la verdad de las cosas, *darüber muss man schweigen*) o la sofística. Cuando el sujeto ya no tiene ser *del que* hablar, cuando el discurso ha engullido totalmente su exterioridad y sólo queda el

lenguaje, ¿qué significa «continuar la conversación» sino continuar la sofisticación, continuar la guerra por otros medios? Ante esta alternativa crucial, la hermenéutica huye aterrada. Si hay una *debilidad* en los pensamientos débiles no consiste más que en su impotencia para enfrentarse con la idea de que el Discurso es *también* el escenario de las fuerzas (los poderes y los deseos cuya historia —sin sujeto ni fines— sigue siendo posible). Para describir el espíritu del nihilismo europeo, Nietzsche decía: «mejor voluntad de nada que nada de voluntad». Y los nuevos nihilistas traducen: mejor diálogo sobre nada que nada de diálogo; antes mudos que sofistas.

Aunque hay obvias diferencias entre la *Idealesprechsituation* de Apel y Habermas, la «conversación de la humanidad» (según la expresión de Oakeshott retomada por Rorty) de la hermenéutica y el Hiper-Código de los semiólogos estructuralistas, todas ellas coinciden en un combate común contra esa alternativa radical que las obligaría a renunciar a la voluntad de verdad, a la idea de que la verdad ha de seguir siendo el horizonte del diálogo (una verdad, claro está, no meramente inventada por el poder o el deseo, sino descubierta o recreada por la buena voluntad y la esperanza social). Puesto que la comunicación realmente existente *no* es dialógica, al hermeneuta no le queda sino abandonar el mundo y exiliarse al reino del deber-ser (*Sollen*) y el *als ob*. De esta manera, el análisis de la comunicación contemporánea queda de nuevo abandonado en el terreno de las aberraciones parasitarias que no concuerdan con el modelo, y queda obstruida para los individuos toda posibilidad de escapar a la imagen prefabricada de sí mismos que elaboran las débiles máquinas de signos.

Este es un caso, entre otros, en el que la debilidad resulta más intolerante y asfixiante que la presunta fuerza de la que pretendía liberarnos: su peculiar liberalismo ata a los destinatarios a un sistema de representaciones del que están tanto más presos cuanto más se ilustran y *edifican*.

Nietzsche, el maestro de las fuerzas invocado ahora por los apóstoles de la debilidad, escribió: «Quienes más fogosamente reclaman independencia, desarrollo libre, *laissez aller*, son precisamente aquéllos para quienes ningún freno sería demasiado riguroso».

# La URSS de Gorbachov

Karl S. Karol

Frente a los puestos de periódicos, en Moscú y en Leningrado, se forman colas de espera desde las seis de la mañana. Un día, para comprar el *Ogoniok*, periódico semanal ilustrado que hasta hace poco no llamaba la atención de las multitudes; otro día para adquirir una revista literaria que contiene una obra bloqueada por la censura desde hace décadas, o bien, una novela crítica particularmente esperada; otro día, los paseantes quieren hacerse con su diario habitual, el *Pravda*, con el temor de que se agote en pocas horas porque trae un artículo o una entrevista poco comunes. Los programas televisados en directo se han multiplicado igualmente y el público, invitado con frecuencia a participar, los sigue con una atención inusitada. Mundialmente conocidos por su carácter indigesto, la prensa y los medios masivos en la URSS se han encontrado de pronto, gracias al *glasnost* decretado por Mijail Gorbachov, ante un impresionante éxito público. ¿Debemos considerar este fenómeno como la punta del iceberg de una sociedad que está cambiando desde el fondo? ¿Hasta dónde puede llegar la *perestroika* (reforma) inspirada y dirigida por el nuevo secretario general?

Por primera vez desde la revolución de octubre de 1917 y en vísperas de su setenta aniversario, la censura ha sido virtualmente abolida en la URSS. Los directores de las distintas publicaciones, supuestos conocedores de hasta dónde no se debe llegar, asumen solos la responsabilidad de lo que sacan a la luz. Pero, cuanto más audaz es el director —y si además está rodeado de un buen equipo de redacción— la gente más se arrebató su periódico. El éxito fulminante del *Ogoniok* es concluyente. Por desgracia la prensa que consigue este éxito no puede aumentar libremente su tiraje ya que el papel, como siempre restringido, se reparte a cada publicación una vez al año, sin tomar en cuenta la posible variación de la demanda en el transcurso de ese año. Algunos números de revistas literarias —o del *Ogoniok*— se venden en el mercado negro cincuenta o cien veces más caras que en el puesto de revistas. Es posible que esta anomalía empiece a desaparecer poco a poco gracias a los nuevos mecanismos económicos basados en la competencia,

pero incluso los más optimistas dudan que esto ocurra pronto.

La idea que se tiene en Francia sobre la URSS, incluida la izquierda francesa, se ha convertido tan sistemáticamente en una idea negativa —en parte por culpa del brezhnevismo— que no es redundancia volver al pasado. Hace veinticinco años, en el *Express* de Jean Jacques Servan-Schreiber y de Françoise Giroud, donde yo trabajaba, recibíamos con emoción a Iliá Ehrenburg y Nikolai Tikhonov, publicamos con emoción *La autobiografía precoz* de Eugueni Evtuchenko (1) y unas entrevistas de Vozniesenski, Okoudjava y otros poetas de la generación jruschoviana. En esa época, la del XXII Congreso del PCUS, que decretó la expulsión de Stalin del mausoleo de la Plaza Roja, toda la izquierda occidental parecía convencida de que la sociedad soviética evolucionaba hacia una forma inédita de democratización, al mismo tiempo susceptible de favorecer el gran esfuerzo productivo dentro de la economía.

Por cierto, fue en ese momento, y no durante el terror estalinista, que Sartre y Simone De Beauvoir viajaron por primera vez a la URSS y establecieron lazos de amistad con algunos soviéticos como Alexandre Tvardovski o Lena Zonina, indudablemente demócratas, y con franceses que residían en Moscú, como Jean y Lucie Cathala, antiestalinistas convencidos.

En aquel contexto, nuestros interlocutores soviéticos, escritores, economistas, hombres de ciencia, marcados todos por los trágicos acontecimientos en su país antes, durante y después de la segunda guerra mundial, no se situaban con respecto a nosotros como los mensajeros de otro mundo en permanente oposición con el nuestro. Encarnaban muchas sensibilidades distintas, y sin quitarle el mérito a Nikita Jruschov por haber puesto fin al terror, algunos de ellos no dudaron en lamentar sus relaciones erráticas con los intelectuales y su conducta ruda durante los viajes al extranjero. A pesar de estas reservas, seguían creyendo que Jruschov, después de haber denunciado en el XX Congreso, en 1956, la conducta de Stalin durante las grandes purgas de 1937-1938, admitiría que el estalinismo había amenazado la colectivización forzada de 1929, lo cual le

conduciría a rehabilitar a Nicolai Bujarin, principal adversario de esa política y a revisar la versión oficial de la historia.

Quiso el azar que, durante esos mismos años, yo haya acompañado al líder trabajador Aneurin Bevan en un viaje oficial a la URSS donde debía encontrarse en el Kremlin con Nikita Jruschov y su equipo. Sin embargo, durante estos coloquios, los miembros del grupo dirigente demostraban un optimismo desmesurado en cuanto a un *boom* económico inminente, pero no querían oír hablar de «errores» del pasado ni de lecciones de política. El mismo Jruschov aparentaba ignorar que en el XX Congreso del PCUS había establecido una «relación secreta» a este respecto, y sobre todo daba la impresión de querer olvidar a Stalin. Para nuestro acompañante principal, Víctor Grichine —gran rival de Mijail Gorbachov en 1985, durante su ascenso a secretario general— la vía de la URSS hacia el comunismo estaba ya trazada y nuestras preguntas respecto a una eventual democratización no revelaban más que nuestra ignorancia acerca de la realidad soviética. Nos dio una cita para 1980 con la promesa de que entonces nos mostraría un comunismo ya realizado conforme al programa del Partido. La diferencia entre este discurso y el de nuestros interlocutores soviéticos habituales era flagrante y abismal.

«Ellos que alaban/ con fervor/ nuestro poder/ y que mienten en los mítines./ Lo que aman/ no es el poder de los Soviets./ ¡Aman el poder!/ ¡Simplemente!/. El joven Genia Evtuchenko, aprovechándose del «deshielo», supo resumir de esta manera el verdadero pensamiento de la élite política soviética. Pero no tuvo razón en hablar de la «mano muerta». Esa «mano» estaba bien viva y se movía conforme a la lógica que, según Barrington Moore Jr. (2), es común a todas las élites de poder, en el Oeste y en el Este: «Cuando encuentran la ocasión de acaparar una parte desproporcionada de los bienes que convierten a la civilización en llevadera, no dudan jamás en hacerlo». Nikita Jruschov no representaba un obstáculo serio para esa generación de la *Nomenklatura*, seleccionada por Stalin, comprometida durante el terror y que se sentía con el derecho de cobrarse por todo lo que había sufrido durante los años difíciles de la

KARL S. KAROL

Visado para Polonia  
CID, 1965

Guerrilleros en el poder  
Seix Barral, 1977

La segunda revolución china  
Seix Barral, 1977

¿Es posible la democratización del sistema soviético?  
*Leviatán* 14,  
Invierno 1983

industrialización y la guerra. Ciertamente, el nuevo equipo, formado alrededor de Breznev, sabía por experiencia que el terror en los tiempos de Stalin golpeaba sobre todo a las bases pero también a la cima, y que por lo tanto era cuestión de impedir que la sangre corriera otra vez, y no recurrir, en el campo económico, a la mano de obra forzada. Los hilos de la red de la represión se hicieron más largos y para escapar de ella sólo hacía falta que el soviético descontento no avanzara sobre el terreno minado de la política. Con la excepción de algunos disidentes como Sajarov, Solyenitsin y Siniavski, la mayoría optó por no violar el tabú, resistió gracias a otros métodos y de esta manera permitió que la sociedad se trazara su propio camino en la práctica cotidiana, alejándose cada vez más del camino marcado por el Partido-Estado.

La URSS de Breznev se convirtió de pronto, según una anécdota popular, en «el país de las cinco paradojas». La primera: todo el mundo tiene trabajo pero nadie trabaja realmente; la segunda: nadie se mata trabajando y sin embargo el plan es ejecutado e incluso superado; la tercera: se alcanzan los objetivos de la producción pero los resultados no se ven en los estantes de las tiendas; la cuarta: la miseria persiste, pero todo el mundo tiene para comer y para vestir; y finalmente la quinta: cada quien se las arregla para trabajar a marcha lenta, pero nadie parece contento por ello.

Haría falta agregar una sexta paradoja más sorprendente todavía. Después de haber decretado *urbi et orbi* que Stalin había cometido el error imperdonable de imponer «el culto de la personalidad», Leonid Breznev decide, no obstante, practicar ese mismo culto alrededor de su propia persona. Se atribuyó el título de mariscal supremo y se vanaglorió de sus hechos de armas —ignorados por todos— en sus memorias de guerra rápidamente recompensadas con el Premio Lenin de literatura. Los obreros de las grandes empresas le dedicaban sus hazañas productivas —generalmente imaginarias— en mensajes personales —«a nuestro bien amado Leonid Illitch»—, mensajes copiados de los que los pioneros de la industria soviética enviaban durante los años treinta al «bienamado Joseph Vissarionovitch». La vieja idea de Marx sobre las tragedias de la historia que se convierten en farsas cuando se repiten encontraba en Moscú la confirmación perfecta.

Claro que el «bienamado», a pesar de sus limitaciones intelectuales, no podía ser tan tonto como para no creer que su culto era una farsa. Peor aún, él y los suyos, formados dentro del respeto por un cierto ritual, eran incapaces de gobernar sin ese recurso. Tal vez pensaban que la estabilidad de las instituciones estaría mejor asegurada por «practicantes» que no creyeran en nada que por verdaderos creyentes que tendrían algunas exigencias en nombre de su fe. De cualquier forma, el «breznevismo», contrariamente al estalinismo, no se convirtió jamás en una nueva doctrina capaz de incidir en

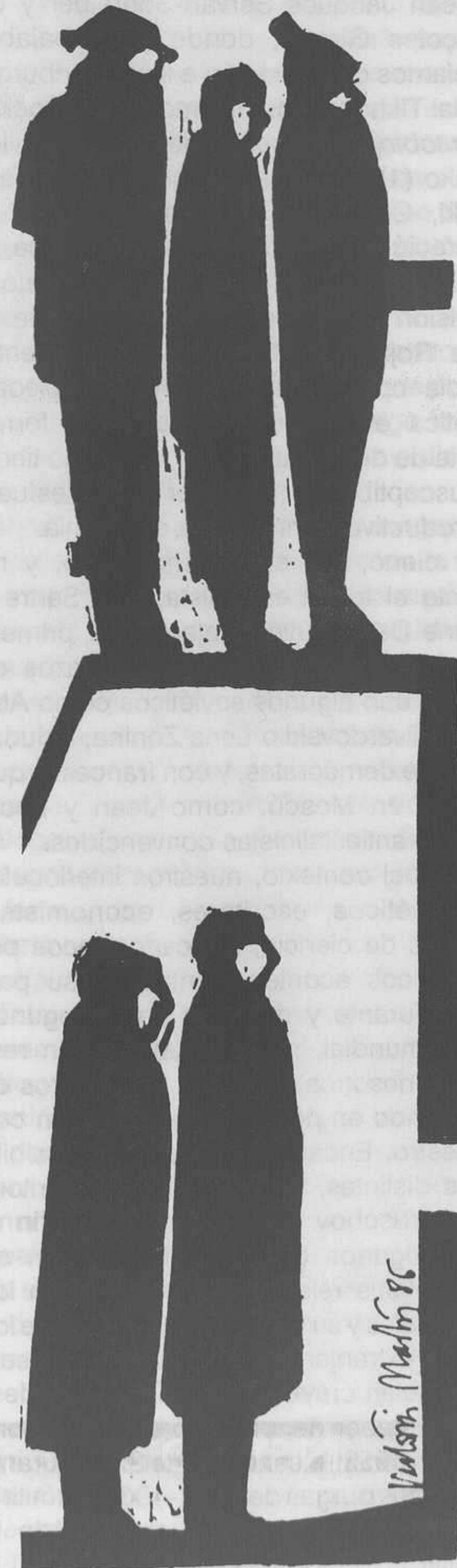
los espíritus ni de inspirar obras conforme a sus cánones. La élite del poder brezneviano, enriqueciéndose y adoptando los valores de las élites consumistas de Occidente, simplemente se escudaba detrás del humo de una retórica socialista empobrecida y sin sentido.

Sin embargo, era necesario publicar libros y revistas, producir películas y obras de teatro, ofrecer alimento espiritual a un país que ya no estaba integrado por *mujiks* iletrados y que ya no vivía, como en la época de Stalin, desconectado del mundo exterior. Los disidentes no eran la grey, pero un gran número de creadores, en principio «fieles», comenzaron de hecho a formar distintas corrientes críticas. De esta manera, durante los años oscuros del breznevismo, se desarrolló la literatura llamada «aldeana» o campesina, que había tenido sus grandes precursores en Ovetchkine, Solyenitsin (*La casa de Matrona*), Fedor Abramov, Boris Mojaev, y cuyo seguidor más destacado es

Valentín Rasputin (autor de la novela *El incendio*). La tragedia de la colectivización forzada y sus consecuencias figuran en el centro de casi todos estos libros que impugnan, abierta o implícitamente, la versión oficial de la historia. En la memoria colectiva de los soviéticos, la segunda revolución dirigida por Stalin para industrializar el país emerge nuevamente como una injusticia espantosa que destruyó un número increíble de vidas humanas y toda una cultura campesina que conformaba la riqueza del país. La literatura «aldeana» describe sin perfrasis no aquello que dicen los manuales de «la transferencia de los recursos del sector presocialista al sector socialista» sino más bien aquello que Marx llamaba, en relación al desarrollo del capitalismo en Gran Bretaña, «la brutal explotación del campo». Sin embargo, ninguno de estos autores hace referencia a Marx ni a los precedentes históricos del capitalismo, y todos ellos consideran que el mal sufrido por sus padres y sus allegados se debe a la maldita «utopía socialista», de la cual siguen hoy pagando el precio. De aquí parte la división dentro de esta corriente, pues unos explican que ese mal empezó con la revolución de octubre de 1917 y otros piensan que se hubiera evitado de haber vivido Lenin lo suficiente para continuar con su política de la NEP (Nueva Política Económica), liberal y favorable al campesinado.

Paralela a esta corriente literaria se desarrolló, todavía bajo el reinado del mariscal supremo Brezjev, y gracias a la serie de novelas «moscovitas» de Iouri Trifonov, la literatura llamada *bytovaia*, que describe la existencia cotidiana, el *byt*. Encontramos verdades amargas acerca de las ilusiones y dudas de la antigua generación —tratada con respeto pero sin complacencias— y sobre todo acerca del curso de la vida, la ausencia de principios y la corrupción actual. No son reproches. Trifonov no grita, ni señala con el dedo acusador a Breznev, ni siquiera a los que fusilaron a su padre en 1938 y deportaron a su madre durante ocho años. Critica las costumbres describiendo los móviles de la gente que evoluciona de una época a otra, en ese lugar que es la URSS y más generalmente en nuestro mundo. Un conocedor americano de la literatura rusa ve en él al «Chejov soviético»; en su propio país se le considera heredero de Dostoievski. A menudo se extraña uno de que la censura brezneviana haya dejado pasar obras tan corrosivas. Pero la clave del misterio se encuentra simplemente en la inconsciencia de la élite del poder que, impregnada hasta los huesos de valores consumistas, pretendía combatir esos valores en los otros soviéticos y quería creer que Trifonov criticaba solamente a esos «otros». La mayoría de los lectores «normales» sabía cómo leerlo.

La obra de Abkhaza Fazil Iskander (3) revela otro género literario, el de la sátira. El también aparenta burlarse de los simples mortales, incluyendo casi de pasada y siempre con el humor proverbial de los caucásicos, los grandes temas de la edificación



Valentín Rasputin '86

# *Ponemos a tu disposición la mejor información bibliográfica y audiovisual sobre la mujer.*

Dentro del Plan para la igualdad de oportunidades de las mujeres, el Instituto de la Mujer quiere ofrecer a todas las personas interesadas en el desarrollo y promoción de la mujer, la mejor y más completa información. Una gran variedad de publicaciones y vídeos que ahora, el Instituto de la Mujer, pone en tus manos.

## **ESTAS SON ALGUNAS DE NUESTRAS PUBLICACIONES:**

### **SERIE ESTUDIOS:**

- Umbral de presencia de las mujeres en la prensa española.
- Análisis y prevención de la depresión postparto.
- La mujer en la historia a través de la prensa.
- Democracia e igualdad de derechos laborales para la mujer.
- Efectos de la crisis económica en el trabajo de las mujeres.
- El impacto de las nuevas tecnologías en la formación y el empleo de las mujeres.
- La participación política de la mujer en la democracia.
- Crónica del desconcierto.
- La participación laboral de la mujer en España.
- La actividad laboral de la mujer en relación a la fecundidad.

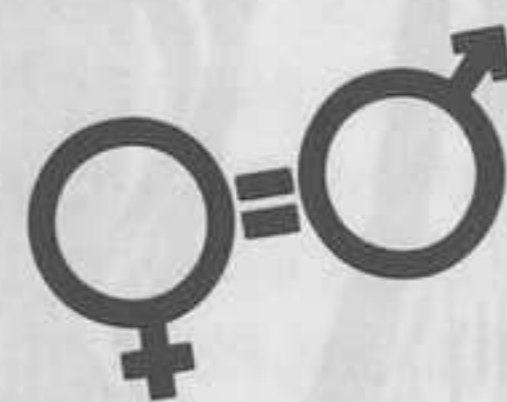
### **SERIE DOCUMENTOS:**

- Convenios internacionales suscritos por España que afectan a las mujeres.
- Estrategias de Nairobi orientadas hacia el futuro para el adelanto de la mujer.
- Un programa de acción positiva.

### **OTROS TEMAS:**

- Mujer en cifras.
- Plan para la igualdad de oportunidades de las mujeres (1988-1990).
- Informe mundial sobre el aborto.

**PLAN PARA LA  
IGUALDAD  
DE OPORTUNIDADES  
DE LAS MUJERES  
1988-1990**



Todo lo que pueda contribuir a la mejora de las condiciones y situación de la mujer es un objetivo prioritario del Instituto de la Mujer.

*El progreso de la mujer  
es nuestro plan.*

**MINISTERIO DE CULTURA**

Instituto de la Mujer

del socialismo. La mula de un relato suyo no apreciaba estas novedades más que sus propietarios tan retardados como ella, en principio; pero en 1978, cuando se escribió *La mula*, los soviéticos sentían que los personajes de Iskander tenían más intuición y más sentido común que los grandes del régimen, únicos y verdaderos «retardados» en esta historia. Y cuando sabemos que Breznev imitaba precisamente el culto del «gran bigotón» comprendemos que, riéndose de Stalin, Iskander en realidad se burlaba del nuevo mariscal supremo.

En las pantallas de cine y en los escenarios teatrales, los héroes positivos se hicieron igualmente raros. Ahora sabemos que muchas películas y obras de teatro estaban bloqueadas por la censura, ya que se acababan de liberar apenas el año pasado, gracias al *glasnost* y al cambio de los órganos dirigentes en la unión de cineastas y en la de los trabajadores del teatro. No obstante,

algunas películas y obras del *byt* lograron pasar a través de las mallas de la censura y el «relajamiento», que al final del reino de Breznev cobró una dimensión impresionante, en la medida en que era evidente que su régimen había perdido completamente la batalla en el sector crucial de la cultura —y por extensión, de la ideología—. ¿Cuáles podían ser las consecuencias? ¿Cómo era posible la compatibilidad de un arte punzante y no conformista con la imagen del totalitarismo soviético, idea que se impuso en Occidente gracias a los disidentes?

En 1984 me fui a buscar las respuestas a Moscú, en calidad de turista, y en 1985 a Leningrado, Tbilisi, Soudhoumi y otra vez Moscú. Cuarenta años después de la victoria de 1945, evidentemente no me esperaba encontrar con la URSS que había conocido durante la segunda guerra mundial. Pero lo que vi fue muy distinto de lo que encontré en mi viaje anterior, en 1970, al principio de la era brezneviana. Las diferencias sociales alcanzaron unas dimensiones desconocidas hasta entonces y se mostraban sin recelo, ostensiblemente. Por primera vez me hablaban de los *bogatye lioudi* —los hombres ricos, incluso millonarios—, como si su presencia en el país de los soviets fuera normal, casi necesaria. Me explicaban, con igual naturalidad, que los hijos de los ricos se llamaban «niños dorados» (*zolotyie dietki*) mientras que los hijos de los menos afortunados eran los «ratones grises» (*sieryié kryssy*); ambos grupos tienen sus discotecas distintas y sobre todo un porvenir determinado de antemano. En efecto, habiéndose reducido la movilidad social a causa de la caída del crecimiento, el tránsito de un simple «ratón» a la categoría de «juventud dorada» se ha hecho difícil, casi imposible, lo cual ha creado rencores y conflictos muy bien descritos en la obra *Mira quién vino esta noche*, representada en el teatro del *komsomol* leninista. Acerca de las dificultades de los adultos, su soledad y su insatisfacción, vi por otra parte en el templo del teatro ruso, el *Mkhat*, la destacada obra de Alexandre Guelman, *El banco*.

Sin embargo, la novedad que más me sorprendió fue respecto al mercado paralelo en el sector primordial del trabajo. Que la gente que no se mate trabajando (conforme a la primera paradoja mencionada) y haga pequeños trabajos complementarios para suplir las carencias de los servicios oficiales, no me hubiera extrañado. Pero que, en un país donde cada quien tiene la obligación de asumir un empleo, bajo la pena de ser acusado de parásito, se hayan formado brigadas enteras de trabajadores independientes que cumplen con contratos privados con empresas del Estado y cobran cinco veces más que los obreros comunes —y por el mismo trabajo!—, esto no lo hubiera sospechado jamás. Con respecto a los *chabachniki* —como se les llama a estos «staiánovistas» privados—, el entonces ministro del Interior, general Vatali Fedortechuk, explicó en una entrevista, durante mi estancia en 1984, que su estatus legal aún no estaba definido, pero que su actividad de

ninguna manera se limitaría, ya que aseguraban más de la mitad de todas las construcciones fuera de las grandes ciudades. La académica Tatiana Zaslavskaia dice en un texto reciente, ella también, que los *chabachniki* no les cuestan nada al Estado (no tienen ninguna garantía social), por lo tanto deberían, bajo cierto control, proseguir con su trabajo socialmente útil. Así que no es un misterio que alrededor de estas brigadas independientes se forme una nube de negociantes que se llenan los bolsillos consiguiendo los contratos y los materiales necesarios. Pero incluso si esta forma suplementaria de corrupción no existiera —o no tuviera las dimensiones que algunos suponen— no se entiende cómo es posible reconciliar un sistema que se dice socialista y que está basado en la propiedad pública de los medios de producción, con el funcionamiento de este segundo mercado de trabajo, privilegiado en el plano de la remuneración, pero exento de la protección social prevista por la constitución soviética para todos los ciudadanos. Hizo falta que la ideología oficial se convirtiera en una concha completamente vacía y que se empezara a desconfiar hasta de las apariencias para llegar a este punto.

Ninguno de mis descubrimientos de 1984, justo antes de la llegada de Gorbachov, y de 1985, inmediatamente después, es ignorado por el gran público en la URSS. Los millonarios soviéticos —y otros ricos— fueron tema de algunos artículos que aparecieron en la *Litteratournaia Gazeta*, mientras que la académica Zaslavskaia insinúa que estas fortunas, «que no provienen del trabajo», fueron acumuladas gracias a la existencia de diversos circuitos de distribución dentro de los cuales incluso el rublo tiene distinto valor. Poniendo las cosas en claro, todos aquellos que tienen la posibilidad de desviar los bienes ampliamente subvencionados por el Estado hacia el mercado semisubvencionado o hacia el mercado libre —también legal— obtienen beneficios considerables, proporcionales a la magnitud de la operación realizada. Ahora bien, el régimen de Breznev aumenta constantemente estas subvenciones para estimular la producción de los bienes de primera necesidad pero aparentaba no darse cuenta de que estas subvenciones no llegaban a los presuntos destinatarios de las esferas desfavorecidas más que en una pequeña medida. Se trataba por lo tanto de sumas colosales equivalentes a los salarios de varios meses de toda la población activa de la URSS; no es de extrañar entonces que el reparto salvaje terminara por destruir toda relación entre salario y trabajo. Un soviético escogía su trabajo no en función del boletín de paga que se le ofrecía, sino sopesando las ventajas que le aportaría el abastecimiento prioritario o simplemente por la posibilidad de participar en este o aquel tráfico, más o menos legal pero siempre preferible a una prima eventual para la productividad. En su lenguaje discreto, Tatiana Zaslavskaia señala que esta clase de desarrollo espontáneo se debe a «elementos de injus-





ticia (que se han acumulado) dentro de las diferentes esferas de la vida social y que desvían a los trabajadores de las metas y de los valores de la sociedad».

Al mismo tiempo, dentro de esta perspectiva abigarrada evolucionaba una vasta clase media que generalmente obtiene sus ingresos de los salarios oficiales y que por lo tanto tiene la conciencia tranquila. Aun viviendo mucho mejor que la mayoría de la población, me pareció una clase políticamente enajenada y muy descontenta de su suerte. Y es que valora su situación, no con respecto al pasado ni en relación con las clases más pobres, sino comparándose a sus homólogos en Occidente. «En mis tiempos» mis camaradas soviéticos no podían hacer tal comparación porque vivían encerrados y ni siquiera conocían a Greta Garbo o Marlene Dietrich (y me costó mucho trabajo descubrirlas). Ahora, mis interlocutores soviéticos están mucho mejor enterados que yo de la vida y milagros de Jean Paul Belmondo, Adriano Celentano y de una multitud de vedettes occidentales. Y sobre todo tienen el mágico don de descubrir ciertos detalles inesperados en las películas occidentales. En *Kramer contra Kramer*, por ejemplo, calcularon instantáneamente la superficie, impresionante para ellos, de los departamentos de estos dos divorciados americanos, para enseguida explicarme que, entre ellos, los recién divorciados muchas veces tenían que seguir viviendo bajo el mismo techo —lo cual tiene mucho de crueldad mental— por no encontrar otro alojamiento. Piensan que es la culpa del socialismo pues imaginan que viviendo bajo otro régimen cada quien hubiera tenido un gran departamento como los Kramer.

Según esto, la persistencia de la penuria socialista sería la causa principal de la ola de divorcios que acosa al país —uno de cada dos matrimonios fracasa en las repúblicas soviéticas europeas—, así como también se multiplican las familias de un solo padre, y hasta fenómenos más inquietantes como el aumento de la criminalidad, las drogas y la prostitución. No obstante, estos mismos fenómenos existen «bajo otro tipo de régimen», incluso en mayor medida, ya que en materia de drogas o prostitución, por ejemplo, Moscú está muy lejos de Nueva York y la mayoría de las metrópolis occidentales. Sí, me responden, pero en Rusia se hubiera podido evitar todo eso gracias a la tradición cultural... o Dios sabe cómo. Los aspectos negativos de la situación se han hecho tan evidentes que un opositor, según una anécdota, empezó a repartir circulares sin texto en la Plaza Roja. Fue arrestado y conducido ante un alto responsable del Kremlin; allí explicó tranquilamente: «No vale la pena escribir nada, todo el mundo sabe». Esta historia hacía reír, pero examinándola de cerca puede que no sea tan chistosa; el temerario opositor repartía hojas en blanco porque no sabía qué poner, no tenía nada que proponer para cambiar el sistema. Entre mis interlocutores, la desconfianza respecto a la política iba más allá

de la simple crítica al socialismo, como si cualquier pensamiento político fuera peligroso en sí mismo y capaz de producir desastres. En estas condiciones, no se podía pensar más que en una «revolución espiritual» inspirada en la gran tradición de los moralistas rusos; el centro del mal se encontraba en el «alma» y ninguna reforma social podía hacerla sanar. Naturalmente, el interés por la religión fue en aumento aunque la iglesia ortodoxa, por su colaboración con el Estado, no creó una adhesión como la de la iglesia católica en Polonia. Sin embargo, hace falta destacar que en todas las películas se veían grandes planos de las cúpulas de las iglesias, y en muchos libros de autores pertenecientes al Partido y a menudo con altos cargos dentro de la dirección cultural encontramos referencias a los valores religiosos.

Siendo un izquierdista incorregible y convencido de que la sociedad soviética no era más que una variante específica de Occidente, yo estaba decepcionado por este clima y por la falta de interés de mis interlocutores por la situación de los trabajadores menos afortunados. Pero hacía falta comprender en qué se basaba esta nueva ideología de la *intelligentsia*.

La historia mal digerida produce siempre mitos que reflejan, sobre todo, la subjetividad de quienes viven en la época siguiente. Tomemos el caso de Stalin. Para los historiadores serios de Occidente, desde Carr hasta Deutscher, no cabe duda de que Stalin hizo todo lo posible por eliminar los postulados igualitarios de la doctrina original de los bolcheviques y por establecer relaciones estrictamente jerárquicas dentro de las nuevas industrias y dentro de la sociedad en general. Primero proclamó la incompatibilidad del socialismo con la *ouravniloyka* (nivelación desde abajo), después con la *ravsnost* (igualdad), y finalmente con todo aquello que pudiera perjudicar la disciplina del trabajo, la especialización, el estatus y la autoridad de los cuadros que, conforme a su criterio, debían «decidir todo». Claro, prefirió que lo hicieran por turnos, uno después de otro, para que no se acostumbraran demasiado al poder, y, a la larga, amenazaran el suyo propio. Entonces utilizó el terror para asegurar la rotación de los cuadros superiores, pero no pudo evitar una cierta cristalización de esta élite del poder que, después de su muerte, consolidó para siempre sus privilegios. Un estudio somero de las biografías de los dirigentes y de los grandes directores soviéticos es suficiente para convencerse. Y sin embargo, ignorantes de estas pruebas innegables, muchos se empeñan hoy en día en demostrar que Stalin, en nombre de la igualdad, exterminó sistemáticamente las élites, predicando la nivelación desde abajo.

Curiosamente, a Breznev también se le atribuyen veleidades culpables de igualdad, porque efectivamente redujo la diferencia de salarios permitiendo así que los obreros de las grandes industrias, gracias a las primas de productividad, ganaran más dentro de la economía oficial que ciertas

categorías de técnicos, médicos o docentes. Ningún obrero, que se sepa, se ha hecho millonario, ya que para eso hubiera hecho falta obtener ingresos procedentes de la economía paralela, que se desarrollaba espontáneamente detrás de la fachada de la planificación, así que no fueron los más beneficiados. Pero para algunos sólo hace falta aislar del contexto general ciertos casos particulares para sostener que, inclusive durante el breznevismo, «la igualdad» prosperaba en detrimento de las capas instruidas, más merecedoras. «Uno se convierte en obrero», me dijo uno de mis interlocutores, «cuando se prefiere ganar mucho y trabajar poco, en vez de instruirse, obtener diplomas y después trabajar mucho para ganar poco». Para ilustrar esta afirmación mencionó los elevados ingresos de los chóferes de autobús o de los taxistas de Moscú, muy superiores a los de un escritor de mediana talla, recalcando que al final de la



carrera ellos se jublarían con una pensión dos veces mayor a la suya.

Después, durante una breve estancia en Georgia, tuve que entender el singular repliegue de mis interlocutores georgianos acerca de su historia y de las particularidades de su país. Los georgianos, como los polacos, perdieron su independencia al final del siglo XVIII en beneficio de la Rusia zarista que les impuso un duro régimen imperial. Y durante todo el siglo pasado se tuvieron que defender de ese régimen y de las autoridades locales que estaban ligadas a los opositores rusos antizaristas. Hasta tal punto que, en el momento de la caída del zar, en Georgia no había prácticamente más que mencheviques y bolcheviques que terminaron por librar entre ellos una batalla fratricida. Pero en 1985, a pesar de que uno de los suyos, Eduard Schevernadze, fue ascendido en el Politburo al puesto de ministro de relaciones exteriores, «mis georgianos» no parecían tener los ojos puestos en Moscú y evitaban formular cualquier hipótesis acerca del nuevo secretario general, Gorbachov, como si a su «pequeña patria» no le concernieran las eventuales iniciativas reformistas. Me pregunto qué piensan hoy en día.

No es la primera vez que nuestra capacidad para prever los acontecimientos —y la de nuestros interlocutores del Este— demuestra ser de tan corto alcance. Durante el verano de 1979, durante una breve estancia en Varsovia, me había encontrado con varios amigos que, un año más tarde, se convertirían en dirigentes o consejeros de *Solidarnosc*. Todos me habían hablado de la crisis económica en el país, pero ninguno habían considerado, ni siquiera como una posibilidad hipotética, la inminente ola de huelgas y el nacimiento de un sindicato independiente. Es cierto que el panorama en la URSS es diferente ya que la iniciativa de reforma viene desde arriba, pero tampoco en ese caso hubo quien predijera su rapidez y su magnitud. Pero es posible que Gorbachov y los suyos tampoco lo hayan podido prever.

«Somos todos hijos de nuestra época», dijo el nuevo secretario general en el reciente Congreso del *Komsomol*. Dentro del contexto soviético, esta evidencia explica muchas cosas. Primero, que él mismo y sus colaboradores se formaron durante la época jruscheviana, en un país que ya no estaba basado en «los dogmas de los años 1930 o 1940» (esta frase es suya) y que ellos no tenían ninguna responsabilidad por el terror estalinista. Después, que son conscientes de que su sociedad, en vez de conocer un auge productivo, se sofocó al punto de encontrarse en la pendiente resbaladiza del declive. Finalmente, que esta sociedad necesita nuevas ideas y un clima político intelectual saneado para subir la cuesta. No atribuyo todo esto a Gorbachov partiendo de una sola frase, resumo simplemente la «doctrina» que se desprende de sus discursos.

Jurista de formación, diplomado en una de las mejores universidades de Moscú,

Gorbachov es ante todo un hombre del Partido. Pero también tiene un pie en el mundo intelectual. Su mujer, Raissa, enseña filosofía en la facultad de Moscú, y su hija, Irina, es médico y esposa de un cirujano reconocido. Es una típica familia de lo que en Moscú se llama, en inglés, *the Soviet upper-middle class*. Gorbachov está bien situado para conocer los sentimientos y las quejas de la *intelligentsia*, y está convencido, él también, de la necesidad de *odouchevit* a la sociedad (restaurar su espiritualidad) pero sin separarla de una transformación indispensable de la economía y las relaciones sociales. Le ha sido más fácil quitar las trabas de la creación literaria y artística que encontrar remedios eficaces al estancamiento económico, y esto es lo que le ha llevado, desde principios de 1987, a subir el tono y a hacer propuestas totalmente inesperadas. Su discurso del pasado 27 de enero acerca de la democratización revolucionaria a través de elecciones en todos los niveles de la vida social produjo en la URSS el efecto de una bomba. ¿De qué se trata?

Contrariamente a un automóvil que de repente se detiene por una avería, un sistema social continúa funcionando incluso cuando todo su engranaje está atrancado. Pero esta semiparálisis divide inevitablemente a la sociedad desde la base hasta la cima. Por un lado, porque para una parte de la población la vida se hace intolerable y, por el otro, porque la clase dirigente, que siente la amenaza de la quiebra, ya no puede analizar el origen de la crisis, encontrar soluciones adecuadas y actuar solidariamente. Una situación semejante existió en Estados Unidos durante la gran depresión de los años treinta. Hizo falta que el patricio Franklin D. Roosevelt salvara al sistema estadounidense de su propia lógica interna, que lo estaba llevando a la parálisis de la producción y al declive. Pero para hacer su *New Deal*, Roosevelt tuvo que luchar contra la mayoría de los de su propia clase que todavía hoy en día le acusan de «traición». Recordemos también que, para vencer la resistencia de los poderosos, el presidente de los Estados Unidos, sometido a una fuerte presión por parte de las bases, no dejó de radicalizarse y terminó por denunciar en su célebre discurso de Filadelfia «la tiranía económica que detrás de la máscara de la democracia ha introducido la esclavitud en los Estados Unidos». Cuando Roosevelt asumió la presidencia en 1933 nadie pensó que sería capaz de emplear semejante lenguaje.

La sorpresa causada recientemente por Gorbachov parece apuntar a una evolución parecida. Claro que las dos situaciones no son idénticas ya que en la URSS no hay millones de desempleados, ni partidos de oposición, ni movimientos sociales importantes. Sin embargo, muchos analistas americanos hablan, con respecto a Gorbachov, de un *New Deal*, porque también él, dentro de las condiciones específicas de la URSS, trata de devolverle la confianza a su país y sobre todo, como en su tiempo Roosevelt con los estadounidenses, de «poner a tra-

bajar de nuevo a los soviéticos». Es evidente que las propuestas de Gorbachov tropiezan con los intereses consolidados de quienes se acomodaron dentro del estancamiento —y sacaron provecho de ello— y de muchos otros que temen el cambio por inercia o por miedo a perder sus prerrogativas. La historia de otros países del Este —Checoslovaquia en 1968, Polonia en 1980— muestra que los P.C. en el poder se dividen a la hora de la verdad en reformadores y conservadores, y que una gran proporción de sus militantes tiende a la desertión (el P.C. polaco perdió más de un tercio de sus militantes durante el auge de *Solidarnosc*). Estos antecedentes son suficientes para comprender que las invitaciones de Gorbachov a los cuadros para que cambiaran su método de trabajo y se comportaran como buenos demócratas, sensibles a las carencias de las bases, no fueron escuchados por todos. Era muy poco realista el

wał się styl  
 („teatr umier-  
 udę Jarmarcz-  
 eniczną brzyd-  
 wolno użyć tu te-  
 ę z wolną z człow-  
 ść uwikłana w gn-  
 zny ruch, przyob-  
 ła scenie przez ca-  
 ę:ktaklu obecny jest  
 cięż i na nowo two-  
 cią nadawał przedsi-  
 ęwzięcia zdarzeń.  
 trzeciej części trylogii  
 iech szczerą artyści” mi-  
 Norymberdze we wnętr-  
 sta. Wybór miejsca nie by-  
 Kantor swoją wierną pub-  
 ę. W Norymb-  
 Wit Stwo-  
 niem gwc  
 e szall  
 zen  
 'ov



creer que, el conjunto de los soviéticos renunciaría en nombre de las nuevas perspectivas a la costumbre de defender sus intereses individuales, trabajar sin ganas y considerar suya la propiedad pública.

Estas actitudes, de unos y de otros, se forjaron durante décadas, en condiciones sociales dadas y dentro de un marco de miseria que persiste. Las buenas palabras—incluso la buena literatura— no podían ser suficientes para transformarlas. Durante los veinte primeros meses de su *New Deal*, Gorbachov lamentaba la sorda resistencia a su política y cambiaba los cuadros de un puesto a otro. Después, cuando comprendió la necesidad de reconsiderar el «factor humano», que era débil, invitó a los soviéticos a participar, mediante elecciones, en la vida de las empresas, talleres, soviets locales y, *last but not least*, en el seno mismo del Partido. Ciertamente, no propone el «bombardeo del cuartel general» como hizo Mao

al principio de la revolución cultural en China. Pero quiere devolverle al P.C. su carácter político aceptando reducir su función gerencial y desea que los miembros sean escogidos entre la gente políticamente motivada y no entre los especialistas que ingresan para hacer carrera y nunca abren la boca ni cuando son miembros del Comité Central. Ya sea la «revolución espiritual» en la cultura o ya sea un nuevo acercamiento dentro de la batalla económica, Gorbachov da la impresión de querer rehabilitar la política en la URSS y reconocer el derecho a la participación de la ciudadanía después de medio siglo de proscripción.

A primera vista, este proyecto, para muchos soviéticos y para la mayoría de los occidentales, resulta incompatible con el mantenimiento del poder del partido único que precisamente se apoderó de la política en su propio beneficio. Pero tal vez sea menos ilusorio de lo que piensan los escépticos. Normalmente, cuando el aparato del P.C. funciona conforme a sus reglas centralistas y con una buena disciplina, la organización de una elección pseudo-democrática, en cualquier caso, no es más que un juego de niños. Pero cuando el mismo Partido está dividido, cuando un conflicto opone los intereses de sus propios dirigentes y cuadros, la idea fundamental del problema cambia radicalmente: los diferentes individuos representan diferentes opciones. Dentro de un contexto semejante, la base puede encontrar una posibilidad real de expresarse y al mismo tiempo de interesarse en la participación y la política. Ahora bien, las manifestaciones del conflicto interno se multiplican en la URSS a todos los niveles, e incluso cuando se hacen a partir de «malas posturas» parecen significativas, y en cierto sentido, motivadoras.

Tomemos el caso de K. Budnitski, dirigente del Partido en Rostov. La organización del P.C. bajo las órdenes de Budnitski se convirtió, según Gorbachov, en un grupo organizado de delincuentes. En un programa de televisión que se llama *byvchyie* (los de ayer) se mostró a la URSS entera la conducta indigna de K. Budnitski. Después, el tribunal de Rostov lo condenó a no sé cuantos años de prisión, veinte o treinta. Poco importa ya que tuvo la suerte buena o mala de morir unos días después del veredicto. Y he aquí que los amigos de este dirigente depravado le organizaron un funeral impresionante, con mucha gente marchando tras el féretro, y lo enterraron en el cementerio de Rostov en la fila reservada a los ciudadanos eméritos. No hace falta ser adivino para saber que a la hora de las próximas elecciones en esta capital de la Rusia del Sur, cada papeleta contará realmente.

El riesgo de la batalla, durante esta fase de la democratización, está en la reforma económica. Gorbachov y su equipo proponen el casamiento de la planificación central con los mecanismos de mercado. A grandes rasgos, quieren legalizar la espontaneidad clandestina que ya existe dentro de la economía y otorgar una gran autonomía a las empresas para que se hagan la

competencia libremente y adapten su producción y sus precios en función de la ley de la oferta y la demanda. Las empresas menos competitivas están destinadas a desaparecer; de hecho, a principios de 1987, una de ellas se declaró en quiebra. Un nuevo sistema de contratos con los productores agrícolas les permitiría disponer libremente de las ganancias de la producción en cooperativa, en los *kolkoz*, ampliando así el mercado libre. En los servicios, veintinueve profesiones han sido ya autorizadas desde el primero de mayo de 1987 para que puedan ejercerse como actividades privadas sobre una base familiar o individual. De la misma manera, está previsto que las empresas establezcan relaciones horizontales entre ellas, a veces incluso sin tener que pasar por el ministerio de Comercio Exterior para establecer contacto directo con empresas extranjeras. Se considera que esta política deberá eliminar, antes de 1990, la miseria y el mercado negro, acabar con las fuentes de ingresos que no provengan del trabajo y, finalmente, permitir que se establezca una relación racional entre los salarios y el dinero.

En este caso también, en épocas normales, el Partido unido y seguro de las buenas perspectivas de su dirección siempre sostuvo sus postulados en nombre de la tesis según la cual la planificación garantiza mucho mejor la justicia social que el mercado. Esta discusión dura, de hecho, desde hace veinticinco años, ya que, en 1962, el P.C. respondió a los reformistas de entonces—Nemtchinov, Trapenikov, Liberman, etc.— que de la misma manera que una mujer no puede estar embarazada sólo a medias, no se puede planificar una economía a medias. Sólo que desde entonces se pudo constatar que «el niño» concebido bajo la planificación única y centralizada no tenía una columna vertebral sólida y que llevaba marcados en la cara los mismos estigmas que su primo nacido dentro del mercado libre. A los que afirmaban antes que «o el plan o el mercado, *tertium non datur*» la vida misma les respondió que precisamente ese *tertium* era el que debía buscarse. La tentativa de los gorbachovianos puede ser retrasada, saboteada—conscientemente, o sin voluntad de perjudicar, por simple resistencia a las novedades—, pero ya no va a tropezar con un proyecto de oposición, por increíble que parezca. El regreso del brezhnevismo parece imposible.

Esto no quiere decir, en virtud de una simple oposición lógica, que la experiencia actual de la URSS sea la única posible y que sus resultados serán conforme al deseo de sus promotores. En el plano de la teoría, el economista polaco Oskar Lange demostró en 1938 que no era justo oponer rígidamente el plan al mercado y renunciar a ciertos mecanismos mercantiles en todos los campos de la producción y los servicios. Pero la reforma que en este sentido se derivaría hacia Yugoslavia, Hungría, Polonia o China no representa, sobre todo en materia de justicia social, un modelo, por más válido que sea en la URSS. Esta ya

# Specialn.

Ныбны английски  
ралны (1927—1980).

К.

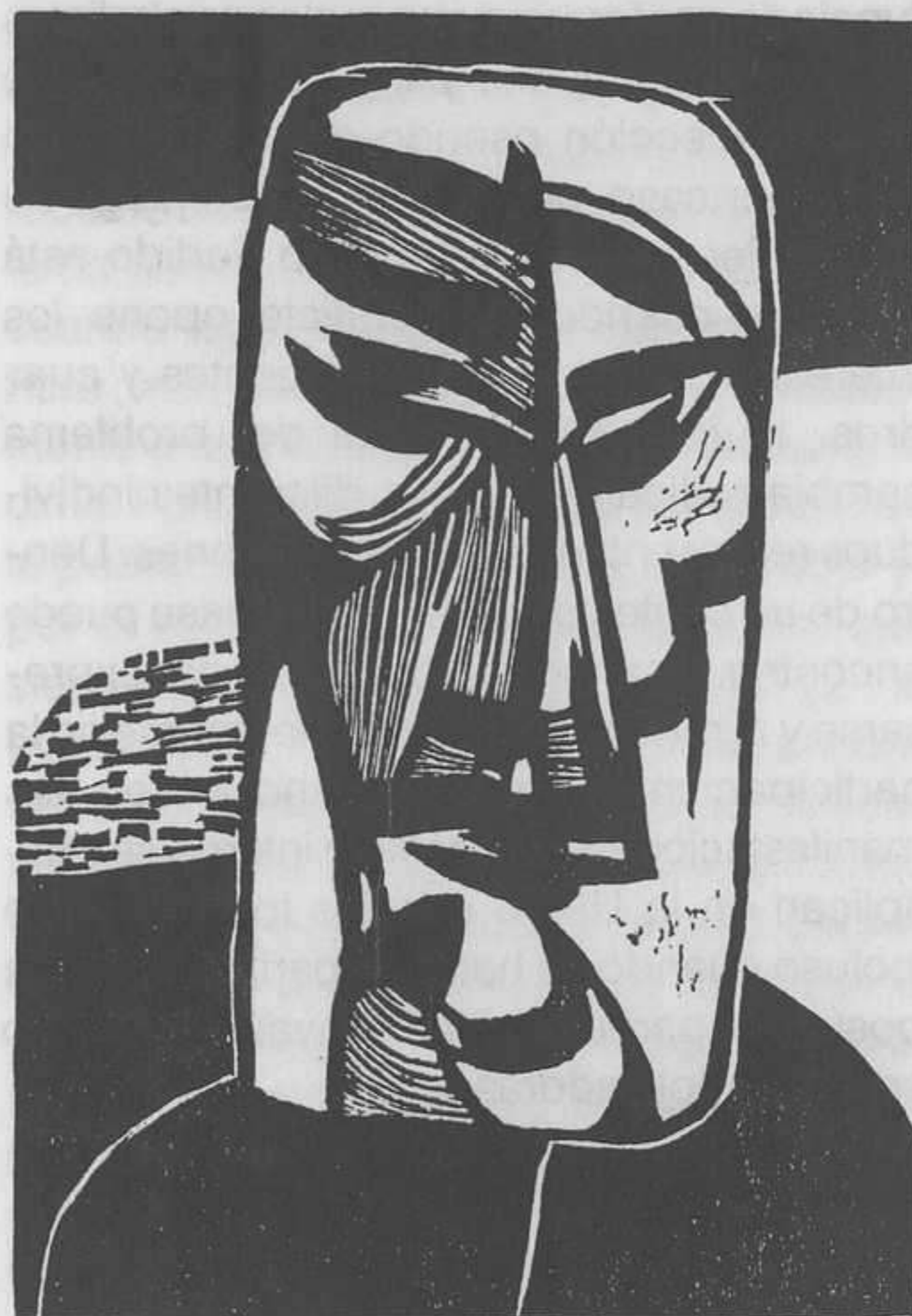


acumuló todos los retrasos posibles en su desarrollo, y no puede arriesgarse a complicar más la situación en el terreno social. En efecto, las diferencias se gestaron durante «el cuarto de siglo perdido» en todos los sectores de este inmenso país: entre las repúblicas que lo conforman; entre las regiones de cada república; entre las grandes ciudades y las medianas; entre las ciudades y el campo. Es un balance propiamente paradójico cuando pensamos en el esquema de desarrollo adoptado en 1927, que debía unificar a la sociedad alrededor del polo económico de las grandes industrias y así permitir, apoyándose sobre esta «base materialista del socialismo», el paso a la fase de una democracia proletaria. Ahora bien, la sociedad que resultó de esto no solamente no es homogénea, sino que es además particularmente opaca para aquellos que la componen, desde la base hasta la cima, y no es por nada que Gorbachov siente la necesidad primera del *glasnost* —de un poco de transparencia—. Un clima de conflicto latente pero rechazado e imprevisible seguramente no facilita la realización de las reformas por etapas, ni tampoco la previsión de sus efectos de una etapa a otra. El *glasnost* permite la crítica de los responsables que se equivocan y constituye una válvula de seguridad muy apreciable para evitar los estallidos incontrolables. Sin embargo, parece que sólo dará resultados duraderos a condición de permitir a todos los grupos sociales que expresen claramente —bajo una forma que todavía hace falta definir— y defiendan sus intereses.

Pongamos un solo ejemplo —pero de gran importancia—: el del conflicto social, que la actual *perestroika* podría envenenar si no va acompañada de una mediación política. La reforma actual tiende a modernizar y reestructurar las industrias gracias a la introducción de la informática y las nuevas tecnologías. Una de las primeras decisiones de Gorbachov fue crear talleres de informática en todas las escuelas, algo que por falta de recursos no se puede realizar más que en etapas, pero que muestra claramente su visión del porvenir. A primera vista la URSS tiene mucho camino que recorrer; por ejemplo, muchos académicos todavía debaten en favor de las fotocopiadoras. Pero el retraso en el campo tecnológico está considerado como una de las causas de los problemas económicos y podemos estar seguros de que se tomarán medidas enérgicas al respecto y que las consecuencias no se van a hacer esperar. Primero, porque la nueva revolución técnica y científica viene acompañada necesariamente por un cambio cualitativo y numérico de la fuerza de trabajo; privilegia el papel de los ingenieros y de los técnicos que deberán ser liberados del control minucioso para poder desarrollar sus propias iniciativas. Ciertamente, seguirán «controlados» por las computadoras, pero se trata de un control muy diferente al del cronómetro en las fábricas de otros tiempos. Todo esto implica, si se quiere evitar el desempleo a la manera occidental, un despliegue

de la fuerza de trabajo, un plan de pre-jubilación para los obreros sobrantes y otras medidas que suenan familiares para nuestros oídos occidentales.

Ahora bien, los obreros del tiempo de la «espontaneidad» brezneviana escogían sus empleos en función de su propio criterio, y gracias a la miseria generalizada de la mano de obra no lo buscaban necesariamente en su ciudad o en su región, al contrario. Durante las dos últimas décadas en la URSS se registró un enorme aumento, no previsto por los planificadores, de la población en las grandes ciudades, incluidas Moscú y Leningrado (a pesar de que están protegidas por una legislación especial muy severa) (4). Los obreros se «desplegaban» ellos mismos, y se concedían a menudo períodos de descanso entre un empleo y otro. ¿Aceptarán que se les prive de este derecho a la hora de aumentar las prerrogativas y los salarios de los gerentes y de los técni-



cos? ¿Puede la productividad, incluso la más útil socialmente, constituir la única medida «socialista» de buena conducta y convertirse en clave de las relaciones de cada trabajador con sus compañeros y con la sociedad? Es poco probable, sobre todo en la URSS donde los obreros representan la mayoría de la población activa y tienen un nivel de educación muy superior al de sus homólogos en Occidente. Hasta ahora, defendían su fuerza de trabajo y se concedían a menudo vacaciones al cambiar de fábrica porque la ejecución de tareas repetitivas no les satisfacía ni daba sentido a sus vidas. Era una manera «espontánea» de reivindicar de forma muy distinta la reducción del tiempo de trabajo y la cultura del ocio. Con el tiempo, la nueva tecnología debería permitir una reorganización de la vida productiva que satisficiera estas necesidades. En Occidente, en estos tiempos, el movimiento obrero habla de frenar la crisis y la calamidad del desempleo. Y si realmente se quieren evitar estas calamidades en la URSS, los sindicatos, invitados por Gorbachov en un reciente congreso a desempeñar un papel independiente, deberían presentar su propio proyecto de reestructuración, integrando las reivindicaciones no productivas que los reformadores de hoy en día no parecen tomar en cuenta. Una dinámica semejante, fundamentada en el debate contradictorio, no representa una utopía obrera sino que se inserta perfectamente dentro de la lógica de la *perestroika*. Muy pronto se verá si las bases tienen la fuerza suficiente para imponer esta dinámica.

En el plano inmediato, son tres los problemas que ocupan un lugar preponderante en el debate soviético: la salud, el derecho y la historia. Actualmente, en un mundo industrializado, el mayor interés en no enfermarse se presenta en los dos países que, por una ironía de la historia, son precisamente las dos grandes potencias: Estados Unidos y la URSS. Los prósperos estadounidenses, por respeto a la muy soberana profesión médica, nunca han conseguido hacerse con un servicio nacional de Salud y su sistema de seguridad social, muy parcial y que data de 1965, se beneficia sobre todo de la potente industria hospitalaria que rige a la medicina «más desigual del mundo» (5).

En la URSS, la medicina gratuita, abierta a todos, ha sido durante mucho tiempo uno de los orgullos del régimen. Pero no pudo resistir la tendencia general de «mercantilización» de la sociedad y ese egoísmo inconsciente de la élite privilegiada que, segura de recibir los buenos cuidados de las clínicas reservadas sólo a ellos (o en el extranjero), dejó de invertir en la medicina, en detrimento de los menos privilegiados.

En el sector de la Justicia los retrasos revelan también una paradoja, pues sabemos que en la URSS existe desde hace varias décadas una clase media numerosa que, como en todos lados, necesita de un marco legal bien definido para ejercer sus actividades. Un soviético de esta categoría es propietario de un departamento, de un coche, a menudo de una *datcha*, y tiene

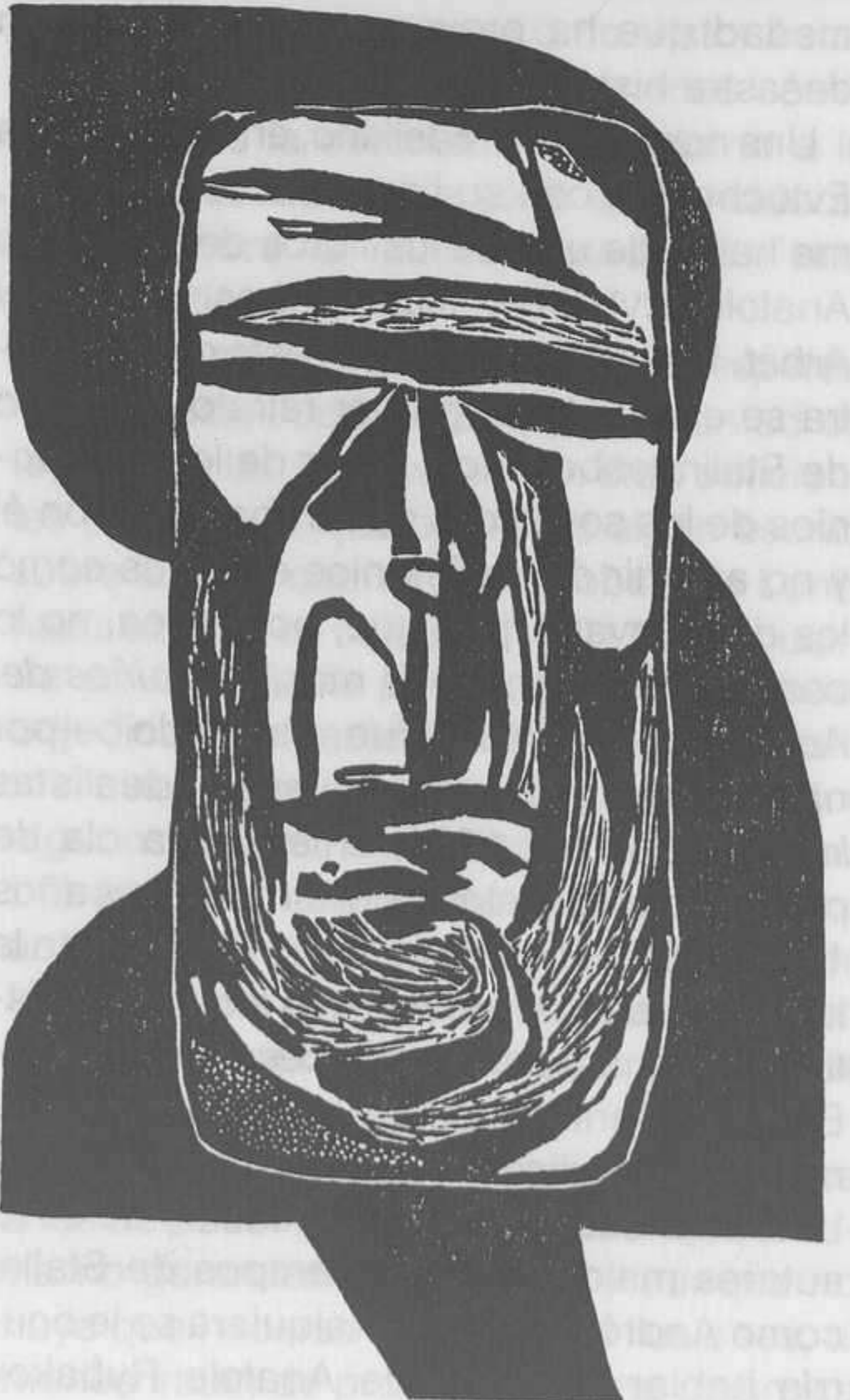
derecho a dejárselos a sus herederos. Esto implica trámites, a veces conflictos que no pueden ser resueltos de manera válida más que a través de instancias competentes e incontestables. En breve, una sociedad desarrollada donde existan diferentes formas de propiedad no podrá dejar de tener un sistema jurídico igualmente complejo y desarrollado.

Pero desde el punto de vista político y moral, el problema central es por supuesto el del derecho penal. Ahora bien, si bien es cierto que bajo Breznev la represión se hizo de manera muy selectiva, que no tocaba sino a un número restringido de opositores —nada comparable a la época del *Gulag*—, también es cierto que el funcionamiento de la justicia se mantiene alejado de los principios de un Estado de derecho que garantice los derechos inalienables de la persona y que reconozca la presunta inocencia de cada acusado. Ahora se critica el papel demasiado preponderante de los juzgados y el hecho de que la defensa esté excluida de la fase de la instrucción. De la misma manera, el presidente del tribunal, en vez de ser el árbitro de un debate contradictorio entre la fiscalía y la defensa, tomaba té con el procurador como para demostrar que era su cómplice o mejor dicho el que ejecutaba su voluntad. Los procesos se desarrollaban públicamente, pero muy a menudo los presidentes prohibían, incluso a los periodistas, tomar notas durante los debates. Desde 1937 no se ha publicado ninguna estadística sobre el funcionamiento de los tribunales y ni siquiera los juristas con altos cargos podrían saber cuántos acusados han sido condenados, por qué delitos y cuáles fueron las condenas. Actualmente, todo esto se denuncia en *El Hombre y el derecho* y a menudo en *Pravda* con el fin de justificar la resolución del Comité Central acerca de la reforma de todos los trámites penales y civiles que se llevará a cabo este año para «garantizar mejor los intereses legítimos de los ciudadanos soviéticos».

El despertar de la sensibilidad legalista fue estimulado «desde arriba» por una serie de casos: condena de un responsable de la KGB que se había inmiscuido en un asunto que no era de su incumbencia; destitución de algunos jueces que permitían brutalidades policíacas durante la instrucción —*Si no se maltratará un poco a los sospechosos nunca confesarían sus crímenes*—; finalmente, la liberación del académico Andrei Sajarov, recluso en Gorki sin ninguna clase de trámite y en flagrante violación de las leyes. Se piensa que Gorbachov tomó estas decisiones en Moscú para superar las reticencias de los que, incluso siendo favorables a su política, dudaban de manifestarlo públicamente, por no arriesgarse a estar pronto en el lado de los malos si Gorbachov fracasaba. Después de la caída de Jruschov, por haber participado en el deshielo anterior, muchos fueron víctimas tal vez no de una verdadera purga pero sí de una cantidad suficiente de novatadas como para guardar un mal recuerdo. Por lo tanto, esta vez se trata de mostrar que dentro del

nuevo marco legal sería imposible una repetición de semejante panorama.

Pero, fueran cuales fueran los móviles y las intenciones del secretario general en este asunto, lo que cuenta es el resultado. Dentro de unos meses conoceremos los nuevos códigos soviéticos —penal y civil— y veremos entonces hasta qué punto la URSS ha asimilado la noción de un «Estado de Derecho» que presuponga que la justicia es independiente del poder político. Por el momento, sólo sabemos, gracias a la conferencia de prensa del ministro de Justicia Boris Kravstov, en Viena, en diciembre de 1986, que el artículo 70 del antiguo código penal acerca de la represión «de la propaganda y de la actividad antisoviética» no va a figurar ya en el nuevo código. Ahora bien, era en virtud de este artículo paspartú que la mayoría de los ciudadanos «incómodos», «los que pensaban de otro modo», como se dice en Moscú, estaban condenados a cas-



tigos de reclusión a menudo muy pesados. La eliminación de este artículo es una buena noticia mientras esperamos el resto de la legislación gorbachoviana.

Con respecto al problema de la historia, el rector Afanassiev analizó en una entrevista el origen de una nueva mitología acerca de la Revolución de Octubre. Después de ser alimentados en tiempos de Stalin con una versión falsificada del pasado, resumida en el *Compendio de la historia del P.C. (bolchevique)*, los soviéticos de los tiempos de Jruschov y de Breznev reemplazaron esta versión por algo que simplemente representa la no-historia. Entre Lenin y cada nuevo secretario general no había nada, excepto un Comité Central anónimo que era el que supuestamente había tomado las decisiones necesarias y el que había dirigido colectivamente al país y a su ejército durante la gran guerra antinazi. Aparecían numerosos libros acerca de la historia de Rusia pero ninguno acerca de la historia de la URSS. El rector Afanassiev afirma con razón que el arte consagrado a la historia no puede sustituir el trabajo del historiador. Sin embargo, por primera vez se habla de Trotski, de Bujarin y de otras víctimas bolcheviques del estalinismo tratando de devolverles su dignidad y su dimensión histórica real. Aunque Afanassiev no lo dice, está muy claro que el vacío de la historia oficial fue ocupado por los disidentes, víctimas de la discriminación brezneviana y lo llenaron pues con una rabia justificada.

En una conferencia de prensa en París, en 1974, delante de un montón de periodistas conocidos, Alejandro Solyenitsin, unos meses después de su expulsión de Moscú, expuso crudamente que la responsabilidad del *Gulag* recaía sobre Marx, que esto estaba en los principios de cualquier revolución —«la suya o la nuestra»— y que evidentemente también eran responsables las ideas del Siglo de las Luces. Ninguno de los editorialistas quiso reproducir semejantes tesis, pero tampoco ninguno quiso criticarlas, seguramente por miedo a ser acusados de falta de solidaridad con el autor del patético *Archipiélago Gulag*, expulsado de su tierra natal por los amos de su país.

Los defensores de la ideología neoliberal aprovecharon esta dificultad para separar el testimonio de Solyenitsin de su mensaje político y de su visión de la historia, ya que, al principio de la crisis económica de Occidente, tenían más que nunca la necesidad de «una contraposición soviética» para neutralizar las ideas progresistas. De esta manera, las obras inspiradas en el mensaje de Solyenitsin y su grupo de disidentes fueron desplazando poco a poco, con la ayuda de los medios de comunicación de masas, a los libros y ensayos sobre la historia soviética de todos aquellos, incluso los más antiestalinistas, que se situaban dentro de la creencia marxista y que se aferraban al análisis de los procesos socioeconómicos de la experiencia soviética y al contexto internacional dentro del cual se habían desarrollado. Se proclamó oficialmente que todos ellos eran, historiadores o filósofos,

desde Deutscher a Marcuse, si no apolo-  
gistas del estalinismo, sí sus creyentes más  
ingenuos. Sin embargo, desde hace dos  
años, los acontecimientos en el Este ya no  
cuadran en absoluto con las tesis de los  
adeptos de Soljenitsin. Se consuelan afir-  
mando que todo esto no puede durar por-  
que el totalitarismo no cambia y predicen la  
inevitable caída de Gorbachov. Mientras  
tanto, no encuentran explicaciones, ya que  
ninguna de sus versiones del pasado per-  
mite comprender efectivamente lo que está  
pasando en la URSS. En cambio, en los  
libros de la época precedente, rechazados  
por su tendencia marxista, se encuentran  
los elementos para una respuesta. Sus au-  
tores no estaban del todo equivocados al  
preguntarse acerca del origen real de la  
industrialización acelerada en la URSS y en  
considerar que si Stalingrado no fue sufi-  
ciente para compensar los crímenes de  
Stalin, pertenece con todo a la misma histo-  
ria que no fue una simple cadena de abe-



rraciones. También tenían razón en pensar,  
contrariamente al nazismo que aplicaba  
con una coherencia perfecta sus proyectos  
racistas y guerreros, que el estalinismo pro-  
fesaba ideas humanistas aunque fuera in-  
capaz de aplicarlas y que tenía en sí mis-  
mo contradicciones que terminarían por  
arruinar sus fundamentos. En su ensayo *El  
fantasma de Stalin*, Sartre quiso prever que  
estas contradicciones se inclinarían final-  
mente en favor de un gran crecimiento  
material y de la maduración del conjunto de  
la sociedad soviética —y no, como es el  
caso actual, como la causa de una crisis  
económica y moral—. Sin embargo, los  
nuevos análisis sobre las causas del blo-  
queo económico de la sociedad soviética  
(6) pueden desprenderse perfectamente  
de los análisis que los historiadores marxistas  
habían hecho en sus tiempos, mientras  
que ninguna reflexión seria puede resca-  
tarse si nos apoyamos en los panfletos his-  
tóricos de los partidarios de Soljenitsin. En  
todo caso, al parecer ciertos soviéticos se  
dan cuenta de que necesitan los instrumen-  
tos del análisis marxista para comprender  
en qué medida su modo de producción es  
similar al del capitalismo y en qué es dife-  
rente. Para ellos no es una cuestión acadé-  
mica, en todo caso no más que la que  
concierna al conocimiento de su historia,  
como tiene a bien en insistir con mucha  
fuerza el rector Afanassiev cuando reclama  
la publicación de los archivos históricos. Ya  
que semejante salto cualitativo en el *glas-  
nost* permitiría contrarrestar la ola de nacio-  
nalismo que no ha dejado de crecer duran-  
te el período precedente en las repúblicas  
soviéticas. Ciertamente, se trata de un fenó-  
meno comprensible ya que a un soviético  
no conformista que enfrenta un régimen  
que se dice socialista le cuesta trabajo lla-  
marse a sí mismo socialista. Pero compren-  
der no significa aprobar el nacionalismo ni  
minimizar sus peligros: el nacionalismo se  
convierte fácilmente en chovinismo, enfer-  
medad que ha provocado ya más de un  
desastre histórico en Europa.

Una noche en Peredelkino, en 1985, Genia  
Evtuchenko, con su lirismo acostumbrado,  
me habló de uno de los libros de su vecino  
Anatole Rybakov, titulado *Los niños del  
Arbat*. Me explicaba que en esta obra ma-  
estra se encuentra el primer retrato auténtico  
de Stalin, esbozado a partir de los testimo-  
nios de los soviéticos que trabajaron con él  
y no a partir de testimonios extraños como  
los de Milovan Djilas que, por lógica, no lo  
conocía tan a fondo. Es más, *Los niños del  
Arbat* cuenta cómo fue destruido —por  
nada— un grupo de jóvenes idealistas  
*komsomoles* en 1934, antes de la ola de  
procesos estalinistas y del terror de los años  
1937-1938. «El día en que este libro salga a la  
luz nos despertaremos todos en un país dis-  
tinto», me aseguró entonces Evtuchenko.  
Evidentemente ese día le parecía muy leja-  
no, y si reivindicaba en sus artículos y en la  
Unión de Escritores la publicación de otros  
autores malditos en los tiempos de Stalin,  
como André Platonov, ni siquiera se le ocu-  
rría hablar del libro de Anatole Rybakov

pensando seguramente que no tendría nin-  
guna oportunidad. Pero resulta que, en abril  
de 1987, apareció la primera parte de *Los  
niños del Arbat* en la revista *Droujba Naro-  
dov* y se convirtió inmediatamente en un  
*best-seller*. Si bien es cierto que es una lec-  
tura apasionante, también es cierto que los  
soviéticos se siguen despertando cada  
mañana en el mismo país que antes. Este  
comentario no quiere quitarle de ninguna  
manera importancia a la literatura en la vida  
de los rusos. El académico Dmitrii Likhat-  
chev, intelectual liberal cuya autoridad en el  
estudio de las letras clásicas es enorme,  
explicó en su reciente visita a París que  
desde el tiempo en que estaban bajo el  
yugo mongol la literatura constituía un ele-  
mento esencial de la unidad rusa y que  
sigue jugando un papel más importante que  
en cualquier otro lugar (7). Pero esto no  
quiere decir que un libro o que cualquier  
obra de arte pueda tener un efecto inme-  
diato, casi mágico, hasta el punto de hacer  
cambiar la vida.

Parece que Gorbachov ha comprendido  
esto, lo que lo distingue muy claramente de  
Stalin y de todos sus sucesores. Parece que  
es el primer secretario general que no sufre  
del viejo complejo de inseguridad y el pri-  
mero que se siente capaz de obtener un  
consenso para su política a partir de méto-  
dos muy parecidos a los que utilizan las cla-  
ses dirigentes en los países occidentales.  
No existe ninguna contradicción entre esta  
impresión y las afirmaciones, constante-  
mente repetidas por Gorbachov, en el sen-  
tido de que no pretende instaurar una demo-  
cracia parlamentaria a la manera de las que  
se desarrollaron después de las revolucio-  
nes burguesas en Gran Bretaña, Francia,  
Estados Unidos y después en el resto de los  
países capitalistas. La naturaleza del poder  
económico es diferente en la URSS, donde  
no existe la propiedad privada de los medios  
de producción. Esta diferencia no es sufi-  
ciente, como algunos creyeron, para garan-  
tizar el carácter socialista de la sociedad  
soviética, pero es suficiente para obligarla a  
fundamentar sus eventuales instituciones  
democráticas sobre otra base que no es la  
nuestra. Y si todavía es muy pronto para  
saber si semejante tentativa tendrá éxito y  
cómo, en cambio sí podemos afirmar, desde  
ahora, que no puede dejar de interesar a la  
izquierda occidental.

Sería superficial recordar aquí que esta  
izquierda no ha conseguido de ninguna  
manera rebasar al sistema capitalista y que  
no detenta en su patrimonio el modelo de  
un verdadero socialismo basado en la liber-  
tad y la igualdad (una no puede ir sin la  
otra). Sin embargo, a pesar de los fracasos  
y las divisiones internas, esta izquierda ha  
acumulado experiencias e ideas acerca de  
las transformaciones parciales de las socie-  
dades industrializadas, haciendo estallar  
las sensibilidades reprimidas en el pasado  
y abriendo nuevos frentes de batalla contra  
las enfermedades sociales de nuestro tiem-  
po. En breve, parafraseando las famosas  
palabras de Gabriel García Márquez («lo  
poco que se sabe de medicina, como quie-

ra, son los médicos los que lo saben») podemos decir que lo poco que se sabe acerca de la manera de cambiar nuestras sociedades, como quiera, son los hombres formados en las luchas y en la cultura del movimiento obrero, egresados generalmente de la matriz marxista, los que lo saben. Y, por mi parte, estoy convencido de que los soviéticos, después de un cuarto de siglo de despolitización y de resignación, tienen la necesidad de saberse en este punto para combatir el nacionalismo, para resolver los problemas sectoriales, para volverse a conectar con los ideales universales de la izquierda.

Actualmente, Gorbachov y los suyos tratan de restablecer el diálogo, interrumpido después de la caída de Jruschov, con los interlocutores occidentales que pertenecen a distintas formaciones; esta posibilidad es hoy mayor que en el pasado, porque sus privilegiados compañeros de antes —comunistas— perdieron influencia (es el caso de los comunistas franceses, particularmente sectarios y conocidos por su solidaridad con la política de Breznev, incluso a la hora de la invasión de Afganistán), o cambiaron de ideas y de alianzas, como en el caso de los comunistas italianos, más cercanos a las grandes socialdemocracias del Norte que a sus antiguas camaradas de la III Internacional. En los encuentros internacionales organizados por los soviéticos en 1986 y en 1987, se podían contar con los dedos de una mano los invitados comunistas occidentales; lo que es más, estos encuentros no terminaron como antes con un llamado a los pueblos para que apoyaran, por encima de sus gobiernos, tal o cual iniciativa diplomática del Kremlin. «Tenemos un gran déficit de ideas nuevas», dijo simplemente Gorbachov al finalizar uno de estos encuentros.

Este «déficit» lo constituyen ciertos problemas que por el contrario, dentro de la izquierda occidental, se han colocado en primer plano. En la URSS existe por ejemplo un movimiento ecologista embrionario que logró una importante victoria contra un proyecto aprobado por el Comité Central del PCUS que consistía en desviar el curso de los ríos de Rusia del Norte y Siberia. Pero, a pesar de la catástrofe de Chernobil, los ecologistas soviéticos —con excepción del escritor bielorruso Ales Adamovich y de Valentin Raspoutin (8)—, nunca han sacado a relucir el tema de lo nuclear civil, mientras que esta cuestión ocupa un lugar central dentro de la cultura política de la izquierda occidental, excepto en Francia. Con el rechazo de lo nuclear se rechaza de hecho a una sociedad fundada en el secreto, en el poder de una pequeña élite de especialistas que escapan al control de los ciudadanos. Por lo tanto, no se trata de una simple oposición a una forma particularmente peligrosa de energía, sino que se trata de una reflexión, válida en todas partes, acerca de la adaptación de la democracia a las novedades creadas por las tecnologías más avanzadas.

Por otra parte, aunque a menudo se des-

cribe en la prensa soviética la soledad de las mujeres divorciadas o solteras y se demuestra que no es justo —ni bueno para la sociedad— que estas mujeres críen solas a sus hijos cuando los padres están vivos, se ignora todo acerca del feminismo occidental. Este movimiento, a pesar de sus altas y sus bajas, ha desarrollado nuevas formas de solidaridad entre las mujeres creando una cultura que influye en el pensamiento de la izquierda y que seguramente ya no desaparecerá de su horizonte político. En la URSS, por el contrario, todavía se discute «¿De dónde vienen las malas esposas?», tratando de probar que éstas, independientes en el plano material, hubieran sucumbido a la tentación matriarcal de ejercer el poder en la casa. Por su parte, algunas mujeres no dudan en acusar a los hombres soviéticos de ser groseros y de haber perdido su virilidad de antaño. Dentro de esta desordenada guerra de sexos, las mujeres parecen ser claramente las perdedoras, ya que desgraciadamente están subrepresentadas dentro de los cuerpos constitutivos del Estado —ninguna mujer forma parte del gobierno— y desfavorecidas en la carrera a los puestos de responsabilidad que por su nivel de instrucción deberían estar ocupando. Más de la mitad de los graduados soviéticos son mujeres, pero nunca las encontramos en la misma proporción dentro de la jerarquía del aparato productivo. En todo esto existen muchas razones que no nos toca simplificar, pero parece evidente que un cierto machismo primario avanza alegremente en la URSS en estos tiempos. Algunas de sus manifestaciones parecen incluso cómicas, como por ejemplo el anuncio matrimonial de un universitario de treinta y ocho años que apareció en el periódico de Estonia. Buscaba «una mujer joven, de belleza clásica, muy culta y que, decepcionada de los frutos de la emancipación, no renuncie de la misma manera al bienestar doméstico». En los escritos de los panrusos como Víctor Astafiev lo vemos mucho peor (y menos cómico), ya que la defensa de un retorno a la tradición conlleva una serie de consideraciones sobre la familia basadas en una moral anticuada.

Finalmente, se destaca que el despertar de la sensibilidad jurídica y la voluntad de regresar a las fuentes no han sido suficientes para hacer que aparezca algún escrito sobre la pena capital que no obstante Lenin había abolido en octubre de 1917. La izquierda en Occidente puede, por el contrario, adjudicarse el tanto de haber hecho suprimir esta forma bárbara de castigo. Hace algunos meses, un exiliado checoslovaco, Lubomir Sochor, afirmó con fuerza poco antes de suicidarse que nunca creería en los cambios profundos en los URSS en tanto que la pena capital no fuera eliminada de la legislación penal.

Pero las sorpresas de estos dos últimos años de poder de Gorbachov, aunque todavía no garantizan el porvenir y aunque no haya que hacerse demasiadas ilusiones, al menos tratan de probar que «una dinámica

de cambio», por retomar la expresión de Sajarov, está en marcha.

- (1) Ediciones Era, México, 1963.
- (2) Cf. *Authority and Inequality under capitalism and socialism*, Clarendon Press, 1986, Londres.
- (3) Traducido desde hace mucho en Estados Unidos donde los críticos lo ven como el «Mark Twain soviético», se ha publicado por primera vez en Francia este año: *Sandro de Tchegueme*, ed. Leduc, París, 1987.
- (4) El 75 por 100 de los soviéticos viven en ciudades de más de cien mil habitantes y un tercio en las metrópolis de más de medio millón de habitantes. En cuanto a Moscú, donde no se concede el permiso de estancia más que con cuantagotas, tiene ya más de nueve millones.
- (5) Según Paul Starr en *The Social Transformation of American Medicine*, Basic Books, Nueva York.
- (6) Esta cuestión se trató globalmente en el debate fundamental entre Paul Sweezy y Charles Bettelheim, publicado por la *Monthly Review*, y en general en los trabajos del Centro de Estudios y de Planificación Socialista del mismo Charles Bettelheim.
- (7) Cf. *Nouvel Observateur*, 8 de mayo de 1987.
- (8) Estos dos escritores se pronunciaron contra la construcción de centrales nucleares el 6 de marzo último, durante una conferencia muy destacada en Berlín.



# Mi compañero de banco, Ramón Mercader

Victor Zaslavsky

Las bibliotecas norteamericanas sufren de lo que Stalin habría llamado «una mentalidad niveladora». Cualquiera puede entrar, acercarse a los estantes y elegir un libro... algo tan simple como comprar un trozo de queso. Tengo la sospecha de que estos cementerios computarizados no suscitan ningún respeto por los libros, sino que más bien tienen el efecto de deprimir a los lectores. El deseo de escribir, de agregar un tomo más a las legiones que ya agobian los estantes, se desvanece del todo. Las bibliotecas soviéticas son totalmente diferentes...

En la Unión Soviética he debido subir todos los escalones de la jerarquía de la que dependen los accesos a las bibliotecas. Avanzaba, caía, y me impulsaba de nuevo hacia adelante. Cuando tenía sólo diez años, el bibliotecario jefe de la escuela notó mi amor por los libros y me integró en el Consejo de biblioteca. El primer acto memorable del Consejo fue la purga de los libros. En los años inmediatamente posteriores a la guerra, había escasez de libros de texto y mi escuela recibió doscientos textos de historia impresos a mediados de los años treinta. Para purgar a los «enemigos del pueblo» en la vieja edición, abríamos los libros en la página 181 para echar tinta sobre los retratos de los mariscales Tuchacevski y Blücher. Nos hemos divertido mucho. Mi amigo Boba, otro que amaba los libros, abrió distraídamente en la página 118 y echó la tinta sobre el retrato del famoso fisiólogo Pavlov, y por esto fue purgado él mismo del Consejo.

El stock de libros de la escuela era escaso, salvo en libros de texto, y yo leía velozmente. «Los devoras», decía el bibliotecario, no se sabía si aprobando o reprobando, y me escribió una recomendación para la biblioteca de adultos del distrito. No tenía aún 13 años, y allí la edad mínima era 14, pero la recomendación funcionó.

La biblioteca del distrito estaba sujeta a una disciplina casi militar. Se concedía un préstamo a casa no superior a tres libros por vez, que no podían ser cambiados antes de pasados tres días. La biblioteca tenía un catálogo cuyo uso estaba prohibido a los usuarios. Para llevar fuera un libro el lector debía dar el nombre del autor; si no podía, como generalmente ocurría, debía indicar al menos el tipo de libro.

«Algo de amor», decían de prisa las muje-

res. Los hombres a menudo vacilaban y refunfuñaban, turbados.

La bibliotecaria parecía odiar a todos los lectores y tal vez hasta a la humanidad entera. «¿Qué quiere hoy, pues?», me preguntaba sin mirarme a la cara. «Algo de guerra y de aventuras», respondía, enrojeciendo por mi mal gusto, «y algo extranjero». Obtener un libro extranjero no era empresa fácil, porque una directiva especial sobre el desarrollo de la educación de los lectores establecía categóricamente que por cada libro extranjero o clásico se debía firmar por tres libros de autores soviéticos. Por culpa de este reglamento, mi generación había crecido con una sana aversión por la literatura. Sin embargo, el reglamento no era la única causa de esta aversión, ya que en aquel tiempo la literatura extranjera no era en absoluto una salvación. Las traducciones norteamericanas se limitaban casi enteramente a Howard Fast. «Algo extranjero, pero no Fast, ya lo he leído», imploraba. La bibliotecaria echaba una ojeada a mi ficha de préstamos y respondía con alegría: «Pero no todo: está la reciente novela Clarkton, que trata de la lucha emocionante del proletariado norteamericano guiado por los comunistas». Y yo debía retirarme con Clarkton y dos novelas sobre granjas colectivas, por añadidura. Finalmente, se me ocurrió una buena idea: «Algo extranjero, por favor, y otro libro de Fast». La bibliotecaria me miró con interés por primera vez. Aquel día llevé a casa no sólo la última novela de Fast, sino también un volumen pesado como un ladrillo de otro escritor, André Stil, esta vez francés y no menos progresista.

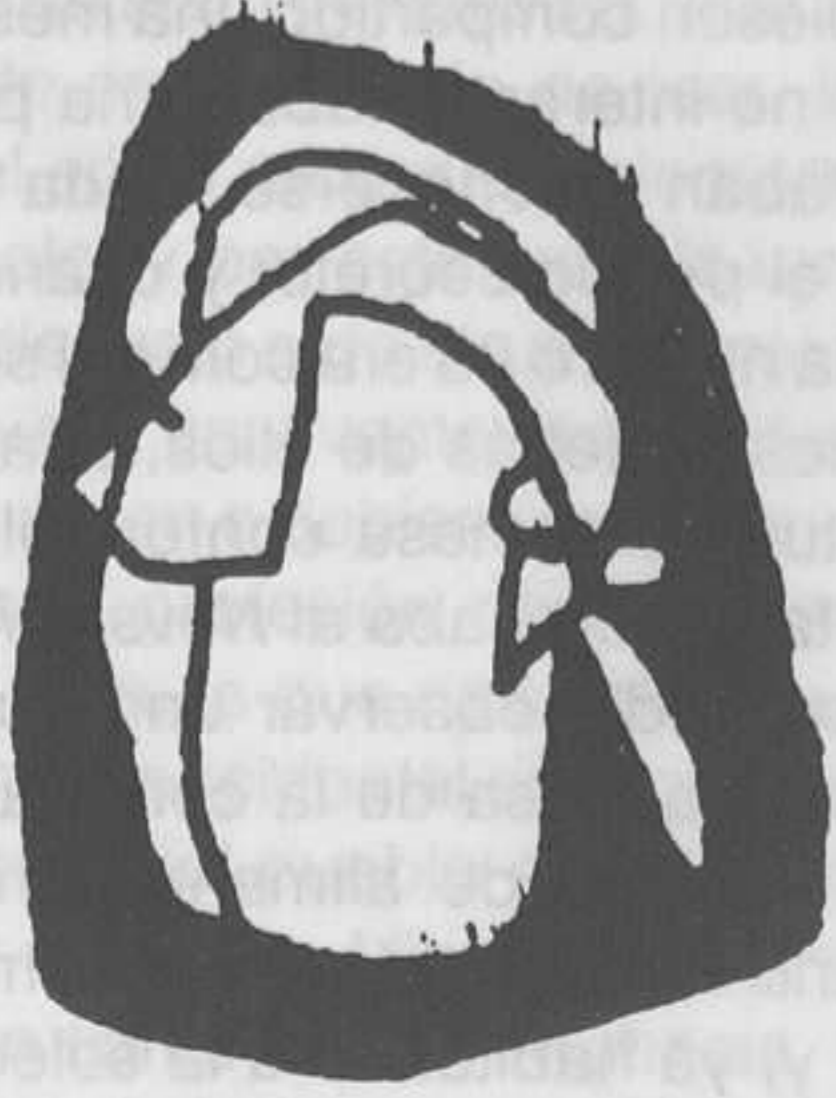
Cuando inicié la universidad alcancé una nueva meta. La biblioteca para los estudiantes era una sección de la biblioteca pública central que, no obstante su nombre, estaba abierta sólo a los investigadores. Ni siquiera la biblioteca para los estudiantes estaba abierta al hombre de la calle: se requería un pase estudiantil. Esta era una verdadera biblioteca, con un amplio catálogo y salas de lectura especializadas. No se podían llevar libros a casa —una enorme desventaja, dado que el número de estudiantes que intentaban entrar excedía en mucho al número de asientos. Había que presentarse a las siete de la mañana, y luego hacer cola durante una hora y media. Los que llegaban más tarde debían esperar

aún más, hasta que uno de los madrugadores, ya harto, renunciaba a un asiento.

Como siempre, los más emprendedores encontraron un sistema. Al principio, Boba conseguía para nosotros un pase de biblioteca de color azul con el sello «música». Significaba que los portadores de esa tarjeta estudiaban en la poco frecuentada sala de música; podían pasar enseguida, por tanto, sin hacer la cola. Este truco funcionó durante un semestre entero, mientras la información se difundía paulatinamente. Al otoño siguiente, toda la fila estaba provista de tarjetas de color azul, como después de una campaña contra el analfabetismo coronada por el éxito.

Después tuvimos un golpe de suerte, haciendo amistad con el encargado del guardarropa. Lo llamábamos «compañero coronel». Era un ex-oficial, por cierto habiendo alcanzado ya el grado de coronel. Había sido jubilado pronto, y redondeaba el mes arreglándoselas como encargado del guardarropa. Decir «arreglárselas» no sería del todo exacto; primero había trabajado en la Opera, donde las propinas llegaban fácilmente a superar su salario. «Pero allí era víctima de mi amor por la música», nos explicó el coronel, a quien le gustaba expresarse de modo grandilocuente. En realidad, quería decir que, durante el espectáculo, habitualmente se iba del guardarropa para empinar el codo en el bar. Durante una deserción de ese tipo fue robado un abrigo de piel. Como castigo, el coronel fue trasladado al guardarropa de la biblioteca, el peor de todos, ya que los estudiantes no daban propinas. El soñaba con volver a la Opera, contentándose mientras tanto con nuestro «compañero coronel» y con una botella de vodka al mes. A cambio, nos dejaba pasar por la puerta trasera, saltando así la cola. Pero era muy cauto, temía siempre una inspección, así que a menudo nos mandaba atrás. «No, hoy debéis hacer la cola», nos ordenaba bruscamente. «Pero ¿por qué, compañero coronel?», preguntábamos, confiando en el hábito civilizado de la discusión. Entonces, alzado un dedo admonitorio, nos exponía su sabiduría profunda: «En Alemania, lo que se permite se permite, y lo que no se permite no se permite. En Italia lo que se permite se permite, y lo que no, se permite lo mismo. En Rusia lo que no se permite no se permite, y hasta lo que se permite, en realidad, no se permite».



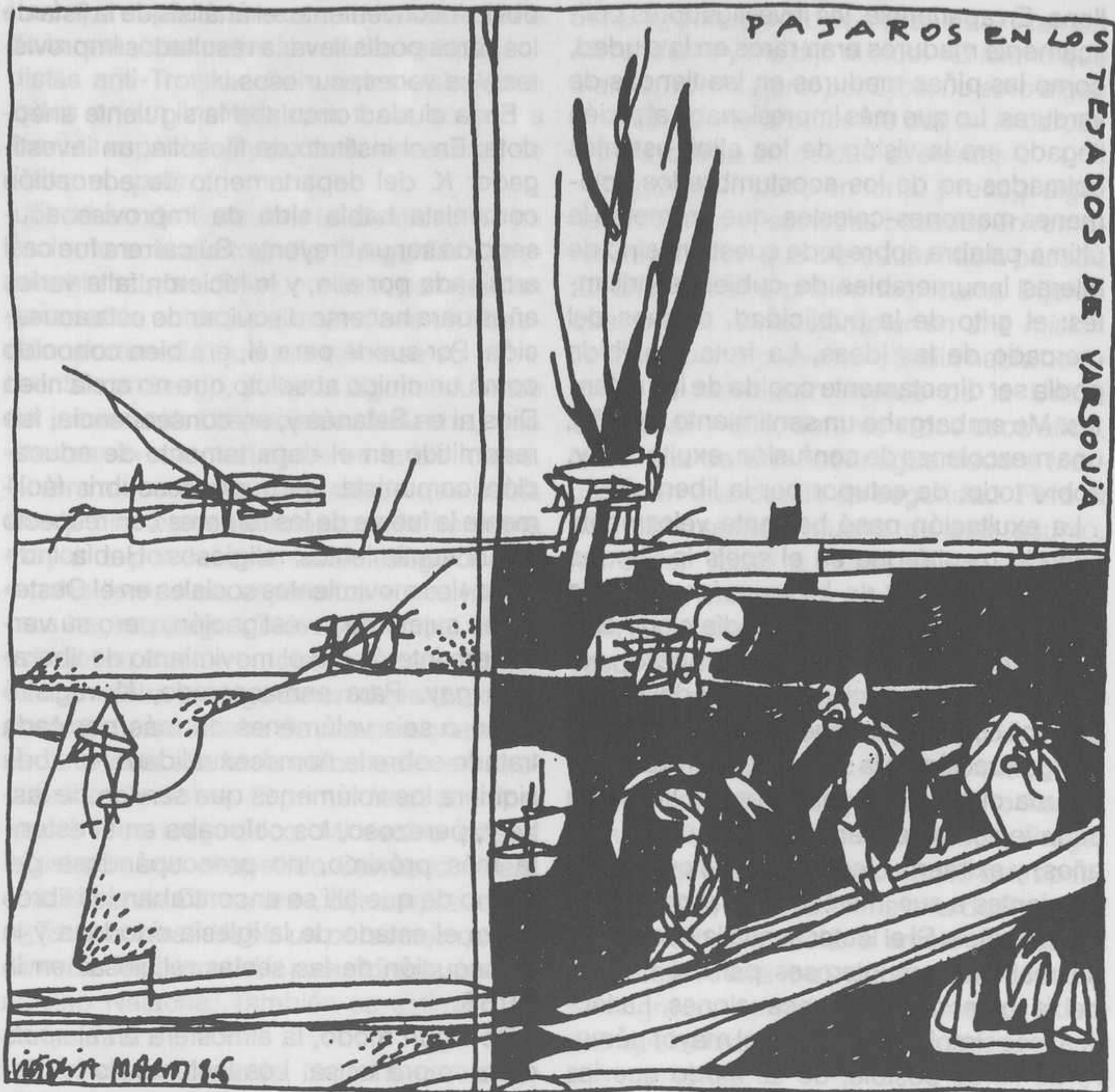


No lo podría decir de Europa pero, por cierto, el coronel conocía Rusia como la palma de la mano.

Después de graduarme, se me reconoció finalmente el derecho de estudiar en la biblioteca pública central. Era necesario un «pase para la investigación», y un diploma universitario constituía el requisito indispensable para obtenerlo. Era el Olimpo de las bibliotecas: millones de volúmenes, una colección gigantesca de manuscritos acumulada durante siglos, hasta la colección privada de los libros de Voltaire.

Para evitar confusiones los lectores se subdividían en tres categorías. La primera, sin duda la más numerosa, tenía derecho de acceso a las salas comunes de lectura. Estas eran sencillas y silenciosas, en torno a las paredes había estantes prerrevolucionarios, de madera sólida, así que las obras verdaderamente esenciales estaban siempre al alcance de la mano. Los 45 volúmenes de las *Obras* de Lenin (cuarta edición), encuadernados en marrón, figuraban justo al lado de los sesenta volúmenes marrón claro de Marx y Engels, mientras que la sobriedad fría de los 55 volúmenes azules de las *Obras completas* (quinta edición) de Lenin armonizaban bien con las tres docenas de volúmenes restantes surtidos, en rojo pálido, del mismo Lenin. La modestia de los clásicos contrasta con la vanidad de los huéspedes temporales: los gruesos volúmenes de los discursos de los miembros del *Politburo*, con sus cubiertas a la moda, luminosas, grabadas en oro, con un aire de *nouveau-riche* y también un poco de *gangsters* opulentos, colocados en medio de la aristocracia del espíritu. ¡Cuántas noches habrán pasado los redactores para destilar un concentrado de aburrimiento de las declaraciones iletradas de los líderes! ¡Y todo esto para nada! Los líderes van y vienen y el catálogo anula sin piedad sus nombres, mientras que sus volúmenes desaparecen por todas partes en los sótanos, en la fosa de la memoria. Las salas comunes de lectura están crónicamente superpobladas; los últimos lectores llegados se alínean a lo largo de las paredes, y pasan el tiempo esperando, hojeando el *Manifiesto* o el *¿Qué hacer?*

Las salas de lectura para los profesores y los académicos son totalmente distintas. No importa que los mismos volúmenes marrones-azules pueblen los estantes, y que las mesas estén bendecidas por las mismas



lámparas verdes. Hay siempre espacio en abundancia donde están los lingüistas famosos y los especialistas de literatura. Allí se sienta Vladimir Propp, en el pasado víctima de la campaña anticosmopolita y no recuperado aún del miedo. Viktor Sklovski se enfrenta con el aire de un viejo luchador, abriéndose paso entre antagonistas invisibles. Las salas de lectura comunes y las de los profesores dividen los pasillos, el *fumoir* y la escalinata de mármol donde los doctorandos se nutren con las migajas del saber que caen de los labios de los docentes.

La categoría superior de lectores tiene además otro privilegio, el derecho de acceso a la «sala de lectura reservada», en ruso *spetskhran* o, abreviado, *spets*. En los *spets* están los libros definidos como antisoviéticos y que por ello requieren una mayor madurez política por parte de los propios lectores. Por definición, todos estos libros deberían haber sido publicados después de 1917, pero hay también trabajos prerrevolucionarios de aquellos autores que llegaron a escribir algo antisoviético incluso antes de la revolución. La mayor parte de las ediciones occidentales, salvo los textos de técnica o de ciencia pura, se encuentran en el *spetskhran*.

Para obtener el permiso de ingreso en el *spets*, se debe antes obtener una credencial de una universidad o instituto de investigación de buena reputación, firmada por la *troika* compuesta por el Director, el secretario del Partido y el presidente del Comité Sindical. Pero la información decisiva que

garantiza la madurez política del candidato llega a través de la red que conecta los *spets* con las reparticiones responsables de la seguridad del Estado en toda organización digna de respeto. La credencial debe especificar la materia de investigación propuesta, para evitar que el bibliotecario entregue libros sobre cuestiones no afines. Por esto, aquéllos que aspiran a los *spets* intentan indicar sus materias de estudio en los términos más vagos posibles. Sólo un ingenio puede declarar que su tema es el estudio de las «relaciones entre Francia y Alemania en los años treinta»; uno que sabe qué hacer lo llamará «la política y el Estado». Casi todos los lectores admitidos en el *spets* resultan, pues, estar interesados en cuestiones que se ramifican en todas direcciones, por ejemplo, «la cultura y la personalidad», «la crítica de la ideología burguesa», y así sucesivamente.

El *spetskhran* se encuentra en la sala número 88. Entraba temblando, y extendía mi pasaporte interno y mi pase al guarda con mano trémula, intentando parecerme exactamente a las fotografías de mis documentos. Temblaba adrede, sabiendo que los guardas disfrutaban con ello. Era fácil porque tenía realmente miedo: ¿qué habría sido de mí si el guarda hubiese intuido mi inmadurez política, notado mi debilidad moral o simplemente advertido en mis ojos el deseo de que él y su organización se fuesen al diablo? Por suerte para mí, los guardas aún no habían aprendido a leer en la mente de los demás. Podía entrar.

La sala del *spets* tenía sitio para no más de cien personas a la vez, pero nunca estaba llena. En apariencia, los investigadores políticamente maduros eran raros en la ciudad, como las piñas maduras en las tiendas de verduras. Lo que más impresionaba al recién llegado era la visión de los altos estantes colmados no de los acostumbrados volúmenes marrones-celestes, que prometen la última palabra sobre toda cuestión, sino de hileras innumerables de cubiertas brillantes: el grito de la publicidad, el caos del mercado de las ideas. La fruta prohibida podía ser directamente cogida de los estantes. Me embargaba un sentimiento extraño, una mezcla de confusión, exultación y, sobre todo, de estupor por la libertad.

La exultación pasó bastante velozmente cuando resultó que en el *spets* la libertad tomaba la forma de la «conciencia de la necesidad» de Engels. Se podía elegir casi cualquier libro, que debía, empero, ser registrado en la cartilla personal del lector. Era fácil comprender que, de vez en cuando, la organización de la superintendencia echaría una ojeada a la selección de libros de cada lector en el transcurso de uno o dos años, y extraería ciertas conclusiones concernientes a sus intereses y al progreso de sus estudios. Si el lector sentía la necesidad de reservar sus intereses para sí mismo, debía tomar muchas precauciones. La táctica más simple era escoger el mayor número de libros posible, de tal modo que las verdaderas elecciones eran sepultadas por la montaña de libros registrados como las-

tre. Táctica que servía para ocultar el verdadero interés, si bien el método tenía un obvio inconveniente: el análisis de la lista de los libros podía llevar a resultados imprevistos y, a veces, curiosos.

En la ciudad circulaba la siguiente anécdota. En el instituto de filosofía, un investigador K. del departamento de educación comunista había sido de improviso acusado de ser un creyente. Su carrera fue casi arruinada por ello, y le hicieron falta varios años para hacerse disculpar de esta acusación. Por suerte para él, era bien conocido como un cínico absoluto que no creía ni en Dios ni en Satanás y, en consecuencia, fue readmitido en el departamento de educación comunista. K. pudo descubrir fácilmente la fuente de los rumores con respecto a sus sentimientos religiosos. Había indicado «los movimientos sociales en el Oeste» como sujeto de investigación, pero su verdadero interés era el movimiento de liberación gay. Para enmascararlo, K. registró cinco o seis volúmenes de más por cada tratado sobre la homosexualidad. No abría siquiera los volúmenes que servían de lastre y, perezoso, los colocaba en el estante más próximo, no preocupándose del hecho de que allí se encontraban los libros sobre el estado de la iglesia ortodoxa y la persecución de las sectas religiosas en la URSS.

De algún modo, la atmósfera en el *spets* era siempre tensa. Los lectores no hablaban entre sí, los conocidos no se saludaban. Las personas estaban sentadas, dos

por mesa en los puestos asignados y, aunque hubiesen compartido una mesa durante años, no intercambiaban una palabra ni demostraban reconocerse. Cada uno custodiaba el propio secreto; y cuando salían de la sala número 88 era como si sus secretos corriesen detrás de ellos, atraillados.

Yo obtuve una mesa confortable junto a una ventana que daba al *Nevskij Prospekt*, donde se podía observar una humanidad en fila con la bolsa de la compra frente al famoso negocio de alimentación *Eliseev*. Por un año entero había tenido la mesa toda para mí y, ya habituado a la soledad, casi me sentí ofendido cuando un día se materializó un vecino. Llevaba al menos dos docenas de libros, manteniendo en brazos la pila como si fuese leña para quemar. Descargó los libros sobre la mitad suya de la mesa, y parece que quiso hacerme una señal amistosa con la cabeza, pero no se paró de golpe, dándose cuenta de lo inadecuado de un saludo tal en el *spets*. Por toda respuesta desplacé la silla ligeramente hacia la izquierda. Este intercambio de gestos era el máximo de la cortesía dadas las circunstancias: reconocíamos recíprocamente nuestra existencia en un lugar donde la gente no debe hacer caso de los otros. Mi vecino venía casi todos los días y comenzaba a interesarme cada vez más. No tenía ninguna característica particular: era sólo un hombre alto, ancho de espaldas, en torno a el montón como si se tratara de una pila de leña. Dejó caer bruscamente los libros sobre la mitad de la mesa que le correspondía y pareció a punto de hacerme un gesto amistoso con la cabeza, pero se detuvo de pronto, dándose cuenta de la impropiedad de un saludo tal en un *spets*. Por toda respuesta corrí mi silla ligeramente hacia la izquierda. Este intercambio de gestos era la máxima cortesía que nos estaba permitida en estas circunstancias: reconocíamos cada uno la existencia del otro en un lugar donde la gente no debe hacer caso a los demás.

Mi vecino acudía prácticamente todos los días y empezaba a intrigarme cada vez más. No se distinguía por ninguna característica particular: era un hombre alto, de anchas espaldas y mentón pronunciado que rondaba los sesenta años. ¿Se trataba tal vez de un ucraniano? Podía apreciarse todavía que en un tiempo había sido un hombre fuerte, pero ahora parecía falto de ejercicio físico. Y luego estaba el hecho de que todos los *habitués* engordaban a partir de cierta edad: era difícil que hubiera muchos atletas en un lugar semejante. Vestía al modo occidental, pero eso no resultaba chocante, ni siquiera dentro del *spets*.

No obstante, mi vecino era notablemente diferente de un típico lector del *spets*, y me hizo falta un buen tiempo para comprender el por qué. De ordinario, el cliente del *spetskhran* buscaba encogerse, ocultarse, pasar inadvertido. Rogábamos todos ser invisibles, queríamos ser olvidados para que nada pudiese amenazar nuestro frágil derecho de leer la literatura prohibida. Mi vecino, sin embargo, tenía una especie de seguridad interior. No tenía el aire de temer

**Elías Canetti**  
EL CORAZÓN SECRETO DEL RELOJ



Muchnik Editores

**Primo Levi**  
SI ESTO ES UN HOMBRE



Muchnik Editores

**Oliver Sacks**  
EL HOMBRE QUE CONFUNDIÓ A SU MUJER CON UN SOMBRERO



Muchnik Editores

colección "NEW GROVE"  
**LISZT**  
Humphrey Searle



Muchnik Editores

**MUCHNIK EDITORES**

Navidad de 1987. Tiempo para leer, no forzosamente para aburrirse. La evasión se vuelve aburrimiento cuando la lectura es meramente un modo de "llenar el tiempo" -y además el aburrimiento nunca es una verdadera evasión.

He aquí cuatro libros que *no son* vías de evasión, sino de cavilación. Canetti nos provoca y nos intriga sumiéndonos en el corazón de sus pensamientos más secretos. Primo Levi nos incita a repensar los campos de concentración. Oliver Sacks nos abre las puertas de nuestra propia psique. Y Humphrey Searle nos plantea la disyuntiva entre virtuosismo y arte.

**MUCHNIK EDITORES**

la pérdida del precioso privilegio, ni parecía gozar de su *status* exclusivo. Aún más sorprendente era su modo de leer. Un típico lector del *spets* recordaba siempre que no estaba solo, y por esto exhibía una expresión de disgusto o de aburrimiento, aunque el libro fuese cautivante, como si estuviese obligado a leer, o debiese masticar un limón. Era nuestra profesión desagradable, después de todo, la que nos obligaba a leer la propaganda occidental en vez de compartir con el resto del pueblo el optimismo de la literatura soviética. Mi vecino, por su parte, estaba en cambio, con evidencia, completamente absorbido por la lectura: leía y se repetía a sí mismo, sonreía y reía a carcajadas. Una vez, cuando se ausentó por un momento, no pude evitar el infringir las reglas sagradas del *spets*; ágil como un ladrón, hurgué en su pila de libros. El que estaba abierto resultó ser *L'affaire Toulavev* de Victor Serge —ni el libro ni el autor significaban nada para mí—. Pero me impresionaron los otros libros. Eran libros de Trotski, o bien trataban de él, y casi todos estaban en francés o en español. Aún más sorprendente era el hecho de que mi vecino desdeñaba ocultar su interés. En 1950, durante una requisita en el apartamento del padre de uno de mis amigos, habían encontrado *Literatura y revolución* de Trotski. En el proceso a puertas cerradas, la acusación declaró que «con cada página, el acusado daba un paso más hacia la traición de la patria». El acusado lloró de alegría cuando fue condenado a 25 años: se esperaba el pelotón

de ejecución. Y mi vecino, él, leía a Trotski como si fuese la cosa más normal del mundo. La única explicación era que formase parte de la raza ya en extinción de los «propagandistas anti-Trotski». Pero éstos trabajaban todos en un instituto que tenía acceso a fuentes especiales y no tenía necesidad de visitar el *spets*.

El deseo de descubrir la identidad de mi vecino crecía día tras día. Preguntar directamente habría sido impensable, pero podían pasar años antes de que se diese una ocasión afortunada que me revelase su nombre. Sin embargo, yo tenía algunas fuentes de información especiales. Natacha, una «hermana» mía, trabajaba en la biblioteca. No era mi hermana, pero desde que había tenido una breve relación con la hermana mayor —por la cual había languidecido mucho tiempo sin esperanza— nos habíamos hecho amigos leales y devotos. Era el más joven doctor en ciencias en la biblioteca y estaba a cargo de un departamento, por lo tanto se trataba de una persona influyente. Hasta ella tenía dificultades en descubrir ese nombre. El primer *flash* de información fue enigmático. Mi vecino estaba registrado con el apellido Carrasco. «Pero esto viene de Cervantes», dije sorprendido, «¿Te acuerdas? Había un personaje que se llamaba Carrasco». «Un pseudónimo, quizá», adivinó Natacha. También se estimuló su curiosidad.

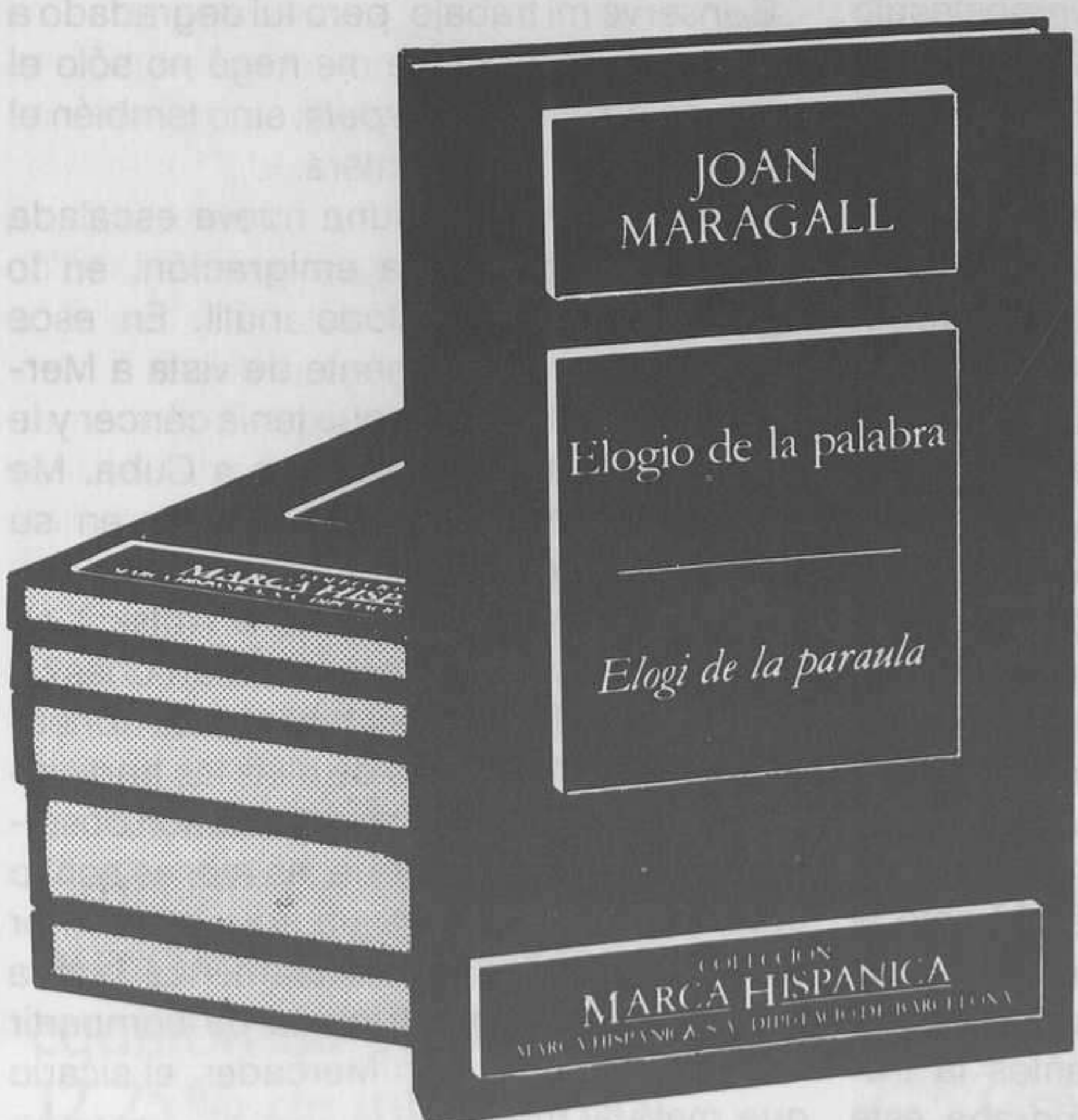
Unos días más tarde, Natacha me llamó, diciendo que vendría media hora más tarde. Sabía por su voz que algo había ocurrido.

«¡Lo he descubierto!», dejó escapar en la puerta, y luego susurró: «Es Ramón Mercader». «¿Quién?» No comprendía. «¡Ramón Mercader!»; y me dijo al oído: «El fulano que mató a Trotski. Pero, por Dios, no se lo digas a nadie. Terminaremos los dos en la cárcel. Y para colmo en celdas diferentes».

Pregunté un poco en torno y recogí algunas informaciones, todas basadas en rumores. Me dijeron que Mercader había pasado 20 años en una prisión mexicana. Dijeron que, por el «éxito ejemplar en una misión confiada por el gobierno», Stalin había nombrado a Mercader «Héroe de la Unión Soviética» y que, durante todos esos años, la Estrella de Oro había aguardado a Mercader en una casilla de seguridad. Pero él no había sacado mucho de este asunto. Mercader volvió a Rusia en los años de Jruschov, una época no buena para él. Si bien las víctimas de los espectaculares procesos de los años treinta no habían sido rehabilitadas, la condena de Trotski como agente de la Gestapo y de Bujarin como espía nazi ya estaban fuera de moda. La palabra del día era «¡Olvidar y no hablar más!» Así, Mercader fue enviado a Praga. Dijeron que más tarde comenzó a simpatizar con Dubcek y la Primavera de Praga, y que se le había vuelto a enviar a la Unión Soviética. Ahora iba y venía entre Moscú y Leningrado, o, más precisamente, entre dos *spetskhrans*, escribiendo, se suponía, sus memorias.

Desde aquel día no logré ya trabajar en el *spets*. Bombardeaba a mi vecino con pre-

# Catalanes en Castellano

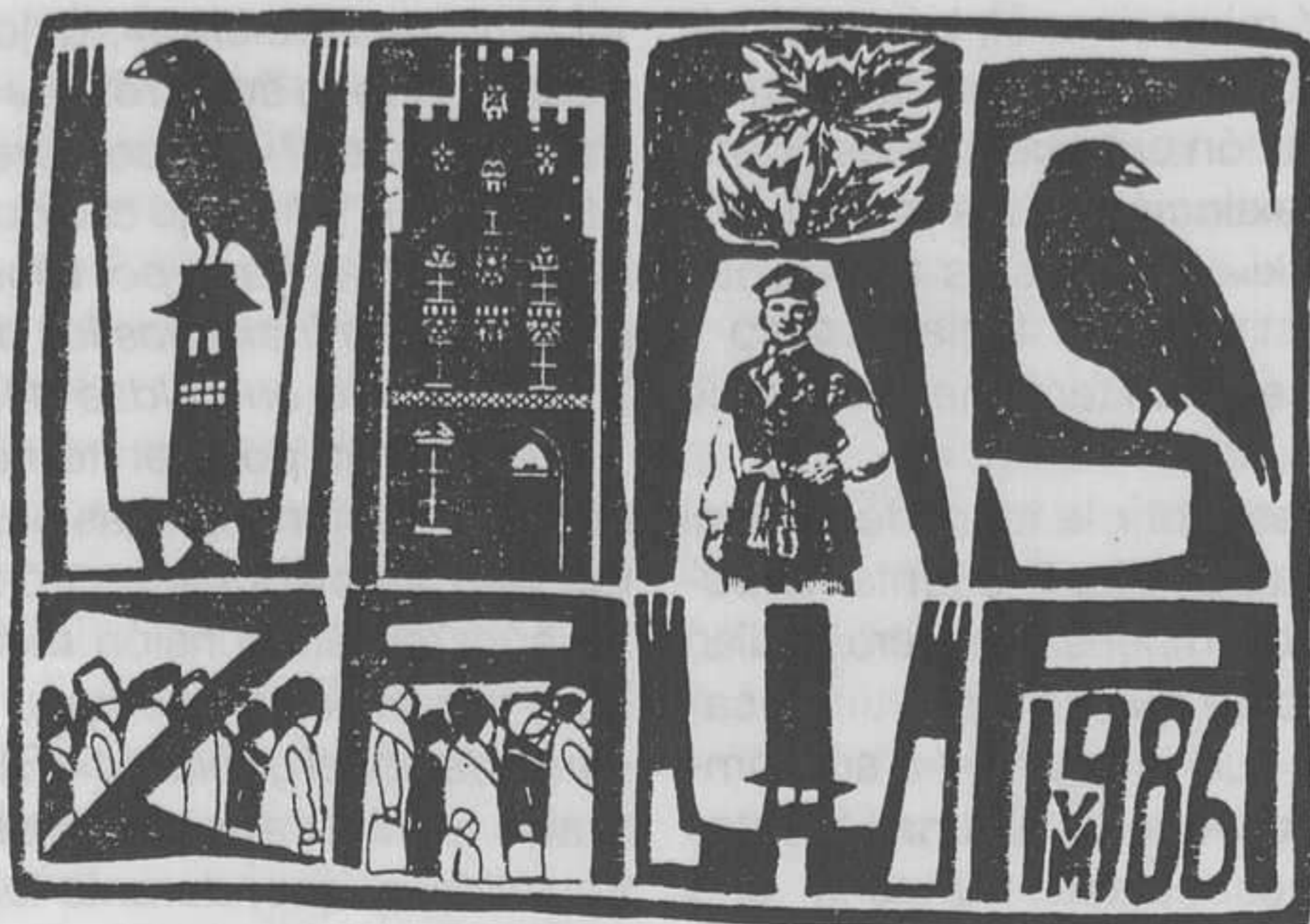


20 títulos ya publicados de los más destacados poetas y narradores catalanes en edición bilingüe.

Una cuidada colección para asomarse a la literatura catalana editada por Marca Hispánica en colaboración con la Diputació de Barcelona.



Diputació de Barcelona



guntas: «¿Es verdad que eres Mercader? ¿Por qué te pusiste el nombre Carrasco? ¿Piensas que Trotski estaba loco, una especie de Don Quijote? ¿Tus hijos saben quién eres? ¿Y cómo te sientes ahora, treinta años después del asesinato de León Davydovich?» Naturalmente, todas estas preguntas resonaban sólo en mi mente. Una pregunta directa podía terminar mal para mí y para Natacha. Pero no podía ya permanecer silencioso en mi asiento, ni podía leer o concentrarme. Cambiaba libros inútilmente, hacía salidas al *fumoir*, aunque no fumase. Emprendía un continuo diálogo imaginario con Mercader. Era una especie de maldición.

Mercader no hacía caso de mi agitación ni de mi presencia. Pero también él tenía dificultades para leer. Era evidente que conducía un diálogo personal sin fin con Trotski o, quizá, con los autores de libros sobre Trotski. Polemizaba, acusaba, se defendía..., a veces caminaba de aquí para allá por el pasillo, y se adelantaba, apretando los puños. ¿Quizás creía empuñar todavía el mango del piolet, dispuesto a la saña más cruel? ¿Era posible que los cuentos sobre el fantasma de una víctima que persigue al asesino fuesen verdaderos?

Saber y no poder contar es una tortura. No logré ya trabajar en la misma mesa de Mercader, pero me resistía, hasta tenía miedo de cambiar de sitio en la sala número 88. Así me arrastraba por las salas de lectura comunes, saludaba a amigos, hablaba de todo salvo de aquello que me obsesionaba, y generalmente perdía el tiempo. Estaba tan turbado por el diálogo interno persistente que olvidaba toda prudencia. Y muy pronto fui castigado. Si obtener el acceso al *spets* era como ganar la lotería, perderlo por una imprudencia era como haber extraviado el billete ganador. Esto sucedió a causa de un hecho tan raro que vale la pena contarlo. En una ocasión, mientras caminaba inquieto por la biblioteca, me topé con un viejo amigo que tenía el trabajo más curioso del mundo. Era un traductor de poesías inexistentes de las lenguas centroasiáticas. Sus clientes eran poetas de Asia central y alguna vez de las Repúblicas caucásicas, que debían de todos modos ser publicados en ruso. Si una traducción salía en una revista de Moscú, el poeta era colmado de recompensas: se convertía en socio de la Unión de Escritores, obtenía

contratos por libros bien pagados, posiciones oficiales, poder... He aquí el desenvolvimiento del proceso creativo: el poeta explicaba en una prosa rusa muy sumaria qué poesía habría escrito si hubiese podido. Mi amigo asentía, tomando apuntes. Pocos días después, leía al «poeta» un río de versos en los que el poder soviético triunfaba sobre el desierto, y el feliz kirguizo o kazacho o cualquier otro habitante del Asia central celebraba su nueva felicidad. Las revistas centrales reservaban un espacio a las minorías étnicas: antes o después publicaban las poesías de mi amigo, porque era, en el fondo, un versificador de talento. Su admiración por los clientes era sincera. «¡Qué vitalidad!», exclamaba, «bajo otro régimen esta gente apostaría en la bolsa o se asociaría a la mafia. Aquí se hacen poetas y socios de la Unión de Escritores. Personajes semejantes no fracasarían en ninguna parte».

Las «traducciones» le aseguraban premios principescos. Uvas y melones aromáticos, coñac armenio de 30 años, alfombras turcas, todo eso además de los gajes. Sin embargo, había también algunos poetas verdaderos que publicaban verdaderos libros —a veces buenos libros— y entonces el trabajo tomaba un cariz serio. Mi amigo mantenía un grupo de especialistas en lenguas del Asia central que hacían traducciones literales, y se hacían pagar un tanto por línea, lo que hacía surgir un obstáculo posteriormente. Proporcionaban bastantes copias del texto, pero la transcripción de los textos centroasiáticos era extenuante y costosa. Existía una fotocopidora en la biblioteca, pero era defendida como si fuese la sala blindada de un banco. Dos compañeros de confianza —el jefe de la sección de copias y el operador de la máquina— guardaban dos llaves diferentes de la fotocopidora, que debían ser metidas a la vez en las cerraduras apropiadas para hacer funcionar la máquina. A cada lector le correspondían diez páginas de copias al día. Además, para copiar estas diez páginas se exigía el visto bueno del director del departamento, que no conocía las lenguas extranjeras, y mucho menos las centroasiáticas. Así, uno se encontraba frente al clásico círculo vicioso: para tener el permiso de las copias necesarias para la traducción se debía presentar antes la traducción misma. Mi amigo superaba este

obstáculo sirviéndose de las mismas dádivas provenientes del agradecido Sur: una buena parte terminaba en las manos de los encargados de la fotocopidora.

Aquel desafortunado día encontré a mi amigo mientras arrastraba una gran pila de poesías a la sala de la fotocopidora. Feliz de verme, me pidió que le ayudase a fotocopiar. «Entre dos nos hacemos compañía», me convenció, prometiéndome como recompensa la copia de un libro pequeño de mi elección. La tentación era demasiado fuerte: desde hacía tiempo deseaba *La piedra*, una colección de las poesías de Mandelstam, inhallable aún a peso de oro. Pero el verdadero motivo por el que acepté era que Mercader me hacía la vida imposible, y habría hecho cualquier cosa por evitar volver a la sala número 88. Más tarde, Natacha me reprochó haber perdido completamente el autocontrol y el equilibrio mental. Todos sabían que los poderes extraordinarios del departamento de fotocopias alimentaban intrigas y denuncias por parte de los envidiosos.

Cualquiera fuese el motivo, precisamente mientras estábamos terminando nuestras fotocopias, varios inspectores —por cierto, alertados por un chivatazo— irrumpieron y nos pillaron *in fraganti*: una copia de Mandelstam, un montón de copias de poesías en lenguas desconocidas y ningún permiso para usar la fotocopidora.

Las consecuencias fueron desastrosas. Llegó al Instituto un informe con los detalles de mis «infracciones a los reglamentos de la biblioteca». A saber: «uso ilegal de la fotocopidora... violación seria de las instrucciones acerca de los materiales del *spetskhran*... intento de corrupción de personal de la biblioteca...». Aparecían otros *items* que ahora se me escapan. Todos juntos no llegaban por cierto a la «traición», pero sonaban, de todos modos, más graves que un «asalto a mano armada». Como me dijo bruscamente el jefe del primer departamento: «Es una suerte que fuesen sólo poesías polvorientas; de otro modo, por ley, correspondía Siberia».

Conservé mi trabajo, pero fui degradado a un puesto inferior y se me negó no sólo el permiso de entrada al *spets*, sino también el uso de la biblioteca entera.

Comencé entonces una nueva escalada hacia el *spets* que la emigración, en lo sucesivo, volvió del todo inútil. En esos años perdí completamente de vista a Mercader. Corría la voz de que tenía cáncer y le habían permitido ir a morir a Cuba. Me gustaría saber qué se ha escrito en su tumba: ¿Carrasco, Mercader o, simplemente, el hombre que mató a Trotski? ¿Y habrá llegado a terminar sus memorias?

Sé qué me falta en las bibliotecas norteamericanas: en muchas de ellas las tradiciones del individualismo occidental son observadas hasta tal punto que las mesas son lo bastante grandes para un solo lector. Por esta única razón, en Norteamérica nunca habría tenido la oportunidad de compartir una mesa con Ramón Mercader, el sicario que mató a Trotski.

# El interés más seguro

**12,25%**

**Interés fijo a 3 ó 4 años**

# La seguridad más interesante

**ICO**

**Nueva Emisión de Bonos**

Ya está aquí la nueva Emisión de Bonos ICO. Para ofrecerle una inversión tan equilibrada como rentable: 12,25% de interés fijo, mantenido durante 3 ó 4 años.

Sin exponer su dinero a las oscilaciones del mercado.

Y además, con el respaldo y la garantía del Instituto de Crédito Oficial. El Organismo del Estado con la más sólida

experiencia en emisiones de este tipo.

Por eso, si además de alto interés busca alta seguridad, los encontrará juntos en los Bonos ICO.



**Instituto de Crédito Oficial**



# DUCADOS

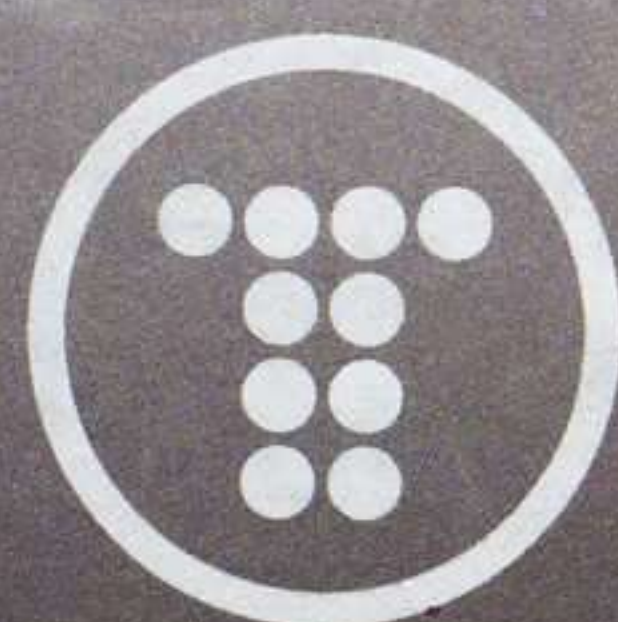
EL SABOR QUE NOS UNE.

Vitrucio 30

Instituto de Crédito Oficial

Tabacalera

# Imagínate lo.



**Telefónica**

# Así se escribe la Historia.

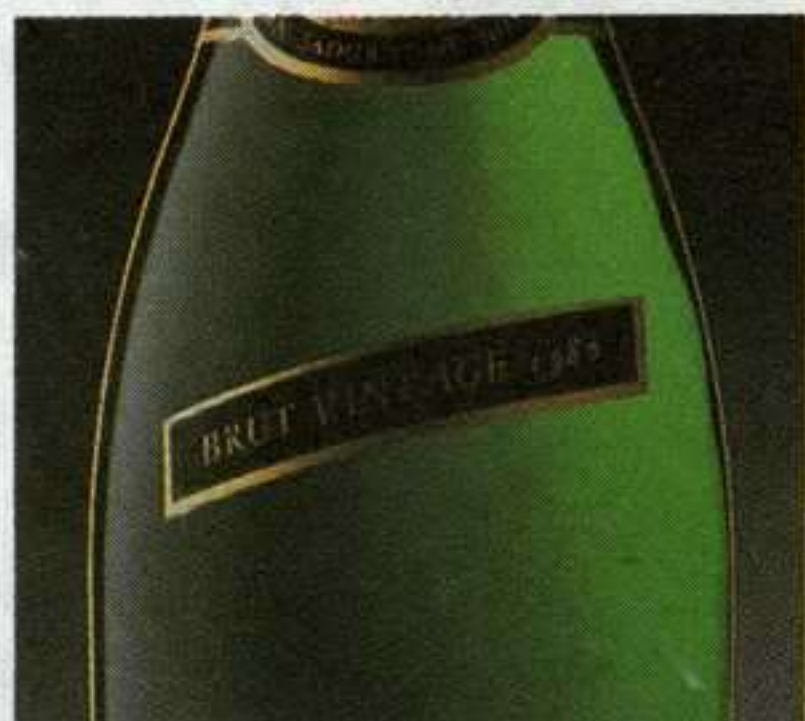
Para que un cava pase a la Historia hace falta tiempo, dedicación y reposo. Y que la cosecha sea buena.



Cosecha 1975.



Cosecha 1978.



Cosecha 1980.



Cosecha 1981.

Eso, ante todo. En Segura Viudas sólo embotellamos las mejores cosechas. Como las cuatro últimas. Cosechas que han hecho historia por su bondad y sus excelentes virtudes y calidades. Y no lo decimos nosotros.

Lo dicen los expertos de todo el mundo, que han elegido a Brut Vintage como uno de los mejores cavas. (1)

Por su bouquet suave, fino y seco. Por su aroma delicado. Por derecho propio. Así, en el silencio de la Heredad se escribe la Historia. La de Brut Vintage.

**Segura Viudas**  
Raíces profundas.



- (1) \* Revista Sobremesa-Noviembre 1984. Nº 1 Brut Vintage. Segura Viudas.
- \* International Wine Review Octubre 1985. Medalla de oro. Segura Viudas.
- \* Revista Club de Gourmets. Diciembre 1985. Brut Vintage. Segura Viudas.

