

LETRA

OTOÑO 87

Susan Sontag, Umberto Eco

Escenas de cartas

Salvador Giner, Alain Finkielkraut, Michael Ignatieff

Meditaciones europeas

L. Kolakowski, G. Steiner, R. Boyers, C. Cruise O'Brien

El destino de los intelectuales

Paolo Flores, Josep M. Colomer

Modernidad, utilitarismo, democracia

Norberto Bobbio, Jacques Le Goff

La ideología europea



450 PTAS.

INTERNACIONAL

7



Arturo Revuelta, ilustrador de este número, nació en Madrid en 1964. Por su edad pertenece a la generación que ahora empieza a dar a conocer sus trabajos en el circuito de galerías. Actualmente, prepara su primera exposición individual.

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 Cubrí

Collage:

Jirí Kolár

Publicidad:

Carlos de la Serna

Tels. 410 47 98 - 447 46 89

Editorial Pablo IglesiasC/. Monte Esquinza, 30 - 2.º dcha.
28010 Madrid

Tels. 410 46 96 - 410 47 98

C.I.F. n.º G-28667961

Realización gráfica:

CHARACTER, S.A.

Depósito Legal: M-4655-1986

ISSN 0213-4721

JOHN BERGER

Escritor inglés

NORBERTO BOBBIO

Filósofo y politólogo italiano

ROBERT BOYERSDirector de la revista *Salmagundi***VICTORIA CAMPS**

Profesora de Ética y Filosofía

JOSE CARLON

Poeta español

JOSEP M. COLOMER

Politólogo español

CONOR CRUISE O'BRIEN

Escritor y ensayista irlandés

UMBERTO ECO

Lingüista, ensayista y escritor italiano

HORACIO FERNANDEZ

Crítico de arte

ALAIN FINKIELKRAUT

Escritor francés

PAOLO FLORES D'ARCAISFilósofo italiano, codirector de la revista italiana *Micromega***ANTONIO GAMONEDA**

Poeta español

SALVADOR GINER

Sociólogo español

MICHAEL IGNATIEFF

Historiador y ensayista inglés

JON JUARISTI

Escritor

LESZEK KOLAKOWSKI

Filósofo polaco

JACQUES LE GOFF

Historiador francés

ARNOLDO LIBERMAN

Psicoanalista y ensayista argentino

MARIO MUCHNIK

Editor y ensayista argentino

SUSAN SONTAG

Escritora y ensayista norteamericana

GEORGE STEINER

Profesor de Literatura comparada

Todos los copyrights son de sus autores, excepto los del artículo de Umberto Eco ©Ed. Lumen

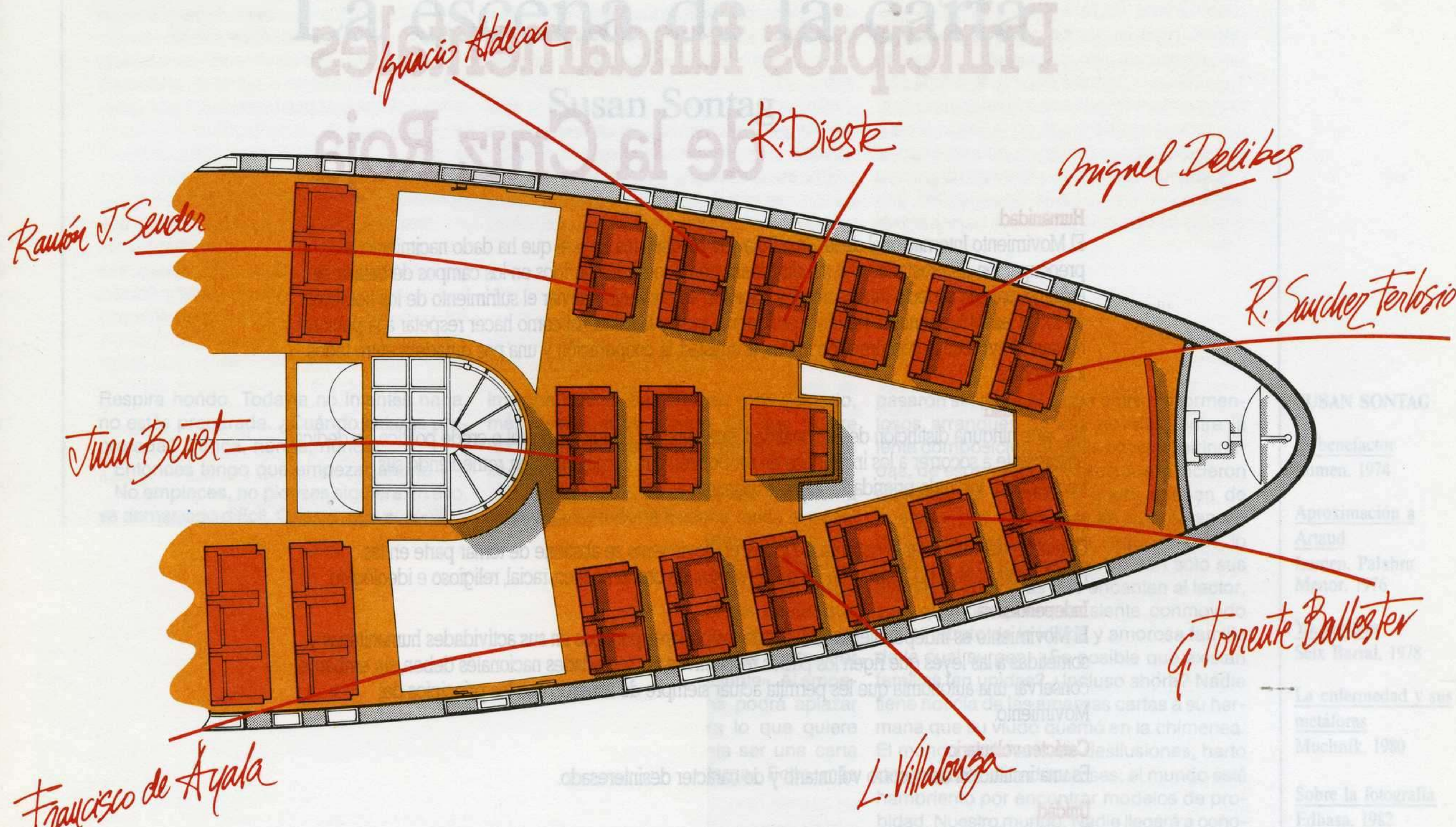
Sumario

7

Susan Sontag	
<i>La escena de la carta</i>	5
Umberto Eco	
<i>Retrato de Plinio el Joven</i>	12
Salvador Giner	
<i>La contradicción europea</i>	18
Antonio Gamoneda	
<i>Nona vacía</i>	19
Alain Finkielkraut	
<i>Meditaciones europeas</i>	20
Michael Ignatieff	
<i>Europa</i>	22
Jon Juaristi	
<i>El ghetto vacío</i>	24
José Carlón	
<i>Diálogos Espirituales</i>	27
George Steiner, Leszek Kolakowski, Conor Cruise O'Brien, Robert Boyers	
<i>El destino de los intelectuales</i>	32
John Berger	
<i>Un viaje al Prado</i>	40
Paolo Flores, Josep M. Colomer	
<i>Modernidad, utilitarismo, democracia</i>	46
Norberto Bobbio	
<i>Grandeza y decadencia de la ideología europea</i>	51
Jacques le Goff	
<i>La dimensión religiosa</i>	57
Mario Muchnik	
<i>Lascaux sonrío por dentro</i>	60
Leszek Kolakowski	
<i>La leyenda del emperador Kennedy</i>	66
Horacio Fernández	
<i>Borges, Gundermann y yo</i>	69
Victoria Camps	
<i>El sentido irónico de la vida</i>	72
Arnoldo Liberman	
<i>Edward Munch o el delirio incanjeable</i>	74

TraductoresFabián Chueca y Bernadette Wang: *Europa*Javier Luca de Tena: *La dimensión religiosa*Miguel Martínez Lage: *La escena de la carta, La leyenda del emperador Kennedy, Un viaje al Prado*Mario Merlino: *Grandeza y decadencia de la ideología europea, Retrato de Plinio el Joven*Ana Torrent: *Meditaciones europeas*

LETRA INTERNACIONAL n.º 8 aparecerá el 15 de diciembre de 1987



ELIJA COMPAÑERO DE VIAJE.

Biblioteca a bordo de Iberia.



Delibes, Torrente Ballester, Sender, Sánchez Ferlosio, Aldecoa, Benet, Dieste, Francisco de Ayala y Villalonga. Forman la Biblioteca a Bordo de Iberia. Una iniciativa que, a través de lo mejor de nuestra Literatura Contemporánea, le hará descubrir que leer es otra forma de volar.

La Biblioteca a Bordo de Iberia, es un nuevo capítulo en nuestro esfuerzo por llegar a su altura.



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, es 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.
FIRMA: _____
FECHA: _____
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

La escena de la carta

Susan Sontag

Respira hondo. Todavía no intentes nada, no estás preparada. ¿Cuándo estarás preparada? Nunca, nunca, nunca.

Entonces tengo que empezar ahora.

No empieces, no pienses siquiera en ello, es demasiado difícil. Que no, que es fácil.

Venga, empieza; ya has empezado. No te quedes atrás.

Así no, zoquete. No se puede empezar así, sentada al borde de la silla. Apóyate en el respaldo.

No me enfríes, no me detengas, ¿no ves que ya me he lanzado, que estoy volando? Respira hondo, déjate llevar por el sentimiento, rodéate de todo lo que te haga falta. ¿Pluma, lápiz, máquina de escribir, ordenador?

Sabes que terminarás por estropearlo todo, ¿no? Estas cosas llevan su tiempo. Hay que preparar el terreno. Hay que avisar a los otros de tu llegada.

De mi invasión, querrás decir. De mis exigencias, de mis súplicas.

Tienes derecho, eso lo admito. Respira hondo.

¿Derecho a respirar? Gracias. ¿Y qué hay de mi derecho a tener una hemorragia? Nadie me va a detener, nadie va a restañar mi herida, nadie va a vendarme. Déjame intentarlo. No me hagas mucho caso mientras lo intento.

ACTO I, ESCENA 2. Con el ceño fruncido, húmedas las palmas de las manos, Tatyana toma asiento frente al escritorio de su habitación para escribir una carta a Eugene. Después del saludo se atasca. Cómo proceder, se pregunta, si después de todo se han encontrado tan sólo una vez, hace unas cuantas noches, en el piso de abajo, si desde su tímido privilegiado puesto de observación, acodada en el alféizar de la ventana del conservatorio, aunque lo seguía con la mirada a todas partes, apenas si podía levantar la vista de los resplandecientes botones con que él abrochaba su chaqueta. Es esa oleada de entusiasmo: quiere declarar algo. Se levanta y pide a su nodriza que le prepare una taza de té. El aya también le trae unos pasteles de chocolate. Tatyana arruga el entrecejo y vuelve al trabajo. Ella se lo imagina sobre un fondo etéreo, se

imagina que va haciéndose más delgado, más denso, más remoto. Lo que quiere declarar es una declaración de amor. Empieza a cantar.

El viento mece las persianas, y la pluma de ave que empuña Eugene rasca el papel con prontitud, como un pececillo que agita su aleta. «Queridísimo padre, hay muchas cosas que quería decirte desde hacía mucho tiempo, muchas cosas que nunca me atreví a decirte a la cara. Tal vez consiga darme valor con esta carta. Por carta, tal vez consiga ser valiente». Al empezar de este modo, Eugene podrá aplazar tanto tiempo como quiera lo que quiere decir. La suya será, intenta ser una carta reprobatoria. Será muy larga. Echa más leña al fuego.

La noche anterior a la ejecución de Dumane en la horca: después del almuerzo celebrado en esa ocasión, con el acompañamiento de los himnos y los cánticos de libertad que en las celdas más próximas entonan sus camaradas a lo largo de la noche para reconfortarle. Dumane está sentado sobre el suelo de cemento de su celda, una celda de dos por dos, con las rodillas apretadas contra el pecho, el papel sobre las rodillas, un trozo de lápiz desmochado sujeto con fuerza entre los tres dedos lacerados de la mano izquierda —pues la derecha se la han roto—, escribiendo lenta y laboriosamente sus últimas palabras. «Cuando leas esta carta habré muerto. Sé valiente. Mbangeli y yo morimos confiados en que nuestro sacrificio no sea en vano. No me llores demasiado tiempo. Quiero que vuelvas a casarte. Consuela a la abuelita. Da un beso a los niños». Había mucho más que esto, escrito a duras penas con mayúsculas vacilantes, pero éstos eran los puntos más destacables. La carta termina así: «Postdata: Querida hija, acuérdate siempre de que tu padre te quiere y quiere que llegues a ser igual que tu madre. Querido hijo, por favor, cuida a tu madre, que te va a necesitar, y esfuérzate en la escuela hasta estar listo para tomar parte en nuestra justa lucha».

Piénsalo, todas esas cartas sin artificios

pasaron sin pena ni gloria entre los tormentosos arranques de sus novelas, entre la lenta composición de esas novelas intrincadas, de esos serios ensayos que la hicieron rápidamente famosa, y ahora acaban de aparecer dos volúmenes de su correspondencia, lo cual tal vez sea, según se dice, lo mejor de su obra escrita. No son sólo sus animadas frases las que encantan al lector, sino que cualquiera se siente conmovido por el retrato de la idílica y amorosa familia de la cual surgen. ¿Es posible que existan familias tan unidas? ¿Incluso ahora? Nadie tiene noticia de las amargas cartas a su hermana que su viudo quemó en la chimenea. El mundo está harto de desilusiones, harto de revelaciones indecorosas; el mundo está hambriento por encontrar modelos de probidad. Nuestro mundo. Nadie llegará a conocerla como él la conoció, nadie llegará a saber lo valiente que fue durante los últimos meses de su terrible enfermedad, los meses en que el tumor cerebral le carcomía las facultades lingüísticas, meses en los que él escribía las cartas por ella, para ella, en los que él escribía las cartas que ella, de haber podido, habría escrito. Al ser el guardián de su reputación, él puede estar ahora dentro de su obra de un modo que ella, mientras estuvo viva, jamás le permitió. Será exigente, tal como lo fue ella. Alguien, aunque no sea un estudioso suficientemente distinguido, se ha embarcado en una biografía; él no ha decidido si colaborará en ella o no. Un corresponsal de prensa le escribe desde Extremo Oriente una carta sensiblera, en la cual se refiere a la «pérdida tan irreparable para la literatura que...» El le contesta, entablan una correspondencia. ¿Podría ser éste un antiguo amante de ella? Llega procedente de Hong Kong un paquete que contiene cartas de ella, un total de sesenta y ocho, atadas con una cinta de color rojo. El las lee con asombro. Sorpresa póstuma: ésta *no* es la mujer que él conoció en vida.

ACTO I, ESCENA 2. Tatyana bebe de un sorbo la taza de té templado que le trae el aya. Desliza su mano izquierda dentro de la blusa y se acaricia con el pulgar el suave hueco del hombro. Apenas ha empezado la

SUSAN SONTAG

El benefactor
Lumen, 1974

Aproximación a Artaud
Lumen, Palabra Menor, 1976

Yo, etcétera
Seix Barral, 1978

La enfermedad y sus metáforas
Muchnik, 1980

Sobre la fotografía
Edhasa, 1982

Contra la interpretación
Seix Barral, 1984

Estilos radicales
Muchnik, 1985

Bajo el signo de Saturno
Edhasa (en prensa)

SUSAN SONTAG
(et. al.)

U.S.A.: después de Vietnam
Anagrama, 1975

carta. El ímpetu del éxtasis al declarar algo determinado debiera ser su única recompensa, pero no, ya siente la necesidad de una respuesta. «No me miraste», ha escrito Tatyana en la primera página. Y, a mitad de la segunda: «Te estoy escribiendo para preguntarte si has pensado en mí alguna vez». Después, llora y (no en el poema ni en la ópera, no, sino en la vida real) vuelve a empezar la carta. En la ópera existe una efusión de sentimientos que la hace hasta el final.

Aquí estoy, con mis irrevocables sentimientos, al menos me parecen irrevocables, está claro que todo esto no tendría por qué haber ocurrido. No teníamos por qué habernos encontrado.

Nos encontramos porque se declaró un incendio, en fin, nada grave, en la vivienda de seis plantas en la que tuve la gran suerte de haber encontrado un apartamento en alquiler, nada caro. Por lo visto, un fumador de hashish que vive en el quinto, en plena modorra, le pegó fuego a su sofá de pelo de caballo. Humo, humo negro y acre; nada grave. Yo estaba en la calle, temblando, sin abrigo, y tú estabas echando monedas en una máquina expendedora para comprar el Times. Al ver que te miraba, me preguntaste por el incendio. Nada grave. Pasamos junto a los camiones de los bomberos para tomar un café en la otra acera. Eso fue en enero, y ahora perezco de tanta seriedad. ¿Por qué me dejaste? ¿No te importa nada la frialdad con que te trata? ¿Qué significa este papel sobre mi mesa? Me he sentado a escribirte una carta, no sé si crees que tal vez puedas volver a amarme, pero a lo mejor yo no.

La carta que no se envió, su fantasma. La carta que nunca llegó, otras dos clases de fantasma. La carta que se extravió (en el correo). La carta que no se escribió jamás, pero ella afirma haber escrito una, dado lo cual debe de haberse extraviado (en el correo). Uno ya no puede fiarse del correo. Uno no puede fiarse nunca del cartero.

Escribir es decir... todo. Un acto de pasión. Por eso duda ella tanto, mientras mentalmente sigue escribiendo cartas. Pero es que una carta, aun mentalmente escrita, es una carta. Suele decirse que Arthur Schnabel (1) tenía por costumbre ensayar mentalmente sus piezas.

ACTO I, ESCENA 2. «Te escribo», ha empezado Tatyana, ha vuelto a empezar, pues ha encontrado la cadencia. «Ya no son necesarias más confesiones, nada queda por decir. Sé que ahora está en tu mano mofarte y hacer de mi mundo un infierno».

Parpadea la vela que hay sobre el escritorio. ¿O es acaso la luna, la luna que se estremece y se pone más brillante?

«Ve a dormir, cariño», murmura la anciana aya.

«Oh, aya, oh, oh...» Pero no está dispuesta a hallar consuelo en el regazo de su querida y tierna aya.

«Eh, eh, mi niña...»

«Aya, me estoy ahogando, ábreme la ventana.» La mohosa vejancona obedece. «Aya, estoy helada, tráeme un chal». Se queda parada en la ventana, perpleja. «Oh, oh, oh...».

«Deja que te cante», cariño.

«No, aya, soy yo quien debe cantar. Con mi dulce voz de muchacha. Déjame, aya, mi vieja y querida aya. Debo cantar...».

Esta es una carta que transmite malas noticias. No sé cómo empezar. Cuando empezó, no parecía tan espantosa. Todos teníamos muchas esperanzas. La situación sólo empeoró ya al final. Confío que lo aceptes lo mejor que sepas y puedas. Me desagrada ser el legatario de... etcétera.

Por qué ya nadie escribe cartas. (Sobre esto hay mucho que decir, sin mencionar siquiera el teléfono). Ya nadie está dispuesto a tomarse el tiempo que requiere la escritura de una carta, que es por cierto un tiempo más que considerable porque falta confianza. Posada la pluma sobre el papel en blanco, todos vacilan. La exuberancia inicial, momentánea, no se deja traducir rápidamente, con fluidez, en una voz que

admira los criterios... ¿qué criterios? Dudas y más dudas. Vacilaciones. Todo el mundo termina por hacer un mero esbozo.

Además, las cartas tienen un aspecto tan... tan unilateral... o les falta velocidad. Uno está demasiado impaciente por obtener respuesta.

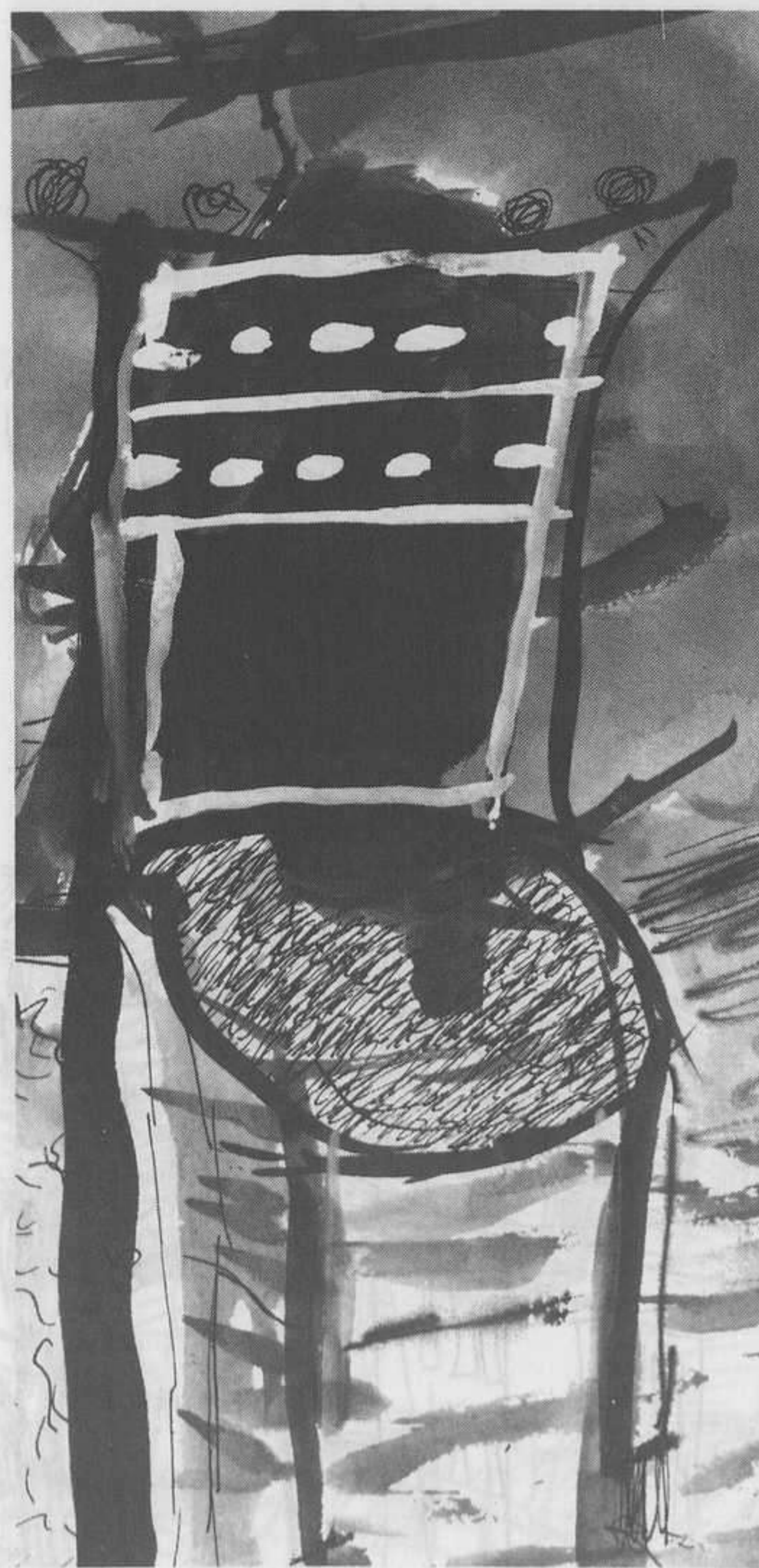
Las malas noticias son ahora peores. Son noticias realmente malas, de las que invitan a cierta ceremonia. Para consolarme, me escribió con un estilo muy formal y florido, estilo que a mí se me antojó desgarrador.

Al contrario que los amantes, al contrario que los buenos amigos, padres e hijos no pueden deleitarse ni desesperarse ante el pensamiento de que no tienen por qué sufrir desencuentros. Y tampoco tienen por qué separarse, excepto cuando se separan. Eugene va acercándose a lo que quiere decir. «Padre, has sido generoso, y no me cabe ninguna duda de que siempre has tenido las mejores intenciones para conmigo. No me creas desagradecido por el estipendio mensual que me has proporcionado desde que me gradué en la Escuela de Cadetes. Ahora bien, tal como has actuado tú de acuerdo con tus principios, yo he de actuar de ahora en adelante de acuerdo con los míos». Una carta frígida; el tono que trata de conseguir es un tono de opaca sinceridad - que desembocará en una carta apasionada y violenta.



Las Cartas de Hong Kong, como las llamó el viudo, revelaban una relación que había durado casi una década repleta de fecundas invenciones, de una lascivia tal que él no habría atribuido a su esposa ni siquiera en sueños. Sus transportes sexuales están evocados gráficamente, al igual que su facilidad para procurarse placer en cualquier momento en que están separados —con vestidos y en público (conversando en un cóctel, o dando una conferencia)— si encontraba algo contra lo que apoyarse con discreción, ante el solo pensamiento del brusco placer que se daban el uno al otro. Y «él» —siempre se trata de «él», pronombre respetuosamente esparcido por todas sus cartas—, él y sus limitadas necesidades, su presencia, siempre protectora y asexual, lejos de cuyo cobijo ella temía no ser capaz de escribir... ¡Dios Santo! ¿Eso era para ella su ardor conyugal? ¿Era él el zángano conyugal? Ahora es cuando debería mostrar los colmillos; nunca es demasiado tarde para cometer un crimen pasional. Así pues, se paga un pasaje aéreo a Hong Kong.

Y ese empleado de Osaka, de cuarenta y tres años de edad, a bordo de un Jumbo averiado que en este momento describe enloquecidos círculos a medida que pierde altitud y se precipita contra la falda de una montaña, capaz de dominar la explosión de terror animal, de un terror al rojo blanco, y de sacar de su maletín una hoja de papel, como Dumane, también él escribe una carta de despedida a su mujer y a sus hijos. Pero



sólo dispone de tres minutos. Los otros pasajeros están gritando o gimiendo; algunos se han hincado de rodillas y rezan, en tanto el equipaje de mano, los abrigos y las almohadas les llueven encima. Se sostiene con las piernas apretadas contra el asiento delantero para evitar caer de bruces al pasillo, con el brazo izquierdo acuna, ase con fuerza el maletín sobre el que escribe, con trazos rápidos pero legibles, ordenando a sus hijos que sean obedientes a su madre. A su mujer le dice que no se arrepiente de nada —«la nuestra ha sido una vida de plenitud», escribe—, y le pide que acepte su muerte. Está firmando cuando el avión cae en picado, se mete la carta en el bolsillo de la chaqueta cuando es proyectado contra la ventana, por encima de su compañero de asiento, y al golpearse cae a merced de la inconsciencia. Cuando localizan el destrozado cadáver, entre otros quinientos, en una falda de la montaña cubierta de cedros, encuentran también la carta, que es entregada a su mujer por un oficial de las Japan Air Lines con los ojos enrojecidos; la carta se publica después en primera plana. Todo Japón, como un solo hombre, se deshace en lágrimas.

Sus cartas se ponían cómodamente del lado de la soledad. La separación llegó a ser un valor, llegó a ser para ella justificación y motivo de sus cartas.

He aquí lo que sigue, tomado de una de las cartas que me escribió:

«Poco después de llevar un mes en una isla de la costa dálmata, una isla que olía a espliego. Encontré una habitación que me alquilaba en su casa un pescador, aparte de otros turistas que me gustaron, con los cuales pasaba la mayor parte del tiempo: buceábamos desde un bote con un motor fuera borda de cuatro caballos que habíamos alquilado, íbamos de excursión, asábamos caballas y las comíamos con unas barras de pan recién hecho, un pan que llamaban *lepinja*, sobre las rocas de una península, a la sombra de los pinos, y durante largas noches, en el café del puerto, nos contábamos unos a otros cómo habían sido nuestras vidas en otras partes del globo. Fui yo la que se fue primero, antes de que unos y otros se largaran a Houston, a Londres o a Munich; cuando el vapor se alejaba del malecón, les dije adiós agitadamente con la mano y les grité: "¡Escribid! ¡Escribid!"»

«El primero con el que volví a encontrarme era el abogado de Texas, al cual vi la primavera siguiente en Ginebra; habíamos cruzado muchas cartas. "Tú nos gritaste: 'Escribid', bromeó, 'como si creyese que te estábamos abandonando. Pero fuiste tú la que decidió marcharse y adelantarse'. Me hirió en mi orgullo. Desde entonces, no he vuelto a escribirle.»

De nuevo a mí (fragmento): «...no ha de tomarse como una falta de confianza, ni como una retirada. Ni como un rechazo. Qué mal se vive cuando una teme vivir sola».

Con otro, pero no conmigo, ella se permite el trémolo lírico.

Con sus cuatro dromedarios, don Pedro de Alfaroubeira, viajó por todo el mundo y lo admiró. Hizo lo que a mí me gustaría hacer. ¡Si tuviera tres dromedarios...! ¡O dos! Escribo esto a horcadas sobre el corcel que tengo más a mano. Estoy viendo el mundo, las maravillas que encierra. Es lo que siempre he deseado hacer en mi vida. Entretanto, quiero seguir en contacto. De verdad, quiero seguir. En contacto.

Contigo. Y contigo.

«Te agradecerá saber, Padre», añade Eugene, «que he saldado mis deudas de juego». Procura resultar sarcástico, aunque tal vez intente apaciguar al viejo. ¿A él qué le importa, qué le importa, o acaso busca aún la aprobación de su padre? Esta parte, en la que el fracasado poeta proclama que no ha malgastado su vida, es preciso tratarla presto, del modo en que uno escribe un billete retando a otro a batirse en duelo.

En realidad, otro pasajero también está escribiendo mientras el avión se precipita —una niña de catorce años de vuelta a Tokio después que su tía la invitara a pasar un delicioso fin de semana en Osaka y a asistir a una representación en Takarazuka (2), y está a punto de empezar a redactar una nota de agradecimiento a su tía cuando el piloto hace el primer anuncio con voz ronca. Levanta la pluma, siente un escalofrío, y se clava en el papel para escribir, en cambio, lo siguiente: Tengo miedo. Tengo miedo. Socorro. Socorro. Socorro.

Los caracteres son ilegibles. Su carta no la encuentra nadie.

He aquí una pila de viejas cartas. Hojas viejas... Me he pasado un rato procurando releerlas. Son de mi ex-marido. Estuvimos casados durante siete años, y como íbamos a estar casados para siempre, hicimos un pacto que me otorgaba el disfrute de un año sabático, conseguí una beca en Oxford, estuvimos separados durante el año académico y todos los días nos escribíamos el uno al otro aerogramas azules. En aquellos tiempos casi nadie utilizaba el teléfono para poner conferencias transoceánicas. Éramos pobres, él era tacaño. Yo me iba alejando, iba poco a poco descubriendo que la vida también era posible sin él. Pero le escribía todas las noches. A lo largo del día me dedicaba a componer la carta mentalmente; mentalmente estaba hablando con él a todas horas. Estaba, ya ves, muy acostumbrada a él. Me sentía segura. No me había sentido nunca una persona ajena a él. Fuera lo que fuese lo que veía cuando pasaba una hora separada de él, lo primero que me hacía pensar era cómo iba a describirse; y casi nunca permanecíamos sepa-

rados durante más de unas horas: sólo el tiempo imprescindible para que él diera sus clases y yo asistiera a las mías, eramos insaciables. Daba igual que tuviese la vejiga a punto de reventar: no deseaba interrumpirme, ni interrumpirle; si estábamos hablando, él me seguía hasta el cuarto de baño. Al volver a medianoche de lo que a la clase universitaria le complacía llamar fiesta en aquella época conservadora, nos quedamos más de una vez en el coche hasta que la luz del amanecer bañaba la calle, olvidándonos incluso de entrar en nuestro apartamento, tan absortos como estábamos en las disecciones que hacíamos de sus exasperantes colegas. Tantos años así, la delirante concordia de las conversaciones ininterrumpidas, ¡hace ya más de tres veces todos esos años! Me pregunto si él habrá conservado mis cartas. ¿O acaso, para congeniar mejor con su segunda esposa, las tiró a la chimenea? Y es que incluso un año después del divorcio me levantaba por la mañana con una estúpida sonrisa, causada por la sorpresa, o el alivio, de no estar ya casada con él. Desde entonces nunca he vuelto a sentirme tan segura con nadie. No, no puedo releer esas cartas. No es correcto sentirse tan segura. Sin embargo, necesito saber que están ahí, en una caja de zapatos, en el fondo del armario. Son parte de mi vida, de mi vida muerta.

ACTO I, ESCENA 2. «¿Por qué viniste a visitarnos, por qué? Perdida en nuestra casa apartada de todo, no te habría conocido. Por tanto, me habría ahorrado esta laceración. Al tiempo —¿quién sabe?— tal vez habría pasado la agitación de la inexperiencia. Habría encontrado a un amigo, a otro, y me habría adaptado con calma a mi papel correspondiente, al papel de madre virtuosa y esposa leal». Tatyana posee su incuestionable sentimiento. Claro que ¿de qué forma enciende el sentimiento que se da en el pecho de uno el sentimiento de otro? ¿Cuáles son las leyes que rigen la combustión? Ella sólo puede hablar de su propio sentimiento, de su incuestionable sentimiento, tras apartarse de las novelas epistolares sentimiento, tras apartarse de las novelas epistolares y lacrimógenas, de las novelas de amor que le encanta leer. Sólo puede hablar de lo único que siente. «¡Otro! Ahora ni siquiera puedo pensar en otro. Otro nunca podrá gobernar mi corazón. Lo que siento por ti está en mí decretado para siempre, por voluntad del Cielo. Te estoy reservada a ti. Toda mi vida, te plazca o no, te está prometida».

Promesas, compromisos. ¿No atestigua el fervor con que los hacemos la pujanza de la fuerza opuesta, la fuerza del olvido? El indomable poder del olvido es menester para cerrar puertas y ventanas a la conciencia, es menester para abrir espacio a la novedad. Tatyana se recuesta en su silla, temblando, sudorosa, se pasa una mano por la frente. No existe nada en toda su fragante niñez, transcurrida entre álamos pla-

teados, que la haya preparado para esta calamitosa contradicción. Intenta, en vano, conjurar a su querida hermana, a sus amables y rechonchos padres. El mundo entero se ha reducido ante el ceñudo, inquieto rostro de Eugene. Al diablo con el pasado, que se disuelva a la pálida luz de la luna, que se evapora, igual que las moduladas notas de un perfume. Sin olvido no puede existir ni la felicidad, ni la alegría, ni la esperanza, ni el orgullo, ni *el presente*. Sin olvido no puede existir ni la desesperación, ni la ansiedad, ni la abyección, ni el deseo, ni *el futuro*.

Otros alegatos en pro del amor, otros estilos de timidez.

La primera vez que te vi llevabas un pañuelo blanco anudado al cuello, te daba el sol en el pelo, llevabas una blusa de rayas, pantalones de lino y espardeñas. Desde la mesa de la terraza del café que domina la Piazza del Popolo te vi acercarte. No pensé que fueras hermosa. Comentaste despreocupadamente el hecho de haber pasado la noche en comisaría por agarrar y romper en pedacitos la multa que te habían puesto por exceso de velocidad, te sentaste, pediste un sorbete de limón. Te vi y pensé: si no consigo decirte que te quiero, estoy perdido. Pero no lo hice. En cambio voy a escribir una carta. La jugada más débil.

Ahora que entiendo cuán hermosa eres, tu cara se me interpone. Como ocurre en una pantalla lenticular, los ojos me siguen. No quiero decirte que eres hermosa. Tendría que ocurrírseme otra cosa. La costumbre, aparte de mi injusto corazón, exigen que te adule. Sonsacarte un sentimiento. Quisiera pronunciar esas dichosas palabras: amor, amor, amor.

Recibí una carta de un buen amigo. La tuve una semana sin abrir. Permaneció, como la provocación que representan las ascuas de un fuego casi extinto, sobre la mesilla de noche. El sobre en que figuraba el nombre de un mero conocido y que rasgué ansiosamente mientras subía por las escaleras, confiando que no contuviera nada que pudiese molestarme o herirme.

Tengo que decirte que escribo con una letra diminuta, tan diminuta que puede llegar a ser imposible el descifrarla. Pero no lo es. Esa caligrafía tal vez parezca expresar mi deseo de no ser conocido, mi alejamiento del contacto humano, hecha la salvedad de que quiero que me conozcas, y ésta es la razón por la que te escribo, cariño.

Mi amor, esta mañana recibí tu maravillosa carta (mecanografiada) y me apresuro a contestarse. Por favor, escríbeme más.

Más esfuerzo del que puedas imaginar, eso es lo que significa. En mi guarida, bajo un ventanal de sucios cristales que deja pasar una amarga luz, me siento en la mesa de la cocina y sopeso qué puedo decirte. Por eso aparto con el dorso de la mano el polvo de mi máquina de escribir, por eso me enredo en el pelo, me acaricio el mentón, me pongo la mano sobre los ojos, me rasco la nariz, me aparto el pelo de la frente, como

si mi tarea consistiera en eso y no en la hoja de papel que está metida en el carro de la máquina. Tal vez fracase en mi esfuerzo por escribirte; no intentarlo supondría un fracaso del mismo calibre.

De Alemania llega un sobre ribeteado de negro con la noticia de la muerte de un querido conocido, de la cual ya había tenido conocimiento por teléfono la semana anterior. Me resultaría más fácil abrir mi correspondencia si todas las cartas importantes obedecieran a un código por colores. El negro, para la muerte. (Christoph murió a los cuarenta y nueve, a causa de su segundo ataque al corazón). El rojo para el amor. El azul para el anhelo. El amarillo para la cólera. Y un sobre cuyo ribete fuera del color que antaño se conocía como las cenizas de una rosa... ¿podría anunciar la amabilidad? Soy muy dada a olvidar que también existe esta clase de cartas: las que expresan, sin más, la amabilidad.

Hola, hola, ¿qué tal? ¿qué tal? yo estoy bien, yo estoy bien, cómo están..., cómo está....

¿Y tú, cariño?

ACTO I, ESCENA 2. Temblorosa, suspirando, Tatyana continúa redactando su carta, acribillada por los errores que comete en francés. (Su estado es febril, tal como he sugerido). Ella se escucha en sus palabras. Y escucha también la cadencia del ruiseñor. (¿No he mencionado que había un ruiseñor en su jardín?) El alba está a punto de romper, pero ella necesita todavía la luz



vacilante de la vela. Canta su amor. Más bien es la soprano la que canta la parte de Tatyana. Aunque Tatyana es muy joven, el papel lo representa casi siempre una diva ya madura cuya voz no responde tal como debería. Debería flotar. Pero allí donde se da una clara tendencia al fraseo elaborado, la línea vocal rara vez flota, rara vez florece; parece, por el contrario, contenida, o desparramada. Por suerte, ésta es una buena representación. Los versos remontan el vuelo. Tatyana escribe. Y canta.

No puedo soportar el no recibir una carta tuya; ya no salgo de casa. ¿Cómo es posible que fuera yo en otro tiempo una muchacha atolondrada, ligera de cascos? Ahora, arrastro tras de mí una larga sombra que al pasar marchita todo verdor.

Me quedo en casa, a la espera de tu contestación. Este arresto domiciliario que me he impuesto está resultando ser una sentencia más larga de lo que había previsto. A veces, a mitad de mañana vuelvo a acostarme, o me acuesto por la tarde, temprano, después de que haya pasado el cartero: es esa adormición diurna que los presos llaman tiempo rápido. Tu carta llegará.

Escribo tu nombre. Dos sílabas. Dos vocales. Tu nombre te expande, tu nombre es más grande que tú. Tú reposas en un rincón, durmiendo. Tu nombre te despierta. Yo lo escribo. No podrías tener otro nombre.

Tu nombre es tu savia, es tu sabor y tu gusto. Si alguien te llamase por otro nombre, te desvanecerías. Yo lo escribo. Tu nombre.

«¡Querido amigo! ¡Querido amigo! Eres todo lo que me queda. Mi única esperanza, mi único amigo. Sólo tú puedes salvarme. Quiero ir allí donde tú estés, quiero estar a tu lado, junto a ti. No te molestaré, no iré a visitarte, no interrumpiré tu trabajo, lo único que necesito es saber que tú estás ahí, que más allá de las paredes de mi habitación hay una presencia humana. Tú. Necesito tu calor. ¡Me han aplastado! ¡Estoy vencido! ¡Estoy agotado! Después de la pesadilla de este año, he de ir a ti, ¡bajo tu protección! ¿No podrías encontrarme una habitación? Cualquier cosa serviría, lo único que necesito es una mesa, un paisaje, es decir, una ventana por la cual mirar afuera, en la cual vea algo que no sea una pared, aunque si la ventana da a una pared no importará, en tanto en cuanto esté junto a ti. Tú me salvarás, tú me enseñarás qué he de hacer, cómo he de vivir. Ah, ¿podrías prestarme algún dinero para el viaje? No me hace falta nada, no te pediré nada. En cuanto esté allí, no te molestaré, te lo prometo solemnemente. ¿Hay alguien que entienda mejor que yo la necesidad que tú tienes de cierta intimidad? ¡Cómo admiro tu independencia, tu fuerza! Y tu generoso corazón. Si tú eres mi estrella polar, seré tan independiente como tú. Si es necesario, me haré la comida, estoy acostumbrado a cuidar de mí mismo, pero si pudieras encontrar alguien en el pueblo dispuesto a ocuparse de mis más simples necesidades, me sería más

fácil quedarme en mi habitación, mirar por la ventana pensando serenamente en ti, sin atreverme nunca a molestarte. Eres el único a quien puedo acudir, eres el único al que necesito. ¿Te acuerdas de nuestro primer encuentro, del brillo de los filamentos en las lámparas de cobre que nos iluminaban? Entonces me comprendiste. Siempre me has comprendido. Por favor, haz un milagro. ¡Arréglalo todo! ¡Escóndeme! ¡Consígueme una habitación!»

Y le encontré una habitación, en la casa de al lado, sobre una colina desde la que se podían ver las dunas. Y le escribí, diciéndole que desde la ventana vería los árboles, espacios abiertos, niños volando cometas junto al mar. Y le dije que también nosotros volaríamos cometas.

«Es la caligrafía de un lunático», me dijo un amigo al que mostré la carta, con sus trazos de tamaño superior al normal, después de su muerte. No: no tanto la de un lunático cuanto la de un niño; eran las mismas letras grandonas que escribe un niño, que no escribe sólo con la mano, sino con el brazo entero. Querida Mami, TE QUIERO CON TODO MI CORAZON. SIEMPRE TE QUERRE.

Le conseguí una habitación. Y no vino jamás.

Me encanta el clima apacible. Me recuesto junto a la piscina. Mis cartas constituyen mi diario. Deposito mi vida en otro. En ti. Está en camino una tormenta de verano. ¿Debería describir el tiempo (o el paisaje) utilizando ese tiempo atmosférico (o ese paisaje) para retratar las contrariedades de mi ser? Si escribo, me siento a salvo. Tara-reo algo. Hiervo de pura turbación sexual.

La rapidez del deseo es comparable a la lentitud del sistema postal. Los retrasos que sufre el correo hacen que mis cartas sean obsoletas desde el momento mismo de su creación, tergiversan todo lo que escribo. Incluso cuando escribo contestando punto por punto a tu carta más reciente, ya existe una carta tuya posterior, escrita para responder a la última que has recibido de mí, diciendo algo distinto. Mientras escribo, ya existe una carta tuya que no he leído. El Dios de las Epístolas juega con nosotros. Nuestras letras se entrecruzan, nuestros miembros no.

Musitó la diva:

«Adoro recibir visitas, detesto ir a ver a los demás. Adoro recibir cartas, e incluso leerlas. Pero detesto escribir cartas. Adoro dar un consejo, pero detesto ser su destinatario, y jamás sigo al punto ningún consejo acertado que se me dé.»

A veces, las cartas contienen una fotografía que a la diva le place firmar y dedicar. Suya, escribe. Con mis mejores deseos. Su amiga de usted. Cariñosamente. Con amor. Sí, en las fotografías que envía a perfectos desconocidos, que en el fondo son admiradores —precisamente, eso es lo que dije—,



perfectos desconocidos. Ella les dedica Amor.

Las cartas son a veces una manera de mantener alejado a alguien. Pero si el propósito es éste, uno debe escribir infinidad de cartas: cuando menos, una o dos al día. Si te escribo, no tengo por qué verte. Tocarte. Posar mi lengua sobre tu piel.

Al principio escribe sobre todo acerca de su asombroso y ahora legendario descubrimiento, el de un peculiar sistema matrimonial que se da en la Isla Mortimer. Está contento. Ella lo siente. Y ella se alegra por él, y se lo dice. Y él lo siente, siente el deseo que ella tiene de que él sea feliz, de que se entregue íntegramente a su trabajo, de que sea inseparable de su trabajo, que no piense en ella, que no se preocupe por ella. Y él, a través de la correspondencia, parece enamorarse más; ansía estar con su correspondiente, si bien no allá, en Inglaterra (y eso que a ella le resulta imposible venir a reunirse con él); en ese momento cesa la correspondencia. La última carta de Trevor llegó con más de un mes de retraso sobre la fecha en que Elizabeth recibió el telegrama en el que se le notificaba que había muerto, a los veinticuatro años de edad y a causa de unas fiebres tifoideas. Ella recuerda a solas ese instante, casi sin comentarios, dejándonos —tal como quedó ella durante medio siglo— con la herida, el silencio y la posibilidad abiertos. ¿Habrían sido felices y habrían comido perdices?

No podría decirle que quería el divorcio, y mucho menos por carta. Mis cartas tenían que ser amorosas. Tenía que esperar mi regreso. Me recibió en el aeropuerto, se saltó la zona de espera y atravesó el asfalto en el momento en que yo bajaba por la escalerilla. Nos abrazamos, recogimos mi maleta, llegamos al aparcamiento. Una vez en el coche, antes de que arrancara, se lo dije. Nos quedamos allí, en el coche, hablando; lloramos.

Por supuesto, habría sido más fácil decir no —o ya no, o nunca más— por carta. Más fácil, mucho más fácil que hacer frente a su rostro, ensombrecido por la tristeza. ¿Y decir sí? Sí.

ACTO I, ESCENA 2. Tatyana relee las tres páginas que lleva escritas y que ha firmado ya. Tacha las palabras, manchan las lágrimas el papel... Pero no importa: esto no es una redacción escolar. Quedará tal cual está escrita, sellada.

Sale el sol. Ella tira de la campana para llamar a su aturdida aya, que supone simplemente que su amada y dinámica niña se ha levantado más temprano de lo habitual, e indica a la anciana que entregue la carta a su nieto, quien debe llevarla rápida, rápidamente a su nuevo vecino. ¿A quién? ¿A quién? Tatyana, muda, señala el adorado nombre que consta en el sobre.

¿Y Eugene? El Eugene de Tatyana. El muchacho pálido y ceñudo, delgado, con sus caras botas extranjeras, el que apenas habló con nadie la otra noche, cuando vino,

según esperaban todos, de visita. El amante siempre considera solitario y desdichado al amado. Pero Eugene (el Eugene de Eugene) se encuentra en verdad tan solitario como Tatyana lo imagina.

Así pues, éste es Eugene (mi Eugene), que acaba de terminar una altiva carta de seis páginas, en la cual rompe toda relación con su padre. No se permitirá ni una sola debilidad de corazón, de ahora en adelante estará muerto, se jura, a todos los reclamos del afecto.

Pero luego se entera de que su padre ha muerto (¿habrá recibido, antes de morir, la carta de Eugene?) y —en este punto se suma mi cuento al suyo— regresa a Petersburgo para asistir al funeral, para administrar la herencia, se dispone después a marchar al extranjero cuando se entera de que el hermano mayor de su padre está muriéndose (¡cuán mortales eran aquellos antiguos valientes!), llega obedientemente a la mansión de altos techos que tiene su tío en lo más recóndito de la campiña, se lo encuentra ya en el patio, en un ataúd, y decide quedarse allí tanto tiempo como le plazca (¿o acaso no podría revivir la vida rústica sus dotes poéticos?), permanece muchos días a solas, pero tras un mes de reclusión, reclusión que desapruaban los gentilhombres de la vecindad, se concede de mala gana asistir a una reunión en la hacienda de una familia de la región que cuenta con dos hijas, una sencilla velada familiar, con unos cuantos vecinos. Y percibe la hermosa gravedad de la figura sentada junto a la ventana, y piensa: si pudiese enamorarme, me enamoraría de una mucha-



cha como ésa. Encuentra su aire melancólico... de muy buena educación.

Y cuando recibe la carta de Tatyana se conmueve, pero más que nada por compasión de su sencilla ingenuidad, pues ha expulsado de su imaginación todo lo que tenga que ver con el amor. Relee la carta, suspira; no quiere hacerle ningún daño. Cuando ya termina el día, el día más largo de la vida de Tatyana, cabalgará hasta su casa —la encontrará en el jardín— y le explicará, con toda la galantería de que es capaz, que no está hecho para el matrimonio, que no puede sentir por ella nada más que los sentimientos de un hermano. No hay carta alguna para Tatyana. Ella no le obsesiona. Prefiere contárselo cara a cara.

Al igual que tú tienes el valor de escribirme, tengo yo el valor de leer tu carta. No pienses que medito despacio cada renglón, pese a lo cual creo haber entendido por qué te cuesta tanto esfuerzo escribirme. (Date cuenta, tú me has permitido conocerte.) Y ello es así porque con cada carta das la impresión de estar escribiéndome por primera vez en tu vida.

Eugene no sabe que, tras su conversación en el jardín, Tatyana cae gravemente enferma, que está a punto de morir. De vergüenza, de pena. Pero dos años después se entera, por medio de un compañero de la Escuela de Cadetes, que ella se ha casado, y que se ha casado bien —su marido, un general y un hombre decente, cómo no,

es conocido de la familia de Eugene— y que vive ahora en Petersburgo.

¿Lo tiene olvidado cuando unos dos años después recibe una invitación para asistir a una recepción en la mansión Gremin, en Petersburgo? Cuando el general Gremin le presenta a su joven esposa al principio Eugene no la reconoce en esa mujer en estado de buena esperanza, más hermosa si cabe que aquella muchacha vulnerable, de cejas oscuras, a la que él desairó en el jardín de la casa paterna. Sus ojos miran, pero no ven. No inquieren nada.

Antorchas, candelabros.

Descubre, no sin cierta sorpresa, que vuelve con frecuencia a la mansión Gremin, que se las ingenia para encontrársela en la ópera, en otras fiestas de sociedad, pese a lo cual Tatyana y él nunca llegan a intercambiar sino serenas palabras de cortesía. En ocasiones, consigue ser el que deposita su capa de pieles sobre sus hombros. Ella asiente con gravedad... ¿a qué podrá referirse? A veces, da la impresión de que ella esconde su rostro querido en el embozo. Perplejo, poco a poco reconoce que la ama, que la ama más allá de donde alcanzan las palabras. Que el suyo es un amor que han decretado los Cielos. Se da cuenta de ello porque quiere escribirle. ¿No podría ser ésa la solución al enigma de su árido corazón? Se siente ridículo, más no importa. Una noche, se queda en vela hasta el alba, hasta haber escrito un aullido de amor epistolar de cuatro páginas de extensión. Al día siguiente escribe otra carta. Luego, una tercera.

Y espera y espera. A que llegue la respuesta.

¿Qué hizo con la carta que le enviara ella cuatro años antes? Ni siquiera le concedió la dignidad de la quema; lisa y llanamente, se le traspapeló. Si al menos pudiera disponer de ella ahora, si al menos la llevara en secreto junto a su corazón, si pudiera doblarla y desdoblarla, y humedecerla con sus lágrimas...

Por favor, escríbeme, escríbeme una sola carta, le suplica humildemente la última vez que se ven. El la ha descubierto llorando. Tatyana ya no guarda ningún secreto. Pese a su irrevocable matrimonio, jamás ha dejado de amarle en ningún momento. Se arroja a sus pies.

No habrá ninguna carta.

Ella no ha olvidado nada.

No hay futuro.

Ahora respiro aún más hondo. Me preparo, me preparo, a despecho de la vacilación. He ahí la médula de mi anhelo, condensada. Está ahí, a mano, en las palabras.

Enciende la lámpara halógena. No hay luz suficiente en esta habitación.

Amor, por favor, sigue escribiendo. Tus cartas me alcanzarán siempre. Escríbeme, aunque sea con tu auténtica, diminuta caligrafía. La sostendré a la luz. La aumentaré con mi amor.

(1) Pianista austriaco, muerto en 1951, cuyas actuaciones, grabaciones y enseñanzas le convirtieron en una leyenda (N. de T.).

(2) Ciudad japonesa que cuenta con numerosas instalaciones para la diversión (jardines botánicos, un zoo, piscinas, etc.), entre las cuales destaca una importante compañía de ópera íntegramente femenina (N. del T.).

EDICIONES
PENÍNSULA

NOVEDADES

Filosofía del arte

Antonio Banfi

Historia/Ciencia/Sociedad, 205. 448 páginas

Reflexiones sobre la imitación del griego en la pintura y la escultura

Winckelmann

Nexos, 24. 168 páginas

Schelling. Antología

Edición de José L. Villacañas Berlanga

Textos Cardinales, 6. 352 páginas

Teoría de la vanguardia

Peter Bürger

Historia/Ciencia/Sociedad, 206. 192 páginas

De la naturaleza a la sociedad

Félix Ovejero

Homo Sociologicus, 41

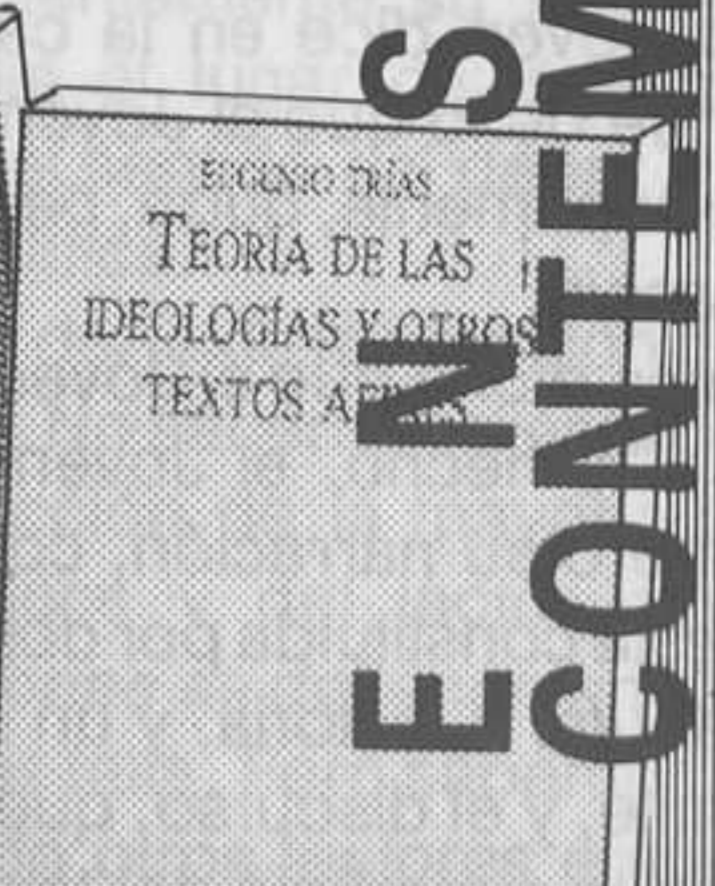
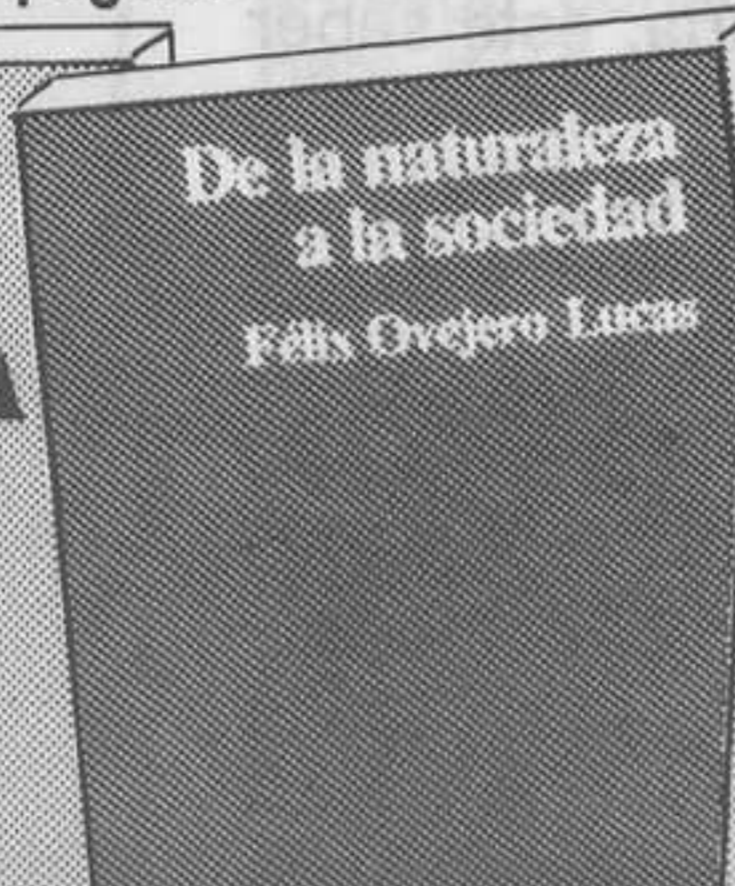
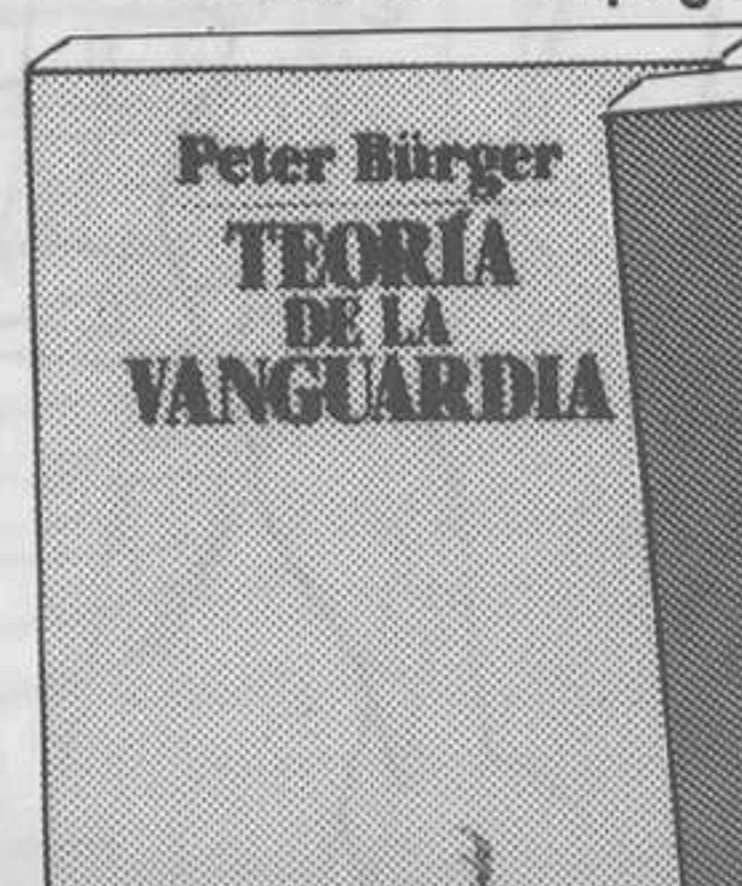
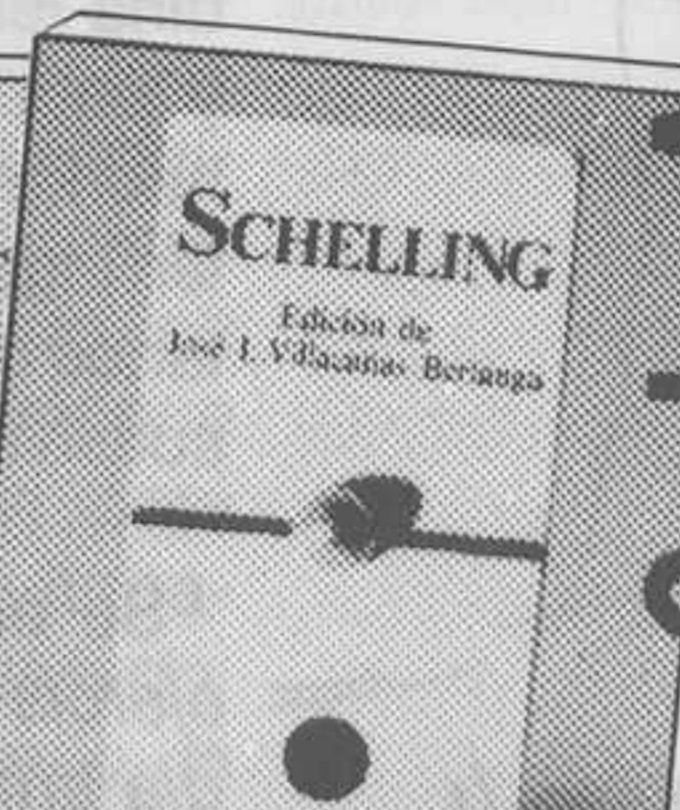
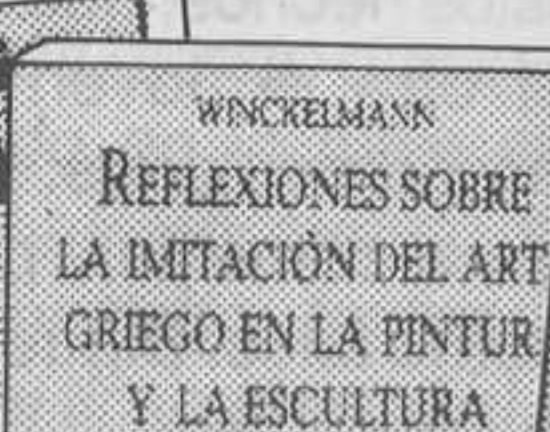
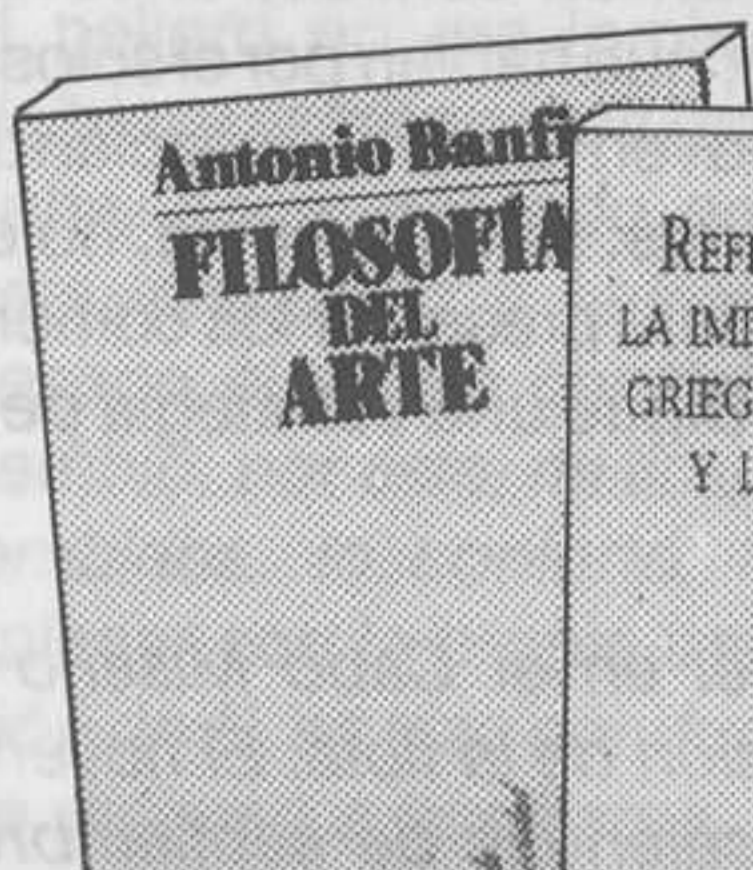
Teoría de las ideologías y otros textos afines

Eugenio Trías

Nexos, 25. 304 páginas

CLASICOS

A Y O
CONTEMPORANEO



Ediciones Península Provenza, 278 - Tel. (93) 216 00 62 - 08008 Barcelona

Retrato de Plinio el Joven

Umberto Eco

UMBERTO ECO

La definición del arte
Planeta-Agostini, 1981

El nombre de la rosa
Lumen, 1985

Obra abierta
Ariel, 1985

Apocalípticos e integrados
Lumen, 1986

Apostillas al Nombre de la Rosa
Lumen, 1986

La estrategia de la ilusión
Lumen, 1986

Sobre los espejos
Lumen (en prensa)

UMBERTO ECO
(et. al.)

Socialismo y consolación.

Reflexiones en torno a los misterios de París
Tusquets, 1970

La nueva Edad Media
Alianza, 1984

1. Querido Tácito

En su sexta carta (XVI, 1), Plinio el Joven (de ahora en adelante el Joven) escribe a Tácito sobre la muerte de su tío, Plinio el Viejo (de ahora en adelante el Viejo), que murió durante la erupción del Vesubio, en Pompeya, en el año 79 d.C.

La carta se escribe con el fin de proporcionar a Tácito material verosímil para sus *Historiae*. El Joven tenía experiencias y testimonios de primera mano sobre la muerte de su tío.

Este hecho es muy importante a los fines del presente discurso: al comienzo de la carta aparece un Yo implícito que escribe presumiblemente alrededor del 104 d.C. y la única proposición indiscutible que podemos individualizar en toda la carta es una proposición implícita: «Yo, el Joven, te estoy escribiendo a ti, Tácito, diciéndote *p*».

Todo el resto, que entra bajo *p*, es referencialmente opaco. O sea, la única cosa irrefutable es que el Joven está hablando. Si dice la verdad, es materia de conjetura.

Pero la carta sobrentiende una resultante, como si dijese: «Yo te juro que *p* es verdad». Es un contrato de veracidad que se opera entre el Joven y Tácito, y cada posible lector de la carta. En virtud de tal contrato sería oportuno tomar a *p* como verdadero.

Por otra parte, Tácito ha requerido informaciones del Joven precisamente porque asumía (por contrato) que el Joven le diría la verdad.

Por lo que sabemos de ella, la historia dicha por el Joven es verdadera: o, al menos, lo que mantenemos como Historia Verdadera depende de lo que el Joven ha dicho a Tácito. Si tenemos un saber enciclopédico capaz de servir de paradigma para lo que el Joven dice en la carta, este saber depende de lo que el Joven ha dicho en la carta. Deprimente, quizá, pero es así. *Mange ton Dasein*.

Hemos dicho que el Joven dice *p*. Es inexacto. De hecho, el Joven está contando algo, pero su narración, como toda narración, está constituida por dos componentes, una *fábula*, o historia, y un *discurso* que la transmite, y el discurso, que es lo que aparece en la superficie del texto, es un modo de organizar y de montar la *fábula* (1).

Lo que intentaremos demostrar en el curso

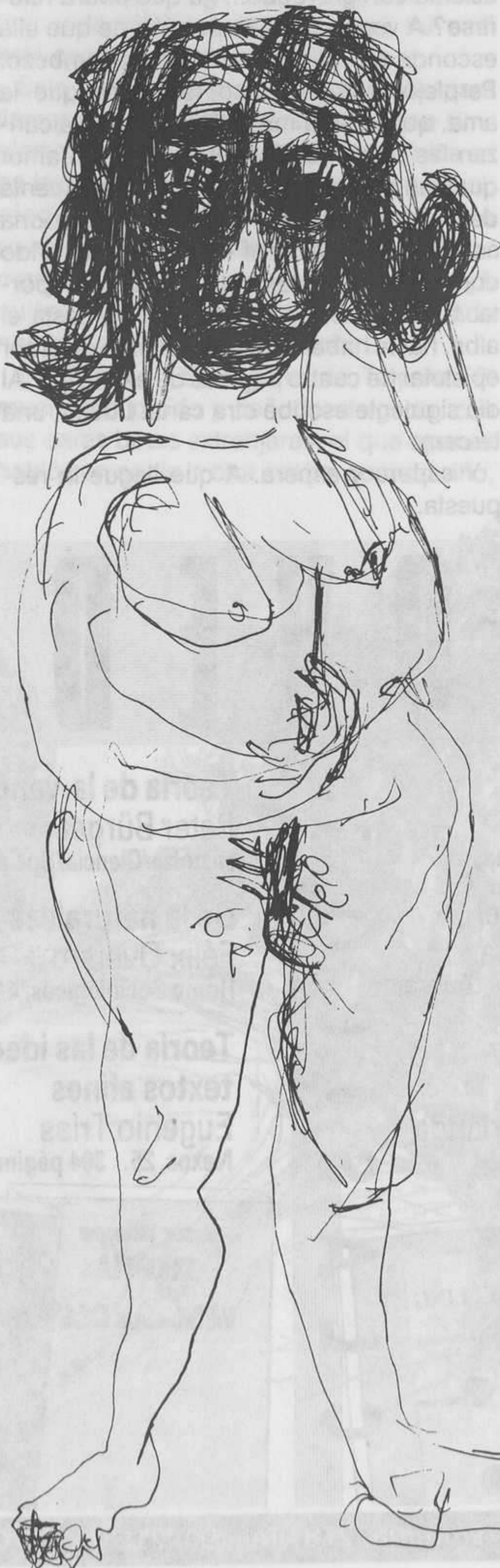
de este análisis de la carta es que la historia, una vez reconstruida a través de una serie de macroproposiciones, dice algo. Pero que el discurso, si no algo diferente, sí dice algo *más*. Y es que es difícil desenlazar los dos niveles, y distinguir qué dice uno y qué no dice el otro.

Este doble juego es evidente desde las primeras líneas de la carta. Tácito le ha pedido al Joven que le suministre sólo informaciones, pero está claro que el Joven sabe que cuanto se le pide es una relación para ser ofrecida a la posteridad (2).

Tú quieres que yo te narre la muerte de mi tío para transmitirla más verazmente a la posteridad. Te lo agradezco; bien sé, en efecto, que, divulgada por ti, su muerte tendrá gloria imperecedera. Aunque él haya perecido junto con la ruina de regiones tan espléndidas, y esté por ello destinado a la perpetua memoria como las poblaciones y como las ciudades destruidas en aquel memorable desastre, y aunque él mismo haya compuesto gran número de obras que permanecerán, mucho añadirá a su futura gloria la eternidad de tus escritos. Considero afortunados a aquéllos a quienes los Dioses han concedido el don de realizar cosas dignas de ser contadas o bien de escribir cosas dignas de ser leídas; pero aún más afortunados aquéllos que tuvieron uno y otro don. En el número de éstos estará mi tío por sus libros y por los tuyos. Por ello acepto de muy buen grado, y hasta te solicito, el encargo que me confías.

El Joven es explícito: Tácito puede otorgar gloria inmortal al Viejo, presentándolo como un Héroe a la Ciencia. Naturalmente, la introducción de la carta podría ser tomada de dos maneras. En un sentido, el Joven diría «estos hechos, que hablan por sí solos», y en el otro el Joven estaría mezclando hechos y comentarios. Naturalmente, no es tan ingenuo como para presentar los comentarios como tales. Sigue una estrategia persuasiva direrente.

Se encontraba él en el Cabo Miseno y ejercía la conducción de la flota. El noveno día antes de las calendas de septiembre, hacia la hora séptima, mi madre le indicó una nube que había aparecido, de magni-



tud y aspecto extraordinarios. El, después de haber tomado un baño de sol y luego uno frío, había hecho en la cama una breve colación y estaba estudiando; se hace llevar los zapatos y sube a un sitio desde donde se podía observar perfectamente el excepcional espectáculo. Se elevaba una nube (no se captaba bien, mirando de lejos, de qué monte, y se supo luego que era el Vesubio), de la cual ningún otro árbol mejor que el pino habría tomado la forma y el aspecto. En efecto, se enderezaba hacia arriba como un larguísimo tronco, se ensanchaba luego ramificándose: creo que era porque, impulsada primero hacia arriba por un soplo impetuoso y luego, por la disminución de éste, abandonada a sí misma o bien hasta vencida por el propio peso, se esfumaba ensanchándose: a veces límpida, a veces turbia y manchada, según hubiese levantado tierra o cenizas.

Grande y digno de ser observado más de cerca le parece al eruditísimo hombre el fenómeno. Hace disponer una libúrnica; me ofrece, si me apetece, ir con él; respondo que prefiero estudiar; precisamente él me había dado algo para escribir. Salía de la casa, y le fue entregado un mensaje de Rectina, mujer de Casco, aterrorizada por el peligro que la amenazaba, ya que la villa de ella estaba allí abajo, y no se podía escapar sino por nave; le rogaba que la sacase de tan grave situación. Cambió entonces él de parecer, y aquello a lo que se había dispuesto con ánimo de estudioso lo realizó con espíritu heroico. Hizo echar a la mar algunas cuatrirremes y se embarcó, para procurar socorro no sólo para Rectina sino también para todos los otros, ya que la playa estaba atestada de gente.

Acude allí donde los otros huyen, dirigiendo la ruta y el timón hacia el peligro, y tan libre de temor como para poder dictar y anotar todos los momentos y todos los aspectos de aquel desastre, a medida que se le ofrecían a la mirada.

Ya caía sobre las naves la ceniza, más caliente y más densa cuanto más se acercaban a la costa; ya caían piedras pómez y piedras negras quemadas y fragmentadas por el fuego; ya se había formado un bajío imprevisto, y por la ruina del monte la playa era inaccesible. Después de haber considerado la posibilidad de retroceder, al piloto que así lo aconsejaba le dijo luego: «La fortuna ayuda a los valientes; apunta hacia la casa de Pomponiano». Estaba éste en Estabias, más allá del golfo; que allí el mar se insinúa en los márgenes, todo senos y protuberancias. Allí (Pomponiano), cuando aún el peligro no era inminente aunque bien visible, y estaba cerca puesto que se agrandaba, había cargado en la nave su equipaje, dispuesto a huir en cuanto hubiese cesado el viento contrario; favorecido, en cambio, por éste, mi tío lo abrazó al ver que temblaba, lo confortó, lo alentó; y, para aplacar con la propia tranquilidad la turbación de él, se hizo conducir al baño; lavado, se dispuso a acostarse, cenó alegre, o, lo que es igualmente magnánimo, mostrándose alegre.

Entretanto, en numerosos puntos del Vesubio relucían grandísimas llamas y altos incendios, cuya esplendorosa claridad resaltaban las tinieblas nocturnas. Y él iba diciendo, para aplacar el terror, que aquellos eran fuegos que los aldeanos habían dejado encendidos en la precipitación de la fuga, caseríos abandonados que ardían. Después se fue a reposar y durmió de verdad profundamente; su respiración, en efecto, muy grave y rumorosa en razón de la gran corpulencia, fue oída por aquéllos que merodeaban por el umbral. Pero, mientras, el patio por el que se accedía a su apartamento ya se había elevado tanto, a causa de las cenizas y las piedras pómez que lo llenaban, que él, si se hubiese mantenido más tiempo en su aposento, no habría podido

salir. Una vez despierto, sale y se une a Pomponiano y a los otros que no habían pegado ojo. Se consultaron entre sí, si debían quedarse en la casa o salir al aire libre. La casa, en efecto, temblaba a causa de continuos y fuertes terremotos, y, casi removida en sus fundamentos, parecía querer ir de aquí para allá y luego volver a su sitio. Al aire libre, empero, era de temer la caída de las piedras pómez, si bien ligeras y correosas; pero la confrontación entre los dos peligros hizo que tomaran este partido. Pero si bien una razón prevaleció sobre la otra, persistía entre ellos el más fuerte temor. Se pusieron en la cabeza cojines atados con pañuelos; esto sirvió para protegerlos de lo que caía de lo alto.

Ya en otras latitudes se había hecho el día, mientras que allí reinaba la noche más negra y más espesa que cualquier noche, aunque la rasgasen tantas llamas y tantos resplandores. Se decidieron a dirigirse hacia la playa, para ver de cerca qué permitía el mar; éste, sin embargo, seguía hinchado y hostil. Allí, acostado sobre una sábana extendida, él pidió y bebió dos veces agua fresca. Pero al fin las llamas y, anuncio de llamas, un olor a azufre, hicieron a los otros darse a la fuga, y lo despertaron. Apoyándose en dos sirvientes se incorporó, y pronto volvió a caer, como supongo, porque le había impedido la respiración la caligine demasiado densa, la cual le había obstruido las fauces, que por propia naturaleza eran débiles y estrechas y sujetas a inflamación. Cuando volvió la luz del día transcurridos tres desde el último que había podido contemplar, su cuerpo fue encontrado intacto, ileso y cubierto con las ropas que se había puesto; la actitud era la de un cuerpo durmiente más que la de un muerto.

Yo, entre tanto, me encontraba con mi madre en Miseno... Pero esto no tiene nada que ver con la historia, ni tú quieres saber otra cosa más que la muerte de él. Por eso callo. Sólo agregó esto: que te he referido todo aquello a que asistí yo mismo y que oí inmediatamente después, en el momento en que se recuerdan más exactamente las cosas. Tú elegirás lo que es más importante. En efecto, una cosa es escribir una carta y otra una historia, una escribir para un amigo y otra para el público. Te saludo.

2. Carta para un Lector Modelo

La primera impresión que un Lector Ingenuo recibe de esta carta es que el Viejo arriesgó conscientemente su propia vida para trasladarse al lugar de la erupción, impulsado por el sentido del deber y por la curiosidad científica.

Extrapolamos del texto la reacción de este Lector Ingenuo. No sabemos si ésta corresponde a la reacción de la mayoría de los lectores empíricos y del lector empírico Tácito: sus *Historiae* se detienen en el 70 d. C., y el resto nos falta. Pero sabemos cómo han reaccionado otros lectores empíricos. Valga por caso: la tradición (es decir nuestra Enciclopedia) hace de Plinio el Viejo



precisamente un héroe de la ciencia. Y esto sobre la base de la carta del Joven. No sabemos, pues, cómo ha reaccionado el Tácito empírico, pero sabemos cómo la tradición ha leído la carta. Este dato empírico nos confirma en la hipótesis, que estamos sosteniendo, de un Lector Modelo que la carta prevé.

Ahora probemos a extraer del discurso de la carta los hechos *crudos*, o bien la *fábula*, la sucesión desnuda de acontecimientos.

El Viejo zarpa hacia el lugar del desastre sin saber que se trata de una erupción volcánica, al contrario, hasta ese momento consideraba al Vesubio como un volcán apagado (véase *Naturalis Historia* 3, 62) (3). Cuando llega de Pompeyano a Estabias, aún subestima las proporciones de lo ocurrido. Dice con despreocupación que los fuegos sobre

las faldas de la montaña han sido encendidos por los campesinos en fuga. El Joven deja entrever que lo dice para tranquilizar a sus huéspedes aterrorizados: pero después se va *de verdad* a dormir, y sin darse cuenta de que haciéndolo así se arriesga a ser sepultado por lava y materias volcánicas. Cuando comprende verdaderamente cuán dramática es la situación (y se niega a ello), es demasiado tarde. Muere de asma, si no de asfixia por los vapores, como sugieren algunos comentadores.

Al considerar la *fábula* desnuda y simple, nos encontramos frente a un almirante con la mentalidad de un pañolero, del todo inhábil para afrontar la situación, incapaz de organizar el servicio de auxilio, y que al fin deja la flota, en un momento crítico, privada de comando. Se encuentra frente a una empresa indudablemente difícil, pero responde a los acontecimientos del peor modo. Considerado desde el punto de vista militar y administrativo, debería someterse a un tribunal militar. Menos mal que muere y que la muerte redime.

Ni siquiera el Joven nos oculta los hechos: si Tácito hubiese querido, habría podido extraer de la carta todos los elementos para una severa condena, como lo estamos haciendo nosotros.

Pero el Tácito que nos interesa no es el Tácito empírico, de quien nada sabemos: es el Lector previsto por la estrategia discursiva del Joven, que escribe el texto-carta.

La carta del Joven, como todo texto, no se dirige a un lector empírico, sino que construye, a través de la propia estrategia discursiva, un Lector Modelo que se supone que puede cooperar para actualizar el texto así como quiere el Autor Modelo —o bien la objetiva estrategia textual—. Podemos negarnos a entrar en el juego, o bien podemos negarnos a identificarnos con el Lector Modelo, pero no podemos negarnos a reconocer qué Lector Modelo postula la carta, en el momento en que exhibe las propias estrategias discursivas.

Leer y definir las estrategias que el Joven pone en acción en un nivel metatextual significa comprender el modo en que la carta proporciona al propio Lector Modelo las instrucciones para alcanzar un cierto efecto persuasivo. Esta carta no quiere (solamente) aseverar algo verdadero: quiere que Tácito (o todo posible lector futuro) crea que el Viejo ha sido un Héroe, y quiere que Tácito lo escriba. Quiere *hacer creer* y *hacer hacer*.

Para inducir al propio Lector Modelo a una cooperación adecuada, el texto debe poner en acción algunas estrategias discursivas, realizar *embrayages* y *débrayages*, establecer planificadísimas confusiones entre la instancia de la enunciación y la instancia del enunciado. Además, la *fábula* debe poner en juego no sólo el universo de los acontecimientos que se presumen «reales», sino también los mundos posibles de las creencias, voliciones, opiniones y pasiones tanto del propio Lector Modelo como de los personajes objeto de la narración.

La estrategia discursiva tendrá éxito en la medida en que el Lector Modelo no llegue jamás a darse cuenta de quién está hablando en un determinado momento. Se trata de jugar a una dialéctica de «voces», en el sentido de Genette (4), y todo debe funcionar a menos que el lector, saltando de nivel, se erija en crítico metatextual de la carta, como lo estamos haciendo nosotros.

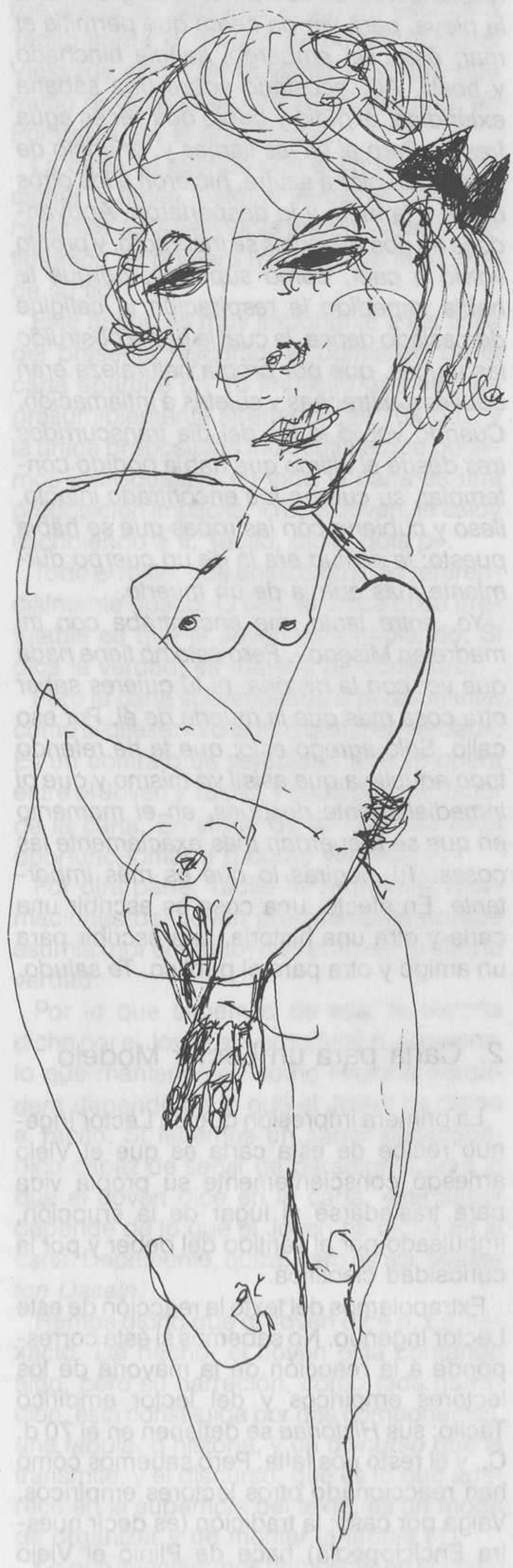
3. ¿Quién habla?

Al comienzo de la carta hay un Ego implícito (el sujeto de *scribam*) que remite a un individuo, Plinio el Joven, autor empírico de la carta, el cual escribe en torno al 104 d.C. Definimos a este Plinio como P_1 , que escribe en un tiempo t_0 en un mundo W_0 (que asumimos como correspondiente a lo que consideramos que es el mundo real, aunque sea en un momento que pertenece a su pasado). Se trata, por cierto, de una simplificación, pero estamos sosteniendo la hipótesis de que la carta no representa una pieza de ficción narrativa sino un ejemplo de «narratividad natural» en el sentido en que lo es un artículo de crónica periodística. Si se tratase de ficción narrativa (como ocurre en las cartas de *Clarissa* o de *Les liaisons dangereuses*), deberíamos asumir que hay otro sujeto P_0 , productor del acto lingüístico, mientras que el Ego del discurso sería un sujeto ficticio, perteneciente al universo de la narración y diferente del autor. Pero, como ya se ha dicho, se asume que en una carta que se presenta (no habiendo prueba en contrario) como carta auténtica el yo que habla en el texto es al mismo tiempo el yo que produce el texto, o bien el autor de la carta. Por lo tanto, asumimos que el Joven como entidad histórica y el Ego que habla en la carta son la misma persona, y que el Destinatario del texto es Tácito.

Sin embargo, en el segundo párrafo, P_1 cuenta a Tácito una historia que concierne a un P_2 , es decir que cuenta a Tácito lo que le ocurre a sí mismo veinte años antes, en Miseno, el 24 de agosto del año 79 d.C. Por lo tanto, nos encontramos frente a una carta escrita en un t_0 que habla de otro tiempo, o de una serie de estados temporales que podemos registrar como sigue:

$t-3$ = 24 agosto, tarde, cuando la nube aparece y el Viejo decide zarpar;
 $t-2$ = la serie de intervalos temporales que se produce entre la partida del Viejo y su muerte, entre la noche del 24 y el 25;
 $t-1$ = 26 agosto, cuando el joven recibe noticias sobre lo ocurrido.

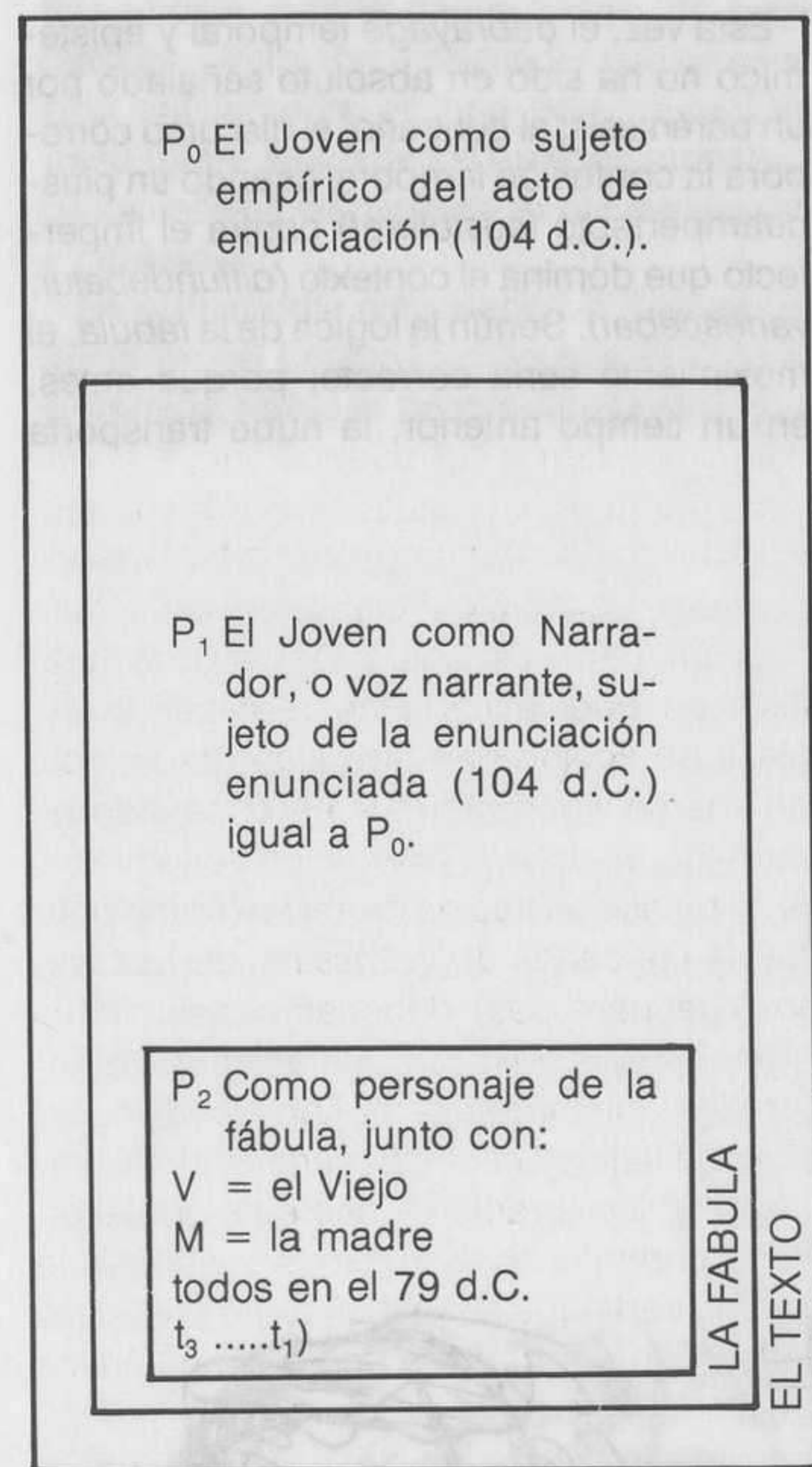
El momento en que P_1 abandona el tiempo de la *fábula* ($t-3$) está indicado por el paso del presente al imperfecto (*erat Miseni... regebat*). El modo narrativo está subrayado por la inserción de cronónimos (*Nonum kal. Septembres*) y por la introducción de individuos pertenecientes a un estado temporal anterior (el tío y la madre, el primero como sujeto de *erat* y por la atribución de algunas propiedades como *regebat classem*). Todos estos artificios gramaticales



- UMBERTO ECO
- La definición del arte
- Planeta-Agostini, 1981
- El nombre de la rosa
- Lumen, 1983
- Obra abierta
- Ariel, 1985
- Apocalipsis e integrados
- Lumen, 1986
- Apóstrofes al Nombre de la Rosa
- Lumen, 1986
- La creación de la ilusión
- Lumen, 1986
- Sobre los espejos
- Lumen (en prensa)
- UMBERTO ECO (et. al.)
- Socialismo y contradicciones
- Reflexiones en torno a las intenciones de París
- Tauca, 1979
- La nueva Edad Media
- Alianza, 1984

indican que se está efectuando el paso de una introducción, en la que el joven habla como P_1 , a una historia encajada, cuyo sujeto, de quien el Joven habla, es él mismo en cuanto P_2 .

Si intentamos resumir estos encajamientos de historia, podemos trazar el diagrama que sigue:



4. Estructuras de mundos

La fábula que cuenta las vicisitudes de P_2 debe ser extrapolada del discurso de P_1 gracias a la colaboración de un lector cooperativo. Sólo por ingenuidad podremos identificar el párrafo 2 con la fábula. Este párrafo es el núcleo del discurso del cual se puede inferir la fábula.

Lo que el lector extrapola son varios estados temporales de un mismo mundo narrativo. Siguiendo las definiciones que he propuesto en *Lector in fabula*, pasando de un estado temporal al otro los personajes del mundo narrado mudan algunas propiedades accidentales, pero no cambian las propiedades esenciales que nos han permitido individualizarlos en relación con los otros personajes o individuos. Por ejemplo, en el estado t-3 el Viejo es un científico y un almirante romano (propiedades esenciales), provisionalmente vivo (propiedad accidental); en t-2 es un científico y almirante romano que sufre accidentalmente algunas experiencias agradables, y en t-1 es el mismo científico y almirante romano que accidentalmente muere.

Pero lo que nos interesa no es la comparación entre estos diversos estados del mismo mundo narrativo (que por inciso coincide con el mundo que consideramos «real» en base a nuestra competencia enciclopédica), sino el hecho de que P_1 , como sujeto del discurso enunciado en t-0, comparte con Tácito (como Lector Modelo) algunos conocimientos acerca de la muerte del Viejo. Pero este P_1 , mientras le dice a Tácito lo que ocurre en t-3, se atribuye a sí mismo y al Viejo un conocimiento diferente.

Estamos, pues, frente a dos mundos epistémicos, el mundo W_0 que —además de ser el mundo «real»— es también el mundo de los conocimientos compartidos por P_1 , por Tácito y por nosotros mismos (lectores contemporáneos) y el W_{Nc} t-3 de los conocimientos atribuidos por el narrador P_1 a los personajes de la historia que éste narra (5). P_1 está contando de sí mismo y de su tío que, veinticinco años antes, han visto una extraña nube y han creído la proposición p (no siendo p otra cosa que el contenido del mundo epistémico W_{Nc} t-3).

En palabras más pobres, el Joven en el 104 d.C. sabe lo que él mismo y su tío no podían saber el 24 de agosto del 79 d.C., o sea, que aquella nube de forma y magnitud insólitas provenía de la erupción del Vesubio y que estaba compuesta de detritos eruptivos y de gases venenosos. Para P_2 y para su tío la nube representaba entonces sólo un curioso e inexplicable fenómeno; para P_1 y para Tácito, en cambio, ésta es claramente portadora de Muerte.

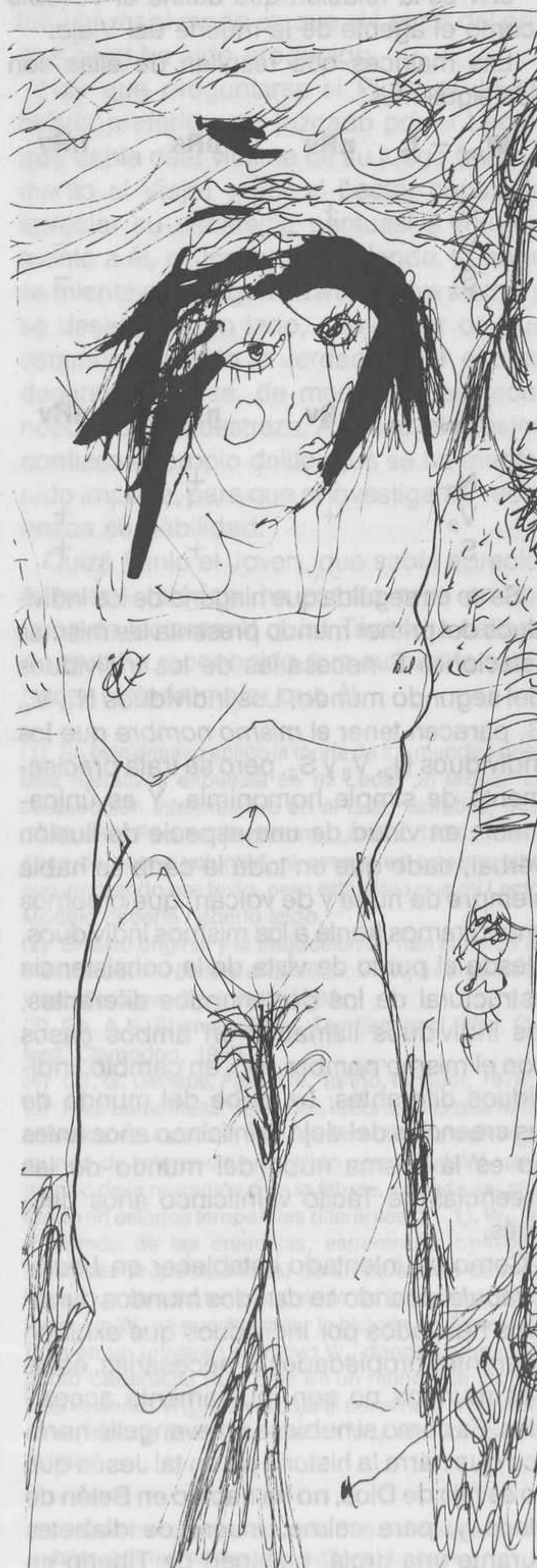
Por lo tanto, la fábula se refiere a algunos individuos de un mundo narrativo W_{Nc} t-3 donde los individuos son P_2 , V (el Viejo), M (la Madre) junto con N (la nube) y S (el Vesubio). Este mundo alberga al menos un submundo epistémico W_{Nc} que representa las creencias de los personajes humanos de la historia (y cuenta a nuestro favor el hecho de que el 24 de agosto tanto el Joven como el Viejo y la Madre compartían las mismas creencias). En este submundo epistémico, la nube no tiene todavía ninguna conexión con el Vesubio, es sorprendente pero no peligrosa y, lo que es más importante, no tiene todavía ninguna conexión con la futura muerte del Viejo.

Al contrario, en el mundo epistémico de P_1 y de su Lector Modelo (en el 104 d.C.), se mueven los mismos individuos, pero dotados de propiedades muy diferentes que no sólo los caracterizan individualmente sino que los caracterizan a cada uno en relación con el otro. El Viejo es ya un científico y un almirante muerto, la nube se origina en el volcán, el volcán es el agente que provocará la muerte del Viejo, incluso la ha provocado ya definitivamente.

Es importante poner de relieve las diferencias entre dos mundos, porque en t-3 el Viejo no piensa que la nube sea peligrosa (o no cree que sea peligrosa), no sospecha que el Vesubio tenga algo que ver con el fenómeno (más bien sostiene que el Vesubio es un volcán apagado) y sobre todo no sabe que dentro de poco morirá. Todos

estos elementos vuelven su decisión de zarpas un poco menos intrépida de cuanto nos parece hoy a nosotros, y de lo que habría sido si él hubiese tenido, no digo el don de la profecía, sino al menos una capacidad más sutil de interpretar cuanto veía.

Por lo tanto, tenemos que considerar dos mundos narrativos: W_{Nc} t-3 es el mundo de las creencias de los personajes de la historia dicha por P_1 , (y por razones de economía consideraremos sólo las creencias del jo, dejando de lado aquellas, por lo demás iguales, del Joven y de la Madre), mientras que W_0 t₀ es el mundo como lo conocen P_1 y Tácito.



Consideramos estos dos mundos estructurados por propiedades S-necesarias, en el sentido en que las hemos definido en *Lector in fabula*: es decir, propiedades en virtud de las cuales dos o más individuos de un mundo son definidos de modo interdependiente, contribuyendo un individuo a identificar al otro y viceversa, o bien no siendo un individuo más que aquél que se encuentra en una relación dada, necesaria para la estructuración de ese mundo, con otro individuo.

Podemos así delinear dos matrices de mundos sobre la base de los individuos y de las relaciones S-necesarias que siguen:

- V es el Viejo;
- N es la Nube;
- S es el Vesubio;

nRv es la relación que define la nube como aquella de hecho percibida por el Viejo en t-3;

nRs es la relación que define la nube como aquella producida por la erupción del Vesubio;

sRv es la relación que define el Vesubio como el agente de la muerte del Viejo.

Las matrices que resultan de ellas son las siguientes:

$W_{Nc} - t_3$	nRv	nRs	nRv
N_1	+	-	-
V_1	+	-	-
S_1	-	-	-

W_{oto}	nRv	nRs	sRv
N_2	+	+	+
V_2	+	+	+
S_2	-	+	+

Se ve en seguida que ninguno de los individuos del primer mundo presenta las mismas relaciones S-necesarias de los individuos del segundo mundo. Los individuos N_1, V_1, S_1 parecen tener el mismo nombre que los individuos N_2, V_2 y S_2 , pero se trata precisamente de simple homonimia. Y es únicamente en virtud de una especie de ilusión verbal, dado que en toda la carta se habla siempre de nube y de volcán, que creemos encontrarnos frente a los mismos individuos. Desde el punto de vista de la consistencia estructural de los dos mundos diferentes, los individuos llamados en ambos casos con el mismo nombre son, en cambio, individuos diferentes. La nube del mundo de las creencias del viejo veinticinco años antes no es la misma nube del mundo de las creencias de Tácito veinticinco años después.

Como he intentado establecer en *Lector in fabula*, cuando se dan dos mundos narrativos habitados por individuos que exhiben diferentes propiedades S-necesarias, estos dos mundos no son mutuamente accesibles. Es como si hubiese un evangelio herético que narra la historia de un tal Jesús que no es hijo de Dios, no ha nacido en Belén de María y, para colmo, muere de diabetes durante una orgía, huésped de Tiberio en

Capri. Estaremos todos de acuerdo en reconocer que, a pesar de la provocadora homonimia, ese evangelio no está contando la historia del mismo individuo del cual hablan los evangelios canónicos (aun cuando por ventura fuese amigo de Lázaro y sufriese un proceso bajo Pilatos). *Mutatis mutandis*, ésta es precisamente la situación que se verifica con los dos mundos arriba considerados.

5. La estrategia del discurso

Ahora volvamos a la superficie discursiva de la historia de P_2 narrada por P_1 . Nótese que P_1 transcribe fielmente cuáles eran las creencias de sus personajes en el mundo del 24 de agosto del 79 d.C. Como buen narrador interesado en la psicología de los propios personajes y en la trágica diferencia entre verdad e ilusión, debería detenerse largamente en estas discrepancias, y piénsese en la energía dramática con que Sófocles nos cuenta una situación análoga, la historia de un Edipo que no llega a reconocer una verdad que a Tiresias, y a nosotros, lectores, se nos presenta como bastante evidente.

¿Cuál es, en cambio, la estrategia discursiva de P_1 ? En el primer párrafo de la carta, el Ego que se dirige a Tácito le recuerda lo que Tácito debería saber muy bien, es decir, que el Viejo ha perecido en una catástrofe, que la catástrofe se ha hecho memorable y que la memoria del tío deberá vivir eternamente. ¿Por qué tanta insistencia en datos que deberían haberse dado por descontados? Ocurre que el Joven está preparando al propio Lector Modelo para afrontar el mundo $W_{Nc} t-3$ sin abandonar el bagaje de conocimientos que éste tiene en W_{oto} .

En el segundo párrafo, el Joven realiza un *débrayage* temporal: el cambio de tiempo verbal produce una especie de *flashback* y desplaza al Lector Modelo a un estado anterior de su mismo mundo. Pero en este estado anterior del mundo del Lector los personajes nutren creencias que no concuerdan con el saber del Lector mismo.

A primera vista, el Joven se comporta con mucha honestidad y dice que ni él ni su tío habían comprendido, entonces, de dónde provenía la nube. Pero pronto él abre un paréntesis y recuerda a Tácito que esa nube provenía del Vesubio: el paréntesis marca un nuevo *débrayage* temporal (y epistémico) y cumple un retorno a t_0 , y por otra parte los tiempos verbales lo hacen explícito: «*cognitum est postea... Vesuvium fuisse*». Pero si el movimiento es correcto desde el punto de vista gramatical (tanto en términos semánticos como sintácticos), su efecto pragmático es algo diferente: se reintroduce, en el centro del mundo epistémico de P_2 y del Viejo, el mundo epistémico de P_1 y de Tácito. El Lector no puede, desde este momento en adelante, evitar pensar en la nube como en N_2 (mientras para los personajes de la historia es todavía y desafortunadamente N_1).

Sigue un segundo movimiento. P_2 y el tío

están mirando la nube que es «*candida interdum, interdum sordida*», y éstas son indudablemente propiedades accidentales de N_1 . Pero en este punto el Joven, que parece aún ser el Ego P_2 , pero en verdad habla como P_1 , nos dice que la nube aparecía como si «*prout terram cineremve sustulerat*». Y ésta, la de transportar escorias eruptivas, es una propiedad de N_2 pero no de N_1 .

Esta vez, el *débrayage* temporal y epistémico no ha sido en absoluto señalado por un paréntesis; al contrario, el discurso corrobora la confusión temporal usando un pluscuamperfecto (*sustulerat*) contra el imperfecto que domina el contexto (*diffundebatur, vanescebat*). Según la lógica de la *fábula*, el movimiento sería correcto, porque antes, en un tiempo anterior, la nube transporta



escorias, y luego, en consecuencia, se ve como *cándida* y *sórdida* a un tiempo. Pero lo que es correcto desde el punto de vista de la fábula en W_0 , no lo es desde el punto de vista del mundo epistémico de P_2 , que llegará a saber estas cosas *sólo después*. Por lo tanto, P_1 está diciendo su verdad, que es también la verdad del Lector Modelo, pero que no es la verdad de P_2 . El Lector, si quisiese (como lo estamos queriendo nosotros ahora), podría darse cuenta de estos matices. ¿Pero cómo pretender que se aperciba críticamente en una primera lectura, dado que el juego de los tiempos verbales y de los incisos discursivos es tan persuasivo y cauteloso?

¿A qué apunta este juego? A insinuar en la mente del Lector Modelo que el Viejo se encamina hacia el propio «evidente» des-

tino con la misma conciencia con que aquel, Lector, lo ve encaminarse. Es como si el Lector siguiese, dándole la espalda al Vesubio del 24 de agosto proyectado sobre una pantalla, la película que la enciclopedia histórica le ha hecho ya familiar, sin darse cuenta de que, precisamente, la pantalla está a espaldas del Viejo (o bien infinitamente delante, más allá de sus posibilidades de visión) y que, por tanto, el Viejo no puede verla.

Será así bastante fácil para P_1 (que finge ser P_2) afirmar que, frente al miedo de Rectina, el viejo «*vertit... consilium et quod studioso animo incohaverat obit maximo*». Se podría sospechar que, en el momento en que recibe el mensaje de Rectina, el viejo ya ha comprendido todo. Puede darse que haya comprendido que la nube viene del Vesubio, pero ciertamente no sabe todavía qué significará el Vesubio para él (sRv). El texto no tiene pudor: el Viejo, «*rectumque cursum recta gubernacula in periculum tenet adeo solutus metu*», corre hacia su muerte, ¡desdeñoso del peligro! ¡Ese mismo Viejo que, en cuanto llega de Pompeyano, se va tranquilamente a la cama!

Quien habla se ve afectado por un prurito de honestidad, y no evita decir la verdad: «*quamquam nondum periculo appropinquante*», el Viejo no se siente inmediatamente en peligro, en Estabias hay todavía tiempo para salvarse. Pero el Lector sabe que es precisamente en Estabias donde el Viejo encontrará la muerte, y al verlo dirigir el timón sin temor hacia Estabias no se puede evitar pensar en Ulises que avanza hacia las Columnas de Hércules para seguir virtud y conocimiento, poniendo en juego la propia vida.

Esta historia de *embrayages* y *débrayages* es también una historia de rápidas conmutaciones de focalización. Es como si un faro encendido iluminase alternativamente dos universos, y, por una especie de efecto óptico, el lector, así como un espectador en el cine ve como secuencia ininterrumpida una sucesión rápida de fotografías aisladas y tiene la impresión de vivir una única historia, mientras, en efecto, está sometido a la manifiesta incompatibilidad entre dos historias diferentes. Es como el juego de las tres cartas: la víctima cree poder seguir el destino de la carta escogida, pero el manipulador es demasiado rápido, y aquella individualizará siempre la carta errada. Plinio el Joven está haciendo de su Lector lo que quiere.

La última apelación a Tácito, en el tercer párrafo, es una obra maestra de hipocresía: «*finem faciam*». Ahora yo, P_1 , dejo de decirte qué le ocurre a P_2 y a su tío, como lo he hecho hasta ahora (¡qué mentira!), volvamos al presente (¡como si no lo hubiese hecho continuamente!), porque hasta ahora, querido Tácito, estábamos hablando del interior de otro mundo; volvamos a aquel en que tú vives, sal, te ruego, de la evocación que te ha arrastrado durante un largo trecho en un tiempo lejano...

Esto quiere sugerir «*finem faciam*». Ahora tú, Tácito (dice el Joven), no tienes más

que transformar mi honesto boletín, mi documentación neutral y objetiva, en un monumento cultural, en una página de historiografía, donde cada interpretación será responsabilidad tuya, porque hay diferencia entre comunicar simples datos de hecho y escribir historia para la posteridad.

Quien ha hecho historia para la posteridad, quien ha interpretado, ha sido, en cambio, Plinio el Joven. Por un error de previsión, ha creído que su página debería haber sido mediada por el discurso de Tácito y ha trabajado socarronamente en determinar los modos de este discurso. El discurso, por accidente, no ha existido, o no nos ha llegado. La historia ha sido escrita por la carta de Plinio y la carta ha alcanzado los fines que se proponía, prueba de lo cual es el estado actual de nuestra enciclopedia: Plinio el Viejo es para nosotros un héroe de la ciencia.

Por fortuna, todo texto apunta siempre, al menos, a dos Lectores Modelo: el primero debe cooperar para actualizar el contenido del texto, el segundo debería saber describir y gozar el modo en que el Lector del primer nivel ha sido producido.

Hay que preguntarse si Plinio el Joven habría preferido ser juzgado por el Lector que debía caer víctima de su juego (monumento al Viejo) y por el Lector capaz de apreciar su estrategia persuasiva (monumento a él, el Joven). En el fondo, cuando se miente con elegancia e inventiva siempre se desea, por un lado, convencer de que estamos diciendo la verdad, y por el otro, desenmarcararse, de modo que se reconozca nuestra destreza. A veces, el asesino confiesa el propio delito, que se ha mantenido impune, para que el investigador reconozca su habilidad.

Quizá Plinio el Joven, que sabía apreciar la buena retórica, ha escrito para ambos tipos de lectores. Y quizá Tácito ha callado porque ha reconocido que su fuente sabía hacer historia mejor que él.

(1) En este ensayo aplico la teoría de los mundos posibles narrativos expuesta en mi *Lector in fabula: La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, trad. de Ricardo Pochtar, Barcelona, Lumen, 1981. Con un poco de buena voluntad, el ensayo es comprensible aun ignorando ese texto, pero está claro que mi Lector Modelo debería haberlo leído.

(2) El texto original y la traducción se han extraído de Plinio el Joven, *Lettere ai familiari*, VI-IX, a cargo de G. Vitali, Bologna, Zanichelli, 1968.

(3) Cfr. A.N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny*, Oxford, Clarendon, 1966.

(4) Cfr. G. Genette, *Figure III*, Torino, Einaudi, 1976.

(5) Para comodidad del lector, recordaré lo que había afirmado en *Lector in fabula*. Se entiende por W_0 el mundo de referencia entendido como real. W_N es el mundo de la narración o de la *fábula*, y puede ser analizado en estados temporales diferentes (t_1, \dots, t_n). W_{Nc} es el mundo de las creencias, esperanzas, opiniones (actitudes proposicionales) de un personaje dado de W_N en un estadio temporal dado de la historia. Por lo tanto, $w_n W_0$ yo puedo contar la historia de Caperucita Roja en un universo narrativo W_N donde en un cierto punto Caperucita Roja cree en un mundo de las propias ilusiones W_{Nct} , en el cual el personaje en la cama es su abuela (mientras que en W_N se sabe que es el lobo).

Este texto forma parte del libro *Sobre los espejos* que publicará próximamente la editorial Lumen.



La contradicción europea

Salvador Giner

SALVADOR GINER

El progreso de la conciencia sociológica
Península, 1974

Sociedad, masa: crítica del pensamiento conservador
Península, 1979

Historia del pensamiento social
Ariel, 1984

Comunió, domini, innovació
Laia, 1985

Sociología
Península, 1985

Ensayos civiles
Península, 1987

La agonía de la sociedad civil
Leviatán 5, Otoño 1981

Dossier monográfico Anthropos 36, 1984

SALVADOR GINER (et. al.)

Contemporary Europe: Social Structures and Cultural Patterns
Routledge and Kegan Paul, 1978

La sociedad corporativa
CISC, 1979

Terrorismo y sociedad democrática
Akal, 1982

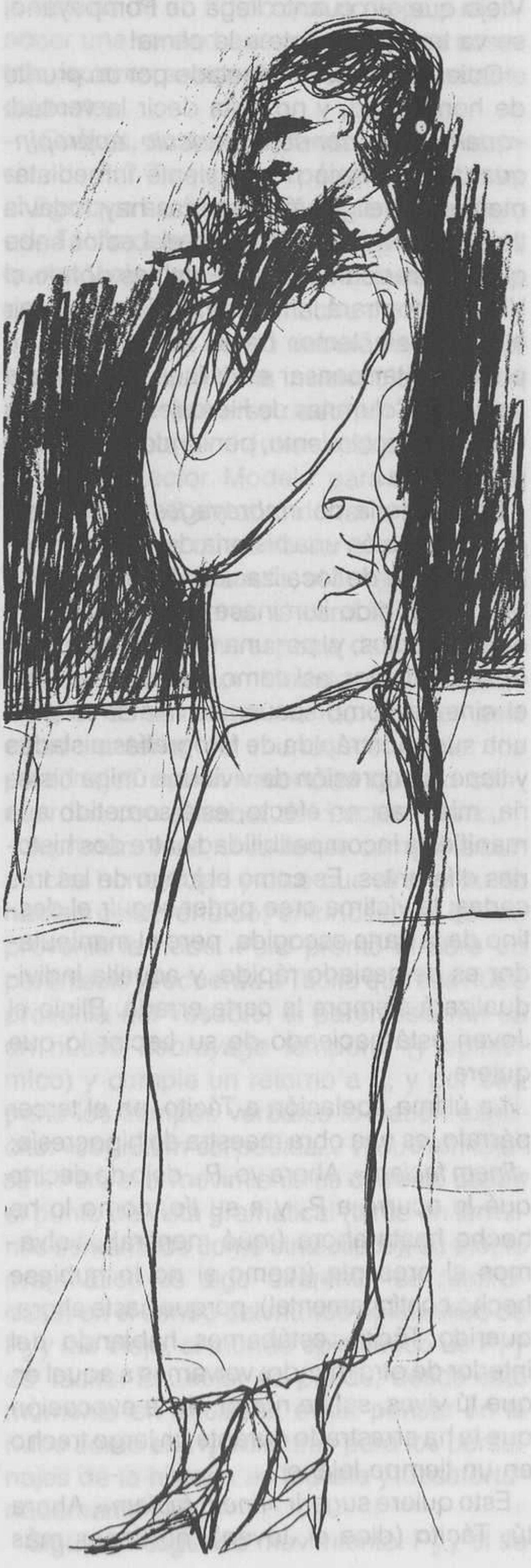
Comunidades sociales adultas
Mezquita, 1983

Todas las culturas deben exorcizar a sus propios demonios. Si a veces una cultura o civilización parece dotada de un equilibrio interior y forma un conjunto armónico es porque ha cumplido ese empeño. Un empeño que no siempre es noble: invariablemente, en la historia humana, los sacrificios rendidos en aras a la civilización han sido vastos y espantables.

La civilización europea no ha sido excepción a esta regla trágica a lo largo de su vida. Y, sin embargo, desde su más temprana alborada ha albergado la promesa de un universo próspero, decente y creador, labrado sin el sacrificio permanente de los muchos a los intereses mezquinos de los pocos. Una corriente cabal de la cultura europea ha mantenido siempre, durante su historia dilatada, que no sólo es posible imaginar un mundo de hombres y mujeres libres, iguales y fraternos, sino también que es posible crearlo mediante nuestro esfuerzo racional. Durante períodos muy prolongados esa convicción quedó circunscrita a minorías o entretrejida en las filosofías, ideologías y religiones de los europeos. En tiempos de opresión y oscuridad apenas pudo abrirse camino, salvo en estallidos de desesperación popular que, paradójicamente, arrastraban a esperanzas mesiánicas, de efímera vida. Bajo la barbarie parecía disolverse.

En cuanto a la barbarie, los europeos han sido a ella tan poco inmunes como cualquier otra civilización. De la Inquisición al fascismo, de la vergüenza perenne de la Guerra del Opio al Gulag que se extiende hoy por el Este de nuestra común morada europea, no hemos sabido mostrar superioridad moral alguna sobre las demás culturas. Empero, la convicción ética, el principio de la sociedad justa como posibilidad real y secular ha constituido un legado singular de nuestra civilización. Las gentes de los demás pueblos le han rendido el mejor tributo posible, el de adoptarlo.

Carece de fundamento suponer que ha habido un progreso estable y constante de ese ideal entre nosotros. Si progreso ha habido, ha sido tambaleante y hasta viciado. Tanto es así que la promesa europea de liberación, razón y dignidad para todos sólo puede describirse como parte esencial de un hipotético espíritu europeo en un sentido sumamente abstracto: trátase sólo de un



principio, si bien tenaz y por ventura poderoso, cuyo mayor mérito ha sido resistir y no extinguirse nunca del todo.

Los principios cuentan siempre que haya alguien que los mantenga contra los intereses políticos, económicos o culturales encarnados en grupos, clases, facciones y corporaciones. Ninguna cultura medianamente compleja está libre de la confrontación que surge entre sus portadores y los poderes terrenales del momento. Estos, para complicar las cosas, suelen arrogarse el título de representar tales principios. Tampoco las culturas están libres del conflicto entre principios opuestos. En Europa, estos fenómenos han adquirido la expresión de una tensión incesante entre las fuerzas de la razón, la libertad secular y la liberación humana por un lado, y las del poder desnudo, la explotación social y la superstición bárbara, por otro. Esa tensión, y los enfrentamientos a que ha dado lugar, nunca fue tan nítida y sencilla como hubiera querido un maniqueo. Así, estoicos, cristianos primerizos y tardíos, ilustrados, liberales, socialistas no han estado siempre, y sin ambigüedad, del lado de los ángeles. Ni tampoco en el campo contrario carecían sus enemigos de ambivalencias: muchos, a ambos lados de la contienda, poseían aquellos mismos defectos que decían combatir.

Hechas todas las salvedades, pues, el genuino don de Europa al mundo es la permanencia y fuerza de su ideal cabal de racionalidad y libertad. Ello se consiguió en Europa en medio de un universo injusto, ya feudal, ya absolutista, ya burgués, o ya, como hoy, corporatista y tecnocrático. En su expansión mundial —proceso mediante el cual los europeos convirtieron el mundo en un sistema social único— éstos construyeron sus imperios con alevosa intención: es honestamente imposible glorificar tales empresas. Y no obstante, desde el principio llevaron consigo la contradicción central de su civilización: su creencia en una ley natural para todos los hombres, con la confianza en la razón que ello entraña, sumergida en una conducta rapaz y guerrera que les hacía indistinguibles de cualquier otra cultura.

Mientras los españoles saqueaban y ocupaban las tierras del Nuevo Mundo, algunos de ellos (hoy serían llamados intelectuales, o algún apelativo peor) se alzaron

para defender los derechos de los indios americanos y poner en tela de juicio la misma empresa imperial. Al hacerlo inventaron el derecho internacional. Fue el logro de un holandés, Grocio, sujeto de otro imperio ultramarino, quien había de convertir ese derecho en piedra de toque para el proceso civilizatorio entre los pueblos. Las voces discordantes de gentes como Las Casas, Vitoria y Grocio, y su relativo pero importante triunfo más tarde en los movimientos anticoloniales de nuestra época, son sólo un ejemplo de la complejidad y fascinación de lo que aquí he venido a llamar contradicción europea.

Trátase de una contradicción que se siente penosamente hoy en muchas partes del mundo. Los Estados Unidos, que de modo tan obvio es también un vasto país europeo en tierra americana, surgió, como nación, en su propio seno. Su historia contemporánea es una poderosa ilustración de esa contradicción: el choque entre libertad e imperio, democracia y dominación. Ambas ocurren hoy dentro y fuera de la república estadounidense, en cualquier lugar donde alcance su influjo. El otro imperio occidental, la Unión Soviética, que es heredero directo del ruso, es hoy el último de los europeos, y extiende su duración al siglo XXI. Dentro de sus confines la contradicción no es menos aparente, aunque parezca ahogarse en el gigantesco aparato de vigilancia y tecnocracia que lo abarca, y ello en nombre del socialismo, la igualdad y el progreso. Sin embargo, la rebeldía de sus colonias y protectorados europeos —Polonia, Checoslovaquia— o la de sus propias minorías nacionales —las naciones bálticas, Ucrania— o la de sus propios científicos e intelectuales auguran la victoria de la mente occidental sobre la tiranía en esa sombría parte de nuestro mundo común.

Las condiciones bajo las que tuvo que desarrollarse la contradicción europea en el pasado pueden haber variado según el momento histórico, pero cualquier observador puede constatar sus continuidades esenciales. En cambio, las condiciones contemporáneas han dado lugar a una situación que es tan radicalmente nueva que parece haber surgido hoy un rompimiento completo con el pasado. Así la desaparición de la guerra convencional o, para ser más preciso, la extinción de la guerra interestatal en gran escala en Occidente —ya que la obliteración nuclear es la negación misma de la guerra—, ha transformado por completo la estructura de nuestras percepciones políticas. También la ha transformado la rápida expansión de la última fase de las revoluciones tecnológica, informática y de comunicaciones. Además, y como se señala, el mundo entero ha heredado la contradicción europea: cada una de sus sociedades tiene que habérselas con ella a su manera, sin poder siempre asimilar la lógica de sus premisas y el significado verdadero de sus nociones principales.

Si fenómenos de tan gran alcance no han conseguido cambiar del todo el universo de nuestro discurso cultural, ello se debe a que

somos también animales tradicionales y sólo podemos enfrentarnos con las ansiedades del presente, con las herramientas y recursos del pasado. O casi. La destreza particular de los europeos ha sido siempre su capacidad de resolver problemas por medio de innovaciones espléndidas, por atacar la incertidumbre o la decadencia mediante la astucia de la mente revolucionaria. Sus innovaciones no han sido sólo reactivas sino proactivas, surgidas del mero gozo de inventar. Ese ha sido nuestro modo singular de ser fieles a nosotros mismos. Y eso es lo que necesitamos ahora, una vez más, si no queremos fracasar como civilización en medio del terrible mundo en el que ya nos hemos adentrado.



Nona vacía

Antonio Gamoneda

Hay un muro delante de mis ojos.
En el espesor de este aire maldito hay signos invisibles,
hierba cuyos blancos hilos entran al corazón lleno de sombra,
líquenes en el residuo del amor.

Incesto y luz. Piensa en la lente que precedía a la piedad, piensa en las aguas
bajo los párpados.

Si yo pudiese atravesar la inexistencia se abrirían las fuentes de la misericordia
y habría ciegos cuyas grandes manos trabajarían dulcemente,
pero la cobardía es bella en los cabellos de mi madre y en ese muro está escrito
el silencio.

Llanto en la lucidez, verdades cóncavas:
No vale nada la vida, / la vida no vale nada.
Recordad esta canción antes de mirar mis ojos;
recordad, si podéis, mi rostro en el instante de la nieve.

Ahora el amor resbala de mi alma. Hay crepúsculo dentro de las acacias.
Pasan ramas ante mi rostro y tengo miedo en la serenidad, frente a la luz que viene
del invierno.

Nadie ama mi nombre en sus oídos.
Ágiles en sus huesos, lo advirtieron, quizá, en su lengua los suicidas: no era
palabra ni silencio.

Y esto era vivir: ver este muro.

Causas heridas, hábitos insomnes
bajan a la vejez. Hilos impuros
entran al corazón. Nada es sagrado.

(*) 1987, en el monasterio de Carrizo. Pertenece a una serie inédita, titulada provisionalmente *Libro del frío*.

ANTONIO
GAMONEDA

Descripción de
la mentira
CSIC, 1977

Echaz. La dimensión
ideológica de la forma
Rayuela, 1978

León de la mirada
España, 1979

Baroja: Tauromaquia
y destino
García i, 1, 1980

Silverio Rivas
Atlántico, 1981

Blues castellano
Noega, 1982

León: traza y memoria
Durango (Carmen),
1984

Descripción de la
mentira
Junta de Castilla y
León, 1986

Lápidas
Trieste, 1986

Meditaciones europeas

Alain Finkelkraut

Los dos temas que quisiera tratar, o al menos abordar, son: ¿Qué es Europa? ¿Qué es la cultura? Soy consciente de lo absurdo de esta ambición, sobre todo en tan poco espacio, pero al menos trataré de dar algunas respuestas.

Para empezar, una observación histórica: en las tres últimas décadas Europa estaba excluida de las preocupaciones de la *intelligentsia* francesa. Cuando se hablaba de comunidad europea se hacía referencia al aspecto económico y político del Mercado Común: este problema preocupaba a los políticos, especialistas y tecnócratas; salvo raras excepciones, los intelectuales se desinteresaban totalmente.

¿Cuál es el origen de esta indiferencia? Creo que es posible citar dos razones históricas: Hitler y el proceso de descolonización. Se sabe que Hitler quería crear un nuevo orden europeo; su intención era preservar la integridad étnica de Europa del veneno inoculado por los judíos. Llevando al paroxismo el gran sueño indoeuropeo, declaraba la guerra a la barbarie semita en favor de una Europa aria. Al no poder llevar a cabo este objetivo, Hitler desacreditaba la propia idea de Europa a los ojos de los intelectuales que sufrieron su locura criminal y que sobrevivieron tras su caída.

En *¿Qué es la literatura?*, ensayo escrito por Jean-Paul Sartre en 1947, hay un pasaje muy revelador donde estudia las transformaciones infligidas por la guerra al sentido y valor de algunos vocablos. Inocente y abstracta, antes de la ocupación nazi, la palabra «colaboración» se convirtió a partir de entonces en un término peyorativo, de mala fama. Y añade Sartre: «la palabra Europa hacía referencia a la unidad geográfica, económica e histórica del viejo continente. En la actualidad, tiene vestigios de germanismo y de servidumbre».

En nombre de la Europa étnica Hitler quería destruir la tradición *humanista* de Europa. No lo logró por poco, pero paradójicamente alejó a una mayoría de intelectuales de esta tradición al cargar a la propia palabra «Europa» de connotaciones racistas y agresivas.

La descolonización no hizo sino agravar esta tendencia. Cuando los países del Tercer Mundo empezaron a luchar por su independencia describieron a Europa como

una fuerza imperialista que utilizaba el humanismo para ocultar su deseo de poder. A partir de entonces, estar del lado de los oprimidos era automáticamente tomar posición contra Europa. Había una incompatibilidad de base entre la izquierda y Europa, porque en la lucha de clases internacional «Europa» se había convertido en sinónimo de opresión. De nuevo Sartre, en el prólogo a *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon, declara de la forma más brutal, pero también más clara, la decadencia irrevocable del humanismo europeo: «En primer lugar hay que afrontar este espectáculo inesperado: el strip-tease de nuestro humanismo. Al desnudo, no es nada atractivo: no era sino una ideología engañosa, la refinada justificación del saqueo; su afectación garantiza nuestras agresiones (...) En la actualidad el nativo ha llegado a descubrir la verdad; de golpe, un grupo tan cerrado deja ver su debilidad: no era ni más ni menos que una minoría. Y además hay algo más grave: como los demás se nos enfrentan, resulta que nos hemos convertido en los enemigos del género humano; lo más selecto de la sociedad descubre su verdadera naturaleza: la de gangster. Nuestros apreciados valores ya no tienen sentido; al mirarlos de cerca, no hay uno que no esté manchado de sangre (...) Como podéis ver, esto es el fin: Europa hace agua por todas partes».

Ahí es donde reside el más importante malentendido entre, por un lado, los intelectuales franceses y occidentales, y, por otro, los que viven bajo el yugo soviético. La represión de la insurrección húngara en 1956 y la invasión de Praga en 1968 fueron denunciadas en la Europa del Oeste, pero los checos y los húngaros, que reivindican su identidad europea, no han sido considerados como europeos: se les ha considerado un pueblo oprimido, víctima del totalitarismo. En aquella época, estas dos nociones de «europeo» y de «oprimido» eran antinómicas. No podía existir una Europa oprimida —era algo contradictorio—. Por ello, aun cuando todo el mundo estaba muy preocupado por el destino de los checos y de los húngaros, nadie se preocupaba por entender el significado de su lucha. Eramos solidarios con la resistencia a la opresión, pero no llegábamos a ver el alcance de esta



ALAIN
FINKIELKRAUT

El judío imaginario
Anagrama, 1981

La nueva derecha
norteamericana
Anagrama, 1982

Ralentir: mots-valises
Seuil, 1979

L'Avenir d'une
négation
Réflexions sur la
question du génocide
Seuil, 1983

La Réprobation
d'Israël
Gonthier, 1983

La Sagesse de l'amour
Gallimard, 1986

La défaite de la pensée
Gallimard, 1987

ALAIN
FINKIELKRAUT
(et. al.)

La aventura a la vuelta
de la esquina
Anagrama, 1980

El nuevo desorden
amoroso
Anagrama, 1981

resistencia: la supervivencia de Europa en estos países.

Gracias en parte a escritores como Milosz, Kundera, Kolakowski, Gyorgy Konrad y Danilo Kis, el malentendido se está aclarando. El restablecimiento del concepto de Europa se ha iniciado entre los intelectuales occidentales.

Pero ahora nuestro problema (y creo que es algo muy importante) es decidir qué idea de Europa vamos a defender: la idea elaborada por Spengler en *La decadencia de Occidente*, o bien la que desarrolla Julien Benda en el *Discurso a la nación europea*.

Estos dos nombres deben considerarse como símbolos, el primero del enfoque romántico y el segundo del enfoque humanista, de la cultura en Europa. Para Spengler Europa es *una cultura*, definida según la tradición romántica que nació en Alemania con Herder, con un espíritu único, un carácter específico, un alma, un *Geist* que impregna todas las actividades de una comunidad dada. Según la tradición romántica, todo lo que se hace refleja, de manera consciente o inconsciente, la cultura a la que se pertenece, y el artista o el pensador son los portavoces naturales del grupo en el que han nacido.

Por otra parte, para Benda lo que define a Europa no es tanto el estilo de vida europeo sino la diferencia, la separación mantenida y defendida, entre la cultura y el *Volksggeist*. La cultura nunca debe identificarse con el carácter de una nación, de una comunidad o de un continente. La cultura es un campo autónomo de la existencia. El mundo de las letras no está compuesto de portavoces sino de individuos.

Tras los dos significados de una misma palabra —cultura— se esconden dos concepciones filosóficas opuestas. Para la filosofía romántica, el hombre es un reflejo de la colectividad a la que pertenece. El «yo» nunca podrá cortar con los lazos que le unen al «nosotros»: la cultura es como una nodriza de la que no podemos separarnos. Hippolyte Taine sacó la siguiente conclusión de esta doctrina estética: cuanto más perfecto es un artista, más nacional es. Para la otra filosofía existe la posibilidad del pensamiento autónomo, y la creación artística como la especulación teórica son prueba de que el hombre puede trascender el con-



texto histórico y geográfico en el que vive y que alimenta su inspiración. «Si respondéis —escribe Benda— que no creéis en la autonomía del pensamiento, que vuestro espíritu no puede ser sino un aspecto de vuestro ser, entonces os digo que nunca llegaréis a construir una Europa. Porque el ser europeo no existe».

Benda escribió su libro en 1933, año en que Hitler subió al poder en Alemania, y sabemos el trabajo que le costó a Europa creer en un ser europeo, el triunfo de la tendencia romántica sobre la tradición humanista. Este movimiento nació a finales del siglo XVIII a raíz de la rebelión alemana contra los filósofos franceses de las Luces. Actualmente vivimos el mismo drama pero a una escala mucho mayor, con la revuelta de las naciones no europeas contra Occidente. Si leemos por ejemplo las recientes declaraciones de la UNESCO, reconocemos la resplandeciente filosofía del romanticismo traducida al estilo burocrático. La cultura, para la UNESCO, es el *Volksggeist*. No hay una cultura por encima de lo que

hoy en día se llama la identidad cultural. El papel del Estado y de los organismos internacionales consiste en apoyar la pluralidad de identidades culturales y reforzar cada una de ellas. Dicho de otra manera, la creatividad, la libertad, la independencia: todas estas cualidades se transfieren del individuo a la comunidad. La cultura y la autonomía son atributos colectivos.

Esta filosofía romántica la comparten los Estados marxistas y los Estados fundamentalistas: tanto unos como otros violan la libertad del individuo en nombre de su comunidad. Unos y otros no creen en la autonomía del pensamiento y piensan, por el contrario, que el pensamiento no puede ser sino un aspecto del ser, sea definido éste en términos de clase o de religión.

¿Qué es Europa? ¿Qué es la cultura? Creo que ahora es posible avanzar una respuesta. Europa es una cierta idea de la cultura que puede definirse con las siguientes palabras: autonomía del pensamiento. Esta idea ha sido muy atacada en el interior de Europa y ahora también desde fuera. Creo que debemos resistir a este ataque. No estoy seguro de que resulte suficiente para ello redescubrir la identidad europea o la cultura europea. Por ejemplo, las ciencias sociales tienden a borrar la diferencia entre cultura y costumbre. Su papel, el programa que se proponen, consiste en limitar la creación intelectual o artística a sus condiciones de producción. Sería una actitud idealista rechazar de lleno las ciencias sociales y actuar como si la creación estuviera milagrosamente desconectada de sus condiciones materiales; pero si, por otra parte, aceptamos la filosofía implícita de las ciencias sociales, entonces la cultura romántica (*Volksggeist*) vence de nuevo a la cultura humanista (autonomía del pensamiento).

La idea de que la cultura constituye un dominio independiente surgió en Europa en el Renacimiento, es decir, en una fecha relativamente reciente. El período llamado «de los tiempos modernos» puede describirse como la sustitución de la religión por la cultura. Es posible que este período se acabe ahora. Pero también es posible que su final pase desapercibido, porque si la cultura está siendo sustituida es por algo completamente diferente, pero que lleva el mismo nombre.

Europa

Michael Ignatieff

MICHAEL
IGNATIEFF

*The Needs of
Strangers*

Chatto, Londres, 1984

Es extraño que haya tan pocos británicos que se consideren europeos. Cuando puse el pie por primera vez en el andén de la estación Victoria, siendo un niño canadiense de 7 años, supe que estaba en Europa. Olía a Europa: el humo del carbón de la locomotora, el *Woodbine* entre los labios del mozo, el oscuro té con azúcar del restaurante de la estación, y la fría niebla de Londres que hacía relucir las aceras y amarillear en la penumbra los faros del taxi. Ahora que he construido aquí mi hogar, el atractivo de Gran Bretaña sigue residiendo en que es una sociedad europea donde puedo sentirme como en casa en mi lengua materna; para mí Gran Bretaña es sólo una pieza más del mosaico europeo de culturas.

Pero los británicos insisten en mantener que no forman parte del entramado europeo. Gran Bretaña fue la primera sociedad de Europa en la que surgió una clase propietaria de campesinos individualistas; la primera sociedad que creó un derecho consuetudinario; la primera que hizo la transición desde el absolutismo a la democracia parlamentaria; y, ahora, la última sociedad que lucha por introducirse en el futuro pos-industrial. Gran Bretaña no puede ser nunca europea, me dicen, porque su historia es excepcional.

Todos los nacionalismos europeos apelan a un sentido del carácter excepcional de su historia y todos los nacionalismos están cegados por un amor propio provinciano, pero el sentido británico de excepcionalidad es en cierto modo derrotado por su total obstinación. En lugar de enorgullecerse de lo que es digno de orgullo en Inglaterra y que representa valores esencialmente europeos y no peculiarmente británicos —la libertad, la tolerancia, la razón, el respeto por los derechos y por la igualdad humana—, los británicos se enorgullecen del culto colectivo a curiosas tradiciones locales como la monarquía, y de un carácter que Sigmund Freud denominó «el narcisismo de la diferencia nimia»: la amorosa exageración de todas las huellas de la diferencia británica respecto del modelo europeo.

Estas diferencias —especialmente de cultura política— son cada vez menos convincentes como fundamento para mantenerse apartado de Europa. Durante las décadas

de 1940 y 1950, con Franco y Salazar en sus palacios y cuando la IV República francesa se hallaba abocada a su fin, podía perdonarse a los británicos su deseo de impartir lecciones de democracia a los continentales. Pero desde el establecimiento de la estabilidad política francesa en la V República y el paso de Grecia, Portugal y España al campo de las democracias, es menos admisible que los británicos consideren su isla un dechado de moderación política que limita con el despotismo y la histeria política continentales. Una sociedad sin una Carta de Derechos moderna ni una Ley de Libertad de Información tiene que aprender de Europa más de lo que sus hábitos de auto-complacencia le permiten.

Entre 1918 y 1960 podía haber sido verosímil que los británicos diferenciaron la urbanidad y la tolerancia de su vida social del carácter a menudo fratricida de las disputas sociales europeas. Pero treinta años de crisis económica han limitado la capacidad del Estado del bienestar para mitigar el conflicto social; Gran Bretaña es, en conjunto, una sociedad más dura y más combativa que hace una generación. Esto es bueno en muchos sentidos —dado que la urbanidad dependía demasiado de la deferencia— pero, en cualquier caso, la nueva cultura pública de la era Thatcher, que hace del beneficio privado el medio casi exclusivo para el bien público, está considerablemente más cerca que nunca del modelo cultural alemán o norteamericano.

Pese a estos indicios de convergencia, la mayoría de los británicos diferencian claramente todavía su cultura de la europea. Pero ahora el vocabulario de distanciamiento riza el rizo. En lugar de enumerar complacientemente todo lo que los británicos hacen mejor que los continentales, aquéllos se centran ahora neuróticamente en el carácter único de su fracaso económico y social. En el lenguaje de comparación odiosa que tanto domina el discurso público, Gran Bretaña *se ha* convertido en más europea, pero de la peor de las maneras posibles: en el supuesto, incuestionado y a menudo incorrecto, de que cualquier cosa fabricada por Bosch, Braun o Fiat debe de ser mejor que cualquier cosa de Austin, Hoover o GEC.

La envidia es probablemente una fase

inevitable del proceso de dejar atrás un exceso de amor propio imperial. La comparación odiosa es una dolorosa terapia de superación de sí mismo. Las sociedades que no contemplan con envidia, ni siquiera con tristeza, los éxitos de sus vecinos no están luchando con sus propias limitaciones. Pero la comparación odiosa con el continente ha agravado, y no mitigado, la raíz de esa enfermedad británica que es el ensimismamiento provinciano. Una generación de declive económico ha producido un debate nacional volcado hacia dentro que adolece de todas las características de los depresivos, en especial del narcisismo del depresivo. El nuevo sentimiento británico de ser excepcionales —es decir, de ser excepcionalmente incompetentes— no es, seguramente, un avance respecto de su imagen contraria —que los británicos lo hacen todo mejor—: tan pueblerino y volcado hacia dentro es lo uno como lo otro.

Del mismo modo que un depresivo rompe la espiral descendente reconociendo que la depresión no es un defecto personal único, la sociedad británica podría beneficiarse de algún modo reconociendo cuántos de sus problemas comparte con sus iguales europeos. Nuestros problemas económicos comunes son síntomas de una ansiedad cultural más profunda. Desde la guerra, Europa está periódicamente perseguida por el miedo de que la historia la está dejando de lado. Detrás de la resistencia de Europa a la descolonización de la década de 1950 estaba el miedo a la posibilidad de perder su puesto como centro de la cultura mundial. En la década de 1980, el fantasma que persigue al pensamiento europeo es el temor de que el eje de la civilización mundial se esté desplazando desde el Atlántico Norte hasta el círculo del Pacífico. El desplazamiento de las economías provoca el de las culturas. Cuando Venecia perdió su imperio se convirtió en un museo. En una de sus últimas entrevistas, Fernand Braudel, el gran historiador francés del desplazamiento del eje de la economía europea desde el Mediterráneo hasta Amsterdam, Londres y Hamburgo, expresaba su preocupación de que Europa se convirtiera en una cultura de museo por la aparición de Los Angeles, Taipei, Singapur, Hong Kong y Tokio como corazón económico del orden

económico mundial. Europa se enfrenta al destino con que una vez castigó a sus propias colonias: convertirse en un importador de cultura y en el peón a sueldo de la tecnología de otros pueblos. La competencia económica con los norteamericanos y con Extremo Oriente es, en última instancia, una competencia cultural, y las preocupaciones que despierta son, en esencia, preocupaciones por la identidad nacional: ¿Trabajamos lo suficiente? ¿Tenemos aún la capacidad de arriesgarnos y de innovar? ¿Tenemos aún la cohesión nacional necesaria para ejercitar colectivamente nuestra imaginación en el ámbito cultural y económico? Es en este contexto europeo en el que la lucha británica por seguir siendo una economía viable asume su auténtico significado histórico y cultural; por eso merece la pena luchar por la vida económica de esta isla: no para que Gran Bretaña pueda seguir siendo el acogedor «viejo país» de los folletos turísticos norteamericanos, sino para que pueda unirse con Europa en la defensa de lo mejor que Europa representa.

No hay ningún motivo para suponer que las sociedades europeas no puedan adaptarse a una cultura mundial cuyo centro económico esté más allá de sus fronteras. El encuentro de Europa con la penetración económica y cultural de Norteamérica sugiere lo dúctil e imaginativa que puede ser la respuesta europea. En lugar de ser la fuente de disolución de las culturas europeas, la influencia norteamericana ha sido un factor clave para su renovación. La afición de la clase trabajadora británica por el *blues*, el *country and western* y Elvis Presley ha dado la industria cultural internacional que es el *rock and roll* moderno. La pasión francesa por el cine norteamericano no sólo dio la *nouvelle vague* en Francia, sino que enseñó a una generación de norteamericanos, de Scorsese a Coppola, a ver el éxito de su propio cine. La inclinación italiana por el *western* produjo el *spaguetti western*, y el nuevo cine alemán combina un mensaje de enorme envidia de la energía y apertura norteamericanas con una utilización del medio que es, sin lugar a dudas, europea.

La cuestión de qué hace Gran Bretaña por su identidad se convierte así en la cuestión de cómo Europa no se resigna a aceptar el destino de ser una cultura de museo, adoptando las formas de una cultura global de masas e imprimiéndoles ese sello que hace de las series de televisión británicas, los jerseys Benetton, los coches BMW, los trajes Armani y las gabardinas Burberry un signo distintivo de diseño y calidad.

Si Europa es conocida en el mundo por sus mejores productos, también puede darse a conocer de nuevo por la calidad de su cultura política. En tanto que escenario de las guerras de religión y del fanatismo político, Europa ha aprendido todo lo que hay que saber sobre el elevado coste moral del dogmatismo. Del trágico encuentro de Europa con su fanatismo, su religiosidad y su fervor nacionalista ha surgido un carácter cívico o temperamento público pragmático, escéptico y laico. Al haber llegado casi a la auto-



destrucción por profundas creencias, el carácter europeo moderno es ahora el menos ideológico, el más escéptico, el menos dogmático de la tierra. No hay ninguna sociedad europea en donde la religión laica del éxito y la religión de la cristiandad fundamentalista tengan tanta importancia como en la cultura norteamericana. No hay ninguna sociedad europea —ni siquiera los países satélites de la Unión Soviética— que se adhiera al credo de la salvación comunista. Quizás por eso las sociedades europeas sean menos despiadadas ante el fracaso, más tolerantes ante la diferencia, más abiertas a un mundo de ambigüedad e incertidumbre que cualquiera de los imperios que la cercan por ambos costados.

En un Tercer Mundo convulsionado por el fundamentalismo religioso, hay algo que decir en defensa de este carácter laico de Europa: no para fustigar la condescendencia europea hacia aquellos que sí tienen una religión o creencia política apasionadas, sino para prestar apoyo a quienes en el Tercer Mundo saben que su propia experiencia dolorosa de lo peor de Europa (racismo, imperialismo) no tiene por qué obligarles a rechazar lo mejor de ella: su tradición de tolerancia, respeto e igualdad.

Esta identidad europea posimperial está desbancando rápidamente a la antigua misión civilizadora de Europa. Era inevitable en la lucha por la descolonización que una generación de intelectuales europeos considerase los valores europeos con un cierto desprecio. Pero este período de odio de Europa hacia sí misma ya ha terminado. Hemos entrado en un período en el que se ha hecho posible, una vez más, hablar en voz alta en nombre de ese signo distintivo europeo: «libertad». Hay algunos intelectuales franceses de izquierda que se valen de la tradición europea de libertad para denunciar de un modo ciegamente dogmático al imperio soviético; otros, desde la derecha, quieren defender a Europa como si se tratara de un coto de la cultura blanca contra las culturas del Tercer Mundo que están a sus puertas. Pero la consigna de libertad (por la libertad misma) no puede convertirse en un eslogan o en un grito de guerra: es una palabra por la que vivir,

una palabra por la que juzgar los propios defectos.

Esta Europa del pensamiento, esta Europa de la libertad, debe su redescubrimiento más a los escritores del bloque del Este, a hombres como Milan Kundera y Gyorgy Konrad, que a cualquiera de Europa occidental. Son ellos quienes nos han recordado, por si lo habíamos olvidado, que Dickens, Joyce y Shakespeare pertenecen por igual a la Europa del Este y a nosotros; son ellos quienes nos han dado a conocer las barreras mentales que nos impiden comprender que sigue habiendo una cultura europea que abarca el espacio que va de Londres a Varsovia, de París a Praga. La defensa que hace Occidente de los derechos humanos y de la libertad de expresión en la Europa oriental no es sólo una defensa de las personas: es una defensa de la unidad de la propia cultura europea.

En Alemania, en Francia, esta concepción de Europa se concreta en una sensibilidad cultural contemporánea. Puede que Gran Bretaña se haya incorporado a la CEE en 1974, pero todavía no ha entrado en esta Europa del pensamiento. Parte de la culpa es de la propia CEE. El proceso comunitario se ha incautado de la energía y del compromiso que subyace en la idea cultural de Europa y ha convertido la palabra Europa en una monserga que paraliza el pensamiento, que sólo evoca la rutina gris de las reuniones ministeriales en bunkers de hormigón de Estrasburgo y Bruselas. Las duras disputas acerca de las contribuciones británicas al presupuesto han permitido que nos olvidemos de que las instituciones de la Comunidad existen, no sólo como un cártel de provecho económico, sino como los nervios y los pilares de una cultura europea común. El debate sobre el papel de Gran Bretaña en Europa no gira fundamentalmente en torno a la política agrícola comunitaria, sobre qué vuelta de la rueda de trinquete del beneficio nacional puede aplicarse al proceso de negociación en la próxima reunión ministerial. Es un debate sobre qué clase de identidad puede darse Gran Bretaña a sí misma para redescubrir que siempre ha sido una sociedad europea. Este debate acaba de comenzar.

El ghetto vacío

Jon Juaristi

JON JUARISTI

Diario del poeta recién cansado

Pamiela, 1985

La tradición romántica

Pamiela, 1986

Suma de varia intención

Pamiela, 1987

El linaje de Aitor.

La invención de la tradición vasca

Taurus, 1987

Literatura vasca

Taurus, 1987

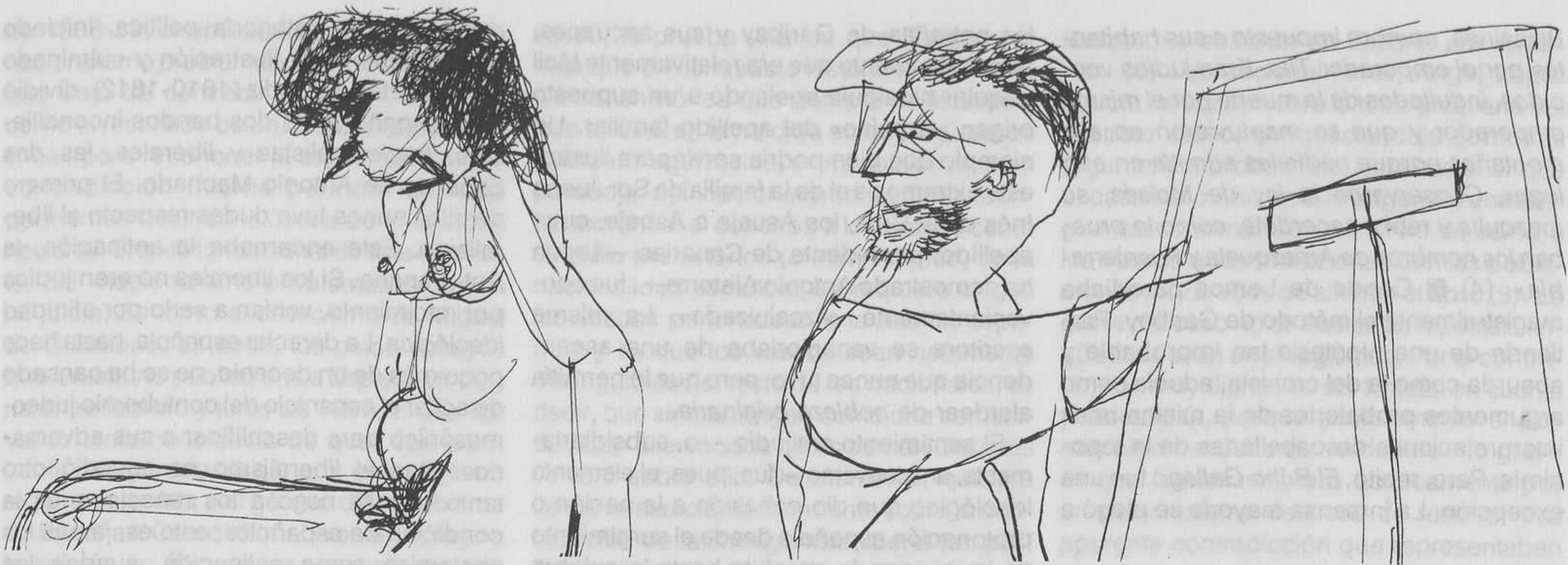
Entre la Olimpiada, el V Centenario del Descubrimiento, y el medio milenio de la unidad de España, la conmemoración del 500 aniversario de la expulsión de los judíos —quizá por tratarse de una efemérides capaz de suscitar sentimientos autoinculporios no muy acordes con la euforia patriótica que se espera de nosotros en 1992— corre el riesgo de verse reducida a unos cuantos congresos de especialistas en Historia Moderna o en Cultura Judeo-española. Si así sucediera, se perdería una ocasión inmejorable para reflexionar, con rigor y profundidad, sobre las consecuencias que tuvo para la posterior convivencia de los españoles el hecho de que cerca de ciento cincuenta mil de ellos fueran obligados a abandonar su país en virtud del edicto real de 31 de marzo de 1492, sólo porque sus creencias religiosas no eran las mismas que las de la mayoría de sus coterráneos ni, sobra decirlo, las del nuevo Estado surgido de la Concordia de Segovia. Aunque personalmente detesto los símiles biólogos, no encuentro otros que se adecúen con mayor propiedad al caso: así como la ablación de un miembro produce en el conjunto del organismo deformaciones y disfunciones compensatorias, así como el miembro amputado puede conservar incluso, durante un período más o menos largo, una presencia fantasmática en la imagen mental que el individuo posee de su propio cuerpo, el destierro de la comunidad judía provocó en quienes se quedaron reacciones tales como la exacerbación fanática de la ortodoxia católica, una obsesión enfermiza por la limpieza de sangre, la suspicacia y, en general, la hostilidad ante las tareas intelectuales. Escamoteados del espacio, los judíos siguieron gravitando sobre el tiempo histórico de España, sobre la memoria colectiva de sus gentes, como la perpetua amenaza de una ascendencia indeseable, cuyo eventual descubrimiento podía atraer a cualquier honrada familia de comedores de carne de puerco la inquina de sus vecinos y la persecución o, al menos, una ominosa vigilancia por parte de las autoridades. Con todo, no es del destino de los conversos y sus descendientes que yo quería tratar aquí, sino de cómo la expulsión de quienes permanecieron fieles a la vieja religión afectó —y sigue hoy haciéndolo— a la colectivi-

dad española por entero, con independencia de su origen judío, mudéjar o cristiano. Lo que llamo aquí el «síndrome del ghetto vacío» no es otra cosa que la persistencia de un complejo de actitudes antijudías y antisemitas en una sociedad sin judíos. Me limitaré a examinar la influencia de dichas actitudes en la formación del nacionalismo unitario español y de uno de sus subproductos, el nacionalismo vasco. No ignoro que este planteamiento deja fuera otros aspectos de enorme importancia. Es indudable, por ejemplo, que la expulsión de los judíos instituyó el modelo básico para el tratamiento del problema de la disidencia, ya fuera religiosa o política, que se aplicaría (con escasas excepciones) durante los siglos siguientes: expulsión de los moriscos en 1609, exilio de los afrancesados en 1814, de los liberales en 1823, de los republicanos en 1939; sin hablar ya de los «otros exilios» (el de la minoría reformista durante los siglos XVI y XVII, la expulsión de los jesuitas en 1767, los exilios demócrata y carlista tras las revueltas y guerras civiles de la pasada centuria (1)... Nada tiene de extraño que la expulsión de los judíos haya adquirido el carácter de símbolo omnicompreensivo y casi arquetípico de la intolerancia a la española ni que poetas como León Felipe y Salvador Espriú, por citar los casos más conocidos, hayan recurrido a ella para referirse a la España peregrina o al exilio interior durante el régimen franquista. Aunque no me ocuparé de este tema, espero que las notas siguientes puedan contribuir a su mejor comprensión.

Cabe preguntarse, en primer lugar, cuál fue la verdadera causa de la expulsión. Las explicaciones de la misma en clave biográfica o economicista (la psicosis persecutoria del príncipe heredero, don Juan, o la codicia despertada en un sector de la nobleza por las supuestas riquezas de los judíos, por ejemplo) no parecen demasiado satisfactorias. La hipótesis que voy a proponer parte de la constatación historiográfica de que (a) la época dorada de la convivencia intercastiza en la España medieval fue aquella en que se dio una mayor dispersión de poderes (feudales, eclesiásticos, concejiles) y (b) que la intolerancia religiosa fue en aumento a medida que la monarquía reforzaba su posición y que los reinos cristianos

peninsulares, singularmente Aragón y Castilla, iniciaban un proceso de acercamiento político mediante alianzas matrimoniales. A título meramente conjetural, yo sostendría que los judíos españoles fueron obligados a elegir entre la conversión y el destierro por razones teológico-políticas. Dicho de otro modo, el Estado autoritario surgido del sometimiento de la nobleza, de la unión de las coronas aragonesa y castellana en los Reyes Católicos, y de la unidad territorial tras la conquista de Granada, vio en la religión judía una amenaza para sus pretensiones de legitimidad. Porque, efectivamente, no era ya que los judíos negasen la divinidad de Cristo y, en consecuencia, la posibilidad de una legitimación cristiana del poder, sino que la religión veterotestamentaria denegaba, de hecho, toda legitimación trascendente a cualquier poder terrenal. Las palabras de Yahvéh a Samuel, ante la petición de un rey por los israelitas, no dejan margen alguno a dudar de cuál fuera la posición judía en lo referente a la monarquía de derecho divino: «Atiende a la voz del pueblo en todo lo que te digan, pues no te recusan a ti, sino que a mí es a quien rechazan para que no reine sobre ellos (*Samuel*, 8, 7)». Mientras los monarcas medievales, siguiendo la antigua tradición germánica, basaron su legitimidad en las funciones de caudillaje militar y jurisdicción, no hubo contradicción posible entre su concepción del poder y los principios teológicos del judaísmo. Pero la adopción por la naciente monarquía absoluta de la teoría del origen divino de la realeza —fundamentada en algunos pasajes del Nuevo Testamento (*Juan*, 19, 11; *Romanos*, 13, 1-7)— hizo de la religión de Abraham una doctrina peligrosamente subversiva. En la medida en que el nuevo orden consiguió legitimarse (es decir, en la medida en que logró el asentimiento y la conformidad de la mayoría cristiana), la comunidad judía fue convirtiéndose en la *antinación*, en el enemigo interno.

Con todo, el destierro no garantizó, ni mucho menos, la homogeneidad ideológica pretendida por la casta dominante. Dado el carácter forzoso de las conversiones de última hora, los conversos concitaron la desconfianza y la animadversión de la población cristiano-vieja. Se ha escrito tanto sobre las situaciones conflictivas por



que atravesaron los descendientes de aquéllos en el Antiguo Régimen, que no creo necesario añadir nada más al respecto. Habría que recordar, no obstante, que, entre los estamentos que componían la sociedad española, sólo uno —los campesinos— se hallaba exento de sospecha de criptojudasmo. Pocos ignoraban, por ejemplo, que la vieja nobleza castellana había desaparecido, casi en su totalidad, durante las guerras civiles del siglo XIV, y que había sido reemplazada por linajes de conversos. El propio Rey Católico tenía un abuelo no muy limpio. No fue en absoluto exagerada la afirmación de Hernando de Huesca ante el tribunal de la Inquisición de Cuenca en 1525: «Toda la flor de Castilla viene de casta de judíos». De ahí la preocupación obsesiva por la genealogía durante los siglos XVI y XVII. Las familias de la alta nobleza consiguieron, mal que bien, ocultar a sus antepasados más incómodos y remontar sus orígenes cuando menos hasta los godos, gracias a una legión de falsarios que las proveyó de crónicas y tratados genealógicos, por supuesto apócrifos. En los niveles más bajos se dio un tráfico semiclandestino de ejecutorias, se crearon blasones de un día para otro, y, en fin, fue cobrando realidad la figura del hidalguelo pretencioso, satirizado profusamente en la novela picaresca y en la comedia aureosecular.

Como ha señalado José Antonio Maravall, en la España Imperial, «aunque las dos hagan falta para una estimación social favorable, hay que distinguir siempre sangre limpia y sangre noble (la primera responde a una terminología de estructura de castas, y la segunda de estructura estamental)». En este sentido, los súbditos vascos de la monarquía hispánica constituyen un caso especial, un tipo híbrido que se autoatribuye ambas características (no sin escándalo por parte de los demás españoles: aun desempeñando los oficios mecánicos más viles, un vasco —un «vizcaíno» como genéricamente se les denominaba— no dejaría nunca de alardear de *hidalguía*). El origen de esta «nobleza universal» de los vascos, de esta «hidalguía étnica», como la llama Maravall, es incierto, pero no debe ser muy anterior a la aparición de dicho concepto en las primeras codificaciones forales del siglo XVI. Quizás provenga de una amplia con-

cesión de hidalguía, hecha en tiempos de Enrique IV, a quienes se integraran en las Hermandades de las villas vascas para luchar contra los viejos linajes feudales. En todo caso, esta hidalguía étnica no llevaba explícitamente aparejada la limpieza de sangre, aunque los tratadistas vascos del Antiguo Régimen sostendrían, con una nada rara unanimidad, que una cosa suponía la otra, por tratarse de una *nobleza de origen*, no concedida por los reyes, sino poseída en virtud de la mera pertenencia a la comunidad vasca (definida precisamente por la ausencia de contaminación con otras comunidades o pueblos). Fue un tratadista tardío, el jesuita guipuzcoano Larramendi, quien mezcló ambos conceptos en una fórmula que luego se haría proverbial. En su *Corografía de Guipúzcoa*, publicada en 1754, afirma lo siguiente (refiriéndose, claro está, a sus paisanos): «¿Cómo han de ser todos nobles? —Yo se lo diré; viniendo todos de un origen noble, y de sangre limpia de toda raza de judíos, de moros y moriscos, de negros y mulatos, de villanos y de pecheros.» (2)

Es asimismo imprecisa la fecha de aparición de un antijudaísmo vasco. Está suficientemente atestiguada la presencia de importantes aljamas en villas y ciudades de Vizcaya y Alava durante la Edad Media, pero no hay noticia de conflictos graves entre sus habitantes y los vecinos cristianos. Diego Catalán, sin duda el mejor conocedor de la cronística medieval española, me ha sugerido recientemente dos hipótesis dignas de ser tenidas en cuenta: el prurito de pureza racial de los vascos pudo tener su origen en la pugna entre los Consulados de Burgos y Bilbao por el control del comercio de la lana de Castilla. Según esta primera hipótesis, los vascos habrían esgrimido su condición de cristianos viejos frente a Burgos, ciudad dominada por conversos. Me inclino, sin embargo, por la segunda: con el argumento de la limpieza de sangre, los vascos habrían intentado desplazar a los conversos de los puestos burocráticos de la corte —y, en buena medida, lo habrían conseguido— en provecho de una multitud de segundones «vizcaínos» que se lanzó al copo de empleos en la administración de los Austrias. Según Catalán, hay un procedimiento muy sencillo para descubrir si un

cronista del siglo XVI viene o no de linaje de conversos: si menciona en sus obras el brote herético de Durango —de mediados del siglo XV— podemos tener la seguridad de que se trata de un descendiente de judíos que intenta así defenderse de la competencia de los covachuelistas vascos, poniendo de relieve que también entre éstos prendió una semilla satánica. Ahora bien, hacia fin de siglo los segundones vascos habían logrado instalarse masivamente en los despachos de la Corona, tanto en la Península como en América. Y fue precisamente uno de ellos, Esteban de Garibay, cronista de Felipe II, quien proporcionó a los suyos el mito o la leyenda, si se prefiere, sobre la que los vascos sustentarían en adelante sus pretensiones de nobleza racial: según Garibay, el vascuence habría nacido en la división lingüística de Babel, y sus primeros hablantes, acaudillados por Túbal, hijo de Jafet, habrían llegado a la Península Ibérica, en la que fundaron un reino antes de que cualquier otro pueblo hubiese puesto sus pies en ella. De la identificación de los vascos con los primeros españoles (y, posteriormente, con los iberos), ha escrito numerosas páginas, llenas de buen sentido, Julio Caro Baroja, quien no ha omitido señalar que las mixtificaciones de Garibay fueron alentadas desde una monarquía heredera del proyecto unitario —protonacional— de los Reyes Católicos: «Se quiso buscar en los albores de la Historia un precedente de unidad, en la 'corona tubalista', digámoslo así. Cada cual barrió para adentro.» (3)

Contando con el amparo oficial, las tesis de Garibay fueron recogidas y repetidas hasta la saciedad por los historiadores y tratadistas vascos de los siglos siguientes. Si encontraron alguna oposición, ésta fue, en conjunto, insignificante. Es cierto que las pretensiones nobiliarias de los «vizcaínos» pasaron a ser uno de los tópicos literarios de carácter cómico más frecuentes en la literatura de la época. Pero precisamente su comicidad resta virulencia a la crítica. Es también esto lo que sucede con *El Búho Gallego*, un divertido libelo de comienzos del siglo XVII, atribuido al Conde de Lemos, en que se imputa a los vascos ascendencia judía. He aquí, en palabras de un historiador actual, un brevísimo resumen de su contenido: «El nombre de Vizcaya viene de

JUAN ARANZADI

El milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo
Taurus, 1981

HANNAH ARENDT

Los orígenes del totalitarismo. I. Antisemitismo
Alianza Editorial, 1968

ELIAS CANETTI

Masa y poder
Muchnik, 1982

JOSE ANTONIO MARAVALL

Poder, honor y élites en el siglo XVII
Siglo XXI, 1979

LEON POLIAKOV

Historia del antisemitismo
Muchnik, 1984

MIGUEL DE UNAMUNO

En torno al casticismo (1902)
Alianza, 1986

Bizcainas, nombre impuesto a sus habitantes por el emperador Tito. Eran judíos vendidos, indultados de la muerte por el mismo emperador y que se mantuvieron en sus montañas porque nadie les admitía en otro lugar. Conservaron la ley de Moisés, su mezquita y rabí o sacerdote, como lo prueban los nombres de Amezqueta y Fuenterrabía». (4) El Conde de Lemos parodiaba magistralmente el método de Garibay. Partiendo de una hipótesis tan improbable y absurda como la del cronista, aducía como argumentos probatorios de la misma unas interpretaciones descabelladas de la toponimia. Pero, repito, *El Búho Gallego* fue una excepción. La inmensa mayoría se plegó a

las patrañas de Garibay y sus secuaces, tanto más cuanto que era relativamente fácil adquirir hidalguía apelando a un supuesto origen «vizcaíno» del apellido familiar. Un ejemplo que bien podría servir para ilustrar este extremo es el de la familia de Sor Juana Inés de la Cruz, los Asuaje o Asbaje, cuyo apellido, procedente de Canarias —según ha demostrado Antonio Alatorre—, fue convenientemente «vizcainizado». La misma escritora se vanagloriaba de una ascendencia que nunca tuvo, pero que le permitía alardear de *nobleza originaria*.

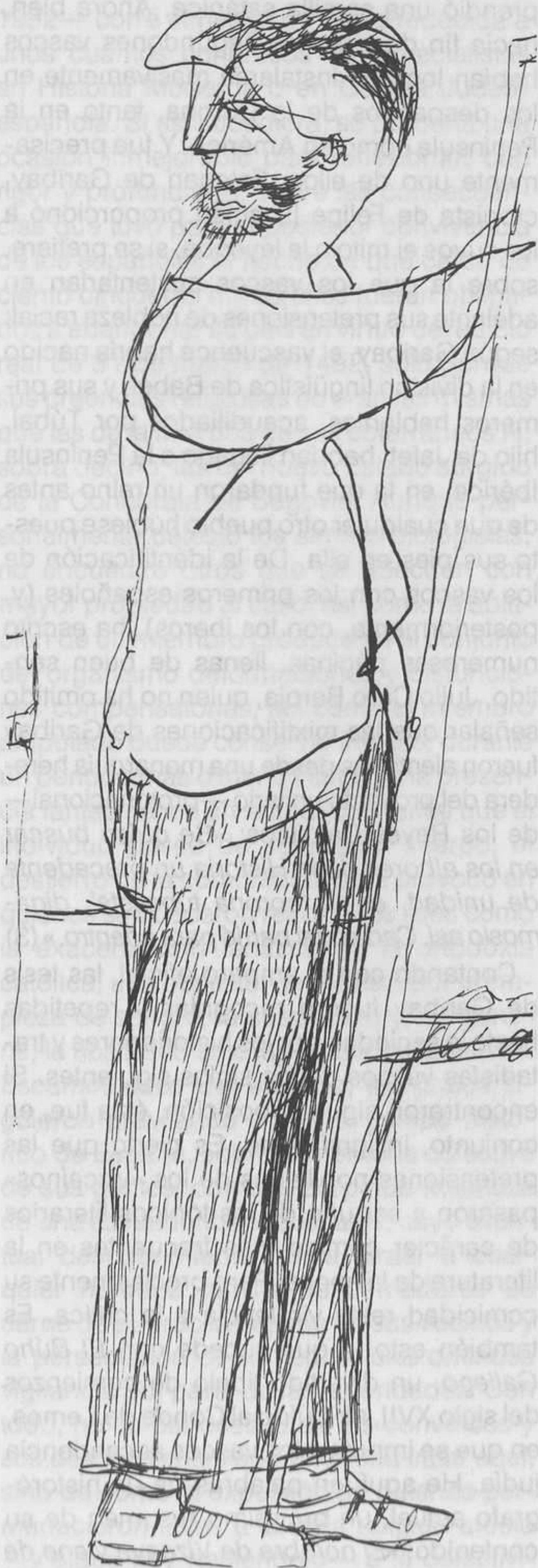
El sentimiento antijudío —o, subsidiariamente, anticonverso— fue, pues, el elemento ideológico que dio cohesión a la nación o protonación española desde el surgimiento de la monarquía absoluta hasta la quiebra del Antiguo Régimen. Conviene ahora recordar una distinción establecida por Hannah Arendt: «*El antisemitismo, una ideología secular decimonónica —cuyo nombre, aunque no argumentación, era desconocido hasta la década de los años setenta de este siglo— y el odio religioso hacia los judíos, inspirado por el antagonismo recíprocamente hostil de dos credos en pugna, es evidente que no son la misma cosa; e incluso cabe poner en tela de juicio el grado en que el primero deriva sus argumentos y su atractivo emocional del segundo.*» Hannah Arendt ha señalado asimismo la coincidencia histórica de la crisis del Estado-Nación europeo y del ascenso de los movimientos antisemitas. Sólo cuando los vínculos nacionales comienzan a disgregarse, cuando la nación se divide, aparecen los judíos europeos como un grupo de interés supranacional enfrentado a los intereses de las naciones concretas, es decir, como un grupo *antinacional*. Los nacionalismos de base etnicista, fundamentados en la homogeneidad racial y en el *Volkgeist*, perciben las características diferenciales del grupo antinacional como rasgos biológicos y culturales distintos y contrapuestos a los comúnmente aceptados como definitorios de la nacionalidad en cuestión. El grupo antinacional (entiéndase, el grupo que los nacionalistas designan como antinacional) se presenta entonces como una *etnia diferente*, o más exactamente, como una *etnia prostituida* (5). Pero, ¿qué sucede con aquéllos Estados nacionales en que no existe una minoría judía a la que endosar el papel? ¿Qué ocurrió en España, en la época de crisis del Estado-Nación, cuando ya hacía tiempo que los estatutos de limpieza de sangre habían perdido toda vigencia y los conversos se habían asimilado a la masa de la población hasta el punto de ser indistinguibles de ella? En otras palabras, ¿qué ocurrió cuando las fronteras entre las castas se borraron? ¿Quién ocupó el *ghetto vacío*?

Es necesario definir, ante todo, los términos en que se dio en España la ruptura del pacto nacional (o protonacional, si queremos ser más precisos). Este, como hemos visto, se sustentaba en la unidad católica del pueblo español y en su correlato negativo, el antijudaísmo. El proceso de secularización

de la categoría política, iniciado tímidamente en la Ilustración y culminado en las Cortes de Cádiz (1810-1812), dividió a los españoles en dos bandos inconciliables, tradicionalistas y liberales, las dos Españas de Antonio Machado. El primero de ellos nunca tuvo dudas respecto al liberalismo. Este encarnaba la antinación, la Anti-España. Si los liberales no eran judíos por nacimiento, venían a serlo por afinidad ideológica. La derecha española, hasta hace poco más de un decenio, no se ha cansado de agitar el espantajo del contubernio judeomasónico para descalificar a sus adversarios. Con el liberalismo no sucedió otro tanto. Jamás negó a los reaccionarios la condición de españoles; esto es, jamás los anatemizó como *antinación*, aunque los combatiera en el terreno político y, con frecuencia, en el militar. El liberalismo español no fue antisemita. Resulta todavía hoy conmovedor leer ciertos artículos de Clarín, Bonafoux o de Doña Emilia Pardo Bazán sobre el juicio de Dreyfus. Incluso Baroja, el Baroja anterior a los peligrosos coqueteos con las teorías racistas, adoptó una actitud gallarda ante el *affaire* (6). Pero, indirectamente, los intelectuales liberales contribuyeron a alimentar el síndrome del *ghetto vacío*. Esta afirmación, naturalmente, requiere ser justificada.

En ningún momento renunció el liberalismo español a fundamentar su proyecto nacional (un proyecto marcadamente unitarista) en consideraciones de carácter historicista. Los diputados liberales de Cádiz invocaron las antiguas libertades comunales castellanas, los fueros del País Vasco, etc., como precedentes históricos del constitucionalismo (por su parte los tradicionalistas apelaban a los mismos ejemplos, pero como «derechos históricos» preconstitucionales y anticonstitucionales). El tradicionalista, imbuido de una visión teológica de la historia, oponía las viejas libertades forales, como libertades «concretas», a la libertad «abstracta» del liberalismo. La ideología liberal española del siglo XIX era acusadamente historicista; el tradicionalismo, en cambio, fue pasatista a secas. A riesgo de simplificar, la contradicción entre ambos podría plantearse en términos de Progreso frente a Tradición. Sin embargo, en la década final del siglo los presupuestos ideológicos del nacionalismo liberal variaron sensiblemente.

La crisis del Estado surgido de la Restauración fue casi simultánea a la culminación del proceso de construcción del Estado-Nación liberal. Este, a efectos jurídicos al menos, puede considerarse concluido en 1889, con la promulgación del Código Civil unitario. En torno a esta fecha se gestan los primeros movimientos políticos de carácter nacionalista en Cataluña y en el País Vasco (La Lliga de Catalunya se funda en 1887; el Partido Nacionalista Vasco en 1895). Ante el cuestionamiento del Estado-Nación que dichos movimientos representan, el nacionalismo liberal reacciona con un nuevo planteamiento ideológico. Puede afirmarse que, entre el fin de siglo y la guerra civil



de 1936-39, el nacionalismo liberal fue un nacionalismo *problemático*; un nacionalismo que dejó de concebir la nación española como el resultado de un desarrollo histórico lineal, para reconocer la existencia de una contradicción interna permanente, casi podríamos decir *constitutiva* de la realidad nacional. El texto fundacional de esta corriente, del «nacionalismo problemático», es, a mi juicio, *En torno al casticismo* de Miguel de Unamuno; es decir, los cinco ensayos que Unamuno publicó en *La España Moderna* entre febrero y junio de 1895. El escritor vasco tenía conciencia de que, con ellos, había inaugurado un género: el ensayismo regeneracionista o el género del «problema de España». Como afirmaba en el prólogo a la edición en libro de los ensayos mencionados, siete años más tarde: «*Posteriores al trabajo que aquí reproduzco son el Idearium español, de Ganivet; El problema nacional, de Macías Picavea; las más de las investigaciones de Joaquín Costa; La moral de la derrota, de Luis Morote; El alma castellana, de Martínez Ruiz; Hampa, de Rafael Salillas; Hacia otra España, de Ramiro de Maeztu; Psicología del pueblo español, de Rafael Altamira...*»

Con *En torno al casticismo* desaparece el historicismo optimista del nacionalismo decimonónico. El pasado —viene a decir Unamuno— forma parte del presente. La «tradición eterna», no la invocada por los tradicionalistas, sino la ignorada por éstos y por sus adversarios liberales, es el meollo mismo del presente histórico: «*Porque al hablar de un momento presente histórico se dice que hay otro que no lo es, y así es en verdad. Pero si hay un presente histórico, es por haber una tradición del presente, porque la tradición es la sustancia de la Historia. Esta es la manera de concebirla en vivo, como la sustancia de la Historia, como su sedimento, como la revelación de lo intrahistórico, de lo inconsciente en la Historia.*»

Las afirmaciones vertidas en estos ensayos se sitúan, no obstante, en un plano demasiado abstracto. A la hora de concretar en qué consiste esa «tradición eterna», ese fondo permanente sobre el que discurre la historia pasajera (o, en otras palabras, esa España eterna que sirve de basamento a la España histórica), Unamuno abandona el ensayo por la novela histórica. *En Paz en la guerra*, publicada un año después de los susodichos ensayos, nos ofrece una respuesta en términos empírico-concretos. La «tradición eterna», la Intrahistoria de la Historia española, es esa muchedumbre misoneísta, apegada a sus oscuros orígenes, silenciosa e inmutable, que nutrió las filas del carlismo en las dos guerras civiles del pasado siglo. Los intrahistóricos españoles por excelencia son, en definitiva, los vascos.

El sentido tácito de este planteamiento, podría formularse así: si existe una nación española en el presente, es porque existe una España eterna, una España prehistórica o protohistórica que constituye el presente no histórico (eterno o intrahistórico) de España. Esa España eterna es el pueblo

vasco, la prueba viva de que España es, más que un constructo histórico, una esencia transhistórica que siempre ha existido y que existirá en la medida en que los vascos existan. Y aquí reside, en mi opinión, la gran paradoja del nacionalismo español contemporáneo: al concebir a los vascos como sustrato prehistórico (o intrahistórico) de la nacionalidad española, se requiere a) que los vascos pertenezcan a la nación española y b) que los vascos sean netamente distinguibles del resto de los nacionales, es decir, que se mantengan como una comunidad bien diferenciada de las demás. Después volveré sobre ello. De momento, quisiera llamar la atención brevemente sobre la contribución de la *intelligentsia* liberal (en particular desde la filología y la historia) a la consolidación del mito unamuniano de la España intrahistórica.

Para Unamuno, el rasgo definitorio de la nación española es la lengua, (el español, por supuesto). «*La sangre del espíritu es la lengua*», llegará a decir. La contradicción que esto plantea entre la concepción unamuniana de lo vasco como quintaesencia de lo español (o como «alcaloide de lo castellano», como la definirá, siguiendo a Brossa) y la realidad lingüística del País Vasco, donde se habla una lengua como el vascuence o *euskera*, ajena a la familia románica, intentará resolverla Unamuno negando al *euskera* la condición de lengua. Unamuno reduce el *euskera* a balbuceo infantil, o incluso a silencio. En reiteradas ocasiones afirmará que los vascos no han aprendido aún a hablar. El *euskera* sólo tiene apariencia de lengua. En realidad, se trata de silencio disfrazado. En esto le seguirá Baroja, que hablará de los vascos como pueblo alálico. El máximo representante de la filología española de la época, Ramón Menéndez Pidal, no llegará a esos extremos. Sostendrá, por el contrario, que el *euskera* es una lengua tanto o más española que el español, por tratarse del único superviviente del grupo de lenguas habladas por los iberos; y, más aún, que el *euskera* constituye el sustrato lingüístico del castellano, romance que en su origen fue un latín hablado por vascos. Son de sobra conocidos los argumentos que adujo en defensa de esta tesis: el sistema pentavocálico del español, así como fenómenos evolutivos del primer romance castellano (la pérdida de la /f/ inicial, por ejemplo) se deberían a la influencia del vasco sobre el latín hablado en un área originariamente euskérica, durante un período más o menos dilatado de bilingüismo (7). La hipótesis vascoibérica volvía así (aunque con una erudición y un aparato filológico mucho más sólidos) a enlazar con la leyenda del *euskera* como primera y universal lengua de las Españas. Los nacionalistas liberales no tuvieron empacho en admitirla como si se tratara de una verdad incontrovertible. Con mucho menos rigor crítico que Menéndez Pidal, por supuesto. Todavía en 1981, Claudio Sánchez Albornoz escribía: «*El vasco procede de tierras hispanas. Según lo más probable, fue en parte el habla de los*

iberos que entraron en España por Almería.» (8) Más recientemente, Angel López García ha vuelto sobre la tesis pidaliana del sustrato vasco, enriqueciéndola con otros argumentos probatorios, para sostener que el castellano fue, en sus orígenes, una lengua vascorrománica que sirvió de *koiné* a los vascos en sus relaciones con las poblaciones mozárabes de allende el Ebro (9). Lo grave del caso no es que estas hipótesis lingüísticas sean en sí ilegítimas. Por el contrario, son muy dignas de ser tenidas en cuenta y discutidas, porque posiblemente encierran algo o mucho de verdadero. Lo grave es que fueron recibidas acríticamente por un nacionalismo deseoso de resolver esa aparente contradicción que representaban

Diálogos Espirituales

José Carlón

Caminan de rodillas por los senderos de la noche.

—Ayer, fue ayer cuando todavía me moría en un espejo.

Ayer, mis amigas y el amor. Ayer, cuando en los libros encontraba mi destino.

Ayer, tan sólo ayer, clavaba mi corazón con las agujas de su mirada.

Caminan de rodillas, y el silencio es el resumen de su contrición.

—Nos han dicho que el infierno es un pez de azufre. Que las almas que han vivido sin justa proporción, mueren de llanto, de hambre, de fuego. Pues los bienes son especies raras y remotas, que sólo se consiguen rompiéndonos los labios a latigazos.

Caminan de rodillas, como buscando un tesoro entre las piedras y el sonido de su deslizarse es como el de una letanía:

Del color de un beso de un nombre
Del corazón de la inspiración
De la ira de la arena de todo mal
Del menosprecio de la angustia
De la locura de los fieles de la tempestad...

—Dicen que la muerte es una completa tiniebla donde los gemidos es la comparación de la felicidad.

Tal vez, la tentación es un animal que por su tamaño es invisible; y penetra en nuestras almas. Tal vez, el pecado es un aire turbio que se introduce en nuestros corazones: sin embargo, señor, yo nunca los he visto, ni siquiera hablado con ellos.

Caminan de rodillas, todos juntos. Pero, una mujer con el rostro como el que da la luna cuando se ahoga, exclama:

—Antes de morir, señor, antes de que esa tortura de fuego y pez ardiente devore mis entrañas, quiero que me respondas una cosa, señor, ¿qué son las glicinas?

JOSE CARLON

Libro de los cuerpos
Argensola 8,
Madrid, 1979

Así nació Tiresias
Ayuso, 1983

Los Ojos del Cielo, los
labios del Mar
Colección Artesa, 1984

los vascos para una concepción unitaria de España; por un nacionalismo que cifraba en la lengua la clave de la identidad nacional española. Inevitablemente, en un contexto ideológico en que la lengua sustituía (por metonimia) a la nación, la hipótesis vascoibéricas y la hipótesis del sustrato vasco reforzaron el mito de los vascos como España intrahistórica, y se vió en ellos el origen y el sustrato de España. Aquí volvemos a encontrarnos con la paradoja antes señalada: como origen y sustrato de España, los vascos debían ser algo radicalmente *distinto* de España (de manera análoga a como el *euskera* es una lengua radicalmente distinta del español) y, sin embargo, son imprescindibles para España, que no podría ser España sin los vascos, del mismo modo que el español no sería el español sin su sustrato vasco.

Mientras los vascos no pusieron en cuestión su españolidad, su situación fue precisamente la contraria de la de los conversos. Concidian con éstos en ser un grupo relativamente segregado de los demás. Constituían una casta, o, mejor dicho, una subcasta dentro de la casta cristiano-vieja. Pero, al contrario de los conversos, eran una casta privilegiada (de hecho, la casta más privilegiada de la España Imperial). El conflicto surge cuando un sector muy importante de los vascos niega su pertenencia a la nación española. Los nacionalistas españoles desarrollarán entonces hacia este sector una actitud de rechazo análoga a la que los cristianos de la época de los Reyes Católicos adoptaron ante los judíos. Con una diferencia importante: los nacionalistas españoles están dispuestos a hacer cualquier concesión para que los nacionalistas vascos se avengan a permanecer en el seno de la nación española. De ello da prueba la disposición adicional primera de la Constitución Española de 1978, en que se reconoce y respeta los derechos históricos de los territorios forales (es decir, de los territorios vascos). «Derechos históricos» que son imposibles de definir *a priori* pero que, en la práctica, son invocados con bastante éxito por los nacionalistas vascos para todo aquello que queda entre el límite mínimo del Estatuto de Autonomía de 1979 y el límite máximo de la independencia de Euskadi.

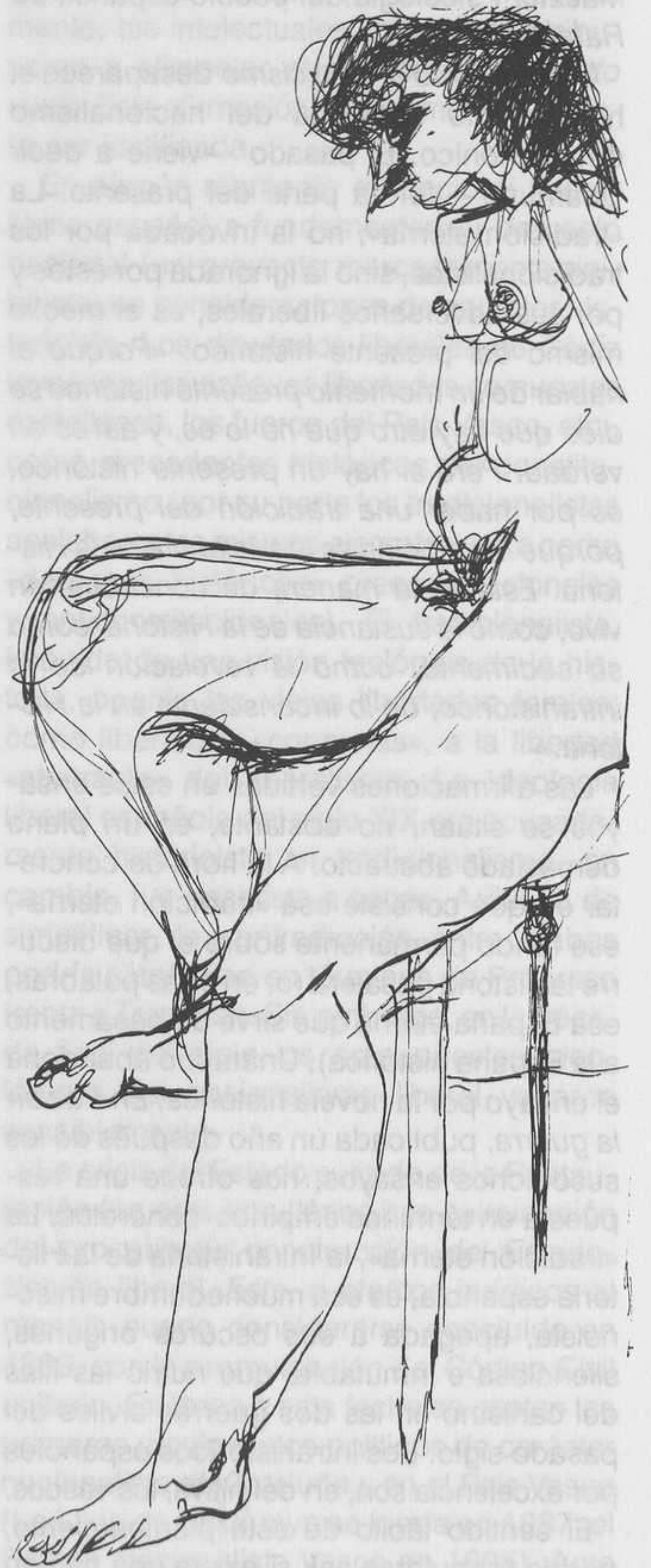
Se me dirá acaso que este planteamiento es incongruente. ¿Qué interés pueden tener entonces los nacionalistas vascos en la independencia de Euskadi cuando los nacionalistas españoles están decididos a ceder ante cualquier exigencia que aquellos presenten mayoritariamente, apelando a unos presuntos «derechos históricos» reconocidos por la Constitución? Sencillamente, ninguno. Los nacionalistas vascos no tienen el mínimo interés en la independencia de Euskadi. Su independencia es solamente un argumento retórico para obtener más y más concesiones de un Estado español que, en la medida en que sigue siendo nacionalista, siente terror ante la idea de que los vascos —garantía transhistórica de la españolidad de España— abandonen la nación española.

Tres meses después de la aprobación en las Cortes de la actual Constitución española —rechazada, como no se cansan de recordar los nacionalistas vascos, por los vascos nacionalistas—, Juan Aranzadi denunciaba la extensión en España de un sentimiento antivasco que no dudaba en calificar de «antisemitismo democrático». En unas puntualizaciones posteriores a su artículo de enero de 1979, observaba lo siguiente: «La tesis que me parece más importante y que creo sigue siendo urgente denunciar es que el síndrome antivasquista que afecta a muchos demócratas españoles ("de toda la vida" o "de nueva ola") es rigurosamente idéntico al síndrome antisemita segregado en toda ideología igualitaria, sea cristiana, democrática o marxista... Es este núcleo psicológico, el resentimiento impotente, el que se encuentra bajo el actual antivasquismo: el vasco, el "etarra", resulta idóneo para ocupar el "lugar vacío" que todo ciudadano sumiso tiene preparado para su "judío".» Pues bien, la tesis que quiero defender aquí es algo diferente. El antivasquismo democrático español no es tanto una forma de antisemitismo como un avatar histórico del antijudaísmo, del odio religioso del cristiano hacia el judío. El nacionalista español no odia al vasco, sino al nacionalista vasco. Y lo odia de forma análoga a como el cristiano odiaba al judío. Si lo que aquél censuraba a éste era su ceguera obstinada ante la divinidad de Cristo, el nacionalista español (demócrata) condena en su homólogo vasco la negativa pertinaz a aceptar el fundamento de la Constitución española, es decir, «la indisoluble unidad de la nación española, patria común e indivisible de todos los españoles (Art. 2.º).»

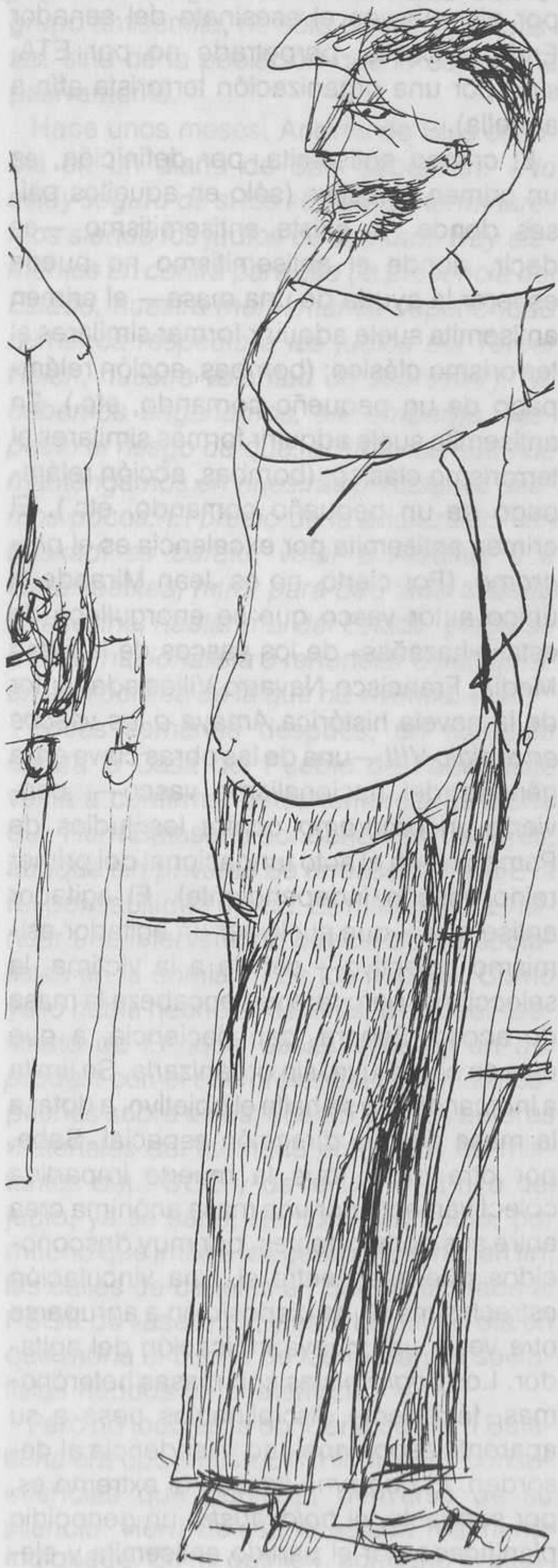
El antivasquismo español es una forma débilmente secularizada del antijudaísmo cristiano. Es más, puede reconocerse en las actitudes antivasquistas del nacionalismo español un trasunto de las posiciones paulinas ante la cuestión judía. En primer lugar, la convicción de que la Nación española no estará acabada hasta que los vascos admitan de una vez su pertenencia a ella, reproduce a un nivel estrictamente secular la profecía paulina de la salvación universal (*Romanos*, 11, 25-26): «La obcecación de una parte de Israel durará hasta que entre (en la Iglesia) el conjunto de los pueblos; entonces todo Israel se salvará...» La apostasía de los vascos viene a ser un factor de primer orden en la cohesión nacional del resto de los españoles, porque alimenta la expectativa escatológica de una reintegración final de las partes al Todo, horizonte común a todas las ideologías de carácter holístico. Por otra parte, la atribución a los vascos de la condición de instancia legitimadora de la nacionalidad española es análoga a la defensa paulina de Israel como depositario legítimo de la Promesa frente a la gentilidad, que accede desde fuera a la misma (es curioso que Pablo se valga de una metáfora que siglos después será adoptada profusamente por los nacionalismos organicistas, incluido el vasco): «Han desgajado algunas ramas y, entre las

que quedaban, te han injertado a ti, que eres de acebuche; así entraste a participar con ellos en la raíz y savia del olivo. Pero no presumas con las ramas; y, si te da por presumir, recuerda que no sostienes tú a la raíz, sino que la raíz te sostiene a ti (*Romanos*, 11, 17-18.)» Argumentos que, sumados, justifican la valoración global que Pablo hace de la obcecación judía: «Si por haber caído ellos la salvación ha pasado a los paganos, es para dar envidia a Israel. Por otra parte, si su caída ha supuesto riqueza para el mundo, es decir, si su devaluación ha supuesto riqueza para los paganos, ¿qué no será su afluencia en masa?» Póngase «Euskadi» donde dice «Israel» y «resto de España» donde dice «paganos», y se tendrá formulado, sin más, el fundamento inconfesado o inconsciente del antivasquismo español. En conclusión, «si a ti te cortaron de tu acebuche nativo y, contra tu natural, te injertaron en el olivo, cuánto más fácil será injertarlos a ellos, nacidos del olivo, en el tronco en que nacieron (*Romanos*, 11, 24.)»

Por el contrario, el antiespañolismo vasco es, ha sido siempre, y será —mientras exis-



ta— una forma de antisemitismo. Vuelvo a discrepar aquí de Juan Aranzadi, quien, en el artículo antes citado, escribía: «Los vascos no guardan memoria mítica de ese complejo pasional compuesto por envidias, celos y miedo que late bajo el antisemitismo: no expulsaron a un poderoso amenazante cuya manifiesta superioridad atentada contra la propia dignidad, sino que se cerraron a priori a todo contraste y todo contacto en un movimiento de autosuficiencia y orgullo. En pocas palabras: se vieron a sí mismos del mismo modo que los judíos se ven a sí mismos.» Aranzadi concluía que, así como el antivasquismo español es una forma de antisemitismo, el antiespañolismo vasco es una forma de sionismo. Fue seguido en esta tesis por Enrique Gil Calvo, quien añadió a las consideraciones de Aranzadi una interesante hipótesis acerca de la inviabilidad política de un Estado nacionalista vasco: «El Estado tiene una existencia exclusivamente formal: no depende, por tanto, de concretas determinaciones como territorio, nacionalidad, ideología, etc. pues sólo precisa abstractas vidas ciudadanas que sean



sujeto y objeto de su ley. Un Estado vasco, por tanto, es una contradicción en sus términos: si es Estado, no puede ser vasco, y si es vasco no puede ser Estado. En suma, una Euskadi independiente, al erigirse como Estado de Derecho, se comportaría respecto al nacionalismo vasco exactamente igual a como se comportan los Estados de Derecho llamados "Francia" y "España": negándolo (o dejaría de ser Estado).» (10) En principio, el razonamiento del Gil Calvo no es disparatado, siempre que se entienda que está hablando de un Estado de Derecho ideal. En la realidad, el grado de compromiso del Estado de Derecho con el nacionalismo es variable, pero ningún Estado de Derecho «realmente existente» se halla limpio de adherencias nacionalistas. De todas formas, el error de Aranzadi y Gil Calvo es suponer que el nacionalismo vasco tiene como objetivo crear un Estado vasco. En cierta forma, uno y otro han tomado por intención verdadera lo que en el discurso nacionalista vasco no es más que un recurso retórico. El objetivo del nacionalismo vasco no es crear un Estado, sino parasitar al ya existente (al Estado español, por supuesto).

Aparentemente, hay algo de razonable en la tesis de Aranzadi. Existen, al menos, un paralelismo entre vascos y judíos. Como observa Hannah Arendt, «fue entonces, en el hiato entre el último período de la Edad Media y la Edad Moderna, cuando los judíos, sin ninguna intervención exterior, empezaron a pensar "que la diferencia entre la judería y las naciones no era fundamentalmente de credo y de fe, sino de naturaleza interna", y que la antigua dicotomía entre judíos y gentiles era "más probable que fuese racial en su origen que no que se tratara de una cuestión de disensión doctrinal". Este cambio en la estimación del carácter aparte del pueblo judío, que entre los no judíos se hizo frecuente sólo mucho después, en la época de la Ilustración, es claramente la condición sine qua non para el nacimiento del antisemitismo...». Por la misma época, en efecto, surge la teoría de la nobleza étnica de los vascos. Pero, como se ha señalado antes, este racismo o pre-racismo vasco surgió con una finalidad diametralmente opuesta a la del racismo judío. Este pretendía ante todo preservar la unidad y subrayar la solidaridad interna del grupo en unos momentos en que la concentración de poderes en manos de la monarquía creaba una situación de inseguridad para la casta judía, sometida a presiones violentas para obligarla a asimilarse a los cristianos. El racismo vasco nace cuando los «vizcaínos», aislados hasta entonces en su territorio (y con una intervención muy escasa en la política castellana durante la Edad Media), se aprestan a tomar posiciones de relativa importancia en el nuevo Estado, desocupando de ellas a los conversos. En rigor, el racismo vasco en sus orígenes fue una enfatización del antijudaísmo español. Las disposiciones formales que negaban a los conversos el derecho de avencindamiento en los territorios vascos (Fuero de Vizcaya, título 1.º, ley 13; Fuero

de Guipúzcoa, capítulo 1.º, título XLI) pudieron servir — como quiere la mayor parte de los historiadores de tendencia nacionalista (vasca, por supuesto) — para salvar el equilibrio demográfico en el interior del país, pero no sólo y, desde luego, no fundamentalmente para eso. Lo que se conseguía con el aislamiento racial era, ante todo, garantizar que los segundones vascos que marchaban a Castilla pudieran competir en condiciones ventajosas por los puestos burocráticos contra los pretendientes naturales de otras regiones, sobre los que siempre podían arrojar la sospecha de sangre no limpia, cuando la recíproca, claro está, no era posible. Para un vasco de la España de los Austrias, todo español no vasco era un converso en potencia: no es extraño que entre los malsines y delatores de la época se de un elevado número de «vizcaínos». Cuando el absolutismo entró en crisis, los vascos, en su mayoría, siguieron a los pretendientes carlistas porque la suerte de la monarquía absoluta y la de sus propios privilegios estaba indisolublemente unida. Cuando, tras las derrotas del carlismo, el Estado liberal de la Restauración abolió los Fueros vascos, los españoles (es decir, todos menos los vascos) se convirtieron en la *etnia prostituida* destinada a ocupar el «ghetto vacío» de los vascos.

Sería farragoso trazar aquí la evolución de las teorías pseudocientíficas acerca de la raza vasca que jalonan la historia del primer nacionalismo vasco, desde la craneología de Nicasio Landa hasta las especulaciones del antropólogo Jose Miguel de Barandiarán en torno a una presunta formación de la etnia vasca en el neolítico. Pero no está de más detenerse brevemente en quien fuera el precursor de los nacionalistas vascos de fin de siglo. Joseph-Augustín Chaho (1811-1858) fue un oscuro filólogo vasco-francés que trabajó para los carlistas durante la primera guerra civil. Autor de varias obras sobre los vascos, defendió en ellas el derecho de sus paísanos a la independencia nacional. Pues bien, Chaho, antisemita declarado, cumplió para el antiespañolismo vasco un papel similar al que otros mixtificadores de su época cubrieron para el antisemitismo europeo. Sostuvo, entre otras cosas, que los vascos eran un pueblo ario, al que hizo proceder de un patriarca indo o persa, Aitor. Las ideas de Chaho fueron recibidas con entusiasmo por la generación vasca romántica o, más exactamente, tardorromántica. En ella está la fuente, con todas las mediaciones que se quiera, del nacionalismo de Sabino Arana Goiri. Pero, permítaseme ahora traer a colación una cita de uno de los más concienzudos historiadores del antisemitismo: «¿Cuáles son las causas profundas de que la Europa del siglo XIX se atribuyera fantasiosamente una genealogía indopersa? Observaremos en primer lugar que semejante elección no era en absoluto indiferente e implicaba poderosas connotaciones afectivas; de hecho, se trataba de la cuestión de los orígenes del hombre occidental, del "¿de dónde vengo?", que es prelude del "¿quién soy?"; y esto



nos remite de nuevo al problema de la identidad occidental cristiana... Sobre este punto, la tradición inmemorial de los pueblos europeos ha chocado siempre con las enseñanzas de la Iglesia, imprecisas pero que les atribuían una vaga filiación judía, en el sentido de que remontaba el origen de todo el género humano a Adán y Eva, al igual que concedía al hebreo el rango de lengua primitiva universal anterior a la "confusión de Babel". La cuna del género humano se situaba indefectiblemente en el fabuloso oriente, allí donde antaño desembarcaron Noé y sus tres hijos después del Diluvio. En general se consideraba que los europeos eran descendientes de Jafet: por lo tanto los judíos encarnados en Adán, progenitor universal, o bien en Sem, el hermano mayor, asumían ontogénicamente el viejo rol de "padres". Queremos insistir en que el nuevo mito ario implicaba la pérdida de esta cualidad y en este sentido también marca o simboliza la liberación del yugo eclesiástico, el final de la "era de la fe" (el judaísmo pierde en veneración al tiempo que los judíos ganan en libertad).» (11)

Aunque la teoría vascoaria de Chaho fue pronto abandonada por los pocos vascos que le dieron algún crédito, cumplió en parte la finalidad que Chaho se había propuesto con ella: conseguir que los vascos se atrevieran a negar el origen común a ellos y los españoles. De hecho, el enemigo más encarnizado de la teoría que identificaba a los vascos con los iberos fue Sabino Arana Goiri, que se mostró siempre dispuesto a dar crédito a las tesis más peregrinas sobre los orígenes de los vascos y de su idioma mientras éstas se alejasen lo más posible del vascoiberismo (12). El mito de Aitor, padre privativo del pueblo vasco, hizo olvidar pronto a Túbal. La teoría vascoibérica no ha contado en nuestro siglo con la adhesión de ningún nacionalista vasco (por el contrario, se ha convertido en un índice seguro de nacionalismo español). En resumen, y parafraseando a Poliakov, puede afirmarse que, para los vascos, «el españolismo pierde en veneración al tiempo que los españoles ganan en libertad».

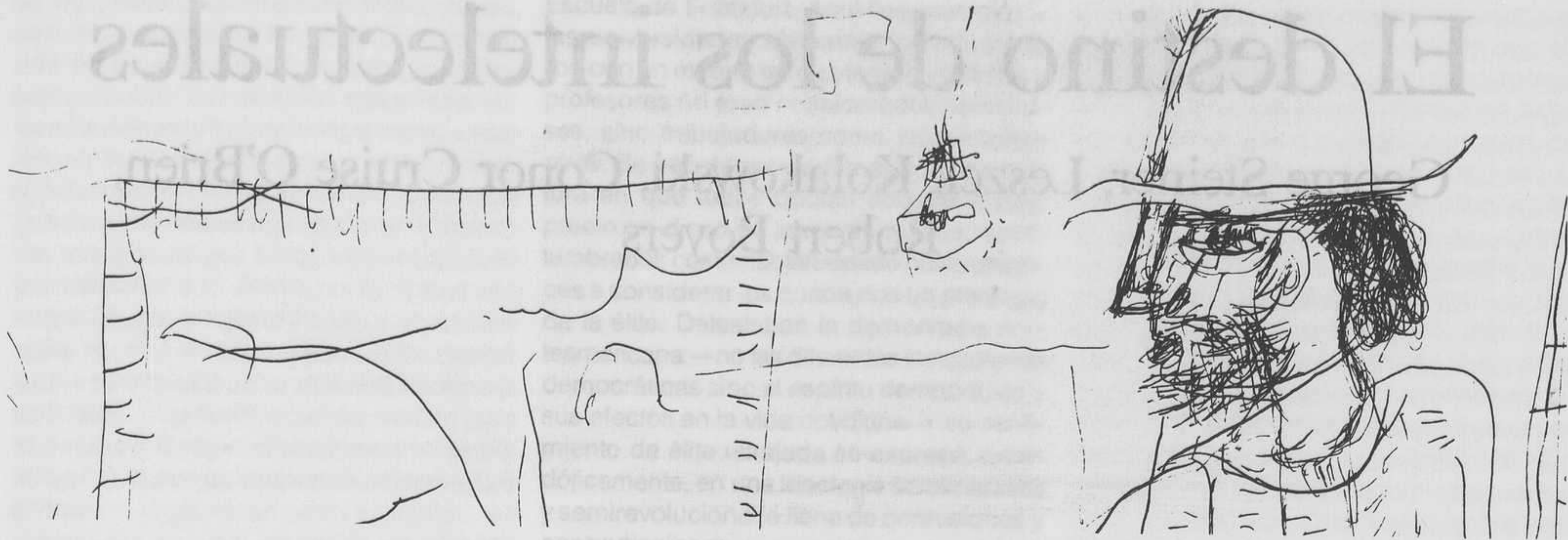
No pretendo, sin embargo, abordar aquí la genealogía del antiespañolismo vasco, sino tan solo dejar clara su correspondencia con el antisemitismo. Puede resultar

interesante, en este sentido, saber que el autor en lengua vasca más leído en los últimos años, el parisino Jean Mirande (1925-1972), hijo de vascofranceses, fue un antisemita furibundo que, en 1953, se permitía escribir cosas como ésta: «En cuanto a los judíos de Vizcaya, tuvieron que recurrir al rey de Castilla para poder permanecer en el País Vasco. Mencionemos también el progromo de Estella. ¿Debemos avergonzarnos los vascos actuales de esta fechoría de nuestros antepasados? En mi opinión, deberíamos celebrarla porque demuestra que los vascos de entonces no tenían el complejo de inferioridad de tantos de sus descendientes y que en cambio estimaban a su raza por encima de cualquiera otra cosa.» (13) No es este texto lo más representativo, con todo, del antisemitismo de Mirande. Las obras de éste —que sólo publicó un libro en vida— se han editado y reeditado en mayor medida que las de ningún otro escritor euskérico, tras la muerte de Franco. En mi opinión, han tenido una importancia decisiva en el rearme ideológico del nacionalismo vasco radical, que ha sabido dejar claro, desde el primer momento, a quiénes destinaba a ocupar el lugar de los judíos de Vizcaya y de Estella.

Pues aunque es cierto que el antisemitismo es consustancial a todo el nacionalismo vasco, se agudiza —con una virulencia letal— en el sector más antidemocrático y radical del mismo: ETA, Herri Batasuna y secuaces. Y, aun siendo asimismo verdad que el español es el judío del nacionalista vasco, hay unos españoles que lo son en grado sumo: los vascos españoles. Y, entre estos, los socialistas vascos. Sobre esta cuestión hay que ser tajante y no andarse por las ramas. El antisemitismo del nacionalismo antidemocrático vasco está hoy dirigido contra el PSE-PSOE (14). Entiéndaseme: cuando hablo de este antisemitismo no hablo sólo del terrorismo de ETA. Este es una forma de violencia característicamente mafiosa que opera, sobre todo, mediante acciones individuales o de grupos muy pequeños sobre tres tipos de víctimas: a) servidores del Estado (en especial, militares y policíacos, aunque no es descartable que sus atentados puedan dirigirse también contra jueces), b) desertores o simples disidentes del propio grupo, y c) empresa-

rios. En la más acendrada tradición de las mafias, ETA mata sin apelación a los componentes de los grupos a) y b) y respeta la vida de aquéllos de c) que pueden comprarla. No es este el tipo de violencia que el nacionalismo radical vasco pretende ejercer sobre los militantes o simpatizantes del PSE-PSOE (independientemente de que, en algún caso aislado, haya ocurrido así; por ejemplo, en el asesinato del senador Enrique Casas, perpetrado no por ETA, sino por una organización terrorista afín a aquella).

El crimen antisemita, por definición, es un crimen colectivo (sólo en aquellos países donde no existe antisemitismo —es decir, donde el antisemitismo no puede esperar la ayuda de una masa— el crimen antisemita suele adquirir formas similares al terrorismo clásico: (bombas, acción relámpago de un pequeño comando, etc.). En antisemita suele adquirir formas similares al terrorismo clásico: (bombas, acción relámpago de un pequeño comando, etc.). El crimen antisemita por excelencia es el *progromo*. (Por cierto, no es Jean Mirande el único autor vasco que se enorgullece de estas «hazañas» de los vascos de la Edad Media, Francisco Navarro Villoslada, autor de la novela histórica *Amaya o los vascos en el siglo VIII* —una de las obras clave en la génesis del nacionalismo vasco—, convierte un *progromo* contra los judíos de Pamplona en el acto fundacional del primer reino vasco independiente). El agitador antisemita —que suele ser un agitador asimismo colectivo— señala a la víctima, la selecciona, pero rara vez encabeza la masa de acoso. Espera, con paciencia, a que ésta se constituya, sin organizarla. Se limita a indicar dónde se halla el objetivo, a dotar a la masa de una dirección espacial. Sabe, por otra parte, que la muerte impartida colectivamente por una masa anónima crea entre sus componentes, por muy desconocidos que sean entre sí, una vinculación estrechísima y una disposición a agruparse otra vez a una nueva indicación del agitador. Los *pogromistas* son masas heterónomas, fácilmente disciplinables pese a su aparente espontaneidad y tendencia al desorden. El *pogromo* llevado al extremo es, por supuesto, el *holocausto*: un genocidio planificado por el partido antisemita y eje-



cutado por cuerpos especiales de funcionarios, con la complicidad implícita de la población civil. Ahora bien, el holocausto debe ir precedido de *progromos*. Sin los asaltos masivos de los nazis y demás *Volkskischs* a las viviendas y establecimientos judíos, antes de la llegada de Hitler al poder, la «solución final» habría sido inviable. El *pogromo* asegura la complicidad con el grupo antisemita, no sólo de los *pogromistas*, sino de la población que lo contempla pasivamente.

Hace unos meses, Andrés de Blas escribía en un diario de San Sebastián: «No estoy seguro de si los socialistas terminaremos siendo los judíos de Euskadi. Hay elementos en contra para ello (la presencia del Estado, nuestra momentánea superioridad numérica respecto a los judíos del Tercer Reich, nuestra voluntad de sobrevivir). No debemos engañarnos, sin embargo, respecto al riesgo de que, al final, los que nos mantengamos en nuestras posiciones seamos pocos. El precio de la arianización en Euskadi es barato; votar a Arzalluz o a Garaikoetxea, mirar para otro lado cuando se asesina, hablar mal del Estado, plegarse a la ola nacionalista o renunciar a participar en una política de la que no vivimos.» (15)

Pocas semanas después, un atentado contra la Casa del Pueblo de Portugalete venía a confirmar estos temores. Es cierto que Herri Batasuna condenó a sus autores, aunque sin privarse de endosar al PSOE la responsabilidad última. Es más, llegó a insinuar una intervención directa de los socialistas en la comisión de los hechos. Como ya lo había hecho años atrás, a raíz del asesinato de Enrique Casas, planteó un *qui prodest* con el que pretendía atraer las sospechas sobre éstos; añadió que los autores materiales del atentado eran hijos de militantes del PSOE y de la UGT (el hijo del judío, ya se sabe, siempre será judío, por mucho que imite a los gentiles); llenó, en fin, las calles de carteles en que se tachaba al PSOE de «asesino», y eso, el mismo día en que moría el último de los militantes socialistas heridos en el atentado.

Pero no todo en la condena de Herri Batasuna era oportunismo o miedo a las consecuencias que pudieran derivarse de su silencio. Herri Batasuna estaba realmente indignada. En mi opinión, condenó el aten-

tado porque era precisamente un atentado y no un *pogromo*. Quienes lo llevaron a cabo no constituían una *masa de acoso* sino una *muta*, es decir, un grupo pequeño, cerrado y relativamente estable. El atentado fue, en sí, un híbrido monstruoso de atentado y *pogromo*, y la mentalidad totalitaria rechaza la ambigüedad, la liminariedad. Los asaltantes se valieron de un medio de matar propio de las *masas de acoso*, el fuego, sin ser ellos mismos una *masa de acoso*. Es significativo que Herri Batasuna les reprochara desdeñosamente no haber tenido el suficiente coraje para ingresar en ETA (es decir, en una *muta de guerra*, legitimada a los ojos de Herri Batasuna para realizar atentados). Sería interesante saber cual habría sido la reacción oficial de Herri Batasuna si los incendiarios hubieran sido, no ya los jóvenes eratostratistas del comando *Mendeku*, sino un grupo numeroso de vecinos convencidos de que, como Herri Batasuna no se cansa de repetir, los socialistas son «los enemigos seculares del pueblo vasco».

He procurado mostrar las complicaciones del nacionalismo vasco y del nacionalismo español desde sus orígenes históricos. Desde luego, estoy convencido de que ambos son los obstáculos más graves para la consolidación del Estado de Derecho y la instauración de una convivencia civil basada en la tolerancia, pero me guardaría mucho de equipararlos. Menos ahora, cuando Herri Batasuna se ha convertido en la tercera fuerza política del País Vasco y la más votada en Guipúzcoa. Los resultados de las últimas elecciones locales y al Parlamento Europeo demuestran que nos enfrentamos hoy a un alarmante y peligrosísimo avance de una forma de fascismo. Porque el nacionalismo vasco antidemocrático no es otra cosa: la simbiosis de un movimiento nazi (Herri Batasuna) y de una organización mafiosa (ETA). Es necesario hoy que todos los demócratas vascos, cualquiera que sea su filiación política, tomen conciencia de la necesidad de aislar políticamente a Herri Batasuna. Es necesaria, en fin, la constitución de un frente antifascista basado en la negativa a establecer cualquier pacto, por mínimo que sea, con Herri Batasuna, y en un compromiso de solidaridad con los socialistas vascos ante las eventuales agresiones

de que puedan ser objeto. La protección de los socialistas, que no significa apoyo a su política, es hoy el primer deber ciudadano en Euskadi. Es asimismo el único camino para que el nacionalismo democrático vasco abandone su lastre de antisemitismo, y el nacionalismo democrático español olvide su antijudaísmo constitutivo. Es, en definitiva, la única vía de construcción de una nación respetuosa de las diferencias lingüísticas, culturales y políticas de sus ciudadanos, sobre unos vínculos nacionales fundamentados en la defensa activa de la libertad.

(1) Cf. Rafael Rodríguez-Moñino Soriano, *El exilio carlista en la España del XIX (Carlistas y demócratas revolucionarios)*, Madrid: Castalia, 1984.

(2) Manuel de Larramendi, *Corografía de Guipúzcoa (1754)*, edición de J.I. Tellechea Idígoras, San Sebastián: Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones, 1969, p. 139.

(3) Julio Caro Baroja, *Los vascos y la historia a través de Garibay (Ensayo de biografía antropológica)*, San Sebastián: Txertoa, 1972, (2.ª ed.).

(4) Andrés E. de Mañaricua, *Historiografía de Vizcaya*, Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1973, (2.ª ed.), p. 178.

(5) Michel Herslikowicz, *Philosophie de l'antisémitisme*, Paris: PUF, 1985, p. 108.

(6) Jesús Jareño López, *El «affaire» Dreyfus en España, 1894-1906*, Godoy, 1981.

(7) Ramón Menéndez Pidal, *Orígenes del español. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI*, Madrid: Espasa-Calpe, 1972, (7.ª ed.), pp. 199-220; *En torno a la lengua vasca*, Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1962, pp. 59-71.

(8) Claudio Sánchez-Albornoz, *Orígenes y destino de Navarra. Trayectoria histórica de Vasconia. Otros escritos*, Barcelona: Planeta, 1984, p. 164.

(9) Angel López García, *El rumor de los desarraigados. Conflicto de lenguas en la Península Ibérica*, Barcelona: Anagrama, 1985.

(10) Enrique Gil Calvo, *Sobre sionismo vasco*, en *El Viejo Topo*, n.º 35, agosto 1979, p. 25.

(11) León Poliakov, *Historia del antisemitismo. La emancipación y la reacción racista*, Barcelona: Muchnik, 1984, p. 98.

(12) Arana Goiri suscribió incluso la tesis del origen atlante de los vascos de M. de Abartiague.

(13) *Miranderen lan kritikoak*, ed. de José María Larrea, Pamplona: Pamiela, 1985, pp. 20-21.

(14) Como antes del 82, se dirigía contra UCD. Hay, no obstante, una diferencia importante, pues el PSE-PSOE es la fuerza política «españolista» más extendida e implantada en el País Vasco desde hace casi un siglo.

(15) Andrés de Blas, «El PSE-PSOE en la oposición», *Diario Vasco*, 3-1-87.

El destino de los intelectuales

George Steiner, Leszek Kolakowski, Conor Cruise O'Brien,
Robert Boyers

GEORGE STEINER

El traslado de A. H. a San Cristóbal
Ultramar, 1985

GEORGE STEINER, ROBERT BOYERS (Ed.)

Homosexualidad: Literatura y política
Alianza, 1985

LESZEK KOLAKOWSKI

El hombre sin alternativa
Alianza, 1970

Husserl y la búsqueda de certeza
Alianza, 1983

Cristianos sin Iglesia
Taurus, 1983

Si Dios no existe...
Tecnos, 1985

Las principales corrientes del marxismo
Alianza, 1985

Entrevista Leszek Kolakowski
Leviatán 4,
Verano 1981

LESZEK KOLAKOWSKI (et. al.)

Diccionario del pensamiento marxista
Tecnos, 1984

Boyers: El sociólogo norteamericano Philip Rieff ha escrito, con mucha perspicacia, acerca de la cambiante estructura del carácter del intelectual, o de la imagen cambiante que se tiene del intelectual ideal. Hace veinte años, en *The Triumph of the Therapeutic*, afirmó que «muchos intelectuales se han pasado del lado del enemigo sin darse cuenta de que aquellos mismos a quienes aún consideraban la élite cultural se habían convertido en realidad en portavoces de lo que Freud llamaba "la masa instintiva"». ¿Cuál es a su juicio la clase de ideal del intelectual implícita en el concepto que tiene Rieff de ese personaje? ¿Está usted de acuerdo en que, a medida que éste se ha ido convirtiendo en un tipo social reconocible de nuestro tiempo, ha surgido la idea del intelectual como algo más o menos sagrado?

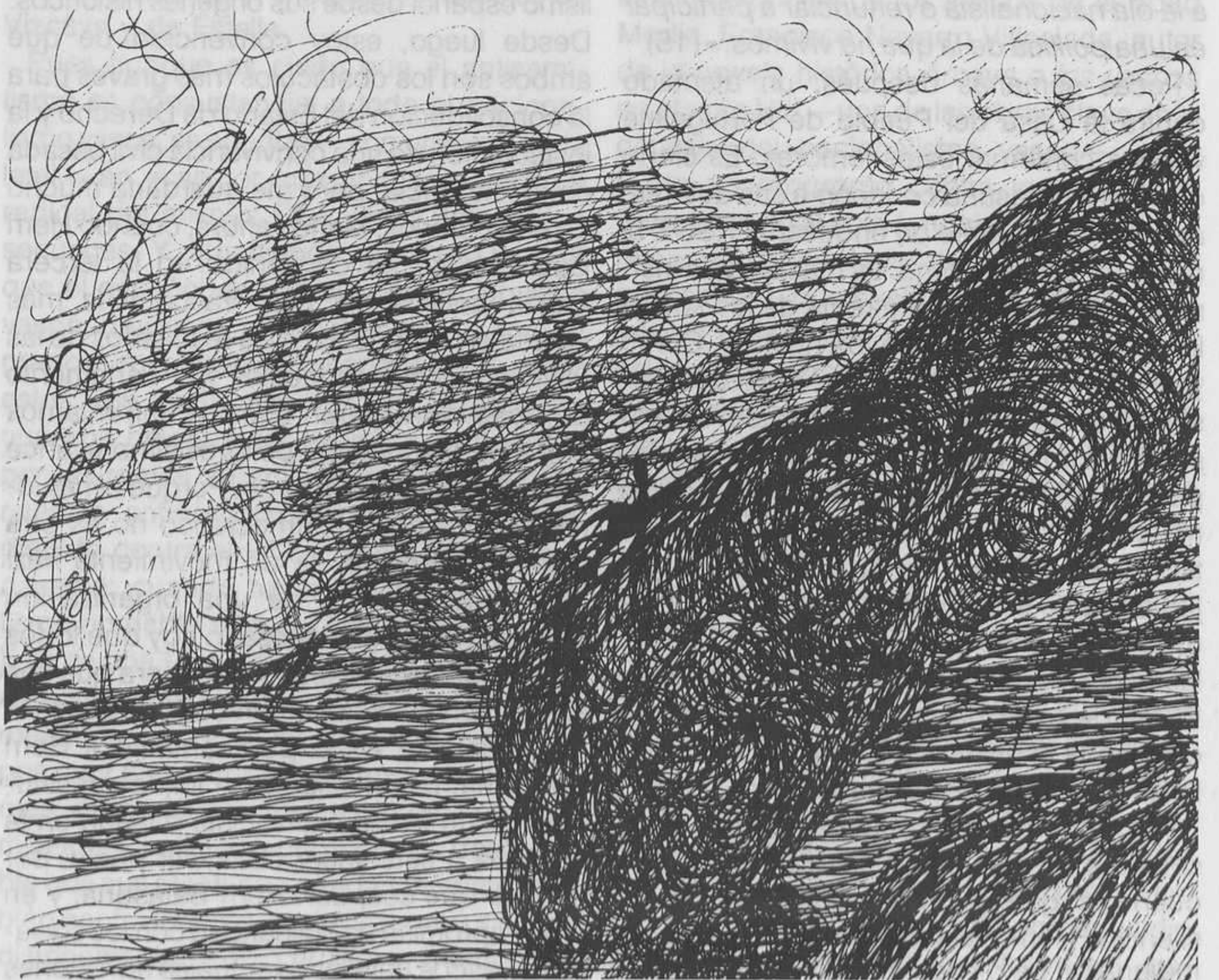
Steiner: Lo más probable, pienso, es que todo ser humano quiera tratar de vivir, si es posible, en armonía con sus convicciones más profundas. En general, no lo conseguimos del todo; lo intentamos. Pero el intelectual tiene por delante una tarea muy especial. Es un ser increíblemente privilegiado por su capacidad para expresarse. Pertenece —pertenece— a la casta más consentida de la historia de los «mandarines». El intelectual suele ver hoy aplaudidas sus pasiones y obsesiones mucho más allá de lo que la mayoría de nosotros podríamos esperar. De allí que deba intentar vivir lo que profesa. Estar instalado, por ejemplo, en la confortable seguridad de una cátedra bien remunerada y convertirse en portavoz del terrorismo ejercido en alguna remota región del planeta, es algo despreciable. Una absoluta hipocresía. Yo enseñé y traté de vivir en forma consecuente con mis enseñanzas, los maestros, los grandes textos, las tradiciones filosóficas, todo lo que hemos heredado. Hacerlo y gozar al mismo tiempo de todos los privilegios de semejante posición —y más, de las alegrías y los éxtasis que tales disciplinas procuran— y dárselas luego de igualitarista o radical o populista vociferando *slogans*, intentando emular a los más encarnizados filisteos como tantos lo hicieron entre el 68 y el 69, me parece suicida. Por lo tanto, interpretaría lo observado por Rieff como una exhorta-

ción: «tengan ustedes el orgullo de ser lo que son»; y estaría sin duda de acuerdo con él.

Boyers: Leszek, ¿le gustaría añadir algo sobre este punto?

Kolakowski: Los intelectuales, por un peculiar fenómeno psicológico, sufren a menudo al verse divididos entre deseos o actitudes incompatibles. Por un lado, se sienten orgullosos de su superioridad y su independencia. Por otro, ese mismo sentimiento les infunde una suerte de incertidumbre respecto de su situación. Todo ser humano necesita ubicarse, saber con qué se identifica. Y ésta es una de las razones por las que es relativamente fácil que los intelectuales se identifiquen, en espíritu, con la causa del pueblo, al tiempo que conservan intactos sus sentimientos de superioridad. En otras palabras, quieren pertenecer a una élite que está exenta de las necesidades comunes y corrientes, pero esto les infunde al mismo tiempo un doloroso sentimiento de soledad y de aislamiento. La mejor manera de superar tal

dilema es precisamente la identificación del intelecto con la causa de los desvalidos. Y el marxismo es el mejor medio de resolver el conflicto ya que reconcilia, por lo menos en parte, aquellos sentimientos contradictorios. Otra característica común de los intelectuales es su constante y desesperado deseo de probar su legitimidad. Después de todo, nadie se pregunta para qué sirven los plomeros, los médicos; pero preguntarse para qué sirven los intelectuales es en cambio natural y comprensible. Y son ellos mismos quienes formulan tal pregunta sin cesar, como si esperaran dar eventualmente con una respuesta que les concediera la legitimidad de la que sienten carecer. Otro problema radica en que quieren ser oídos, y en que la única garantía constitucional de que un intelectual pueda ser oído es que se vuelva parte del *establishment* totalitario. De allí que tantos intelectuales anhelan convertirse en pensadores o filósofos oficiales dentro de un sistema que puede proporcionarles ciertas comodidades y que garantiza al menos una audiencia a todo leal servidor intelectual, sea cual fuere el resultado final de esa aventura.



ROBERT BOYERS
(comp.)

Laing y la
antipsiquiatría
Alianza, 1978

Escuela de Frankfurt. Aquí llegados desde las universidades alemanas, se encontraron con un mundo en que los intelectuales y profesores no eran considerados semidioses, sino trabajadores como cualesquiera otros. Se encontraron además con una cultura en que todos podían adquirir a bajo precio un disco de la mejor música, acostumbrados como habían estado hasta entonces a considerar los conciertos un privilegio de la élite. Detestaban la democracia norteamericana —no las diferentes instituciones democráticas sino el espíritu democrático y sus efectos en la vida cotidiana. Y su sentimiento de élite ultrajada se expresó, paradójicamente, en una ideología semimarxista y semirevolucionaria llena de confusiones y contradicciones.

Boyers: En un libro tan útil como irritante, *Political Pilgrime*, el sociólogo Paul Hollander estudia la atracción ejercida sobre los intelectuales de Occidente por ciertos regímenes tiránicos como los de Cuba y la Unión Soviética. Quienes visitaban lugares como Cuba o Vietnam del Norte, nos dice Hollander, sólo veían lo que querían ver, y típicamente percibían allí, por encima de todo, un cálido espíritu de comunidad y un general rechazo de la alienación, el aislamiento social, etcétera. ¿Cree usted, Conor, que los intelectuales sean más sensibles a esa clase de espejismo que el resto de los ciudadanos? Y si así fuese, ¿no podría alegarse que su ilusión no se limitaba a los solos ejemplos que Hollander propone?

O'Brien: Todos los ejemplos de Hollander son de regímenes de izquierda; pero sería erróneo suponer que los intelectuales se han hecho ilusiones únicamente en lo que a ellos respecta. Pensemos en Ezra Pound, en W.B. Yeats o en T.S. Eliot: en diferente

grado, pero de modo similar, se sintieron atraídos por regímenes fascistas o derechistas. Pound, como se sabe, estuvo hasta el final con Mussolini. Pienso que los intelectuales son tal vez más propensos que otra gente a engañarse a sí mismos, y los unos a los otros, acerca de los regímenes extremistas: estamos más acostumbrados a habitar construcciones de la mente y tendemos, por lo tanto, a creer en la realización, en este mundo, de nuestras figuraciones —una utopía es, después de todo, una ficción—, mientras que las personas más realistas se muestran más escépticas. Un ejemplo: si en la década de los treinta los miembros de algún sindicato hubieran viajado a la Unión Soviética al mismo tiempo que los Webb, probablemente habrían pensado: «Esto no es tan formidable como se dice. Más bien es atroz». Cualquier persona sensata, común y corriente, habría advertido esa realidad; pero no los Webb, ofuscados como estaban de tanto pensar en una causa.

Pero quisiera añadir un par de observaciones fundándose, en cierta medida, en la tipología elaborada por Christopher Lasch cuando dimos comienzo a estas charlas. Lasch establece una distinción entre el intelectual como voz de la razón y el intelectual como voz de la conciencia, y establece además una tercera categoría difícil de resumir y a la que evitaré referirme por ahora. Lo que quiero es hablar del importante contraste entre voz de la razón y voz de la conciencia. Y quiero insistir sobre ciertos puntos que la gente suele olvidar, justamente porque son demasiado obvios. Cuando un intelectual afirma que es la voz de la razón o que es la voz de la conciencia, no es necesariamente una de esas voces, ni puede ser en realidad ni la una ni la otra. Y no estoy sugiriendo, créanme, que Christopher Lasch quiera decir que un intelectual puede en verdad ser estas cosas: es demasiado sensato como para sostener algo así. Lo que un intelectual puede —y voy a hacer otra observación muy obvia— es aspirar a ser una de las dos cosas, o ambas, y eso está muy bien. Cuando se propone ser la voz de la razón (¿y por qué no? —yo aspiro un poquito a serlo—), sigue siendo un ser humano falible, lo cual es una limitación a su posibilidad de lograrlo; y cuando se propone ser la

Muchos de los aquí presentes conocen sin duda las memorias de Nadezhda Mandelstam, cuya lectura es sumamente ilustrativa para todo intelectual. Nos permiten ver, por ejemplo, que la *intelligentsia* rusa fue en parte culpable de su propia destrucción. Varias escuelas de literatura compitieron entre sí para ganarse el reconocimiento del despótico gobierno comunista eliminando a sus rivales. Y fue esa rivalidad la que finalmente proporcionó a los déspotas el mejor instrumento posible para domar, o domesticar, la cultura rusa hasta destruirla. Detrás de ese fenómeno pueden advertirse los sentimientos contradictorios de que antes hablamos: los deseos, simultáneos, de formar parte de la élite y de estar del lado de los desvalidos, de ser independiente y de verse proclamado un heraldo de la razón y un profeta del pueblo. Exigencias incompatibles, pero tal vez características de la clase intelectual.

La actitud antinorteamericana de muchos intelectuales europeos refleja precisamente una de tantas dimensiones de ese fenómeno. Recordemos el odio que inspiraban los Estados Unidos en los pensadores de la



voz de la conciencia, debe tener conciencia de que es al mismo tiempo un pecador, lo cual es asimismo una limitación a su posibilidad de lograrlo. Ahora bien, tal vez haya en esta sala algún hijo del Siglo de las Luces (yo mismo soy una especie de hijo adoptivo de ese siglo) y nos pregunte: «¿Pecado? ¿Qué cosa es pecado?». Y no sé muy bien qué cosa es pecado; pero tengo alguna idea de lo que son la codicia, la ambición, la rapacidad, la crueldad, y no estoy nada convencido de que los intelectuales sean más inmunes a estas infecciones que el resto de los mortales. El pecado y la falibilidad son, en suma, limitaciones reales que no podemos ignorar cuando intentamos definir cuál es nuestra tarea y para qué servimos.

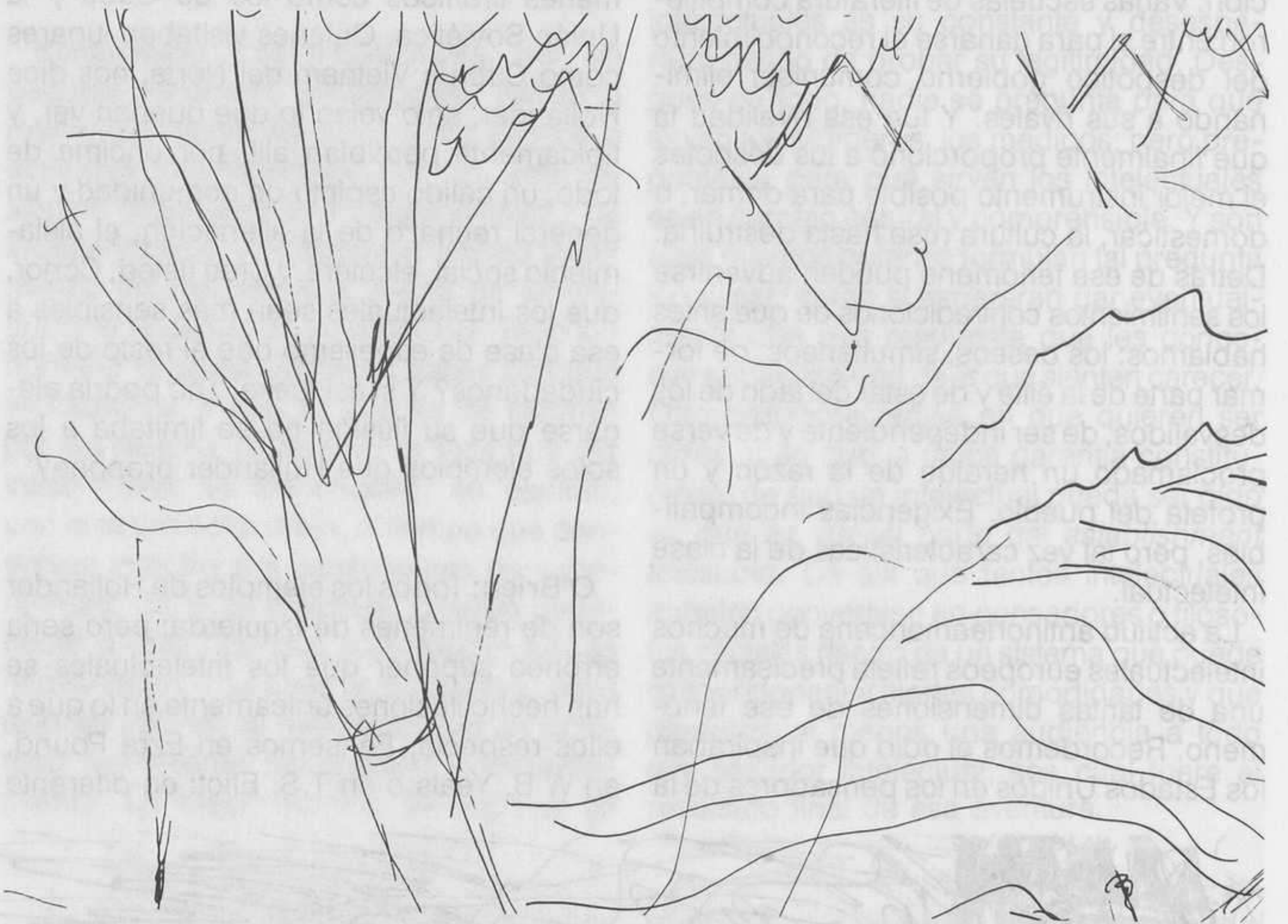
Debe recordarse también que las mejores pruebas pueden no resultar satisfactorias para quienes escuchan al intelectual como voz de la razón. Yo tomo la palabra, George toma la palabra, Leszek toma la palabra, cada cual como voz de la razón. Expone nuestros argumentos, presentamos nuestras pruebas, pero ustedes pueden responder: «No creo en esa prueba; esto y aquello la contradicen y, lo que es peor, al razonar sobre tal prueba incurre usted en una falacia». Y nosotros, voces de la razón, debemos responder a nuestra vez. Con todo, el intelectual juega a cartas vistas cuando actúa, o cuando quijotesca se propone actuar como voz de la razón. En cambio, cuando toma la palabra y anuncia: «Soy la voz de la conciencia», de querer ustedes comprobar que eso es cierto se verían en aprietos. Yo digo, por ejemplo, que me compadezco profundamente de la situación del Tercer Mundo. Es muy posible que así sea y es muy posible que no sea así: nadie podría averiguar si siento o no lo que digo, o qué haría en caso de que me confiaran el poder. Pol Pot decía sentirse rebosante de compasión por el Tercer Mundo. Esto fue antes de asumir el poder en Camboya y de echar a andar el más sangriento régimen de que tengamos noticia desde la muerte de Hitler. Pol Pot era un intelectual de Occidente y gozaba de gran aceptación, pero no había manera de comprobar su supuesta integridad.

Yo pienso que en uno u otro caso, frente al intelectual que les habla como voz de la razón o el que lo hace como voz de la conciencia, lo que ustedes deben hacer es ponerlo en tela de juicio. David Ben-Gurion solía responder a quien lo consultara acerca de las intenciones políticas de los Estados Unidos: «Respete, pero sospeche». Como principio, esta frase me parece excelente. Ilustra la actitud que yo sugeriría asumir frente a los intelectuales en general.

Kolakowski: Lo que usted dice es muy cierto: tanto los regímenes llamados de derecha como los llamados de izquierda resultan muy atractivos para el intelectual. Sin embargo, la atracción por los regímenes despóticos llamados de izquierda ha sido incomparablemente más intensa y ha-

bía, tal vez, razones para ello. Personajes como Pound o Heidegger, que en un momento se convirtieron en portavoces de la ideología fascista, se dieron más bien excepcionalmente; abundaban en cambio los que exaltaban el estalinismo cuando el colmo de su horror. Recuerdo haber leído una entrevista con Heidegger publicada en *Der Spiegel* poco después de su muerte: curiosamente, no negaba en ella sus convicciones anteriores; lo que hacía era explicar su compromiso de los años treinta atribuyéndolo a las circunstancias políticas. De sus ataques a la libertad de cátedra, decía: «Lo que entonces declaré era irreprochable, ya que se trataba de una cuestión de libertad puramente negativa». ¡Cómo si existiera otra forma de libertad! De hecho, parecía seguir defendiendo su aprobación intelectual de la tiranía. Con todo, no parecía en cambio dispuesto a admitir su pasado apoyo a Hitler.

Pero cuando se trata de regímenes despóticos, ¿hay acaso una gran diferencia



entre el compromiso contraído con el de izquierda y el contraído con el de derecha? Sí, hay varias: un historiador alemán, cuyo nombre se me escapa en este momento, decía que la guerra entre la Unión Soviética y Alemania podía ser vista como una disputa entre hegelianos izquierdistas y hegelianos derechistas. Atroz homenaje a la filosofía.

Steiner: Me gustaría formular una pequeña protesta ante esa pincelada de cinismo... Creo que desde hace tiempo, desde la Revolución bolchevique, se ha desatado un movimiento de esperanza entre los intelectuales, se han abierto numerosas ventanas a la esperanza: varias de ellas se debieron a esa Revolución, otras a la Primavera de Praga y el régimen de Dubcek, y otras más a Cuba y al Chile de Allende. *A posteriori* es muy fácil decir que, en cada ocasión, uno fue rematadamente estúpido y que era previsible que todo acabara en catástrofe, tiranía y corrupción. Confieso que, pesimista

como soy y enteramente estoico, yo no abrigué nunca falsas esperanzas; pero no me enorgullezco, me avergüenzo de ello. Lo que ahora me interesa es saber qué pasará con la propia naturaleza del pensamiento, con la epistemología del pensamiento, si no abrimos más ventanas; qué pasará si es cierto que llegamos a tal situación (y yo diría que sí llegamos, y por primera vez desde 1789) que tomarían por insensato a quien abrigara alguna esperanza... Supongan ustedes que un estudiante se presenta a cualquiera de nosotros, como ya ha sucedido, y nos dice ahora: «Han enterrado a gente viva en San Salvador. Ya no puedo soportarlo. Soy un ser humano y debo hacer algo» —como lo hicieron en Inglaterra algunos estudiantes de Cambridge después de escribir alguna nota de despedida: «Me fui a Praga»; y como lo hicieron tal vez sus padres antes de irse a España. Díganme ustedes qué harían si alguien les dijera: «Sé que de unirme yo a la izquierda todo acabará, si ganamos, en

brutalidades estalinistas de la peor especie; y que de unirme a la derecha el resultado será un coronel fascista más, o un generalísimo, o cualquier otra cosa por el estilo. No tiene caso hacer nada, ¿verdad?». ¿Responderían acaso que estamos obligados, para madurar, a aceptar el principio freudiano de la realidad? ¿Que no hay elección posible porque, gane la izquierda o la derecha, todo acabará sin remedio en atrocidad? ¿O responderíamos, como estamos preparados para hacerlo dada nuestra profesión, que hay que tomar en cuenta detalles, matices, y establecer comparaciones? ¿Que hay horrores y horrores? «Era dicha estar vivo en ese amanecer», dijo Wordsworth de la revolución francesa.

O'Brien: Pero poco después se retractó.

Steiner: Y volvió a retractarse, y acabó por escribir sonetos en pro de la pena capi-

tal —poesía intragable, por cierto. Estamos hablando, en suma, de un problema muy real: no sé qué puede hacer uno para evitar ciertos errores; pero las erratas de la conciencia, las equivocaciones, son a menudo ennoblecedoras... Yo era tan sólo un estudiante cuando asistí, en París, a una de las famosas veladas de Sartre. Se hablaba de los horrores de los campos soviéticos de trabajos forzados. Sartre, que es para mí uno de los personajes más importantes del siglo, aunque admito que toda duda acerca de él es permisible, dijo: «Quiero hacer una distinción. Supongamos que es cierto todo lo dicho del Gulag»... Por supuesto, él sabía que así era, cualquiera lo sabía desde Bor-kenau...

Kolakowski: Desde Weisberg...

Steiner: Sí. Y aún desde antes. Sartre dijo: «Supongamos que es cierto. Un ser



humano puede tener dos reacciones posibles. Una sería decir: "Te lo advertí. Qué tonto fuiste en esperar otra cosa, y qué bueno que ahora lo sabemos los dos". Pero también podría decir: "¡Maldita sea! ¡Otra esperanza humana se hace humo".» Y añadió: «Ontológicamente, hay una gran diferencia entre esas dos reacciones». Yo sé que se le pueden reprochar a Sartre muchas cosas; pero todavía me acuerdo de esa observación suya, me preocupa, y quiero tratar de analizar la diferencia entre esas dos reacciones. Y para mi sorpresa, ahora que lo hago, descubro de pronto que estoy entre dos campeones de la derecha. Pero volviendo a la observación de Hollander, ya que fue nuestro punto de partida, quisiera preguntar: ¿qué hacer si ya no debemos cometer el error de tener esperanza?

O'Brien: ¿Puedo hacerle otra pregunta? Usted dijo que habláramos de casos concretos. Nos conocemos hace tiempo, hemos

tenido discusiones, pero nos respetamos y nuestra relación ha durado. Como recuerda, yo participé durante la guerra de Vietnam en una versión bastante moderada del movimiento de protesta: me sentaba en el suelo en diferentes lugares y ocasionalmente recibía un puntapié de algún policía. Ni martirio, ni nada grandioso; pero le entré al asunto de protesta contra la guerra. Y usted, George, no estaba entonces contra la guerra. Ahora, en cambio, hemos intercambiado nuestros papeles. ¿No es cierto?

Steiner: Sí.

O'Brien: Yo me he desplazado visiblemente hacia la derecha; George lo ha hecho hacia algo que parecería ser la izquierda. (*Risas del público*). Puede que para otros no parezca ser la izquierda, pero para mí sí. ¿Qué piensa, George, de su actitud pasada respecto de la guerra?

Steiner: Todavía pienso que el régimen de Vietnam del Sur, por corrupto que fuera, era preferible a la tiranía y la exterminación ejercidas por el Norte. Nunca pensé en Vietnam como en una ventana a la esperanza. Pero si ahora pasáramos a hablar de la intervención norteamericana en cualquier parte del mundo, si discutiéramos el problema de Centroamérica, Conor, creo que entre nosotros...

O'Brien: Yo pienso que no habría desacuerdo.

Steiner: Yo también. Lo que sucede es que cada caso debe ser examinado aparte. Pero he estado esperando, Leszek, que me ayudara usted a analizar el otro punto: si hay o no diferentes maneras de sentirse decepcionado, de decir que uno hubiera debido imaginar lo que iba a suceder o que había sido un tonto por tener esperanza.

Kolakowski: Sí. Muchos, y por buenas razones, se han sentido atraídos por experiencias históricas que luego resultaron desastrosas o decepcionantes. Sin embargo, hay que hacer una distinción —por ejemplo— entre los intelectuales que se adhieron a la Revolución bolchevique con entusiasmo, buena fe y grandes esperanzas, para luchar contra algo que con razón podían juzgar reprochable, y los intelectuales tan entrenados en el autoengaño que no ven nada malo en mentir a la gente. Hay diferencia entre la buena y la mala fe; entre el compromiso contraído por ingenuidad o error y el de aquellos que, tras décadas de experiencia suficientes para ver claro, disponen de abundantes documentos y se niegan a leerlos o a darles crédito, para prolongar en cambio (y en muchos casos iniciar) un compromiso con un régimen que a todas luces era un despotismo de la peor especie. Hay una diferencia, para dar otro ejemplo, entre un Mayakovsky y un Aragon. Aragon era un embustero; Mayakovsky actuaba en cambio con buena fe al comprometerse con lo que juzgaba una buena causa —la de los oprimidos, la del pueblo; de allí su doloroso desengaño. En cuanto a la distinción «ontológica» de Sartre, es lo bastante buena para servir de excusa al peor de los compromisos. Sartre no analizaba sus desatinos ni se desdecía.

Steiner: Monsieur Aragon me disgusta también: veo con agrado que en esto coincidimos. Pero insisto: si tuviera que definir al intelectual diría que es alguien que nunca está del todo a gusto con sus propias ideas y conclusiones. Me preocupa que hablemos del hombre que en 1940 y 41 escribió, en *Creve-Coeur*, los grandes poemas que fueron la voz de la Resistencia. Ese hombre es el mismo a quien hoy condenamos. He aquí el problema... Ahora, Leszek, querría pedirle que vuelva a ayudarme: ¿Qué hacer para pensar cuando el futuro gramatical no tiene ya connotaciones mesiánicas? Ayer hablé de nuevo con usted de su libro *Chrétiens sans Eglise*, que trata específicamente del problema del milenarismo y de las herejías de la esperanza. ¿Qué hacer cuando el principio de negación se afirma a sí mismo?

Kolakowski: ¿No cree usted que haya algo así como una variedad de la esperanza que está aún a nuestro alcance? Después de todo, todavía vivimos en un mundo lleno de horrores y no es insensato (y hasta podría resultar constructivo) esperar que algo sorprendente suceda y que un día ese mundo pueda ser mejor. Sin esa esperanza no podríamos quizá sobrevivir. Hay sin embargo una esperanza apocalíptica, del mismo género de la predicada por Ernst Bloch, según la cual disponemos de los instrumentos técnicos necesarios para alcanzar la perfección. De buscar su realización en la práctica, esta esperanza desemboca necesariamente en la simulación de la per-

fección bajo la forma del despotismo. No creo que haya otra posibilidad. Por lo tanto, no debemos condenar a la esperanza en sí; pero creo que hacemos bien en condenar a la esperanza apocalíptica.

O'Brien: Me parece que depositar coronas sobre la tumba del milenarismo es todavía prematuro. Ha durado más de lo imaginable y me temo que tiene cuerda para rato. Si muriera, no lo lloraría; me alegraría de que el hombre alimentara esperanzas más humildes, más racionales. Pero está muy arraigado, sobre todo en la historia de esta nación: es obligatorio, básico, en el programa de los Estados Unidos. Es el apuntador invisible que dicta a Reagan su retórica sin que éste se entere; pero cuando asocia a Dios con la Nación sigue en línea recta la tradición de los púlpitos de Nueva Inglaterra como si hablara para el nuevo Pueblo Escogido. Ese furor se generaliza y hasta hay intelectuales dispuestos a convertirse en sus cruzados. Y así será; pero yo preferiría seguir pegado a mi silla, sin inscribirme en la tradición milenaria aunque me interese y advierta su poder.

Steiner: Pero que no hay cosa en que usar la imaginación es una circunstancia muy nueva. Resulta problemático y me deja perplejo que los sueños no tengan ya, como decía Shakespeare, «ni morada precisa, ni nombre», o que uno pueda sentirse un estúpido cuando repasa, por ejemplo, las ilusiones que se hizo acerca de la Praga de Dubcek.

O'Brien: ¿Se hizo usted ilusiones, George?

Steiner: Por supuesto. Estuve allí entonces y era maravilloso. Pero que lo mejor que hoy se nos pueda ofrecer sea esa especie de creencia, irónicamente autodestructiva, en que el mundo va a mejorar, plantea ciertos problemas filosóficos: problemas acerca de cómo enseñar, de cómo «soñar hacia adelante» (según la expresión que usa Ernst Bloch). Y siento que esos problemas surgen de lo que mencionamos al citar el libro de Hollander. Uno de los más agudos que tengan los intelectuales es su divorcio hasta de la mera posibilidad de acción. De allí sus viajes ilusorios, viajes a Icaria.

Kolakowski: Me parece un poco injusto comparar las ilusiones despertadas por la Primavera de Praga con otros casos que usted citó. Lo que allí estaba en marcha no degeneró: simplemente fue aplastado. Y no podemos conjeturar el cariz que hubiera tomado de haber podido desarrollarse en su dirección inicial. Nos dio, por lo pronto, una idea de lo que podríamos llamar un socialismo con rostro humano, «¿Es posible tal cosa como un cocodrilo de rostro humano?», podríamos preguntarnos usando la expresión soviética. Tal vez. Ya veremos.

Boyers: Me gustaría encaminar nuestra charla en una dirección un poco diferente pero relacionada con su tema. En la novela de Kundera *La insostenible levedad del ser*, un personaje dice: «Mi enemigo es el kitsch, no el comunismo». ¿Juzga usted válida en algún grado esta idea?

O'Brien: Como clasificación es inaceptable. Y ver en una cosa y una sola, el kitsch o el comunismo, a la encarnación del enemigo me parece infantil.

Kolakowski: Yo pienso que la frase de Kundera, aunque no lo diga explícitamente, implica que el comunismo es un ejemplo de kitsch, si es que llamamos kitsch a la mala imitación de algo bueno. Aun así, la frase no me entusiasma. Es como decir: desprecio al comunismo por razones estéticas.

Steiner: ¿Y el capitalismo sería una imitación de qué cosa?

Kolakowski: Buena pregunta... Pero respóndala, por favor.

Steiner: En ese caso volvería rápidamente a los pensadores de la Escuela de Frankfurt en los Estados Unidos. Lo más terrible para ellos no eran aquí las instituciones: era el kitsch; era la vulgarización de la cultura entre las masas. Se preguntaban en qué acabaría lo que con razón o sin ella consideraban la cultura de los grandes medios de comunicación. Tal vez se equivocaban, pero creo que el problema planteado por la frase de Kundera era importante para Horkheimer y Adorno.

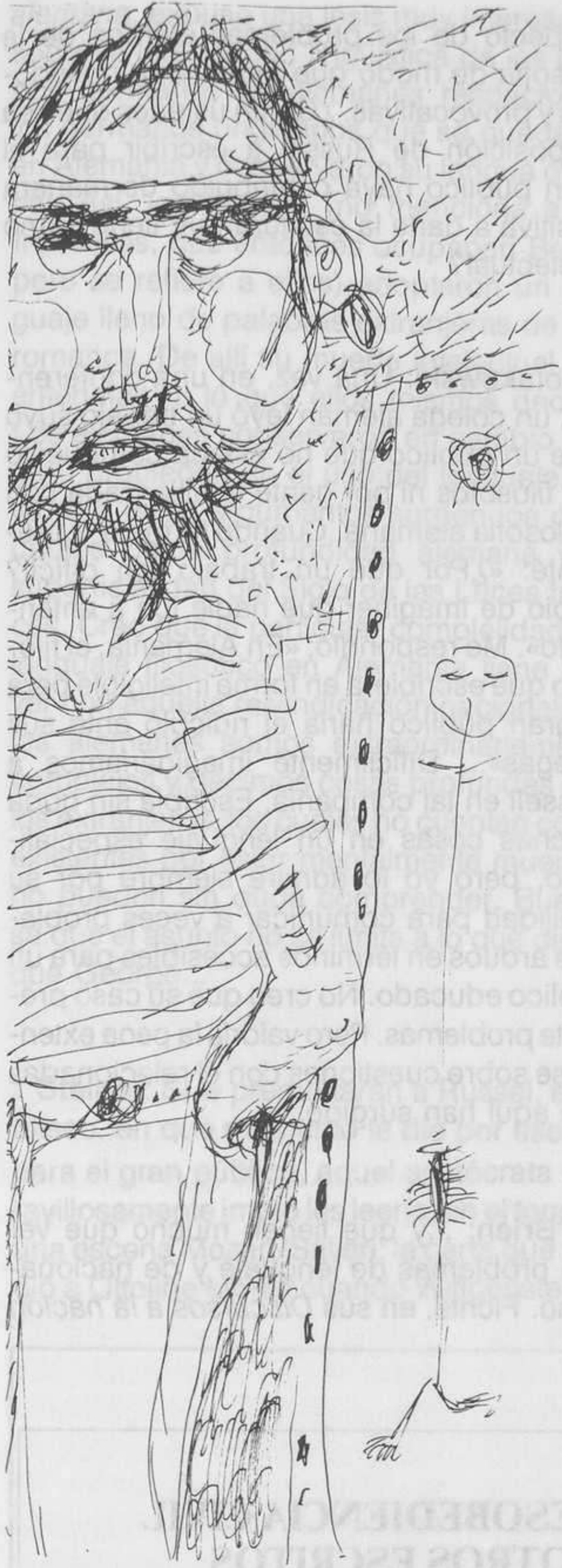
Boyers: En *La mente cautiva*, Czeslaw Milosz escribe acerca del *Ketman*, término con que designa la condición de la vida intelectual en Europa oriental bajo la dominación soviética. «Vivir en tensión constante» —dice Milosz— «desarrolla talentos latentes en el hombre. El hombre no sospecha siquiera a qué alturas de lucidez y de perspicacia psicológica puede elevarse cuando se ve acorralado y debe ser hábil si no quiere perecer. La supervivencia de los más aptos para las acrobacias mentales crea un tipo humano que era raro hallar anteriormente. Las necesidades que llevan a los hombres al *Ketman* agudizan su intelecto». ¿Le convence este pasaje? ¿Cree que ilustra una diferencia entre los intelectuales que han vivido en un lugar como Polonia y la mayoría de los que viven en los Estados Unidos?

O'Brien: Creo que a todos los aquí presentes les gustaría que fuera Leszek Kolakowski quien respondiera a esta pregunta.



Kolakowski: He leído a Milosz hace ya muchos años y no tengo un recuerdo muy preciso de ese libro suyo, pero puedo referirme brevemente al pasaje citado, en que el autor descubre ciertas virtudes o resultados benéficos de un régimen despótico que obliga a la gente a agudizar su intelecto para burlar ciertas barreras. Yo diría que hay en lo dicho una verdad limitada, que la apreciación no es válida cuando el despotismo va más allá de ciertos límites —por ejemplo, en el caso de la Unión Soviética, donde la cultura heredada sufrió un despiadado exterminio lo mismo por medios físicos que por el ejercicio de un inenarrable terror. En Polonia, aunque han ocurrido atrocidades, el terror no ha alcanzado nunca los extremos estalinistas, y de algún modo ha sido posible valerse de recursos del ingenio para lograr algún buen resultado. Por supuesto, Milosz no intenta elogiar al régimen comunista polaco por las involuntarias consecuencias afortunadas que pudo haber tenido.

O'Brien: Si hay posibilidades de que el intelecto se agudice en condiciones difí-



les, pero que permiten la supervivencia y le dejan además cierto margen no demasiado estrecho, ¿puede decirse que quien ha adquirido mayor agudeza de ese modo es un tipo de ser humano superior al del hombre que no afinó así su intelecto?

Boyers: En *La mente cautiva*, Milosz describe una amplia variedad de intelectuales a los que atribuye personalidades diferentes, y demuestra una y otra vez que el deterioro del ánimo es más o menos inevitable para quienes viven muchos años en condiciones difíciles, aunque adquieran ese particular afinamiento del intelecto.

Steiner: Ese punto es el que, probablemente, va a suscitar más desacuerdos. Recuerden lo que dijo Borges cuando lo instaron a irse de Argentina en la época en que más lo acorralaban: «No nos engañemos: la censura y la opresión son madres de la metáfora». Y lo que respondió Joyce cuando le preguntaron qué pensaba de la censura y la opresión católica: «Exprímanos; somos aceitunas». En cuanto a Nadine

Gordimer, cuando le pidieron una y otra vez que saliera de Africa del Sur, invariablemente se negó a hacerlo, y no sólo por razones de integridad: la propia naturaleza de sus dones literarios era producto de aquella situación. Aquella situación era su materia prima... Añadiría, aunque no sé ruso y lo leo en traducciones, que desde Akhmatova y Svetyeva y Mandelstam hasta Brodsky, la poesía rusa ha sido un torrente de grandes obras comparable al de los clásicos griegos. Y que la producción de Alemania Oriental, que leo en su lengua original, es muy superior a la de Alemania Occidental aunque nos moleste reconocerlo. Y que la literatura latinoamericana, nacida bajo una de las peores opresiones de que tengamos noticia, en Estados policíacos, me parece sin duda de una fuerza asombrosa. Somos el animal que, acorralado, se vuelve elocuente. Conor trató admirablemente el tema en el contexto de la actual situación de Irlanda. Sabemos que en ocasiones un libro, un poema desarmen a cualquiera. Durante las primeras reuniones del Congreso de 1937, le dijeron a Pasternak: «Si habla, lo arrestamos, y si no habla, lo arrestamos también». Pasó dos días sin abrir la boca. Y al tercero se levantó y dijo un número. Sólo dijo un número, pero bastó para que el público se levantara y recitara en coro su traducción, ya tan clásica en Rusia como un poema de Pushkin, del soneto de Shakespeare que lleva ese número y empieza: «Cuando a sesiones del dulce, silencioso pensamiento convoco la memoria de las cosas pasadas». No hay peligro que pueda amenazar a la gran literatura. Y que su vitalidad pueda ponerla a salvo nos deja perplejos. Es una necesidad absoluta: nos morimos sin ella. ¿Qué clase de literatura tenemos en cambio en la Gran Bretaña libre? ¡Montañas de trivia pretenciosa! Si alegan ustedes que los poemas de Pasternak y de Mandelstam no son para tanto, o si me dicen que sólo estoy señalando una característica peculiar, propia de la gran tradición de poesía oral que Europa oriental comparte con algunos países de Latinoamérica, es posible que estén en lo cierto. Pero díganme si pueden: ¿qué poema importaría a tal grado en los Estados Unidos?

Kolakowski: No sé nada de poesía, pero creo que, para nosotros, no es cuestión de escoger. Nadie nos pregunta: ¿qué prefiere usted: una tiranía en la que pueden tal vez darse grandes poetas, o una benigna democracia hedonista en la que no hay una gran literatura por falta de los conflictos trágicos capaces de hacerla surgir?

Steiner: Borges hubiera podido salir de Argentina, Nadine Gordimer de Africa del Sur en cualquier momento...

Kolakowski: Sí, algunos pueden hacerlo. Pero no sé de ningún escritor o intelectual que haya escogido vivir bajo un régimen tiránico sólo por amor a la gran literatura.

O'Brien: Aunque Nadine Gordimer me inspira un gran respeto y es una excelente escritora, no puedo aceptar que se compare su situación con la de los que viven, por ejemplo, bajo una tiranía en Europa oriental. Tampoco es comparable, en mi opinión, el caso de Joyce en la Irlanda católica de su tiempo. En todo caso, lo observado por George me parece muy importante y digno de reflexión. El hecho de que se escriba una literatura excepcional bajo regímenes tiránicos sigue siendo sorprendente. Pero ese clima como de olla de presión, sobre todo en Rusia, no data de la Revolución bolchevique. Viene de mucho antes. Turgueniev escribió: «Estamos en vísperas de una gran Revolución; habrá maravillosos cambios» —varios intelectuales de su tiempo dijeron cosas por el estilo—; y creo que fue Bloch el que dijo: «Somos los hijos de aquel día, día terrible para Rusia, el día que siguió a esas vísperas».

Boyers: Pienso que podríamos hablar un poco de Jacobo Timmerman. Su primer libro sobre sus horribles experiencias en Argentina tuvo mucho éxito. Pero aquí fue reprobado en revistas como *Commentary*, donde se alegaba que su ataque al gobierno anticomunista de Argentina constituía de hecho un apoyo a nuestros enemigos en el extranjero. ¿No les molestó esa forma de presentar al autor, que sólo es un ejemplo menor de los esfuerzos que aquí se hicieron para desacreditarlo? ¿Y qué piensan que revela su siguiente libro acerca de su penetración política y de su estatura intelectual?

Kolakowski: No he leído artículos como los que usted mencionó, pero confío en que nos dió una versión exacta de lo ocurrido, y me parece inadmisibles.

O'Brien: Yo sólo conozco comentarios de dichos artículos. Pero creo que hay mucha diferencia entre los dos libros de Timmerman, que sí leí. El que habla de Argentina me impresionó como testimonio de una experiencia vivida. Hay quienes dicen que se trata de un relato fabricado, pero a mí me parece real, lo creí, y me conmovió ver cómo una persona, totalmente aplastada por un despotismo, había sobrevivido. En cambio el libro sobre Israel en el Líbano me dejó más bien frío. Timmerman adoptó en él las opiniones más socorridas de entonces. Y en el epílogo, escrito tras el episodio de Sabra y Shatila, dijo que la sociedad de Israel estaba a tal punto corrompida por sus maniobras de derecha que probablemente no era ya capaz de una investigación honesta de esa matanza, y era posible esperar su encubrimiento. No fue así, la comisión designada para investigar el caso resultó realmente excepcional. Son muy pocos los países que podrían tolerar una investigación semejante. Pero Timmerman tiene derecho a equivocarse, y su error no invalida

su primer libro ni debería destruir el respeto al que también tiene derecho.

Steiner: La escena más terrible de su libro es aquella en que nos recuerda cómo fue torturado. Creo que nosotros no sabríamos qué hacer frente a la tortura. Es algo *extraterritorial* respecto de nuestros imperativos categóricos de esperanza, de racionalidad. Es un intento de instituir, como dijo Baudelaire, «el infierno preparatorio», o como De Maistre lo predijo, el edificio del infierno en un espacio no-teológico. Quienes han sufrido la tortura han tenido sin duda acceso a otra esfera del conocimiento que ni los más imaginativos podrían concebir. Si hubiera una palabra capaz de volver trascendente la vergüenza, podría decir a tales personas lo que siento...

Boyers: Isaiah Berlin estableció en uno de sus libros la distinción entre los que llamaba puerco espines y los que llamaba zorros. ¿Cree usted, George, que nos dijo así algo acerca de las diferentes clases de intelectuales, o de la diferencia entre intelectuales y académicos?

Steiner: Esa dicotomía ha sido muy discutida, pero tal vez valga la pena volver a ella. Por alguna razón misteriosa, el hombre

puede ser presa de algún interés apasionado e irrenunciable por el objeto más extravagante. Es capaz de entregar su vida entera a las vasijas de bronce del período T'ang. Cuando algo así se convierte para alguien en cuestión de vida o muerte, creo que nos hallamos ante un intelectual. Se trata de algo patológico que puede llevar a la injusticia social, o la indiferencia, o la imbecilidad, y aun a la autodestrucción. Esas pasiones no se discuten con nadie ni se busca justificarlas. Uno ha sido elegido. Su vocación es una convocación. En cuanto a la distinción entre intelectual y académico, yo la rechazaría, o la reduciría a sus verdaderas proporciones. Cada día es mayor el número de especialistas en campos muy particulares, y menor el de quienes se ocupan de cuestiones generales. Hay un desplazamiento de la *sophia* o sabiduría por todo lo propio de la técnica o *techné*; y en este proceso, el zorro que husmea alegremente su camino sin encerrarse en el ovillo de púas de la especialización monomaniaca, parece cada vez más vulnerable. Pero no estoy preparado para especular sobre lo que esto podría aclararnos respecto a la distinción a la que usted se ha referido.

Boyers: En un escrito sobre Bertrand Russel, Sydney Hook observó que éste era capaz de tomar posiciones muy manidas

respecto de los problemas eternos de la filosofía de modo que parecieran novedosas y provocativas. ¿Creen ustedes que esa disposición de Russel a escribir para el gran público haya contribuido de manera positiva a darle la estatura que tiene como intelectual?

Kolakowski: Una vez, en una conferencia, un colega alemán leyó un trabajo suyo ante un público que no estaba compuesto por filósofos ni por gente familiarizada con la filosofía alemana. Cuando terminó le pregunté: «¿Por qué un trabajo tan difícil? Debió de imaginar que nadie iba a entenderlo». Me respondió: «En Alemania, el filósofo que escribiera en forma inteligible para el gran público haría el ridículo ante sus colegas»... Difícilmente imaginaríamos a Russell en tal compañía. Escribía sin duda muchas cosas en un lenguaje especializado, pero yo lo admiré siempre por su habilidad para comunicar a veces problemas arduos en términos accesibles para un público educado. No creo que su caso presente problemas. Pero valdría la pena extenderse sobre cuestiones con él relacionadas que aquí han surgido...

O'Brien: ...y que tienen mucho que ver con problemas de lenguaje y de nacionalismo. Fichte, en sus *Discursos a la nación*

SALUD Y SOCIEDAD

Josep A. Rodríguez

TEORIA Y PRAXIS

Jürgen Habermas

UTOPIA

Tomás Moro

LA TEORIA CRITICA DE JÜRGEN HABERMAS

Thomas McCarthy

TEMOR Y TEMBLOR

Sören Kierkegaard

INTRODUCCION AL PENSAMIENTO FILOSOFICO

Moisés González García

IDEAS PARA UNA HISTORIA UNIVERSAL

EN CLAVE COSMOPOLITA Y OTROS ESCRITOS SOBRE FILOSOFIA DE LA HISTORIA

Immanuel Kant

INTRODUCCIONES A LA DOCTRINA DE LA CIENCIA

Johann Gottlieb Fichte

SOBRE LAS REVOLUCIONES (DE LOS ORBES CELESTES)

Nicolás Copérnico

LA OPINION PUBLICA.

Teorías, concepto y métodos
Cándido Monzón

OBRAS COMPLETAS

Sulpicio Severo

DESOBEDIENCIA CIVIL Y OTROS ESCRITOS

Henry D. Thoreau

LA CRISIS DEL SENTIMIENTO NACIONAL

Ramón Martín Mateo

PRINCIPIOS MATEMATICOS DE LA FILOSOFIA NATURAL

Isaac Newton

ULTIMOS ESCRITOS SOBRE FILOSOFIA DE LA PSICOLOGIA

Ludwig Wittgenstein

MORAL DE LA VIDA COTIDIANA, PERSONAL Y RELIGIOSA

José Luis L. Aranguren

tecnos

EDITORIAL TECNOS

O'Donnell, 27, 1.º - 28009 MADRID - Teléfs. 431 64 00/53

De venta en las principales librerías.
Solicite catálogo al aptdo. 14632. Ref. D. de C. 28080 MADRID
Comercializa GRUPO DISTRIBUIDOR EDITORIAL, S.A.
Don Ramón de la Cruz, 67. 28001 MADRID. Tel. 401 12 00

alemana, expuso una tesis muy interesante sobre la inferioridad lingüística de los grupos germanos no-alemanes respecto de los germanos originarios que se quedaron en Alemania y conservaron su lengua original. Así, los francos (no menciona a los franceses, que entonces ocupaban Berlín, pero se refiere a ellos) adoptaron un lenguaje lleno de palabras extranjeras de raíz romance. De allí su muerte intelectual. No entendían ni lo que ellos mismos decían. Los alemanes conservaron en cambio una gran propiedad en el uso del lenguaje. En torno a estos argumentos surgen los conceptos de la profundidad alemana y la superficialidad del Siglo de las Luces francés. Creo que la particular complejidad del lenguaje filosófico en Alemania tiene que ver con aquella reivindicación nacionalista: los alemanes somos extraordinariamente complejos y decimos cosas profundas que los extranjeros, los cuales no cuentan como existentes por estar mentalmente muertos, no pueden sin duda comprender. Bueno, sé que el asunto no se limita a lo que dije, y que George...

Steiner: Si le preguntaran a Russel, en el Elíseo, en qué momento le dio por escribir para el gran público, aquel aristócrata maravillosamente impío les leería, en el tono de una escena Mozart/Salieri, la carta que dirigió a Ottoline Morell cuando Wittgenstein le

criticó sus primeros trabajos. Dice en ella que se siente deshecho, que está seguro de no pertenecer a la categoría de Wittgenstein. Y a propósito de esto, quiero señalar que uno puede tener motivos para convertirse en maestro de la *haute vulgarisation*. Uno puede darse cuenta de que no va a realizar la obra supremamente difícil y creativa. Pero el caso de Russell es muy intrigante. En cuanto a la supuesta oscuridad del discurso filosófico alemán, creo que la *Fenomenología* de Hegel es una de las obras maestras de la prosa. Que Nietzsche resulta incomparable por su claridad y su fuerza. Que otros filósofos alemanes de importancia, como Ernst Tugendhat, tienen un estilo diáfano. Y que las *Críticas* de Kant son ejemplares: muchas páginas de Hume resultan más difíciles de entender que cualquiera de esta obra. Tal vez nos sintamos un poco molestos ante el hecho de que la filosofía y la metafísica alemanas hayan dominado el panorama general. Pero no sé quién, entre los sentados a esta mesa, podría prescindir de lo que Kant y Hegel aportaron a la historia de la razón y la conciencia.

O'Brien: Yo no estoy muy seguro de querer ser incluido en ese grupo.

Steiner: He tratado de hacerle un elogio, Conor. Por una vez, acéptelo.

O'Brien: Cuando trata de elogiarme, George, es cuando más lo temo.

Kolakowski: Creo que estoy de acuerdo con todo lo que dijo George, excepto con su opinión de que Hegel es un maestro de la prosa. Pero tal vez mi alemán no sea lo suficientemente bueno como para apreciar sus méritos literarios. En todo caso, no cabe duda de que prefiero a Lessing.

Steiner: Yo también adoro a Lessing, pero díganme: ¿no les gustaría escribir una *Fenomenología*?

Kolakowski: No, no me gustaría nada.

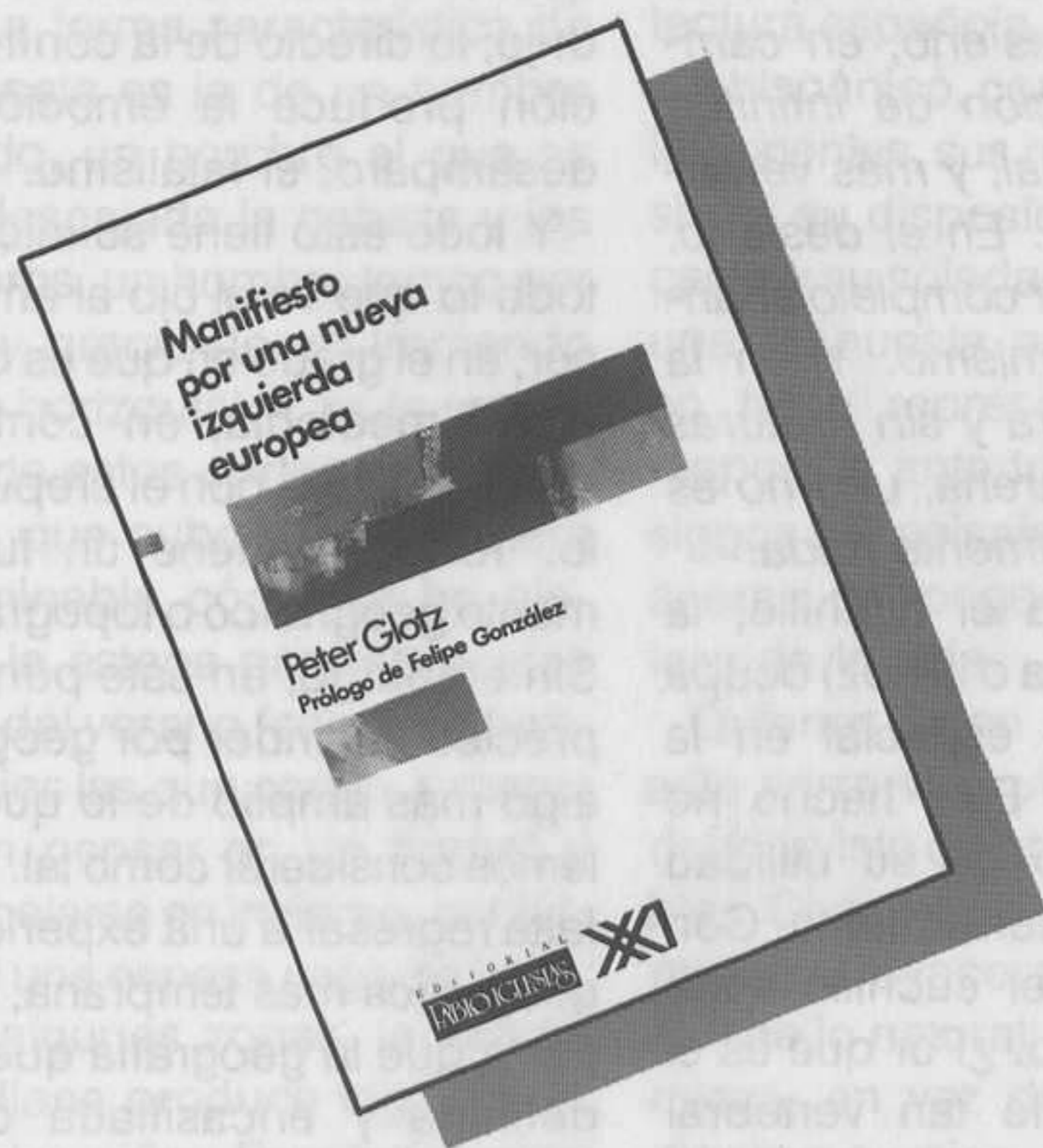
O'Brien: Creo, George, que ya ha sido escrita.

Steiner: Como diría Borges, ¡allí es donde comienza el problema de ponerse otra vez a escribir!

Este texto es la transcripción de una mesa redonda celebrada en el Skidmore College de Saratoga Springs, Nueva York, el 11 de abril de 1985.

EDITORIAL

PABLO IGLESIAS



«Este *Manifiesto* es un folleto publicístico que entronca bien con la vieja tradición de la agitación (de ideas) de la izquierda. No sería tan raro que con la perspectiva de algunos años descubriéramos que el pensamiento progresista, tras largos años de dogmatismo y parálisis, fue capaz de ponerse a la cabeza de la investigación y de las nuevas ideas en los años 70, precisamente cuando se nos hacía creer que la ideología neoliberal (conservadora a secas, si hemos de ser precisos) estaba enterrando los valores de la izquierda en todo el mundo. Si así fuera, y yo creo que así es, con manifiestos como éste las ideas de progreso podrían comenzar a regresar del limbo de la investigación de vanguardia al mundo de la vida real. Y reconquistar la calle.»

Felipe González

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

FORMA DE PAGO: Talón bancario
o giro postal

Un viaje al Prado

John Berger

JOHN BERGER

Modos de ver
Gustavo Gili, 1980

Nuestros rostros
breves como fotos
Blume, 1986

Uno

Para los extranjeros existen dos rutas por las cuales llegar directamente al corazón de España: una, a través de Cervantes; la otra, por el Prado. Quisiera proponer la segunda, así como evitar la barrera de los Pirineos para acercarnos al país desde África. A manera de advertencia, no nos detendremos en Andalucía, sino que avanzaremos sin parar hasta llegar al corazón de la tierra que buscamos. Al igual que cualquier otro viaje de descubrimiento, éste se abre con una interrogación.

Las ciudades han dependido siempre del campo en lo que atañe al alimento: ¿hasta qué punto dependen asimismo del campo en lo que se refiere a su ontología, a los términos en que explican el lugar que ocupa el hombre en el universo?

Sólo fuera de las ciudades cobran la naturaleza, la geografía, el clima, su máxima incidencia. Son estos los factores que determinan los horizontes. Dentro de una ciudad, a menos que uno se suba a una torre, el horizonte no existe.

El índice de transformaciones políticas y tecnológicas que se han dado a lo largo de nuestro siglo ha servido para concienciar a cualquiera de lo que supone la historia a escala mundial. Nos sentimos no ya seres en la historia, sino seres en la historia universal. Y a fe que lo somos. Con todo, la supremacía concedida a lo histórico nos ha llevado, quizás, a olvidar lo geográfico.

En el Sahara uno se percata de que ninguna forma de vida sería posible en el desierto africano de no ser por una religión que se configure de acuerdo con la mayor parte de los rasgos del Islam. El Islam nació, y

renace constantemente, de una vida nómada en el desierto, a cuyas necesidades responde, cuyas ansiedades aplaca. Escribo ya de manera tan abstracta que uno olvida el peso del cielo sobre la arena o sobre la roca que aún no ha devenido arena. Y es bajo este peso donde una religión profética se hace esencial.

Tal como ha escrito Edmond Jabès:

«En la montaña, la sensación de infinitud se somete a la disciplina de las altitudes y las honduras y a la simple densidad de aquello a lo que uno se ve enfrentado; así pues, uno mismo está limitado, definido en tanto objeto entre otros objetos. En el mar siempre hay algo más que el agua y el cielo; existe también el barco que define la diferencia entre ambos elementos y quien los contempla, dándole un lugar humano en el cual estar. En el desierto, en cambio, la sensación de infinitud es incondicional, y más verdadera por tanto. En el desierto, uno se halla por completo abandonado a sí mismo. Y en la igualdad íntegra y sin rupturas del cielo y la arena, uno no es nada, absolutamente nada.»

La hoja (sea el cuchillo, la espada, la daga o la hoz) ocupa un lugar muy especial en la poesía árabe. Este hecho no está desligado de su utilidad como arma y herramienta. Con todo, el filo del cuchillo tiene otro significado. ¿Por qué es el filo del cuchillo tan vertebral para esta tierra? Mucho antes de las difamaciones y las medias verdades del orientalismo de procedencia europea (así, «la crueldad de la cimitarra»), la hoja era un *memento* de la delgadez de la vida. Y esta delgadez se desprende, de manera muy material, de la proximidad

en que se encuentran, en el desierto, cielo y tierra. Entre uno y otra no hay más distancia que la estatura de un jinete a caballo o la altura de una palmera. Ni un ápice más. La existencia queda reducida a una escueta fisura; si uno habita en esa fisura, es consciente de que la vida no es sino una posibilidad *exterior*, de la cual se es al tiempo víctima y testigo.

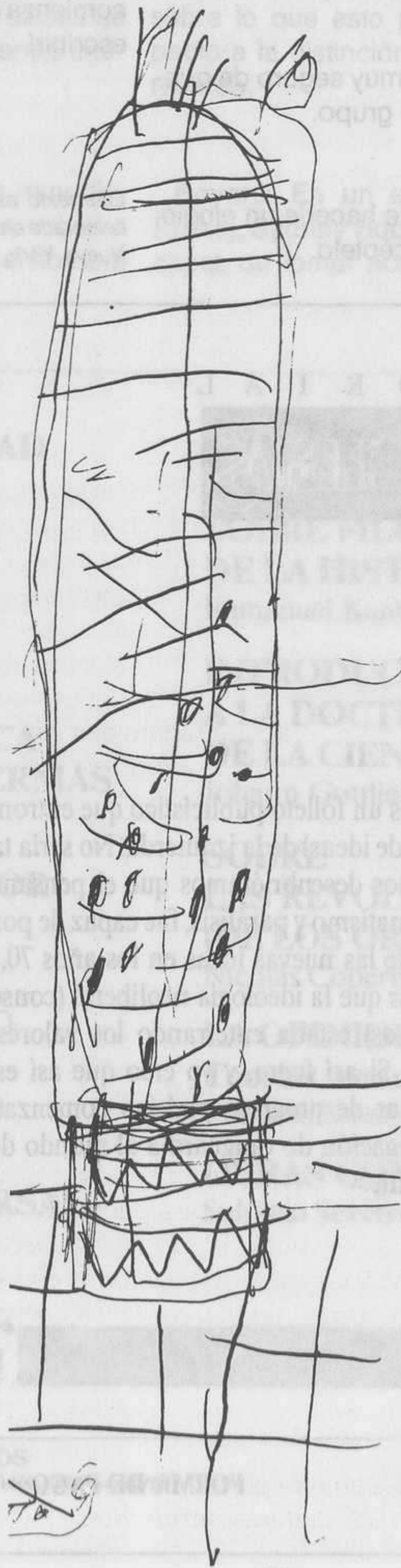
En el seno de esta consciencia, fatalismo e intensa emoción van de la mano. Nunca se aúnan fatalismo e indiferencia.

«El Islam», ha escrito Hasam Saab, «es, en cierto modo, una apasionada protesta contra la sacralización de nada que no sea el propio Dios.»

En ese tenue estrato que constituye la vida, extendido sobre la arena como la alfombra de un nómada, no es posible ninguna clase de compromiso, dado que no existe ni un solo escondrijo; lo directo de la confrontación produce la emoción, el desamparo, el fatalismo.

Y todo esto tiene su inicio en todo lo que ve el ojo al amanecer, en el grado en que es cegado al mediodía, en cómo se siente aliviado con el crepúsculo. Todo ello tiene un fundamento geográfico o topográfico. Sin embargo, en este punto es preciso entender por geografía algo más amplio de lo que solemos considerar como tal. Hace falta regresar a una experiencia geográfica más temprana, anterior a que la geografía quedara definida y encasillada como ciencia natural. Me refiero a la experiencia geográfica de los campesinos, los nómadas, los cazadores, y quizá también la de los cosmonautas.

De acuerdo con semejante experiencia, lo geográfico deviene una representación de origen ignoto: una representa-





ción que es sin duda constante, aunque siempre ambigua y opaca, por cuanto que lo que representa se refiere al origen y al fin de todas las cosas. Lo que uno ve en realidad (planetas, montañas, costas, colinas, nubes, vegetación) no es sino consecuencia temporal de un acontecimiento indescriptible e innombrable. Y dichas consecuencias pueden leerse como si de signos se tratara.

La meseta del interior de España es, de alguna manera, más negativa que el desierto. El desierto no promete nada, y en su negación es posible encontrar milagros. La Voluntad de Dios, el oasis, el *alpha*, la *ruppe vulgaire*, por ejemplo. La estepa castellana consta tan solo de promesas incumplidas. Hasta las propias espaldas de las montañas se hallan incompletas. La forma característica de la meseta es la de un hombre abatido, un hombre al que se han desgajado la cabeza y los hombros, un hombre trunco por obra y gracia de un tremendo golpe horizontal. Y es la repetición de estos cortes horizontales la que subraya de manera interminable cómo se ha elevado la estepa para abrasarse al sol del verano (son esas horizontales las que continuamente hacen pensar en un horno) y para helarse en invierno, cubierta por una espesa capa de hielo.

En algunas zonas, la estepa castellana produce trigo, maíz, girasoles, viñas. Pero todas estas cosechas, menos resistentes que las zarzas, los cardos o la jara, se arriesgan a quemarse al sol, a la helada. No hay nada que se preste a su supervivencia. Han de trabajar igual que los hombres que las cultivan, hacer frente a una hostilidad en

masa. En este árido territorio, hasta los ríos son antes enemigos que aliados. Durante nueve meses por año, no son más que riachuelos secos, es decir, obstáculos; durante otros dos meses, son torrentes destructores.

Las promesas incumplidas, como las piedras derruidas y la gravilla, dan la impresión de garantizar que todo será pulverizado. Uno se inclina a pensar, aquí, que la totalidad de la historia no es más que una tolvanera que levanta a su paso un rebaño de ovejas.

Toda la arquitectura de la meseta es de carácter defensivo; todos los monumentos son fortificaciones. Dar una explicación cabal remitiéndose por completo a la historia militar nacional —la ocupación árabe, las guerras de la Reconquista— me parece, creo yo, demasiado simple. Los árabes introdujeron la luz en la arquitectura española. El típico edificio hispánico, con sus portones imponentes, sus murallas defensivas, su disposición en cuatro caras y su soledad, es más bien una respuesta ante el paisaje en tanto representación, una respuesta ante todo lo que los signos del paisaje han revelado acerca del origen y la naturaleza de la vida.

Quienes viven y trabajan en esta tierra viven en un mundo desprovisto de promesas tangibles. Caso de existir alguna promesa, subyace sin duda *más allá* de lo natural. Aquí, la naturaleza, en vez de condescendiente o sumisa, es indiferente. Es del todo sorda a la pregunta ¿por qué el hombre? Ni siquiera su silencio sirve de respuesta. La naturaleza es, en última instancia, polvo (no en vano existe en español una expresión para designar la eyaculación que reza «echar un polvo»), y al vista de

esas interminables extensiones de polvo, no queda otra opción que la fe o el orgullo fieramente individuales.

En un poema titulado *Por tierras de España*, dice Antonio Machado:

«Veréis llanuras bélicas y páramos de asceta
—no fue por estos campos el bíblico jardín—:
son tierras para el águila, un trozo de planeta
por donde cruza errante la sombra de Caín.»

Otro modo de definición del paisaje del interior de España nos llevaría afirmar que es imposible de pintar. Y la verdad es que, virtualmente, apenas existen pinturas de esta paisaje. Es evidente, sin duda, que existen muchos más paisajes imposibles de pintar que los que se pueden pintar. Tendemos a olvidar este hecho (¡gracias a nuestros caballetes portátiles y a las diapositivas en color!) a resultas de una especie de eurocentrismo. Que la naturaleza se preste a la pintura a gran escala es más excepción que regla. (He de añadir que desearía ser el último en olvidar la específica conjunción socio-histórica necesaria para que se dé la pura pintura de paisajes, pero esto es harina de otro costal.) Un paisaje nunca es imposible de pintar debido a razones puramente descriptivas: ello se debe siempre a que su sentido, su significación, no son *visibles*, o bien residen en otra parte. Así, por ejemplo, la jungla puede pintarse como hábitculo de los espíritus, pero rara vez como bosque tropical. Por ejemplo, todos los esfuerzos por pintar el desierto terminan como meras pinturas de arena. El desierto está en otra parte; por ejemplo, en las pinturas sobre la arena de los aborígenes australianos.

Los paisajes susceptibles de ser pintados son aquéllos en los que lo visible realza la presencia del hombre: aquéllos en los que la apariencia puramente natural tiene sentido y coherencia. Encontramos tales paisajes en la pintura renacentista italiana, alrededor de cada ciudad. En tales contextos no existe diferencia entre esencia y apariencia: tal es el ideal clásico.

Quienes han crecido en el traspais de la meseta castellana, imposible de pintar, saben bien que la esencia nunca es visible. La esencia subyace en la oscuridad, tras unos párpados cerrados. En otro poema titulado *El Dios Ibero*, dice Machado:

«¿Quién ha visto la faz al dios hispano?
Mi corazón aguarda
al hombre ibero de la recia mano,
que tallará en el roble castellano
al Dios adusto de la tierra parda.»

La imposibilidad de pintar un paisaje no es una cuestión de temperamento o humor. El humor cambia según la hora del día o la estación del año. La estepa castellana en un mediodía o la estación del año. La un pescado en salazón— es muy diferente, en lo tocante al humor, de esa misma estepa en uno de esos atardeceres en los que las quebradas montañas del horizonte se tornan de un violeta parejo al de las anémonas marinas. En Aragón, las polvaredas veraniegas que se levantan en esas extensiones interminables se transforman, con la llegada del invierno, cuando sopla el cierzo del noroeste, en una helada enceguedora.

Cambia el humor. Lo que nunca cambia es la escala, amén de lo que denomino el *discurso* del paisaje.

La escala del interior de la península es de tal índole que no deja ningún resquicio, ninguna posibilidad a la existencia de un centro focal. O, por decirlo con otras palabras, *no existe ningún lugar desde el cual contemplarlo*. Es algo que te rodea y que nunca te planta cara. Un punto focal es como un comentario, una indicación que se te hace. Un paisaje carente de puntos focales viene a ser como el silencio. Constituye lisa y llanamente una soledad que te ha vuelto la espalda. No existen testigos de lo que ocurre —aparte de uno mismo—, y la principal experiencia que se vive es la de la propia soledad.

Sospecho que esta verdad de orden fenomenológico que concierne al paisaje español ha desempeñado un papel determinante en lo que los extranjeros llamamos la violencia y la crueldad recurrente de los españoles. Ni siquiera Dios mismo se toma la molestia de echar un vistazo; aquí lo visible no es nada. Ese cadáver mutilado está huérfano de testigos. Y en cuanto al alma que una vez residió en el cadáver mutilado, ya ha ido a otra parte.

Se detecta con mayor claridad (pues son obviamente muchos otros los factores que han contribuido al fanatismo físico de los españoles) la envolvente soledad del paisaje español, la que se ha vuelto de espaldas, en la música de una voz rodeada por el vacío. Es con toda exactitud el reverso, el opuesto de la música coral. Y no porque el español sea como un animal, sino porque el territorio tiene el carácter de una vastedad inexplorable.

Por *discurso* entiendo aquello que un paisaje dirige a la imaginación indígena: la matriz del significado que propone como Representación. Pueden darse otros significados más inmediatos: los recuerdos personales, las preocupaciones prácticas por la supervivencia, el destino de una cosecha, el estado de las provisiones de agua, las esperanzas, los temores, los orgullos, los odios que engendran los derechos de propiedad, las huellas de los acontecimientos y los crímenes recientes (en el campo, el crimen es uno de los temas de conversación preferi-

dos): todos estos, sin embargo, acontecen en la matriz del *discurso* primigenio del paisaje. El discurso de la jungla es fértil, politeísta, mortal. El discurso de la Irlanda occidental o de Escocia es un irivenir como el de las maneras, recurrente, colmado de fantasmas. El discurso del interior de la península es intemporal, indiferente y galáctico.

Toda vida permanece abierta a sus propios accidentes y a sus propósitos. Trato de sugerir, no obstante, que la geografía —aparte de sus evidentes efectos sobre lo biológico— tiene una influencia determinante sobre el modo en que las gentes contemplan la naturaleza. Y habida cuenta de que, hasta hace muy poco tiempo, la naturaleza constituía la mayor parte de todo lo que veían los hombres, nos es dado ir más allá y aseverar que una determinada geografía da lugar a una determinada relación con lo visible.

La geografía española alienta cierto escepticismo hacia lo visible. Imposible encontrar algún sentido. La esencia se halla en otra parte. Lo visible es una forma de desolación, las apariencias son un amontonamiento

de escombros. Lo esencial, por una parte, es el alma invisible en su propia soledad y, por otra, lo que subyace más allá de las apariencias. Ambas se funden en la oscuridad o bajo una luz cegadora.

El lenguaje de la pintura española, procedente de Europa, evolucionó desde un enfoque de lo visible muy distinto: se trata de un lenguaje nacido de la curiosidad visual y científica del Renacimiento italiano y del realismo mercantilista de los Países Bajos. Más tarde, este lenguaje se adaptó a la visión barroca del mundo, al neoclasicismo, al romanticismo. Con todo, a través de su desarrollo no dejó de constituir —ni siquiera durante la fase de las fantasías manieristas— un lenguaje visual construido en torno a la credibilidad de las apariencias naturales y en torno al materialismo tridimensional. Basta con pensar en el arte chino, persa o en el lenguaje de los iconos rusos para apreciar con mayor claridad esa *sustancialidad* propia de la tradición del Occidente europeo. En la historia del arte universal la pintura europea, desde el Renacimiento hasta finales del siglo XIX, es la más

corpórea de todas. Ello no implica que sea necesariamente la más sensual, sino la que de manera más evidente se dirige desde lo físico al ser que vive en el cuerpo, y no al alma, a Dios o a los muertos.

Si desgajamos de la palabra sus connotaciones morales e ideológicas, esta corporeidad puede denominarse *humanista*, en tanto en cuanto sitúa el cuerpo humano en el centro de todas las cosas. Tal humanismo puede darse únicamente en un clima templado, en donde la tierra promete —siempre y cuando se disponga de los medios tecnológicos precisos y lo permitan las relaciones sociales— cosechas relativamente abundantes. El *humanismo* del lenguaje propio de la pintura europea da por hecha una naturaleza benigna. (Me refiero al lenguaje en sí, no a lo que pueda comunicarse a través de él. Poussin en su *Arcadia* y Callot en sus *Horrores de la Guerra* están empleando el mismo lenguaje.)

A comienzos del siglo XVI, España era el país más rico y poderoso de Europa: de hecho, era la primera potencia europea de la Contrarreforma. A lo largo de los siglos siguientes, a despecho de su rápida decadencia y de su creciente pobreza, siguió desempeñando un papel europeo, sobre todo en su calidad de defensora de la fe católica. Que su arte haya de ser europeo, que sus pintores emplearan un lenguaje europeo (trabajando a menudo en Italia) no es por tanto nada sorprendente. Sin embargo, al igual que el catolicismo español era distinto del de cualquier otro país europeo, también era distinto su arte. Los grandes pintores españoles adoptaron el lenguaje pictórico europeo y lo volvieron sobre sí mismo. No era ese su objetivo. Ocurrió sencillamente que su visión, formada por la experiencia española, no podía estomagar ese humanismo. Un lenguaje de plenitud para una tierra de escasez. El contraste era flagrante, y ni siquiera la obscena riqueza de la Iglesia española bastaría para salvar esa distancia. Una vez más es Machado, el más grande poeta del paisaje español, el que apunta a una respuesta:

«¡Oh tierras de Alvargonzález, en el corazón de España, tierras pobres, tierras tristes, tan tristes que tienen alma!»



Dos

Existe un lienzo del Greco en el que representa a San Lucas, el patrón de los artistas. En una mano sostiene un pincel, y en la otra un libro abierto, sujeto contra el torso. En una de las páginas del libro aparece una imagen de la Virgen con el Niño.

Zurbarán pintó al menos cuatro versiones de la cara de Cristo milagrosamente impresa en el lienzo de la Verónica. (Se trata por cierto de uno de los temas predilectos de la Contrarreforma). El nombre de Verónica, dado a la mujer de la cual se dice que le limpió a Cristo el sudor de la cara cuando llevaba la cruz al Gólgota, se deriva del latín *vera icona*, imagen verdadera.

En ambos casos se nos recuerda qué *delgada* es una imagen verdadera. Tan delgada como el papel o como la seda.

En las corridas de toros existe un famoso pase con el capote al que se llama también verónica. El torero sostiene el capote ante el toro, el cual cree que se trata del torero. Al embestir el toro, el matador aparta el capote lentamente, luciéndolo y plegándolo sobre el propio cuerpo, hasta que no es otra cosa que una pizca de material casi inexistente. Repite el pase una y otra vez, y todas las veces el toro cree en la solidez y la corporeidad de lo que tiene ante los ojos, y es víctima del engaño.

Ribera pintó por lo menos cinco versiones de un Filósofo que sostiene un cristal, contempla su reflejo y pondera el enigma de las apariencias. El Filósofo nos da la espalda, de tal forma que sólo le vemos propiamente el rostro en el espejo, el cual ofrece, una vez más, una imagen tan delgada como esa capa de azogue. (Aproximadamente una década más tarde, Velázquez utiliza el mismo artilugio en *La Venus del Espejo*. Y más tarde aún, Goya utiliza el espejo como un medio a través del cual producir una confusión satírica. Una duquesa, en el espejo, ve una serpiente, un cura ve un sapo.)

Otro cuadro de Ribera nos muestra a Isaac, ya ciego, que bendice a su hijo Jacob, aunque cree que es Esaú. Con la connivencia de Rebeca, su madre, Jacob engaña a su padre anudándose al brazo una piel de cordero. El viejo, al sentir al tacto el brazo peludo, cree que ben-

dice a Esaú, su primogénito, el pastor hirsuto. No recuerdo haber visto jamás un cuadro sobre este mismo tema. Se trata de una imagen cuyo cometido es demostrar gráficamente cómo engañan las superficies, que son la sustancia de las apariencias. Y no sólo, valga la redundancia, porque las superficies sean superficies, sino porque son falsas. La verdad no está solo en lo más hondo; está en otra parte.

Los ejemplos iconográficos que he ofrecido nos allanan el camino para pronunciar una generalización acerca de cómo pintaban los maestros de la pintura española. Pintaban las apariencias como si fueran una cubierta, una tapadera.

¿Una cubierta como la de un velo? Los velos son demasiado ligeros, demasiado femeninos, demasiado transparentes. La cubierta que imaginaban los pintores era opaca. Tenía que serlo pues, de otro modo, la oscuridad que revestía podría traslucir, y la imagen se oscurecería tanto como la noche más negra.

¿Como una cortina? Una cortina es demasiado pesada, demasiado gruesa, y oblitera toda textura que no sea la suya propia. De acuerdo con los maes-

fresca, seca, húmeda, suave, dura, la membrana de lo visible cubre por entero cuantas cosas podemos ver con nuestros propios ojos, y nos engaña del mismo modo que el capote engaña al toro.

En la pintura española aparecen muy pocos ojos que *miren* abiertamente. Los ojos no están ahí para cubrir esa función; lo visible no es más que un brillo satinado. Los ojos están ahí para sugerir el interior, el espíritu invisible de la persona representada en la pintura.

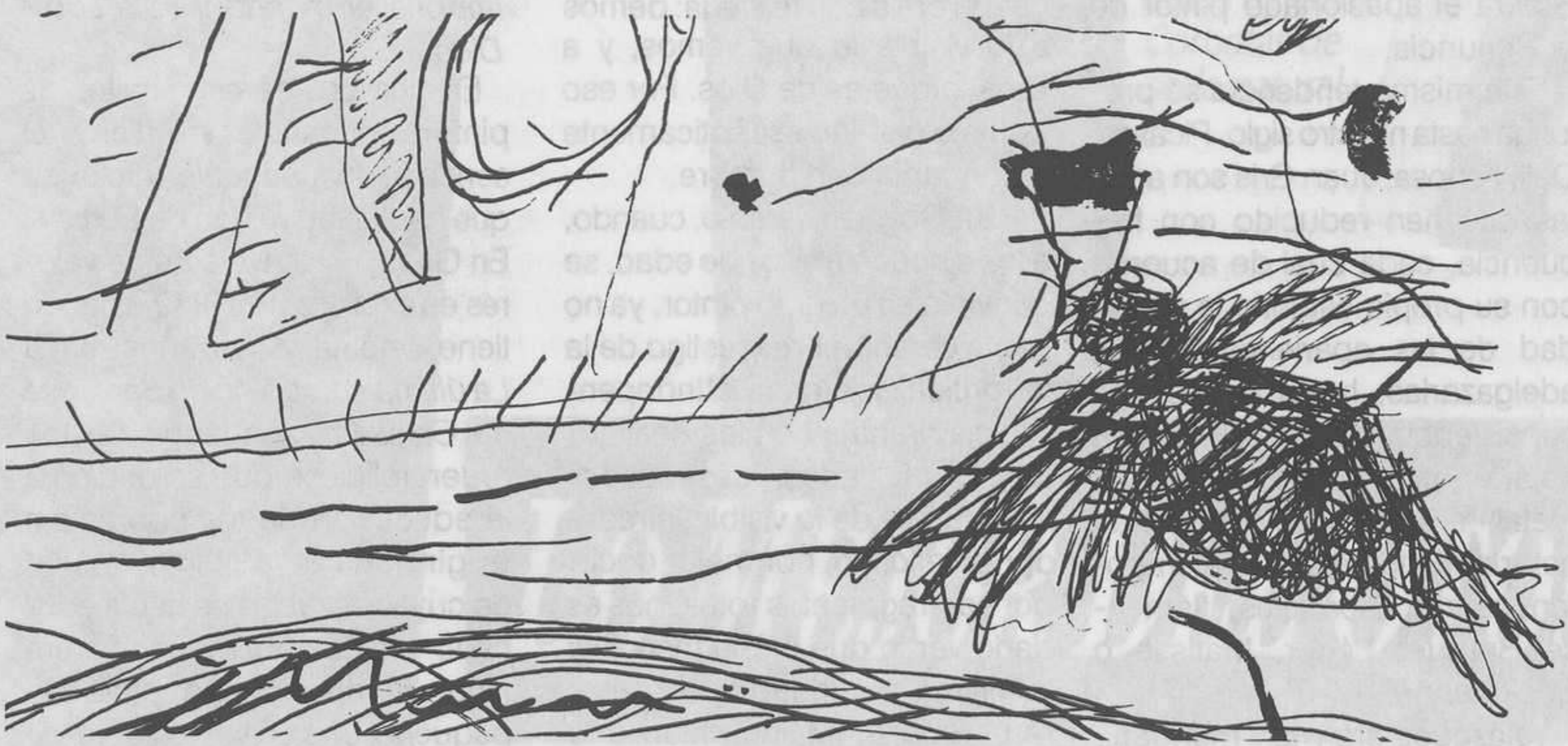
En El Greco, los ojos se elevan al cielo. En Velázquez —ténganse en cuenta sus retratos de los bufones de la corte—, los ojos están separados de la visión como por medio de una terrible catarata; los ojos de sus retratos reales son órbitas magníficamente pintadas, gelatina, pero nada escrutan, al contrario que los pintados por Hals, su contemporáneo, pese a vivir y pintar unos miles de millas más al norte.

En Ribera y en Zurbarán los ojos miran hacia dentro, como si estuvieran perdidos para el mundo. En Murillo, las ventanas del alma son pura decoración, mero oropel. La única excepción pu-

pintados han sido estudiadas y expresadas de manera muy directa e intensa. Todo lo existente queda subrayado, nunca simplemente evocado. No tiene ningún sentido observar las cosas más allá de la mera apariencia, porque tras las cosas no queda nada por ver. Que lo visible sea visible sin sometimiento a la ilusión. La verdad está en otra parte.

En *El entierro del Conde Orgaz*, El Greco pinta la armadura del noble muerto y, reflejada en este metal, la imagen de San Esteban, quien transporta el cadáver por los pies. En *La Explotación* emplea ese mismo artificio virtuosista. Sobre la armadura del caballero situado junto a Cristo se refleja, como si fuera un cúmulo de llamas, el rojo de la vestidura del Salvador. En el mundo «trascendental» del Greco, el sentido del tacto, y, por tanto, la realidad tangible de las cosas se halla por doquier. Contaba con un magnífico vestuario para aderezar a sus santos. No existe un pintor de tejidos y ropajes como él.

En la obra, más austera sin duda, de Ribera y de Zurbarán, las túnicas cubren el cuerpo, la carne cubre los huesos, el crá-



tros españoles, toda apariencia semeja una piel. Considérense los dos Goyas más conocidos, *La maja desnuda* y *La maja vestida*: es significativo que esta temática del vestido y el desnudo se le ocurriera a un español y sea única en la historia del arte: la piel blanca de la Maja desnuda es una cubierta, un revestimiento idéntico al de su vestido. Lo que ella sea permanece oculto.

Las apariencias de todas las cosas —incluidas las de la roca o las de una armadura— equivalen a la piel, a una membrana. Cálida, helada, rugosa,

diera ser Goya, sobre todo en los retratos de sus amigos. Sin embargo, si se sitúan estos retratos los unos junto a los otros, salta a la vista algo sin duda curioso y evidente: los ojos de todos ellos ostentan la misma expresión, a saber, una resignación lúcida, impávida, como si todos ellos hubiesen visto lo inexpresable, como si las apariencias ya no les sorprendieran y ya no mereciera la pena ostentar una mirada alerta y vigilante.

A menudo se considera el arte español como expresión del realismo. En cierto sentido, lo es. Las superficies de los objetos

neo encierra la mente. ¿Y qué es la mente? Oscuridad, negrura, fe en lo invisible. Tras la última superficie subyace lo imposible de pintar. Tras el pigmento del lienzo se halla lo que cuenta, lo que corresponde a lo que subyace tras los párpados de unos ojos cerrados.

En la pintura española, la herida tiene una importancia tan relevante porque penetra en las apariencias y alcanza lo que hay más allá de ellas. Al igual que los andrajos y los harapos de la pobreza —que reflejan evidentemente tanto la realidad como el culto de la pobreza—, si bien

visualmente éstos rasgan, revelan la superficie siguiente y nos acercan algo más a la última, tras la cual comienza la verdad.

Los pintores españoles, con toda su maestría, emprenden la demostración de que lo visible es pura ilusión, útil tan sólo en tanto en cuanto recordatorio del terror y la esperanza implícitos en lo invisible. Piénsese, por contraste, en Piero della Francesca, en Rafael, en Vermeer mismo, en cuyas obras todo es visibilidad meridiana, en las cuales Dios es, sobre todo, el que todo lo ve. Pintaban de igual manera en persecución de fines diametralmente opuestos; Caravaggio es el apasionado pintor del Deseo,

que ya he utilizado, y de ellos se deduce cierto sentido: el de una imagen en un espejo. El deliberado empleo de los espejos que lleva a cabo Velázquez en su obra nos hace apuntar en la misma dirección. Trataba toda apariencia como si fuera el equivalente de un reflejo. En este sentido, pone en tela de juicio las apariencias, y por este motivo descubrió, mucho antes que nadie, una verosimilitud milagrosa, puramente óptica (en tanto que opuesta a lo conceptual).

Si toda apariencia es el equivalente de un reflejo, ¿qué hay más allá del espejo? El escepticismo velazqueño tiene su fundamento en un dualismo en el

película, como si las partes, las extremidades, los miembros estuvieran separados no ya por unos centímetros, sino por instantes de sufrimiento, por esas heridas visibles que a nada responden.

Lo que distingue a la pintura española es que en ella se descubre la misma angustia que provocan los paisajes de la gran meseta interior en aquellos seres que viven y trabajan reclusos en ella. Miguel de Unamuno lo ha definido con gran exactitud:

«El sufrimiento es, en efecto, la barrera que separa lo inconsciente, la materia, de la conciencia, del espíritu; es la resistencia a la voluntad, el límite que

pintadas en un arrebatado de concentración. (Cuando era joven, a Goya se le reconoció una rara y astuta habilidad para ahorrarse el tener que pintar las manos en sus retratos, con lo cual se evitaba ese arduo problema.) Las puntas de los dedos de una mano rozan las de la otra, y las propias manos se pliegan una sobre la otra con una ternura que sólo poseen las madres y los muy ancianos, se pliegan como si protegieran la cosa más preciada del mundo, nada (*).

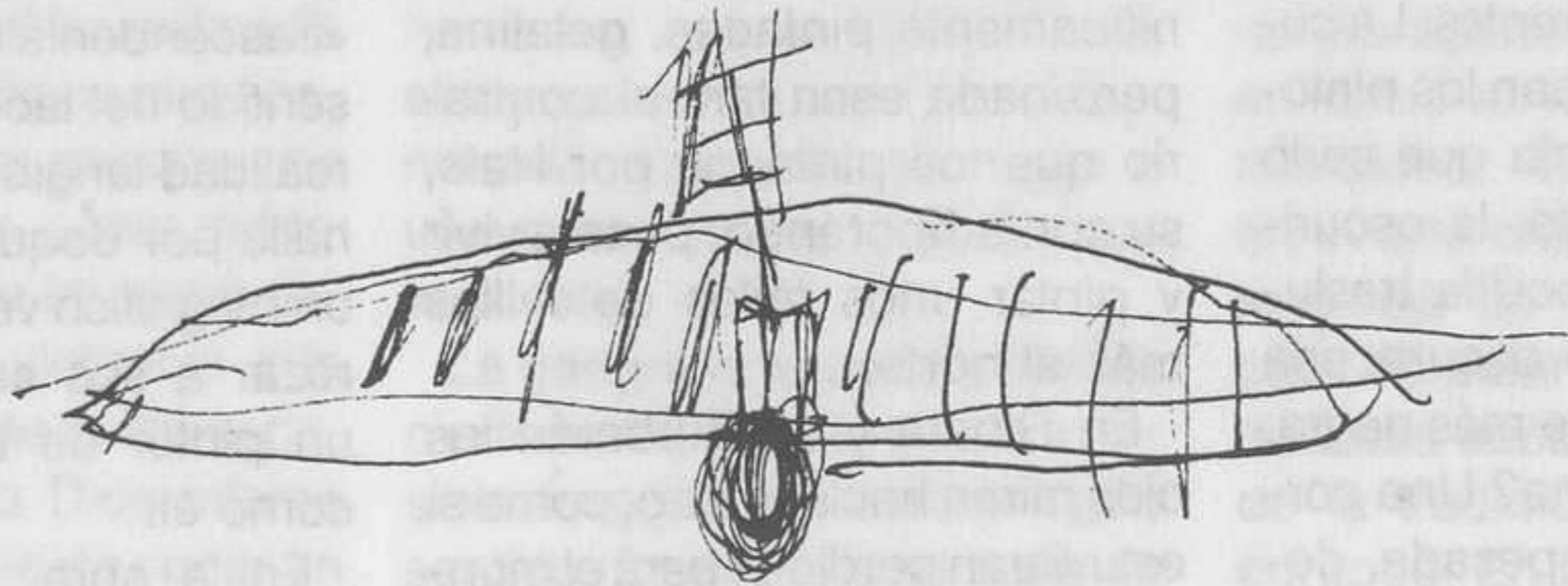
San Lucas relata la estancia de Cristo en el Monte de los Olivos con las siguientes palabras:

«Salió, pues, y se fue, según costumbre, hacia el monte de los Olivos. Siguiéronle asimismo sus discípulos. Y, llegado que fue allí, les dijo: Orad para que no caigáis en la tentación. Y apartándose de ellos como la distancia de un tiro de piedra, hincadas las rodillas, hacía oración, diciendo: Padre, si es de tu agrado, aleja de mí este cáliz. No obstante, no se haga mi voluntad, sino la tuya. En esto se le apareció un ángel del Cielo, confortándole. Y, entrando en agnía, oraba con mayor intención. Y vino un sudor como de gotas de sangre, que chorreaba hasta el suelo.»

En las galerías del Prado dedicadas a la pintura española, una tierra igualmente española, medida no ya en metros, sino «a tiro de piedra», sobre la cual cae el sudor como caen las gotas de sangre, está presente por doquier: insistente e invisible.

En el cuadro de Goya Cristo aparece arrodillado, extendidos los brazos como el prisionero que aguarda de un momento a otro su ejecución en *El tres de mayo de 1808*. Se dice que, en 1808, cuando Goya comenzó a dibujar *Los desastres de la guerra*, su mayordomo le preguntó por qué razón dibujaba la barbarie que habían cometido los franceses. «Para enseñar a los hombres, de aquí a la eternidad», respondió, «a no ser bárbaros». La solitaria figura del Cristo está pintada sobre un fondo negro sobre el cual destacan pinceladas pálidas y grises. No tiene sustancia de ninguna clase. Es como un harapo blanco y desgarrado cuya silueta, sobre la oscuridad, compone el gesto humano más expresivo que se pueda imaginar.

(*) En castellano en el original (N. del T.).



Ribera el apasionado pintor de la Renuncia.

Esta misma tendencia se prolonga hasta nuestro siglo. Picasso, Dalí, Fenosa, Juan Gris son artistas que han reducido con frecuencia, cada cual de acuerdo con su propio espíritu, la densidad de las apariencias hasta adelgazarlas, hasta darles una consistencia idéntica a la de una hoja, un papel, una plancha de metal. Y en esto se diferencian notoriamente de sus contemporáneos no españoles, llámense Braque, Léger, Matisse o Beckmann.

Velázquez eran tan mundano como recoleto era Ribera. En su obra no hay muestras de fervor religioso o de pasión. Su visión de las cosas es la más libre de prejuicios que pueda imaginarse: todo cuanto ve, recibe su tratamiento debido, no hay jerarquía de valores. Sus cuadros parecen llegar a nuestros ojos como llega la propia naturaleza, sin esfuerzos. Con todo, cuanto más los admiramos más nos conturban. Las imágenes, tan patentes, tan tangibles, son fruto de una concepción basada en un completo escepticismo.

Libre de prejuicios, sin esfuerzo, escéptico: repito los epítetos

cual él creía con fe ciega: demos a lo visible lo que vemos, y a Dios lo que es de Dios. Por eso podía pintar tan escépticamente y con tanta certidumbre.

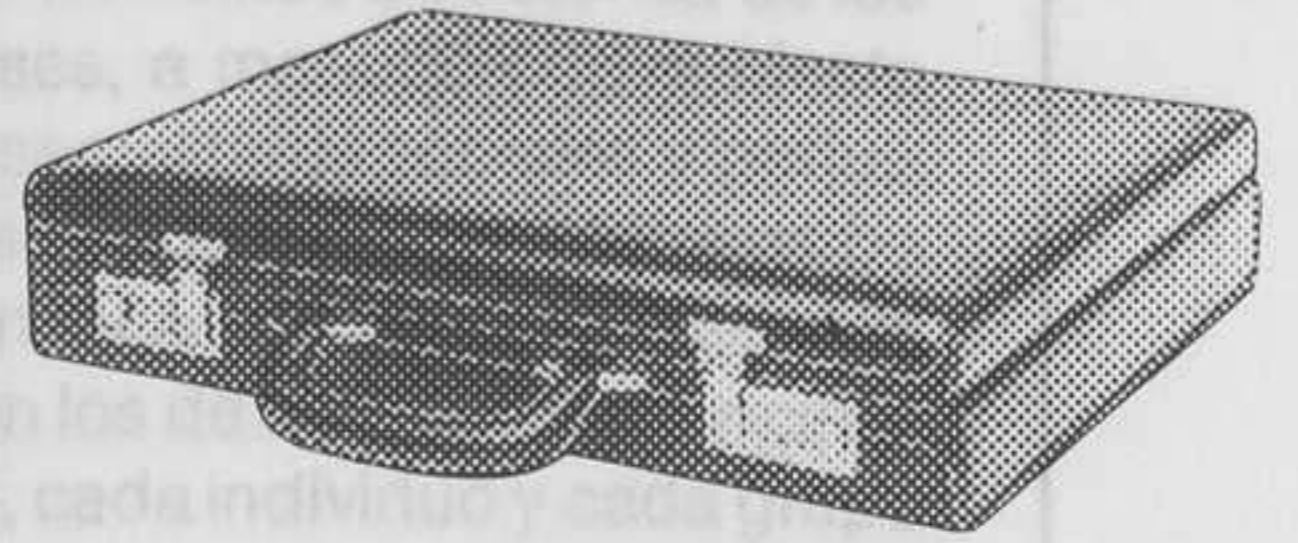
Para Goya en cambio, cuando, a los cincuenta años de edad, se convirtió en un gran pintor, ya no había certidumbre. Testigo de la terrorífica Guerra de la Independencia, trabajó con los desfigurados, mutilados, destrozados fragmentos de lo visible; alrededor de ellos, o, por mejor decir, por ser fragmentos rotos, nos es dado ver lo que existe más allá: la misma oscuridad que Zurbarán, Ribalta, Maino, Murillo o Ribera habían intuido.

La realidad que experimentó y vio Goya hay que buscarla no sólo en los temas de que se ocupó, sino también en el modo en que dibuja en sus cuadernos de bocetos. Aúna una serie de partes que desafían el concepto de un todo. La anatomía ha terminado por ser un ejercicio racionalista y vano que nada tiene que ver con la brutalidad y el sufrimiento del cuerpo. Ante sus bocetos, el ojo deambula y va pasando de una parte a otra, de una mano a un pie, de una rodilla a un hombro, como si se contemplase el movimiento de una

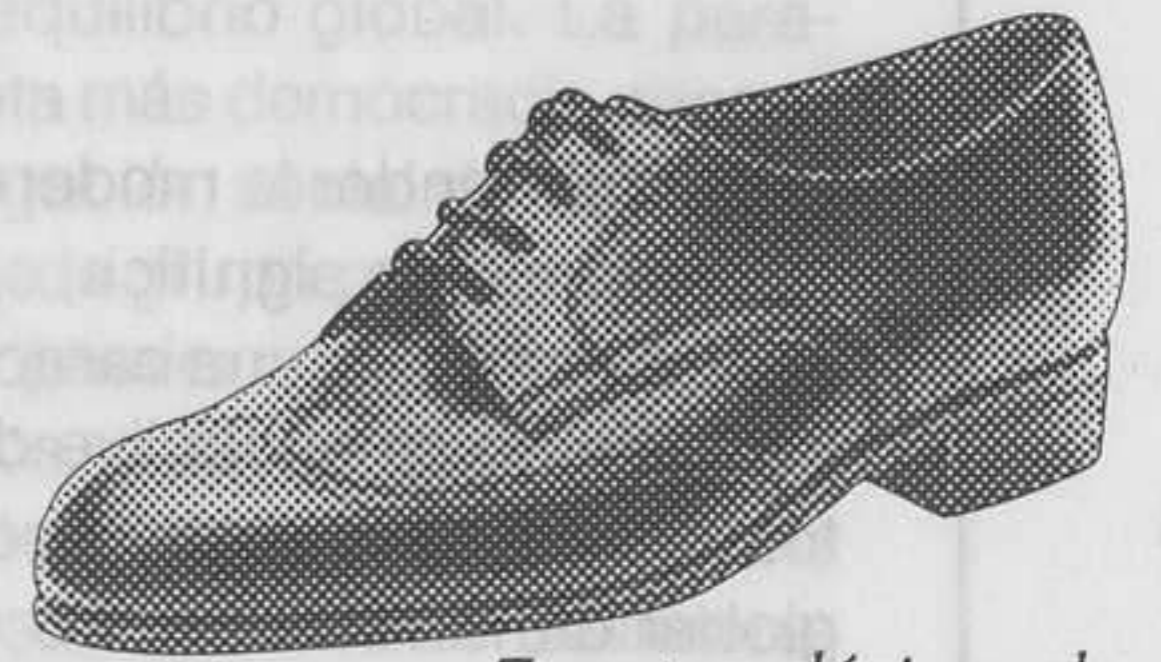
imponer el mundo visible sobre Dios.»

En nombre de este límite, los pintores españoles invirtieron el sentido del lenguaje pictórico que habían adquirido de Europa. En Goya, esta inversión de valores es explícita. En 1819, cuando tiene setenta y tres años, pinta *La última comunión de San José de Calasanz*, fundador de una orden religiosa que se dedica a la educación de los pobres sin exigir nada a cambio y en una de cuyas escuelas se había educado en Zaragoza cuando era niño. El mismo año pintó un pequeño *Cristo en el Monte de los Olivos*.

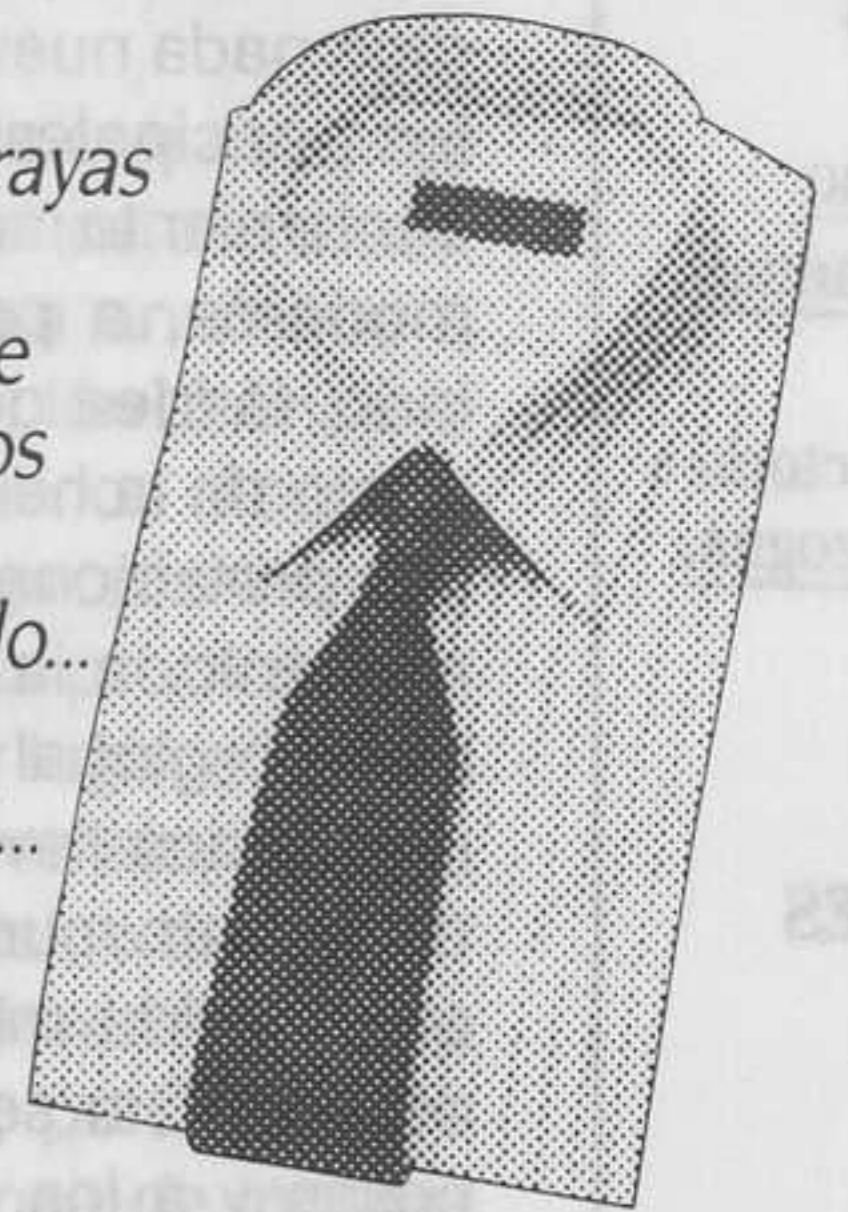
En el primer cuadro, el hombre, viejo, de rostro gris, boquiabierto, se arrodilla ante el sacerdote, quien le deposita la ostia sobre la lengua. Tras estas dos figuras, que ocupan el primer plano, se halla una congregación que rebosa en la iglesia casi a oscuras: niños, hombres de diversa edad y, quizás, a la izquierda, un autorretrato del pintor. Todo lo que aparece en el cuadro queda disminuido ante los cuatro pares de diminutas manos en oración: las del santo, las de otro anciano, la del pintor y las de un joven. Son manos



Attachés de diseño tradicional, con toda la calidad del cuero.



Zapatos clásicos de vestir en pieles de tafilete.



Camisas de rayas con fuertes contrastes de color, cuadros derby, gales, patas de gallo... Corbatas de seda natural...

LO MEJOR DEL OTOÑO

Emidio Tucci presenta una moda de influencia inglesa. Materias nobles, como la lana. Trajes cruzados, con raya "diplomatic", cuadros ventana, gales... Un aire clásico cuidadosamente renovado.

El Corte Inglés

Emidio Tucci

LETRA

PAOLO FLORES
D'ARCAIS
El doble de la...
Zapato 1981
El vestuario de...
L'...
de H. Anand
Zapato 1982
PAOLO FLORES
D'ARCAIS
GIAMPIERO
MICHINI
El punto...
Zapato 1980
JOSE M.
COLUMEX
La...
Edición...
C...
Zapato 1980
El...
Zapato 1981
El...
Zapato 1981
El...
Zapato 1981

Modernidad, utilitarismo, democracia

Paolo Flores, Josep M. Colomer

Flores: Entender la modernidad como desencantamiento significa, según la teoría de Max Weber, que una característica típica de lo moderno es el declive de los fundamentos religiosos o metafísicos de una visión global de la realidad. Lo que decae en la cultura y las mentalidades modernas es el sentido inherente a la totalidad del ser, tanto si se trata de un sentido físico como histórico, tanto si se ha dado por una vía immanente como por una vía trascendente. No digo nada nuevo si señalo que los elementos principales de este proceso de desencantamiento son, por un lado, la ciencia moderna, a partir de Galileo, y, por otro lado, la idea de tolerancia, que es un producto de la herejía que da lugar a diversas interpretaciones del mensaje religioso y, por tanto, a la ruptura de la unidad de un sentido global del mundo. Ciencia y tolerancia nos llevan al desencantamiento, es decir, a un mundo privado de sentido, en el que la vida misma del individuo no tiene sentido. Dar sentido a la propia vida, a las cosas y a los demás, al medio en que el hombre está inmerso, se convierte en un objetivo. Antes del desencantamiento el objetivo del hombre consistía en reconocer y obedecer a un sentido que estaba dado: con la modernidad, este sentido hay que inventarlo.

Colomer: Entonces lo que tú llamas la traición del desencantamiento es un nuevo reencantamiento de la realidad. Es decir, que el movimiento mismo de la ilustración y el racionalismo moderno han traicionado su impulso inicial cuando han dado lugar a nuevas visiones del mundo de tipo metafísico. De hecho esto es lo que ha ocurrido con el paradigma de la Naturaleza, que fue inicialmente un paradigma científicista, que respondía a una voluntad de conocer el mundo de sus propias leyes y no como revelación extraterrestre, y se ha convertido después en fundamento ideológico de un «derecho natural» y una «política natural» con un papel de legitimación de un orden social. Por otra parte, es lo que ha ocurrido también con el paradigma de la Historia, que es así mismo un producto del racionalismo, con un contenido de cambio, incluso frente a la defensa naturalista del orden



establecido, pero que contiene una visión teleológica según la cual la historia camina hacia un futuro prefijado, que se convierte en una nueva forma de creencia religiosa y metafísica y al final en un nuevo mensaje ideológico de justificación de una autoridad, traicionando así el desencantamiento inicial.

Ante este planteamiento sobre la modernidad creo que, a grandes rasgos, hay dos posibilidades. Por un lado, hay un posmodernismo reaccionario que trata de volver al sentido mágico del mundo, que forma parte —y esto hoy vale la pena subrayarlo— de la reacción romántica que surge en el siglo XIX contra la modernidad. Por otro lado, hay otro posmodernismo o visión crítica de la modernidad que viene a decir que hay que ir más allá, es decir, que hay que ser todavía más laico y más desencantador, que hay que aplicar el impulso analítico y crítico que tan decisivo fue en el siglo XVIII a los resultados de la modernidad de los siglos XIX y XX y hay que girar el arma moderna de la crítica contra los propios resultados de la modernidad. En este sentido pienso que un cierto posmodernismo modernizador —valga la paradoja— podría ser entendido como una actitud favorable a concebir las reglas de la convivencia no como derivadas de una verdad trascendente, natural o histórica, sino como convenciones artificiales entre los hombres para organizar por sí mismos su propia vida y su propio futuro.

F: Sí. Si tomamos la modernidad como desencantamiento, ya la modernidad contiene la promesa de una convivencia como convención y, por tanto, con una visión laica y desnaturalizada de todos los aspectos de la existencia. Pero contiene sólo la promesa, y por eso hablo de desencantamiento traicionado, ya que la modernidad da lugar a una serie de sustitutos del punto de vista religioso y metafísico. Tú has citado algunos. El naturalismo es una forma de secularización y laicización, pero el derecho por naturaleza es un sustituto del orden cósmico de tipo divino. Las grandes filosofías de la historia, como la de Hegel, pero también la de Marx, son otros sustitutos. En la de Hegel, el carácter sustitutivo es explícito, programático, ya que, para él, se trata de realizar y llevar a término lo que la religión en realidad no realiza, ya que, según él, el cristianismo continúa teniendo elementos de materialismo, de ateísmo, de irreligiosidad, porque mantiene la autonomía de lo finito, de lo que ha sido creado. Para Hegel no se trata de sustituir sino de llevar a término; de realizar, finalmente, la religión. En Marx, aunque él no tiene este programa, también la filosofía de la historia es un sustituto del destino religioso, de la providencia: lo infinito que se hace realidad en lo finito, una idea eterna de emancipación que se va realizando en el tiempo histórico a través de la encarnación del proletariado. Ha habido muchos análisis críticos del marxismo que se han fijado en la afirmación de Marx de que el proletario es el heredero de la filosofía clásica alemana, pero, para Marx, el proletariado, como clase universal, no es un proletariado real y concreto que vive en las fábricas, sino que es una idea filosófica, la idea que Marx tiene del proletariado, y, como tal idea, obviamente ha de ser la heredera de la filosofía clásica alemana. Lo contrario sería paradójico. Por eso Marx es un heredero de Hegel. Por otra parte, creo que se ha reflexionado poco sobre la famosa undécima tesis sobre Feuerbach, en la que Marx dice que los filósofos han interpretado el mundo y que de lo que se trata es de transformarlo. En realidad Marx no realiza este programa porque su filosofía de la historia intenta describir lo que ya está sucediendo en el mundo, una dialéctica de la realidad misma, y por tanto

PAOLO FLORES D'ARCAIS

Il dubbio e la certezza
SugarCo, 1982

Il concetto di sinistra
Bompiani, 1984

L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt
Ensayo introductorio a Politica e menzogna, de H. Arendt
SugarCo, 1985

PAOLO FLORES D'ARCAIS, GIARMIERO MUGHINI

Il piccolo sinistrese illustrato
SugarCo, 1980

JOSEP M. COLOMER

La ideología de l'antifranquisme
Edicions 62, 1985

Cataluña como cuestión de Estado
Tecnos, 1986

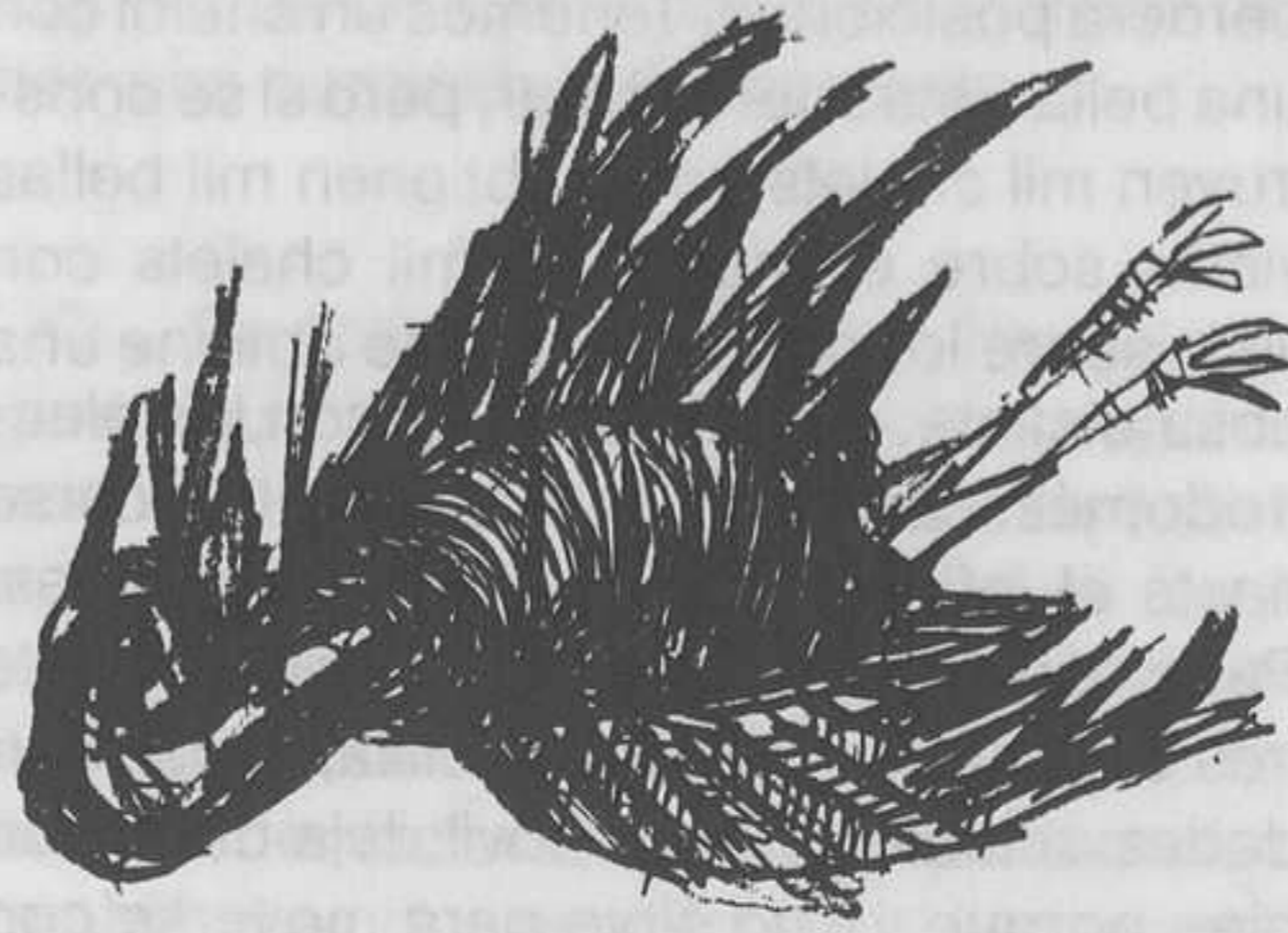
Estudio preliminar a Ensayos políticos, de David Hume
Tecnos, 1987

El utilitarismo (Una teoría de la elección racional)
Montesinos
(en prensa)

su pensamiento es una nueva descripción del mundo. Marx hace lo mismo que afeaba a los filósofos precedentes: da una nueva interpretación del mundo. Transformar la realidad significaría, en cualquier caso, proyectarla a partir de una idea que se intentaría realizar en este mundo, pero no describir una transformación histórica necesaria que ya se está dando. Marx en realidad describe un proceso y no avanza un proyecto, y esto ha desviado mucho la interpretación del marxismo.

Estoy de acuerdo contigo en que la cuestión consiste hoy en ser absolutamente radical con respecto a las promesas de la modernidad. Si a esto le queremos llamar posmodernidad o realización de una modernidad que ha sido traicionada, es un problema de etiqueta. Lo importante es comprender que hay que terminar con toda forma de cognitivismo ético, con la idea de que existe alguna objetividad moral, alguna racionalidad normativa en la realidad social o histórica. Creo que el gran defecto incluso del último Jürgen Habermas y de un filósofo tan importante como Karl-Otto Apel, así como el de algunos filósofos americanos posanalíticos, es que, desde puntos de partida muy diferentes, quieren hallar formas de cognitivismo ético. Su gran temor, su gran fantasma, es el subjetivismo. Yo no consigo entender qué hay de tan trágico en el subjetivismo si por subjetivismo se entiende simplemente el hecho de que no hay ninguna posibilidad de fundar, en sentido propio, ningún valor moral y estamos obligados a elegir y decidir bajo nuestra responsabilidad nuestros valores morales y a comprometernos con ellos. La racionalidad consistirá en la capacidad lógica, coherente y consecuente de mantener firmes los valores elegidos en el discurso y en la práctica, pero los valores primeros los elegimos y no nos vienen dados. No comprendo por qué aceptar esto como el elemento de fondo de la condición humana en la época del desencantamiento sea una cosa que dé tanto miedo. Incluso el llamado «pensamiento débil» y la última «hermenéutica» en mi opinión son demasiado poco débiles, en tanto que continúan temiendo la idea de un subjetivismo moral y pensando que el subjetivismo moral da lugar simplemente a un nihilismo de valores. A lo que da lugar es a la exigencia de una decisión responsable sobre los valores. Los valores no son equivalentes, desde luego, pero no son demostrables objetivamente, sino que son una cuestión de elección y de conflicto.

C: En estos últimos años a veces da la sensación de que, después del marxismo, entre los ex-marxistas y su amplísima área de influencia se va optando por uno u otro de dos caminos que probablemente ya estaban en Marx. Uno, que últimamente ha obtenido notable eco en los medios de comunicación, es el renacer del romanticismo. En la literatura, incluso en la filosofía, hay una nueva ola romántica casi apabullante. El otro camino, que creo que también



estaba en Marx, aunque si estaba o no tampoco es un asunto decisivo ni tal vez demasiado importante, es el camino del análisis y la crítica. Es decir, la tradición de la economía política, de la que Marx hace la crítica incorporándose a ella. Este segundo camino me parece mucho más fecundo que el de profundizar en el romanticismo alemán que embebió el marxismo instrumental que utilizamos en los años sesenta y setenta.

En este segundo enfoque hay algo que hoy resulta ya obvio: que el proyecto modernizador y la idea de democracia comportan el individualismo como un elemento definidor y parten del individuo para alcanzar una visión global de la sociedad. Yo creo que el supuesto utilitarista de que el individuo actúa por la motivación de su propio interés es bastante explicativo de lo que sucede hoy en la realidad política y social. El individuo no es visto ya como un entrecruzamiento de estructuras y de relaciones sociales orgánicas, sino como el sujeto de unos comportamientos y unas preferencias que pueden dar lugar a diferentes agregaciones sociales. Tú has aludido con tono crítico a aquel párrafo de David Hume, que es uno de mis preferidos, donde dice que, al fijar las reglas del juego en política, hay que suponer que todo el hombre es un bandido y no tiene más fin que su interés personal y que, precisamente a través de este interés, hay que conseguir que sus conductas se orienten al bien público. Pienso que este planteamiento tiene una fuerza enorme. Es también el de aquel pasaje inolvidable de Adam Smith donde explica que el carnicero, el cervecero o el panadero que nos procuran el alimento no lo hacen por benevolencia ni para satisfacer nuestras necesidades, sino por su propio interés, y con esta motivación obtienen efectos no deseados que permiten un beneficio mutuo del intercambio. Creo que cabe aplicar la idea de la explotación recíproca, que ya está en el análisis del comercio de la economía política clásica, al intercambio político. De otro modo no veo cómo evitar caer en la predicación moral.

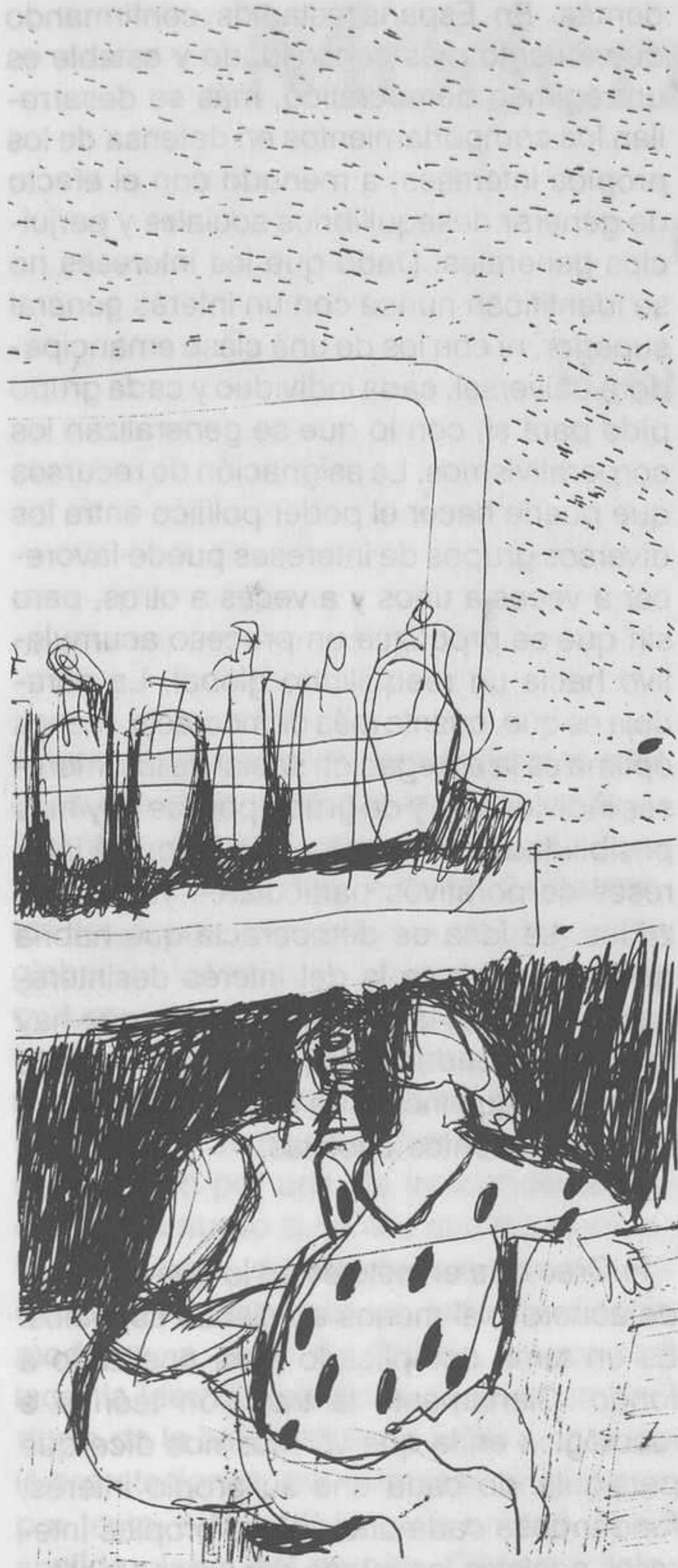
El problema lo planteaba Hume: cómo conseguir que, a partir de la motivación por el propio interés, se generen comportamientos que repercutan en un interés colectivo porque el individuo se dé cuenta de que es ventajosa para él la cooperación con los

demás. En España estamos confirmando que, cuanto más consolidado y estable es un régimen democrático, más se desarrollan los comportamientos en defensa de los propios intereses, a menudo con el efecto de generar desequilibrios sociales y perjuicios generales. Dado que los intereses no se identifican nunca con un interés general superior, ni con los de una clase emancipadora universal, cada individuo y cada grupo pide para sí, con lo que se generalizan los corporativismos. La asignación de recursos que puede hacer el poder político entre los diversos grupos de intereses puede favorecer a veces a unos y a veces a otros, pero sin que se produzca un proceso acumulativo hacia un reequilibrio global. La paradoja es que, cuanto más democracia, menos óptima es la agregación social de los intereses individuales y de grupo porque hay más posibilidades de presionar a favor de intereses corporativos particulares ya organizados. La idea de democracia que habría que reinventar es la del interés desinteresado, es decir, la comprensión de que hay un tipo de conductas que interesan a todos y que hay que incluir de algún modo en los comportamientos egoístas.

F: Creo que en esto es en lo que estamos de acuerdo, al menos en ciertos aspectos. Es un tema complicado para analizarlo a fondo. Ciertamente la tradición teórica e ideológica en la que vivimos nos dice que persiguiendo cada uno su propio interés, fundándose cada uno en sus propios intereses egoístas, se puede dar lugar a instituciones que acaben siendo ventajosas para todos. Este es el discurso clásico del liberalismo. Has recordado dos referencias, la de Hume y la de Adam Smith, pero también hay otra metáfora muy famosa de inclinaciones insociables que producen los mejores frutos en Kant: la de los árboles del bosque que, por intentar quitarse unos a otros el aire y el sol, tienen que buscarlos hacia arriba y crecen altos y rectos, mientras los que no tienen necesidad de esta lucha quedan retorcidos y contrahechos. Se podrían aportar más citas. La idea es que no hay que predicar: la política, incluso entendida en el mejor de los sentidos como un bien general, no se hace con el padre nuestro, como decimos en Italia. No se hace con moralismo, sino de un modo que el egoísmo se convierta en un mecanismo a favor de todos. Es la teoría de Smith de la mano invisible...

C: Visible, la política tendría que ser la mano visible.

F: Hay algo que se olvida, incluso cuando se habla de los padres del liberalismo clásico, porque si nos referimos a su pensamiento hay que tomarlo entero. La teoría clásica se apoya en el interés y el egoísmo, pero en el egoísmo «bien entendido» que puede dar lugar al interés general; da por



descontado que los intereses egoístas individuales pueden seguir libremente su curso, pero en un marco de rigurosa legalidad y moralidad. La idea está aludida y no desarrollada —por ejemplo en la teoría de los sentimientos morales de Smith— no porque no la consideren importante sino porque dan por supuesto y obvio que se necesita ese marco de legalidad y moralidad en el que los intereses egoístas bien entendidos no son pura satisfacción. Tengo la impresión de que muchos neoliberales que hoy hacen referencia a estos clásicos olvidan este aspecto que para ellos era tan importante. Intento mostrar que en el mundo moderno hay un declive de las actitudes que seguían a los valores morales tradicionales, que eran también valores de solidaridad. Por ejemplo, el respeto de los pactos, que es un valor moral y prelegal que no puede ser ulteriormente fundado y plantea una de las típicas antinomias de todo razonamiento estrictamente jurídico: «*pacta sunt servanda*» no puede ser una norma de fondo, pero sin ella ninguna norma tiene significado. El declive de este tipo de valores en el mundo moderno hace que el interés, en puro sentido egoísta, no pueda ser ya el interés bien entendido del que hablaban los clásicos y no puede ya dar lugar al interés general.

Algunas tesis recientes de Fred Hirsch han desarrollado esta idea sobre la base de una experiencia totalmente nueva, como la

difusión masiva de ciertos bienes de posición que, al multiplicarse, pierden la cualidad que los convertía en bienes. En una jerarquía un bien ocupa una posición 1, pero si se difunde ese bien a todo el mundo, perderá posiciones. Tenemos un chalet con una bella vista sobre el mar, pero si se construyen mil chalets no se obtienen mil bellas vistas sobre el mar, sino mil chalets con vista sobre los otros chalets; se obtiene una cosa distinta. Esto no sucede con los electrodomésticos, que pueden multiplicarse hasta el infinito y no dejan de ser bienes. Pero con la difusión del automóvil, hasta tres o cuatro coches por familia, en las ciudades actuales el automóvil deja de ser un bien porque ya no sirve para moverse con cierta rapidez.

Por eso no creo en el discurso clásico de los intereses egoístas, el discurso del utilitarismo clásico. En primer lugar, porque hemos olvidado que las funciones de utilidad que están en el origen del liberalismo moderno dan por descontado un marco de hábitos morales que hoy ya no existen. En segundo lugar, porque la categoría misma de intereses es vaga y tautológica. Se puede entender el interés definido en un sentido estricto, como hace el marxismo, refiriéndose a intereses económicos en cuanto a la profesión y la colocación en el proceso productivo. Con ello Marx quiere identificar un interés inequívoco, sólo para los proletarios y los capitalistas, de modo que cualquier otra figura social intermedia le complica la definición de los intereses, lo cual muestra que la interpretación de los intereses en términos restringidos sólo se puede aplicar a poquísimas categorías y requiere una visión dicotómica de la sociedad que nadie acepta hoy en día. O bien se puede entender el interés en un sentido no estrictamente económico, incluyendo lo que los sociólogos llaman intereses simbólicos, que son fuertes e importantes. Si uno es católico, por ejemplo, puede considerar de su interés que no se permita el divorcio o el aborto, puede considerar de su interés que se mantenga una escuela privada no laica, y cosas así; puede ampliarse el ámbito de los intereses simbólicos, no sólo a los clásicos intereses religiosos o confesionales, sino a los que hoy están vinculados a aspectos ambientales o ecológicos. Si por interés entendemos todo aquello que puede constituir una motivación de la acción, decir interés es decir algo tautológico: interés es toda motivación, y ya no tiene sentido distinguir entre intereses egoístas o intereses desinteresados o altruistas.

C: Desde luego no creo que sea pertinente una definición estrecha de interés económico de clase, sino que el interés puede ser definido de modo que incluya deseos de poder, de riqueza, de prestigio, espirituales, etc. Pero lo importante es que la motivación del propio interés conduce a los individuos a formular demandas diferentes y contradictorias. Si aceptamos que los individuos son distintos y si cada uno de

ellos tiene una función de bienestar o unas preferencias reveladas más o menos ordenadas, es lógico pensar que cada individuo tendrá unas preferencias distintas que en algunos aspectos serán contradictorias. A pesar de la vaguedad del concepto de interés, este enfoque puede ser explicativo. El problema reside en cómo estas motivaciones pueden llevar a conductas socialmente útiles. Tomemos el ejemplo que proponías del cumplimiento de los pactos. No podemos cumplir los pactos porque haya una obligación moral de hacerlo, dado que esta norma no puede fundamentarse ya en ningún principio extrínseco, pero podemos comprender que es útil para el propio pactante que la regla se cumpla de un modo general en la sociedad. No es un deber moral sino una convención humana en el propio interés de las partes interesadas. Pienso que este tipo de razonamiento podría conducirnos a reinventar los hábitos democráticos que tú echas en falta.

En el fondo tú mismo usas estos supuestos cuando hablas del profesionalismo político y de la partitocracia —término que, por cierto, aquí tiene curiosas resonancias, pues fue usado por algún ideólogo del franquismo—, o cuando hablamos de la clase política, concepto realista de Gaetano Mosca que también hay que reivindicar. Estos conceptos no pueden tener otro contenido que el propio interés que mueve a los políticos, los partidos y los gobernantes. Es decir, la idea de que los políticos tienen unos intereses propios distintos de los intereses de los ciudadanos a los que representan, que es la hipótesis en que se basa todo el análisis «económico» de la política, de inspiración utilitarista, de Anthony Downs, Mancur Olson, etc. En este caso los intereses son de poder más que de riqueza. Estos intereses provocan externalidades, como dicen los economistas, en el proceso político, condicionando, deformando e imponiéndose a la expresión de las preferencias de los ciudadanos en beneficio propio, lo cual debe ser tenido en cuenta cuando se piensa en una agregación de intereses a nivel general de la sociedad.

F: Yo no estoy satisfecho del utilitarismo, no porque piense que pueda haber otro camino para tomar las decisiones que no sea el que se basa en las preferencias individuales. Esto no está en discusión. Toda idea que se deba imponer porque es más racional o que se haga por nuestro bien, aunque nosotros pensemos que ése no es nuestro bien, lleva a mandar los tanques a Praga, y ése no es un planteamiento que se pueda tomar en consideración. Es obvio que debemos partir de las preferencias del individuo. La preferencia del individuo, tal y como el individuo la expresa, es el único punto de partida aceptable y democrático. Pero el utilitarismo da lugar a algunas paradojas porque considera las preferencias individuales y la jerarquía entre ellas sin tener en cuenta las posibilidades reales por parte del individuo de experimentar las diver-

sas opciones para poder elegir. La idea de la racionalidad individual da lugar a paradojas lógicas en sentido estricto, como el famoso dilema del prisionero. Tenemos dos prisioneros, acusados de un crimen, a los que pueden caer penas muy altas. El supuesto es que se propone a cada uno que se le reducirá la pena si acusa al otro; si eligen según sus preferencias egoístas, se acusan mutuamente y obtienen unas penas superiores para los dos que si hubiesen actuado de mutuo acuerdo y no se hubiesen acusado. Esto significa que el mismo término de intereses egoístas puede cambiar de significado según si podemos coordinar o no nuestras acciones, según la información de que disponemos, según la experiencia acumulada. Pongamos otro ejemplo. En las grandes ciudades se discute hoy si hay que cerrar o no el tránsito en algunas partes de los centros históricos. Es necesario basarse en las preferencias individuales, pero hay dos preferencias: utilizar el coche privado o los medios de transporte públicos. ¿En qué sentido puede considerarse que ha habido una auténtica experiencia si no hemos podido experimentar las dos situaciones? Si la elección se basa únicamente en la situación actual, el resultado es tan paradójico como el dilema del prisionero. Si yo en Roma he de elegir, normalmente tomo el coche porque los transportes públicos no funcionan. Pero haría otra elección si la opción de dar preferencia a los medios públicos hubiese sido tomada anteriormente. Por tanto, la función de utilidad o la preferencia sólo puede basarse en la más amplia información y la más amplia experiencia empírica de los hechos, realizada en las diversas situaciones posibles, cosa que muchas veces no se puede obtener. Por eso creo que el utilitarismo es menos practicable de lo que parece en los esquemas matemáticos sencillos, porque para tener sentido a gran escala ha de basarse en una amplia experiencia y comunicación entre cada uno de nosotros. De otro modo, la elección no es una verdadera elección racional del individuo basada en la preferencia, sino que es una preferencia coartada, impuesta y condicionada por la situación.

C: Un cierto grado de información y de experiencia es perfectamente posible. Te doy mi propio ejemplo: uno puede experimentar que si va en coche al centro de la ciudad es víctima de los embotellamientos y decidir que la próxima vez irá a pie, por su propio interés, porque se da cuenta de que eso es lo que verdaderamente le beneficia. Por eso cuando ahora he venido a hablar contigo, ya que habíamos quedado en el centro de Barcelona, he venido a pie y he podido llegar a la hora. Me habría sido mucho más cómodo venir en coche, pero sé por experiencia que ese comportamiento habría sido equivocado en mi propio interés.

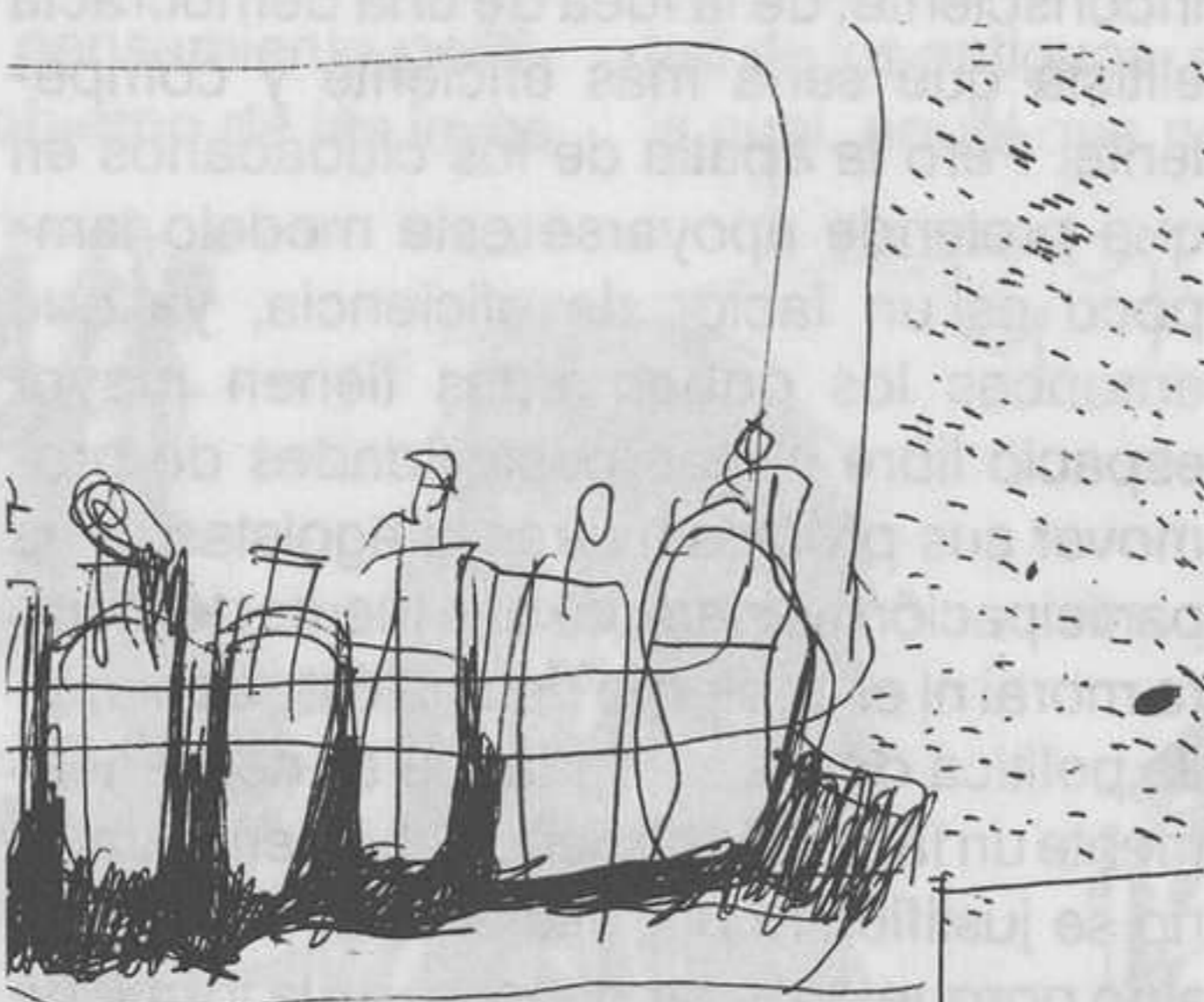
F: Lo que tú haces no es utilitarismo, es idealismo.

C: No, no: es una elección racional basada en la información y la experiencia.

F: Empíricamente no sucede así. Tú te comportas de forma utilitarista porque tienes una capacidad de idealismo...

C: ...De aplicar el utilitarismo. Hay mucha gente que actúa así y debemos suponer que, en una sociedad informada, los individuos van adquiriendo capacidad de elegir racionalmente. Por otra parte, si partir de las preferencias individuales es un criterio básico de la democracia, como tú mismo decías, también hay que asumir que la democracia es el derecho a equivocarse y a corregir los errores por la experiencia.

F: Tomemos otro ejemplo. Sabemos que el uso de algunos productos, como las bolsas de plástico indestructibles, no biodegradables, destruyen el medio ambiente. Sabemos que usando este plástico y acumulando millones de bolsas se destruyen ríos y mares, pero es cómodo ir a comprar con estas bolsas. Ahora en algunos lugares de Italia en los que hay situaciones de destrucción del mar empieza a haber preocupación por este fenómeno, pero porque tiene gran importancia para el turismo. Ya se sabía antes que usar plástico destruye,



pero hasta que no llegamos al punto en que los plásticos hacen invivible nuestro medio no cambiamos nuestras preferencias con respecto a su uso. Ahora el hecho es ya irreversible. Quiero decir que el utilitarismo propiamente dicho no está en condiciones de considerar una función de preferencia que incluya el futuro, de modo que pueden crearse condiciones irreversibles que bloqueen nuestra libre elección. Esto es grave porque no sólo nos cuestiona a nosotros como individuos sino que es un límite para las generaciones futuras.

C: Incluso el utilitarismo hedonista de Jeremy Bentham entiende que la elección racional del individuo ha de tener en cuenta las consecuencias de las conductas a largo plazo. Pero respecto a las generaciones futuras, y aunque también existe una versión del utilitarismo que las tiene en cuenta —por ejemplo, la de Henry Sidgwick—, lo cierto es que nosotros no conocemos las preferencias de esas personas futuras que no existen, y por tanto no sé cómo podríamos considerarlas al mismo nivel que las preferencias de las personas vivas. Tal vez las prioridades de las generaciones futuras serán muy distintas de las actuales y algunos de estos problemas no serán tan importantes como hoy nos puede parecer. Al fin y al cabo, también nosotros hemos estado condicionados y limitados por las consecuencias de opciones tomadas por las generaciones anteriores, y no por eso negamos nuestras posibilidades de formular deseos y preferencias y elegir racionalmente. De todos modos, aun cuando se tratara de consecuencias irreversibles, no veo cuál sería la alternativa, porque no podemos volver al mito de un gobernante ilustrado y benevolente que defina una supuesta preferencia general de la sociedad al margen de la expresión de las preferencias individuales.

F: No el gobernante, sino el ciudadano ilustrado y benevolente.

C: En este concepto de ciudadano como alguien que defiende el interés del otro creo que hay una cierta tautología. Primero se define el ciudadano como un individuo con comportamiento altruista, pero luego, al preguntarnos por qué podemos esperar que un individuo defenderá el interés del otro, la respuesta es que lo hará porque su interés coincidirá con el interés del otro en tanto que ciudadano, de modo que se usa como explicación el supuesto inicial. Para mí el problema reside en defender el interés del otro en tanto que pueda ser interesante para el propio individuo egoísta. Pero incluso si suponemos que existe el ciudadano altruista, cuando gobierne dejará de ser benevolente porque, en tanto que gobernante, asumirá motivaciones específicas en su propio interés para mantenerse en el poder.

NOBERTO
BOBIO

La crisis de la
democracia
Año 1985

Ensayo de filosofía
de la filosofía
Deusto, 1985

El futuro de
la democracia
País y Año 1985

La democracia
País y Año 1985

Ensayo de filosofía
País y Año 1985

Ensayo de filosofía
País y Año 1985

Ensayo de filosofía
País y Año 1985

Ensayo de filosofía
País y Año 1985

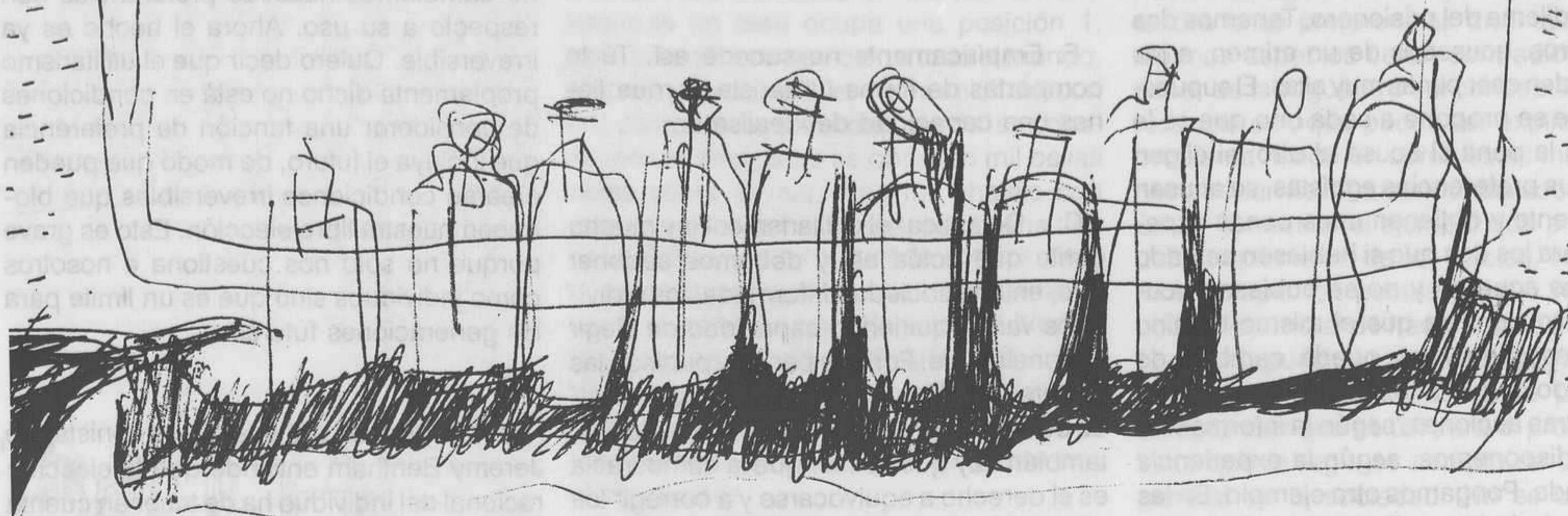
Ensayo de filosofía
País y Año 1985

Ensayo de filosofía
País y Año 1985

Ensayo de filosofía
País y Año 1985

Ensayo de filosofía
País y Año 1985

Ensayo de filosofía
País y Año 1985



F: Por eso defendemos la democracia, porque es el sistema que más puede limitar estas tendencias del gobernante. Esto es importante porque el daño que puede hacer hoy el poder siguiendo la lógica de sus propios intereses es un daño que puede prolongarse durante varias generaciones. Antes el daño que podía ocasionar el poder iba dirigido al individuo de aquel momento: la muerte, la tortura. Y, aunque a veces parece que nos hemos acostumbrado a pensar que la muerte y la tortura son cosas de la Edad media y no es verdad, como nos recuerda cada año el informe de Amnesty International incluso sobre países occidentales, lo cierto es que el peligro actual de la lógica del poder, o del egoísmo del poder, si queremos llamarlo así, es que puede ocasionar daños irreversibles que implicarán a las próximas diez generaciones: daños al ambiente, a la biósfera, al patrimonio histórico y cultural. El tránsito de Roma ha ocasionado daños irreversibles a los monumentos de la época latina, que no podrán reconstruirse nunca más. Pienso en la Columna Trajana, roída por el humo de los coches, que no se podrá reproducir. Si la próxima generación tuviera en su escala de preferencias y de utilidad la Columna Trajana en el número 1 y el coche en el número 2, no podría realizar su elección. Esta es la paradoja.

C: Lo que esto pone en cuestión es la justificación de la democracia como eficacia, como forma de gobierno de las personas competentes y capaz de alcanzar un óptimo en la asignación de los recursos de la sociedad. Esta visión de la democracia había formado parte de una cierta tradición politológica norteamericana de los años de la guerra fría —Robert Dahl, Seymour Lipset, etc.—, que entonces creo que podía entenderse como expresión de la profunda desconfianza en los movimientos de masas creada por los procesos históricos que condujeron a la segunda guerra mundial. Desde los años sesenta, esta visión fue criticada desde la izquierda contraponiéndole un modelo de democracia participativa en el que se suponía que la participación política era un bien porque desarrollaba el

altruismo y las facultades morales de la persona. Pero hoy hemos podido comprobar que el incremento de la movilización colectiva a menudo generaliza la fragmentación social y crea nuevos desequilibrios, y la participación en acciones colectivas, más que fomentar la idea de un interés general de toda la sociedad y desarrollar las mejores cualidades humanas, puede alimentar los egoísmos y corporativismos de grupo y las más bajas pasiones. Ante el descrédito del modelo participativo, parece que en los últimos años —y esto vale tanto para Italia como para España— haya habido una cierta resurrección, más o menos disfrazada o inconsciente, de la idea de una democracia elitista que sería más eficiente y competente. Pero la apatía de los ciudadanos en que pretende apoyarse este modelo tampoco es un factor de eficiencia, ya que entonces los gobernantes tienen mayor espacio libre y más posibilidades de promover sus propios intereses egoístas. Ni la participación es siempre una fuente de mejora moral ni el gobierno de una élite con apatía política de los ciudadanos es necesariamente un factor de eficiencia. La democracia no se justifica ni por eficiente ni por moral, sino porque, a pesar de todo, es la forma de gobierno que más respeta los deseos de los individuos. Ahí se inserta tu crítica del profesionalismo político, en la que creo que sí estamos de acuerdo.

F: Yo añado además el aspecto de la corrupción, que vale para la experiencia italiana, pero espero que no para la española. Durante muchos años hemos visto cómo cada cargo administrativo pretende una participación en los beneficios obtenidos de una decisión suya, que siempre beneficia a alguien. Tradicionalmente se decía que había que aceptar un cierto grado de corrupción, que ésta incluso podía aumentar la eficiencia general del sistema porque actuaba como estímulo para iniciativas que generaban creación de riqueza. Pero esta práctica se ha convertido en un terrible factor de ineficiencia. Hay gastos públicos, por ejemplo para construir escuelas, que no se realizan si no hay acuerdos entre los partidos para repartirse la cuota

que les corresponde a cada uno. Siendo aún presidente del gobierno, el propio Craxi ha recordado que en el sur de Italia hay obras públicas, como ferrocarriles, metros, etc., que debían haberse realizado en un determinado período de años que se ha multiplicado por cinco o por seis sin que se hayan terminado, porque mientras continúa habiendo gasto hay beneficios. Más que a una optimización vamos a la pesimización en la asignación de recursos. Antes has citado el concepto de clase política. Pero el problema es que hoy existe una clase política que actúa monopolísticamente, fuera del mercado político. Los profesionales de la política, que a menudo lo son porque no tienen otra profesión, se autogarantizan y se autoperdonan. En los clásicos de la ciencia política realista, el concepto de clase política o de élite incluía una amplia circulación y renovación de sus miembros, pero hoy hay una verdadera corporación de políticos que se autorreproduce. El aumento del consenso y la confianza en los políticos hace crecer el aparato administrativo y el número de funcionarios, y por tanto la distribución de puestos y recursos y la corrupción, la cual genera a su vez más clientela, hasta formar un círculo vicioso. Hay que tener en cuenta que la ineficiencia no sólo es un producto, como en Italia, de la compartimentación del poder entre varios partidos, sino que también lo puede ser de un gobierno de un solo partido. De hecho en Italia también ha habido alternancia en el gobierno; hemos tenido a la izquierda en el gobierno durante diez años, y de un modo aún más destacado a nivel municipal, sin que estos fenómenos hayan desaparecido. La explicación reside en la concepción de la política como una profesión exclusiva y, por tanto, en la exclusión de la política de quien no quiera dedicarse a ella exclusivamente. No se puede combatir la tecnocracia con la partitocracia de profesionales de la política sin profesión. Esto sería huir de Guatemala para caer en Guatepeor. Hay que reivindicar, por el contrario, el *bricoleur* de la política, que es el único capaz de inventar y experimentar, técnica e institucionalmente, la democracia para el individuo en las sociedades de hoy.

Grandeza y decadencia de la ideología europea

Norberto Bobbio

En su tratado de teoría del Estado —de notoria repercusión—, escrito en italiano, traducido luego al francés, inglés y castellano, Alessandro Passerin d'Entrèves evoca en la última página la «ciudad periclea» como el recuerdo de «una experiencia única», de «una oración inmortal», en la cual aún hoy se refleja «la imagen del Estado óptimo, del Estado fundado en la democracia y en la libertad». En realidad, este libro, más que un tratado sobre el Estado, como hace pensar el título, es una historia ideal del contraste entre poder y libertad, a través del pensamiento político occidental. La última página es una profesión de fe. En el texto francés, más completo que el italiano, a la ciudad asumida como modelo se le atribuyen estos caracteres: «Le respect de la loi et de l'ordre, le gouvernement par consentement, l'amour de la patrie, l'orgueil de la liberté». Quien escribía estas palabras sabía muy bien que se trataba de una idealización contenida en un discurso de circunstancia (que probablemente no había sido jamás pronunciado) y que la «verdad efectiva» era muy diferente, pero le importaba en ese contexto reafirmar el valor simbólico de tal discurso en las vicisitudes alternadas de la concepción de la historia, tan típicamente europea, interpretada como historia de la libertad.

El mismo Pericles tenía plena conciencia del significado ejemplar de la forma de gobierno de la que hacía el elogio: «Tenemos una forma de gobierno que no mira con envidia las constituciones de los vecinos, y no sólo no imitamos a otros, sino que nosotros mismos somos ejemplo para algunos» (II, 37). Para demostrar cuál ha sido la

fuerza de este ejemplo, basta comparar los principios que rigen el Estado ateniense en las palabras de Pericles con las que han inspirado las instituciones liberales y democráticas de la Europa moderna. Esta forma de gobierno se llama «democracia», continúa el orador, porque, a diferencia de lo que ocurre en los gobiernos oligárquicos, no es administrada para el bien de pocos, sino para un círculo más vasto de personas. Con respecto a la otra gran contraposición, que atraviesa toda la historia del pensamiento político, entre gobierno de las leyes

de los asuntos políticos, «somos los únicos en considerarlo no ya un hombre pacífico sino, sin más, un hombre inútil» (II, 40). Pero no por desprecio a la libertad de los modernos, que Constant consideraba desconocida entre los griegos: «Como en plena libertad vivimos en la vida pública, así, en ese recíproco vigilarse que se verifica en las acciones de cada día, no nos sentimos ofendidos si alguien se comporta a su agrado, ni le infligimos con nuestro disgusto una molestia» (II, 36). En el interior de la ciudad, por fin, se renuncia a toda pretensión

de hacer valer los propios intereses con la fuerza, y el único medio para llegar a una decisión que concierne a todo el pueblo es la discusión, que es la quintaesencia de la democracia (antigua, moderna y... futura): «Nosotros mismos tomamos decisiones o examinamos con atención los acontecimientos, convencidos de que no son las discusiones las que dañan las acciones, sino el no abarcar las negaciones necesarias por medio de la discusión, antes de llegar a la ejecución de lo que se debe hacer» (II, 40). Contrariamente a los que sostienen



y gobierno de los hombres, la afirmación de Pericles es igualmente clara: «Frente a las leyes, todos, en las controversias privadas, gozan de igual tratamiento». Y esto no lo podría asegurar el gobierno de los hombres o, peor, del Hombre. La superioridad del gobierno de las leyes deriva del hecho de que éste sólo garantiza la igualdad al menos formal, la que en Grecia se llamaba, con un nombre cargado de significado emotivo positivo, «isonomía», y que nosotros llamamos igualdad jurídica. La igualdad jurídica no excluye naturalmente la desi-

gualdad, siempre que esté fundada en el mérito: «Según la consideración de que uno goza, porque se distingue en algún campo, no tanto por su partido, como por su mérito, es preferido en las cargas públicas; ni, por otra parte, la pobreza, si uno está en condiciones de hacer algo útil para la ciudad, actúa de impedimento por su oscura posición social». Buen ciudadano es aquél que participa activamente en la vida pública: es esa forma de libertad que Constant había llamado la libertad de los antiguos, en virtud de la cual, aquél que no se ocupa

que la dureza de la vida, el rigor de la disciplina, la obediencia servil, son necesarias para volver fuerte a la patria, «fue en verdad la virtud de estos hombres y de sus semejantes la que volvió espléndida la corona de gloria de nuestra ciudad», ya que para quienes viven en una ciudad libre, «el puesto en la lucha es mucho más elevado que el de aquéllos que no tienen nada similar de que enorgullecerse» (II, 42).

La importancia verdaderamente excepcional de este discurso reside en el hecho de que en él se encuentran reunidos,

NORBERTO BOBBIO

La crisis de la democracia
Ariel, 1985

Estudios de Historia de la Filosofía
Debate, 1985

El futuro de la democracia
Plaza y Janés, 1985

¿Qué socialismo?
Plaza y Janés, 1986

Estado, gobierno y sociedad
Plaza y Janés, 1987

Marxismo y Socialismo
Leviatán 1, 1978

Reformismo, socialismo e igualdad
Leviatán 23/24,
Primavera/Verano 1986

NORBERTO BOBBIO (et. al.)

Gramsci y la concepción de la sociedad
Avance, 1977

Diccionario de Política
Siglo XXI, 1982
(Tomo 1), 1983
(Tomo 2)

en rápida síntesis, todos los rasgos de un modo general de concebir la política, en el que se ha reflejado durante siglos, y con orgullo, la conciencia de Europa. Creo que no está fuera de lugar hablar de una verdadera «ideología europea», incluso de la auténtica ideología europea. Prefiero hablar de ideología más que de «ideal», porque la palabra «ideología» no excluye, sino que implica, la falsa conciencia, y, por razones opuestas, más que de «mito», porque la idea de Europa como patria de los gobiernos libres no se rige sólo por una falsa conciencia.

El origen de esta ideología debe remontarse a la célebre narración de las guerras pérsicas, así como ha sido interpretado y transmitido por Herodoto: las guerras pérsicas como guerras de libertad, conducidas por un poderoso adversario, y precisamente porque se bate por una gran causa, que es la causa de la libertad, resulta al fin victorioso. No por azar Herodoto tiende a establecer una relación directa entre el fin de la tiranía en Atenas y la ayuda prestada a los jonios que estaban por rebelarse, ayuda

La apología del gobierno de las leyes contrapuesto al gobierno de los hornbres va acompañada en la literatura clásica, y hasta nuestros días, por una recurrente e insistente demonología de la forma antitética de gobierno, la tiranía, el gobierno del Hombre por excelencia. Comenzando por los libros octavo y noveno de *La República* de Platón, en la que el gobierno tiránico aparece, en contraste con el buen gobierno, con toda forma de gobierno prudente y moderado como la descrita por Pericles, como la expresión de las pasiones más desenfrenadas, de manera semejante al gobierno de la plebe, de la que es el efecto natural y catastrófico. La fenomenología de la figura del tirano se ha ido enriqueciendo a través de los siglos, pero en lo esencial sus rasgos siguen siendo los mismos. Cuando Jruschov, en el famoso discurso en el XX Congreso del PCUS, denunció con vehemencia inesperada los delitos de Stalin, hubo quien, frente a la turbación de los marxistas y a la incredulidad de los marxólogos, dijo: «Se puede reprochar al discurso que no sea un análisis marxista. Pero tampoco Mac-

tante. El gobierno de las leyes garantiza la igualdad contra las discriminaciones arbitrarias impuestas por el tirano. El núcleo central de la ideología europea es el gobierno de la libertad en el doble sentido de la libertad de los antiguos y de la libertad de los modernos. Al gobierno de la libertad se contraponen, no la tiranía, sino el despotismo. Y es el despotismo, y no la tiranía, el que ha constituido la verdadera antítesis de la ideología europea: el Otro, contraponiéndose al cual el Sí adquiere conciencia de la propia identidad y se autojustifica como principio del bien opuesto al principio del mal. La tiranía es una forma degenerada y corrompida de gobierno, que crece en determinadas circunstancias históricas en el interior de la misma civilización europea; es el momento negativo ínsito en cada momento positivo, y sin el cual la misma positividad de la historia no podría ni revelarse ni ser percibida: como tal, tiene el doble carácter de ser ilegítima y temporal; ilegítima, porque viola los dos principios por los cuales se rige el gobierno de las leyes, el principio del poder cuyo título es conforme a una ley fundamental, y el del poder cuyo ejercicio es conforme a las leyes ordinarias; temporal, porque aparece sólo en momentos de grandes crisis históricas, y está destinada a desaparecer cuando la crisis está resuelta, y a sucumbir por los efectos mismos de sus excesos, que hacen intolerable su dominio. El despotismo ha sido considerado polémicamente, desde la antigüedad, como la forma de gobierno característica de los pueblos no europeos y, por tanto, para estos mismos pueblos, juzgados naturalmente serviles, por completo legítima y, en cuanto legítima, permanente, tanto como para durar por siglos sin correcciones decisivas. Mientras la contraposición entre gobierno libre y gobierno tiránico forma parte de la historia de las formas de gobierno europeas y es uno de los temas recurrentes en la historia del pensamiento político que reflexiona sobre la historia de Europa, la contraposición entre democracia y despotismo es parte constitutiva, vital, esencial, de aquella visión del mundo, de aquella filosofía de la historia a través de la cual el pensamiento europeo ha bus-

cado, en antítesis con lo que es diferente y negativo, definir positivamente la propia identidad, en una tradición ininterrumpida, si bien con vicisitudes alternadas, caracterizadas por mayor o menor intensidad de la contraposición.

La antítesis libertad-despotismo es uno de los temas recurrentes del pensamiento político occidental, comenzando por Aristóteles, una de las «grandes dicotomías» por las que se rige buena parte de la filosofía de la historia, el principal criterio de distinción y de contraposición entre Occidente y Oriente.

En el libro tercero de la *Política*, donde se distinguen varias formas de gobierno monárquico, Aristóteles se detiene en aquella especie de gobierno monocrático que es propia de los pueblos bárbaros, y afirma: «Estos pueblos bárbaros, siendo más serviles que los griegos (y los pueblos asiáticos son más serviles que los europeos), soportan sin lamentarse un poder despótico ejercido sobre ellos» (1285 a). La traducción latina de finales del siglo XIII, que tendrá autoridad como texto, señala: «sine tristitia». Inútil es decir que el poder despótico es el poder del amo (*despótes*) sobre los esclavos, del que se ocupa el mismo Aristóteles en el libro primero, donde aduce la desacreditada justificación de esta forma de poder sosteniendo que existen hombres esclavos por naturaleza. Por analogía, allí donde no hay sólo hombres serviles sino pueblos serviles enteros, el poder despótico se transforma natural y, por tanto, legítimamente, de familiar en político, es decir que se convierte en una verdadera forma de gobierno distinta de las seis constituciones típicas, tres puras y tres corrompidas, que se habían alternado en las ciudades griegas y que, siguiendo a Aristóteles, los escritores políticos europeos tomarán como modelo para describir las formas de gobierno sucesivo, con no muchas variaciones, hasta nuestros días.

El carácter natural y, por tanto, legítimo del despotismo (la naturaleza como fundamento de legitimidad es un dato constante de la teoría política de todos los tiempos), es puesto bien en evidencia por el mismo Aristóteles donde explica que, mientras que los súbditos del déspota aceptan sin lamen-



que es la causa de la agresión persa. No obstante, no se trata de juzgar la verdad histórica de esta narración. Nos estamos ocupando de la historia de una idea, cuya fuerza es independiente de la mayor o menor correspondencia con la verdad histórica. No han pasado muchos años desde que el acontecimiento extraordinario del pequeño pueblo que vence al adversario más poderoso porque defiende la propia libertad, se evocó repetidamente en la guerra del Vietnam contra los Estados Unidos.

beth es un texto marxista. Un grito de horror no es ni marxista ni antimarxista: es un grito. Bien se habría podido decir igualmente: tampoco *La República* de Platón es un análisis marxista, pero la figura histórica del tirano aparece allí en toda su trágica grandeza, que trasciende a la historia y de la que la historia es, ocasional e imprevisiblemente, una escena, por su extraordinaria y terrorífica aparición.

El gobierno de las leyes no es más que un aspecto de la ideología europea, y no el más impor-

tarse a su señor, los tiranos «dominan a los súbditos descontentos de su poder, de modo que están obligados a pensar en su defensa contra sus mismos ciudadanos» (eodem). Pero, se entiende, los súbditos de los tiranos están descontentos porque son hombres libres; los súbditos de los déspotas están contentos porque pertenecen a pueblos naturalmente serviles. Así ocurre que los libres se rebelan y el tirano es depuesto y expulsado. De ahí la provisoriedad de su poder. Los serviles no se rebelan jamás y el déspota, a diferencia del tirano, domina de modo incontrovertible, y tiene por sucesor a otro déspota, en una cadena sin fin.

La teoría del despotismo de Aristóteles puede resumirse en estos tres puntos que han propuesto un esquema de interpretación del contraste entre Occidente y Oriente durante siglos y hasta nuestros días: 1) la relación entre gobernantes y gobernados es similar a la relación entre señor y siervo; 2) tal relación se establece naturalmente donde hay pueblos serviles; 3) estos pueblos serviles existen en realidad, y son los pueblos bárbaros, específica e indistintamente, los pueblos de Oriente. Desde el momento en que la *Política* de Aristóteles se tradujo al latín, la teoría fue servilmente repetida por los mayores escritores políticos de los siglos sucesivos: se encuentra tanto en Santo Tomás como en Marsilio de Padua, más o menos con las mismas palabras. Y ha sido aplicada de vez en vez a distintos pueblos en los distintos períodos históricos, en relación con las concretas amenazas que, según las circunstancias, provenían de esta o aquella potencia oriental: a Turquía después de la caída de Constantinopla, a Moscovia después de Iván el Terrible, a la Rusia de los zares del siglo pasado en los años de las revoluciones de 1830 y de 1848, a la Unión Soviética de nuestros días, al «peligro amarillo» proveniente de la lejanísima China (cuando China estuvo «cerca» se la consideraba, como todos recordamos, menos un peligro que una esperanza). De los dos términos de la antítesis, mientras que permanece constante el término negativo puede cambiar el positivo. Como prueba de la constancia con que se repite el



concepto aristotélico de despotismo, puede aducirse un conocido viaje del embajador del imperio germánico, Sigismund Herberstein, que fue a Moscú durante el reinado de Basilio III, y que en sus relaciones sobre aspectos de Moscovia escribió que allí el soberano dispone de la libertad y de los bienes de cada cual, y comenta: «No se sabe si es la bastedad del pueblo la que reclama un soberano tan tiránico o si la tiranía del príncipe ha vuelto al pueblo tan basto y cruel» (1). Cualquiera sea la causa de la «bastedad» del pueblo, se desprende de este fragmento que el despotismo no puede explicarse independientemente de la naturaleza «inferior» de los sujetos sobre los que se ejerce.

El término positivo, en cambio, aquel que designa la «libertad» europea, nacido de la observación de las ciudades griegas, se extiende poco a poco, según los tiempos y las circunstancias, a todas las formas políticas de los Estados europeos, y no sólo a las democráticas. En el período de la formación de los grandes Estados europeos que son predominantemente monárquicos, el despotismo se contrapone a la monarquía «regia», para usar la terminología de Jean Bodin, a quien se debe la tipología más amplia e históricamente documentada de las formas de gobierno, en base al criterio tradicional, según el cual la monarquía regia es aquella en la que los súbditos obedecen a las leyes pero el mismo rey está sometido a las leyes de la naturaleza, «quedándole a los súbditos la libertad natural y la propiedad de sus bienes», mientras que «la monarquía despótica es aquella en la que el soberano gobierna a los súbditos como un jefe de familia a sus esclavos» (2). De Maquiavelo a Montesquieu, hasta Hegel, la monarquía europea se distingue de las monarquías orientales porque en ella el poder del rey está limitado por la presencia de órdenes aristocráticos más o menos poderosos.

El testimonio de un observador agudo como Maquiavelo es precioso. En un breve fragmento de *El Príncipe*, donde distingue dos formas de principado, define la primera como aquella en la que el príncipe tiene que tratar con «barones», cuya autoridad depende no de

la voluntad del señor, sino de la antigüedad de sus privilegios de sangre, y la segunda como aquella «donde hay un príncipe y todos los demás son siervos» que gobiernan, cuando gobiernan, «por gracia y concesión suya» (cap. IV). Aunque no se puede considerar a la primera forma de principado como un gobierno libre de pleno derecho, lo que lo diferencia del principado despótico es, no obstante, la existencia de un orden independiente, y en este sentido libre, respecto al soberano, mientras que la característica del principado despótico es que todos, con excepción del soberano, son «siervos». En este fragmento de Maquiavelo es también de gran interés la doble referencia histórica: como ejemplo de la primera forma de principado indica a Francia, de la segunda a Turquía: «Toda la monarquía del Turco está gobernada por un señor, los otros son sus siervos; y distinguiendo su reino en sanjacados, manda allí a diversos administradores y los cambia y varía como a él le parece». Esto es una prueba más del hecho de que el Estado adoptado como ejemplo de despotismo cambia, pero lo que no cambia es su pertenencia a la esfera geográfica en el oriente de Europa.

No menos valioso es el testimonio que se puede extraer de Bodin, el cual, hecha la distinción entre gobierno monárquico y gobierno despótico, hace poco mencionada, teniendo que acudir a ejemplos, observa: (De este tipo de régimen) «se encuentra todavía cierto número en Asia, en Etiopía y también en Europa; por ejemplo, el señorío de los tártaros y Moscovia». La distinción entre monarquía regia y monarquía despótica es una vez más una buena ocasión para exaltar la superioridad de los pueblos europeos, los cuales, «más altivos y más guerreros que los africanos, jamás han podido tolerar monarquías despóticas» (II, 2).

La consagración de la categoría del despotismo oriental se produce, como bien es sabido, lo que me dispensa de detenerme en ella, en el *Esprit des lois* de Montesquieu, el cual, con una original innovación en la teoría tradicional de las formas de gobierno, considera el despotismo como una de las tres formas típicas, resolviendo

en una sola forma, la forma republicana, con un precedente ilustre en Maquiavelo, tanto la democracia como la aristocracia, y presentando a la monarquía como una forma intermedia entre una y otra. El amplio tratamiento que Montesquieu dedica al despotismo es una confirmación de la importancia ya asumida por el mundo oriental en la edad del iluminismo, pero el modo como el tema es tratado demuestra una vez más la continuidad de una tradición. Por un lado, el despotismo se sigue definiendo como el régimen caracterizado por la relación entre señor y siervo; por el otro, se sostiene que sería un delito contra el género humano introducirlo en Europa. En el artículo *Despotisme* de la *Encyclopédie*, los ejemplos son Turquía, Mongolia, Japón, Persia y «casi todo el Asia». En *De l'Esprit*, Helvetius advierte que, hablando de reinos despóticos, se refiere a ese «deseo desenfrenado de poder arbitrario como se ejerce en Oriente» (III Discurso, caps. XVI-XXI). Superando el iluminismo, en la teoría de las formas de gobierno de Hegel, que se inspira en la de Montes-

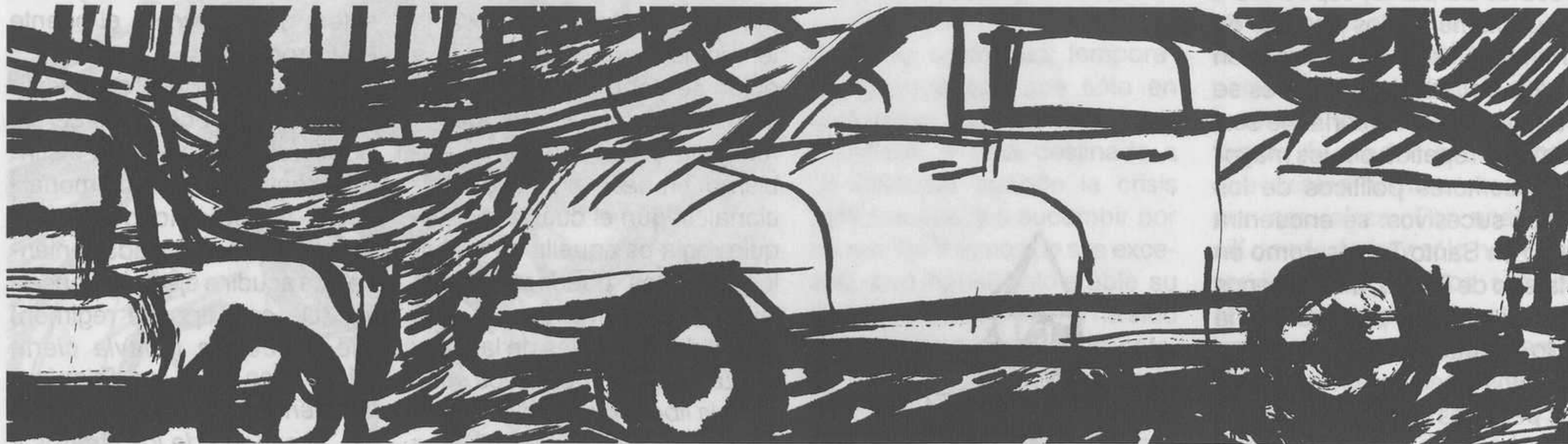
quieu, el despotismo ocupa aún un puesto central, no sólo geográficamente en cuanto representa el Oriente contrapuesto a Occidente, sino también históricamente, en cuanto constituye la primitiva forma de Estado, nacido con los grandes imperios orientales, en un bosquejo histórico cuya segunda etapa está constituida por la repúblicas antiguas, democráticas en Grecia, aristocrática en Roma, y la tercera y última de las monarquías de la Europa moderna.

La filosofía de la historia de Hegel es la sublimación de una concepción eurocéntrica del desarrollo histórico, entendido como realización progresiva de la libertad. La contraposición libertad-despotismo, correspondiente al contraste Occidente y Oriente, encuentra una nueva expresión en la célebre afirmación: en Oriente uno solo era libre, en el mundo clásico pocos eran libres, en el mundo moderno todos son libres. Si la historia es historia de la libertad, el cumplimiento de esta historia se realiza en Europa. Sublimación, no conclusión, como bien se ha afirmado. La filosofía europea de la historia es todavía, durante todo el siglo XIX, predominantemente eurocéntrica, a pesar de que hayan asomado ya en el horizonte las dos grandes potencias destinadas a detener la marcha triunfal (o así considerada) del espíritu europeo en el mundo: los Estados Unidos y Rusia. Eurocéntrica tanto la filosofía de la historia positivista cuanto la marxista y engelsiana.

La idea de Europa como principio y fin del desarrollo civil está estrechamente ligada a aquella concepción progresiva de la historia, que es una de las características de la ideología europea de la edad moderna en adelante. La teoría del progreso, que se opone tanto a la

tad-despotismo se añade en la gran filosofía iluminista y positivista una nueva dicotomía, no menos cargada de significados de valor: progreso-inmovilidad. El famoso *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, de Condorcet, es, en realidad, una historia de la civilización en Occidente, donde, por cierto, ha habido un período de decadencia, correspondiente al alto medievo, «pero donde la luz de la razón debía reaparecer para no apagarse más», mientras que en Oriente, donde si bien la decadencia fue más lenta (la referencia es el imperio bizantino), «no se ve aún el momento en que la razón podrá iluminarlo y romper sus cadenas» (*Sexta Epoca*). La historia de la civilización en esta apología de Condorcet se identifica con el progreso científico, cuyos fundadores han sido los grandes filósofos de la edad moderna, representantes de las tres naciones europeas más civilizadas: Galileo, Bacon, Descartes. Si el proceso de civilización está destinado a continuar, deberá extenderse de Europa a los otros continentes, que confían, para llegar a ser también ellos civilizados, en poder con-

teuropea; estudiándola he logrado por primera vez formular con claridad los rasgos fundamentales de ésta (3). En esta obra, la concepción de la primacía europea se conecta tanto con la idea del contraste libertad-despotismo como con la del contraste progreso-estabilidad, y de esta concepción nace la convicción de que la función de Europa es despertar a las naciones sumidas en el largo sueño de los regímenes despóticos, función que se designa usando la metáfora del «injerto», como para reprochar a los europeos, «los cuales ya ni tienen ni procuran el divino arte de hacer el injerto de una cultura progresiva en el seno de las costumbres bárbaras». Cattaneo distingue sistemas abiertos y cerrados (una distinción que parece anticipar la de Popper entre sociedades cerradas y abiertas); los primeros, característicos de la Europa moderna en continuo movimiento; los segundos, propios del mundo no-europeo, sujeto a dos formas tradicionales y permanentes de despotismo, el sacerdotal y el militar. Los rasgos esenciales de todas las formas de despotismo son siempre la unicidad



quieu, el despotismo ocupa aún un puesto central, no sólo geográficamente en cuanto representa el Oriente contrapuesto a Occidente, sino también históricamente, en cuanto constituye la primitiva forma de Estado, nacido con los grandes imperios orientales, en un bosquejo histórico cuya segunda etapa está constituida por la repúblicas antiguas, democráticas en Grecia, aristocrática en Roma, y la tercera y última de las monarquías de la Europa moderna.

La filosofía de la historia de Hegel es la sublimación de una concepción eurocéntrica del desarrollo histórico, entendido como realización progresiva de

teoría regresiva cuanto a la cíclica de la historia propia de los antiguos, ha nacido en Europa, y su predominio casi incontrovertible en el siglo XIX está destinado a reforzar la convicción de las naciones europeas de estar en el centro del mundo en el período de la gran expansión colonial. No nació por casualidad en Europa: forma parte integrante, en efecto, de la ideología europea en su momento culminante, la idea de que el progreso es una característica exclusiva de la historia europea, frente a la cual la historia de las otras civilizaciones, comenzando por los grandes imperios orientales, se ha mantenido estacionaria. A la dicotomía liber-

vertirse en «amigos y discípulos» de los europeos.

Durante el siglo XIX, el punto de referencia histórica del despotismo cambia una vez más: ya no Turquía, ya no los grandes Estados orientales, sino la autocracia rusa. Sobre la rusofobia de la edad de las revoluciones europeas y sobre la contraposición Inglaterra-Rusia, remito a la amplia documentación recogida por Dieter Groh en la obra *Russland und das Selbstverständnis Europas. Ein Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte*. Pero permítase-me resumir la obra de Carlo Cattaneo que representa, en mi opinión, una de las expresiones más genuinas de la ideología

y la exclusividad del principio inspirador, la uniformidad de las ideas transmitidas, la nivelación de las aspiraciones, obtenidas a través de una «triste disciplina» (a la que se contrapondría, invirtiendo la expresión, una «alegre libertad»). Para Cattaneo las raíces del despotismo, que es el momento negativo de la historia, han de buscarse bien en el sistema cultural (los regímenes sacerdotales), o bien en el sistema institucional (los regímenes militares y burocráticos). Pero es un momento destinado a desaparecer a medida que los principios de la civilización europea se difundan por toda la tierra: «Honramos en todos los pueblos la

el concierto de las naciones europeas, de tal modo que por primera vez un ejército ruso había entrado a formar parte del cuerpo vivo de las grandes monarquías constitucionales, que representaban la forma de Estado correspondiente al grado de desarrollo de la civilización: «Rusia y Polonia han entrado sólo tardíamente en el grupo de los Estados históricos y mantienen constante su contacto con Asia» (4). Para Hegel, Rusia se había convertido ya, claro está, en un miembro de las naciones europeas, pero había permanecido como un miembro «pasivo». No es que faltasen juicios positivos de la naturaleza humana, y no creemos que alguno de ellos deba tener como suprema esperanza el despotismo».

Estrechamente ligada con la idea de progreso —de progreso en libertad—, la ideología europea estaba destinada a sufrir la repercusión de la rápida decadencia de esta idea, de la cual se puede establecer también una fecha precisa: el fin de la primera guerra mundial, e indicar una obra que lo ha representado en la forma más cruda, *La decadencia de Occidente*,

de Oswald Spengler, sin olvidar, naturalmente, al gran anticipador: Federico Nietzsche. Se habría tal vez disuelto si no le hubiese dado una nueva razón de sobrevivir el advenimiento del Estado soviético, en el cual, después de la conquista del poder por parte del partido comunista y la consolidación del régimen a través del férreo dominio de Stalin, se quiso reconocer una nueva encarnación del despotismo oriental.

En los siglos XVI y XVII, como se ha dicho, Moscovia se incluía habitualmente entre las monarquías despóticas. Luego, a través de Pedro el Grande y Catalina, Rusia se había acercado a Europa, pero no hasta el punto de hacer afirmar a Montesquieu que había salido del grupo de los Estados despóticos: «La Moscovie voudrait descendre de son despotisme et ne le peut... Le peuple n'est composé que d'esclaves attachés aux terres, et d'esclaves qu'on appelle ecclésiastiques ou gentilshommes, parce qu'ils sont les seigneurs de ces esclaves» (XXII, 14). Sucesivamente, en la época de las guerras napoleónicas, Rusia había participado con plenos derechos en

misión de Rusia también por parte de escritores europeos, pero se trataba de aquellos escritores reaccionarios que, al binomio libertad-despotismo, contraponían, después de los errores de la revolución francesa, el binomio inverso legitimidad-revolución, y a Napoleón-Anticristo el místico zar Alejandro.

Que el éxito de la revolución rusa y la formación del Estado soviético tuvieron el efecto de reproponer la contraposición entre la libertad occidental y el despotismo oriental es más que sabido. Alexander Yanov, a quien he mencionado al principio, indica e ilustra las más conocidas de estas interpretaciones: la del despotismo hidráulico de Wittfogel y la del despotismo bizantino de Toynbee. La contraposición entre sociedades policéntricas y monocéntricas no es para Wittfogel sólo un concepto polémico, sino también una realidad histórica, y, por lo que respecta en particular al despotismo, retoma de su tradición los rasgos sobresalientes, el absolutismo del poder, el terror como instrumento de dominio, la larga duración en el tiempo, la estrecha correlación entre poder político

y poder religioso, entre monarquía y teocracia. La innovación consiste, como se sabe, en la explicación del fenómeno, que abandona la meramente polémica y bastamente psicológica de la naturaleza servil de los pueblos para proponer una de carácter económico, la necesidad en que se encontraron las grandes llanuras asiáticas de una reglamentación de la irrigación y, en consecuencia, de una poderosa burocracia. En el ensayo *Russia's Byzantine Heritage*, Toynbee sostiene que «durante casi un milenio, los rusos han sido miembros menos de nuestra civilización occidental que de la bizantina», y en la larga lucha por conservar la independencia de Occidente han buscado la salvación en la misma institución política que fue la ruina del mundo bizantino: una inexorable concentración de poder temporal y espiritual, que puede interpretarse como «una versión rusa del Estado totalitario bizantino». Esta estructura política ha recibido dos veces una reencarnación: la primera vez por obra de Pedro el Grande; la segunda, por obra de Lenin, de modo que «la Unión Soviética de hoy, como el gran

EL DESAFIO EUROPEO

André Gunder Frank

CAMINOS DE LA DEMOCRACIA EN AMERICA LATINA

Varios autores

EL SISTEMA SOVIETICO HOY

Varios autores

SOBRE EL PACIFISMO

Agnes Heller
y Ferenc Feher

EL ARSENAL BARROCO

Mary Kaldor

EE.UU.: LUCES Y SOMBRAS

Varios autores

LA TEORIA DE LA HISTORIA DE KARL MARX

Gerald A. Cohen

ESPAÑA-EUROPA: TRABAJO COMUN

Varios autores

LA IZQUIERDA Y EUROPA

Varios autores

En preparación:

MANIFIESTO PARA UNA NUEVA IZQUIERDA EUROPEA

Peter Glotz
Prólogo de Felipe González

EDITORIAL

PABLO IGLESIAS

Editorial Pablo Iglesias
Monte Esquinza, 30-2.º dcha.
Teléfs.: 410 46 96 - 410 47 98
28010 MADRID



principado de Moscovia, del siglo XIV, reproduce las características sobresalientes del medieval imperio romano de Oriente» (5).

No nos interesa la validez histórica de estas interpretaciones. Yanov tiene toda la razón al sostener que tanto Wittfogel como Toynbee han sido «prisioneros impotentes del modelo bipolar», vale decir de la muy simplista interpretación de la historia en base a la dicotomía libertad-despotismo, que habría dado origen a una verdadera ciencia del despotismo que él llama irónicamente «despotología». Pero en la historia de las ideas que aquí nos interesa, es precisamente esta continua recurrencia del modelo bipolar la que merece toda nuestra atención, y es motivo de particular interés precisamente el hecho de que dos historiadores, y cuántos otros antes que ellos, hayan sido «prisioneros» del mismo modelo. Quiero decir que no menos importante que la crítica, justísima en el aspecto histórico, del modelo bipolar y de su aplicación no siempre correcta, es la extraordinaria vitalidad de este mismo modelo en la historia de las ideas. No hace falta mucha perspicacia para darse cuenta de que la contraposición entre libertad occidental y despotismo oriental constituye una ideología, cuyo valor ha sido, en lo esencial, polémico, pero precisamente porque se trata de una ideología, una cosa es mostrar su mayor o menor verdad, y otra subrayar su eficacia práctica, que es el único criterio, pues, en base al cual debe juzgarse una ideología.

En todo caso, es precisamente con respecto a la eficacia, en el terreno particular en que es lícito juzgar el valor de una ideología,

que no se puede evitar comprobar cómo se ha ido extenuando la ideología europea. Ante todo, en la teoría política contemporánea, el concepto mismo de Estado despótico ha perdido su significado original, y el mismo término «despotismo» se usa cada vez menos en el lenguaje técnico, conservando sólo su significado genérico polémico en el lenguaje común. En el lenguaje técnico de la filosofía y de la ciencia política, «despotismo» ha sido sustituido por otros términos conceptualmente más precisos, como «Estado totalitario», «Estado autoritario», «autocracia», etc. Tipologías de las formas de gobierno más complejas han terminado por romper el modelo bipolar, introduciendo criterios cruzados de clasificación y multiplicando, por tanto, las posibles casillas en las que se han llegado a colocar las constituciones políticas de las diferentes épocas. No sé si se ha hecho una investigación exhaustiva sobre el uso del término «despotismo» en la teoría política contemporánea. Me limito a hacer notar que en la obra de Max Weber, que es uno de los pilares de la teoría política contemporánea, la categoría del despotismo no encuentra ningún puesto, sustituido por las diversas formas que han asumido en la historia el poder tradicional, por un lado, y el poder carismático, por el otro, con respecto al poder legal-racional.

Si es verdad que la decadencia de la idea de progreso, que ha ocupado tanto a la conciencia europea, se produjo después de la primera guerra mundial, es verdad asimismo que la decadencia de la ideología europea sobrevino sobre todo después de la segunda. Han contri-

buido a determinar su disolución dos acontecimientos que han trastornado la historia del mundo y han suscitado en los «buenos europeos» la «Schuldfrage», el problema de la culpa: el nazismo, por un lado, y el proceso de descolonización por el otro. Después de Hitler, ¿con qué ánimo podíamos evocar aún la «ciudad periclea»? Y las poblaciones de los continentes extra-europeos que se estaban liberando del yugo de las potencias coloniales, ¿no estaban ya frente a nosotros, no para agradecer los cacareados beneficios de la civilización, sino para pedirnos cuentas de las destrucciones, de las expoliaciones, de la explotación y, en muchos casos, hasta de la sangre derramada? ¿Cuáles eran los pueblos civilizados, cuáles los bárbaros?

Ha habido en estos años una tendencia a sostener que el núcleo originario de la ideología ha permanecido intacto, pero se ha producido una transmigración, o un trasplante, de Europa a América del Norte. Una América que, ya a comienzos del siglo pasado, cuando se comenzó a presagiar en el choque entre los Estados Unidos y Rusia el contraste que dominaría la historia futura, había sido invocada como el «custodio de la libertad». En realidad, está muy viva en los nietos de George Washington la conciencia (por verdadera o falsa que sea) de ser los herederos de la civilización occidental y, lo que es mucho más importante, los defensores del «mundo libre» con la potencia de sus armas. Quién sabe si tenía razón el viejo Hegel al afirmar que el Espíritu del mundo había partido siempre, y continuaba partiendo, de Oriente hacia Occidente, siguiendo el curso del sol, y, por tanto, no se puede

excluir que haya concluido su larga estancia en Europa, de una duración de casi dos mil quinientos años.

Querría creer que no es verdad. Pero la incapacidad de la Europa democrática de encontrar una unidad que le permita mantener su posición como tercero, mediador o árbitro entre las dos grandes potencias, no ofrece muchas razones de esperanza. La única razón de continuar creyendo que la llama de la libertad no está apagada son los movimientos de rebeldía producidos repetidamente estos años, no obstante la dureza con que se ha ejercido la represión en algunos países sometidos al dominio soviético. En estos países continúa estando viva la inspiración que, en el tristísimo momento de las dictaduras fascistas triunfantes, Benedetto Croce había llamado «religión de la libertad», y en la cual había creído poder resumir la esencia del espíritu europeo.

(1) Tomo este fragmento, y muchas otras sugerencias, de la obra de Alexander Yanov, *The Origins of Autocracy*, University of California Press, 1980, que cito de la traducción italiana, *Le origini dell'autocrazia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1984. El fragmento se encuentra en la p. 281.—Para otras anotaciones sobre el concepto y sobre la historia del despotismo, remito también a mi curso universitario, *La teoría delle forme di governo nelle storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976, y a la voz *Dispotismo*, en el *Dizionario di politica*, Torino, Utet, II ediz. 1983, pp. 342-349.

(2) JEAN BODIN, *Les six Livres de la République*, II, 2.

(3) Me refiero al libro *Una filosofía militante, Studi su Carlo Cattaneo*, Torino, 1971, en particular al cap. III, p. 112 y ss.

(4) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, Leipzig, Meiner, p. 230.

(5) Tomo estas citas de Yanov, cit., p. 140 y ss.

La dimensión religiosa

Jacques Le Goff

Es conocida la importancia que tiene la religión en la historia de las áreas culturales y las civilizaciones. La dimensión religiosa del área europea presenta rasgos particulares cuyo conocimiento y comprensión son necesarios para la cultura europea de hoy y para la construcción de una nueva cultura europea del mañana, una cultura que sea nueva y a la vez fiel a la tradición.

Las herencias religiosas se presentan hoy bajo una doble forma. Una es propiamente religiosa y concierne a los individuos por separado, y a las instituciones y comunidades religiosas, cuyas creencias y prácticas han de ser libres en cuanto respeten la neutralidad religiosa de los estados y la existencia de otras religiones, en cuanto desarrollen su acción proselitista dentro de la tolerancia y la libertad. La era de los fanatismos religiosos ha de quedar concluida en este continente. Los fervores religiosos deben expresarse a partir de ahora en el respeto a los otros. La Europa que está haciéndose ha de trabajar para eliminar los antagonismos religiosos: el conflicto entre protestantes y católicos en Irlanda

del Norte, el antisemitismo y el antiislamismo más o menos latentes. Los Estados deben respetar la libertad de credo y de culto religioso, lo cual, por desgracia, no ha llegado a cumplirse en ciertos países de la Europa del Este, aún con variaciones de unos a otros.

La otra forma de las herencias religiosas es de índole cultural. A este respecto la historia religiosa es no solamente elemento de la historia a secas, sino también del patrimonio, y por ello ha de ser protegida en calidad de tal. Ha de ser enseñada en escuelas y universidades, pero no solamente como objeto de conocimiento, sino como legado que es. Sus monumentos, sus textos, las formas diversas de la memoria religiosa han de salvaguardarse y vivir como memoria cultural. La Biblia, por ejemplo, es un libro de texto de Europa.

Incluso los estratos más antiguos de las culturas europeas nos han legado testimonios de historia religiosa. Se trata a menudo de creencias religiosas o mágicas (¿cómo distinguir aún esas dos formas de lo sagrado?) que estuvieron en el origen de creaciones estéticas, del arte

prehistórico. La justificada atracción que despiertan en la mayoría de los estados europeos las excavaciones prehistóricas —y en general la investigación arqueológica— nos pone frente a una realidad. La Europa de los frescos de Altamira, la Lascaux, de Addaura (Sicilia), es testimonio de una Europa prehistórica sobre la cual están en plena expansión las investigaciones.

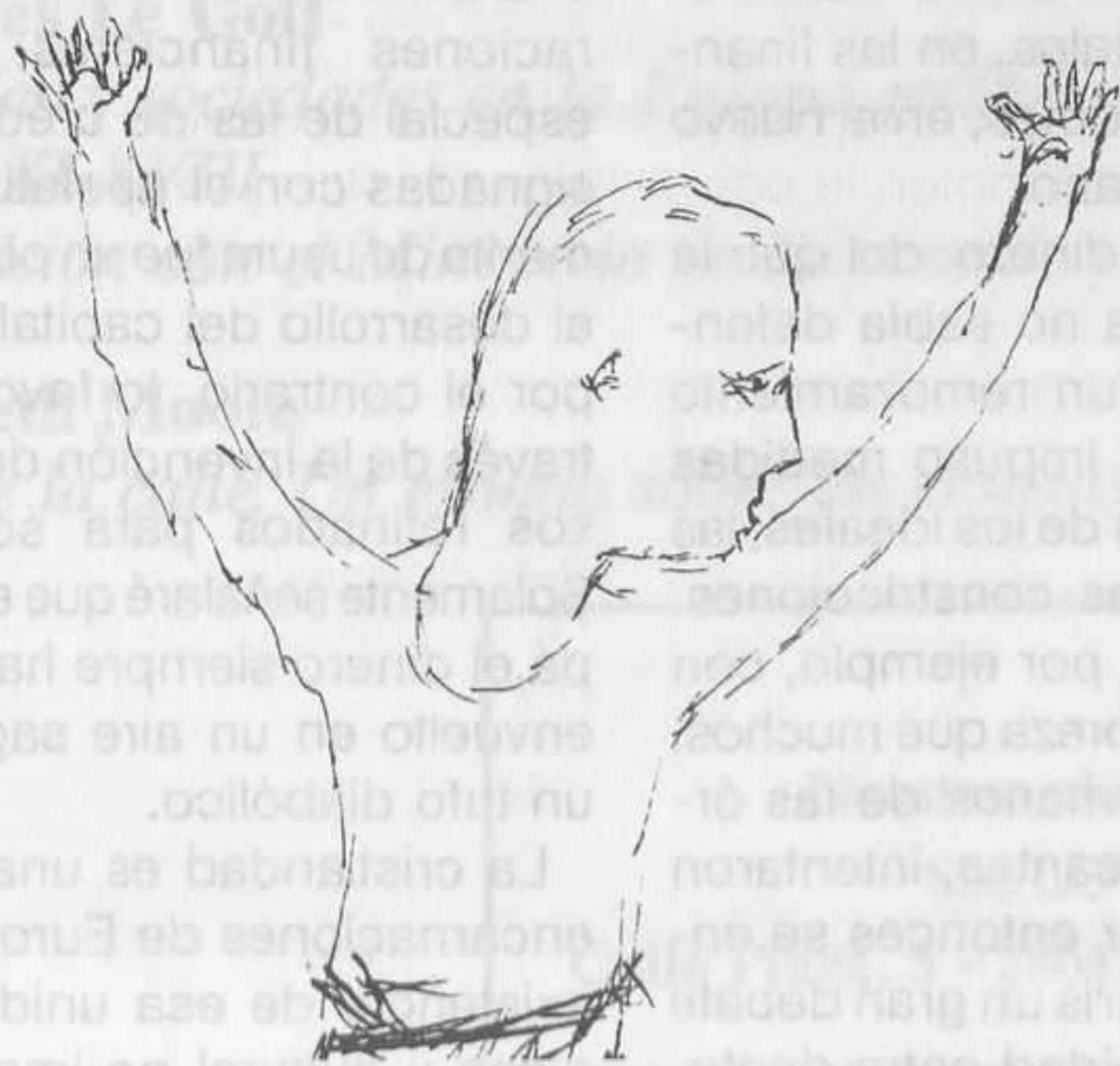
La Europa de la Antigüedad —desde Inglaterra a Sicilia, de Hungría y Grecia a la península Ibérica— estuvo poderosamente influida por la historia y la cultura helénica y latina. Grecia y Roma nos han legado a través del arte, la literatura y el humanismo una herencia religiosa que es consubstancial con nuestra cultura. La mitología grecorromana forma parte de un pasado aún vivo. Esa mitología nos ha enseñado a humanizar el mundo divino, a encontrar en él la figura humana; nos ha iniciado en ese humanismo religioso que nace del antropomorfismo de los dioses, de Dios.

Si las religiones de los pueblos llamados «bárbaros», —íberos, celtas, germanos, eslavos, etc.— nos inculcaron desde

la Prehistoria a la Edad Media buen número de creencias y prácticas que aún perviven —y no solamente en el medio rural, sino en el corazón de las grandes ciudades supersticiosas y ávidas de magia—, el gran acontecimiento religioso de Europa fue la difusión del cristianismo, primero en las formas judeocristianas y después bajo formas cada vez más ajenas al judaísmo. El fondo cristiano de Europa constituye un elemento fundamental de la cultura europea y es reconocible y vive hasta en las formas más secularizadas de ésta.

Hay que recordar asimismo aquí lo que la Europa cristiana debe a judíos de Palestina como Jesús, griegos de Asia Menor como Pablo de Tarso, africanos como Tertuliano o Agustín, y poner de relieve cómo el cristianismo europeo llegó a trances en que hubo de asumir opciones históricas fundamentales, que fueron decisivas para nuestra civilización.

Las relaciones entre el Hombre y Dios (o los dioses) se hallan en el corazón mismo de la religión. El antropomorfismo constituyó una primera elección y aproximó al hombre a



JACQUES LE GOFF

Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval
Gedisa, 1985

El nacimiento del purgatorio
Taurus, 1985

La Baja Edad Media
Siglo XXI, 1986

Los intelectuales en la Edad Media
Gedisa, 1986

Herésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle
Mouton/De Gruyter, 1968

La Civilisation de l'Occident médiéval
Arthaud, 1972

Faire de l'histoire
Gallimard, 1974

Pour un autre Moyen-âge
Gallimard, 1977

La Nouvelle Histoire
Retz, 1978

Marchands et Banquiers du Moyen-Âge
PUF, 1980

La Naissance du purgatoire
Gallimard, 1981

L'Apogée de la chrétienté
Bordas, 1982

Les intellectuels au Moyen-Âge
Seuil, 1985



**JACQUES LE GOFF,
PIERRE NORA**

Hacer la Historia
Laia, 1985

Dios. El equilibrio, definido en el siglo V, entre el libre albedrío y la gracia permitió al hombre europeo situarse y obrar entre la virtud y el destino. La elección de las imágenes, siempre que sólo fueran signos de verdades latentes y no ídolos que llamaran por sí mismos a la adoración —condición decidida e impuesta por Carlomagno y sus consejeros—, abrió vías inmensas al arte y a la imaginación en Europa. Los griegos del imperio bizantino, después de feroces luchas iconoclastas, se sumaron también a un uso cultural de las imágenes, el cual de todos modos no tomaría una vía tan propicia al desarrollo del arte.

Cabe aún citar otros ejemplos del peso ambiguo del cristianismo en la historia europea. Así, el cristianismo había desarrollado una admirable actitud de devoción por los prisioneros, enraizada sin duda en las pruebas que sufrieron los primeros cristianos y los mártires (y todavía conserva algo de ello el cristianismo). Sin embargo, la Inquisición multiplicó las prisiones tanto como las hogueras: es el ejemplo mismo del mal retoño de un progreso. Co-

nocemos el largo e irresistible movimiento que, desde la reforma gregoriana de fines del siglo XI al Cuarto Concilio de Letrán celebrado en 1215, modificó la concepción del pecado y de la penitencia, situó el pecado más en el corazón mismo del hombre que en sus actos externos, se interesó sobre todo por su intención, lo condujo a la confesión auricular individual y, en fin, orientó sus preocupaciones hacia el conocimiento de sí —el socratismo cristiano—, la interiorización y el examen de conciencia. Así, hacia 1150, el cristianismo abrió en la sociedad europea un frente pionero en el corazón mismo de los hombres y las mujeres y, en el momento en que nacía el género literario de la novela, inauguró la vía de la introspección en la que, hasta llegar al psicoanálisis, el espíritu europeo iba a culminar grandes descubrimientos en el hombre y sobre el hombre. La Iglesia, desprendiéndose de los veredictos de una pseudojusticia externa, las penas de códigos bárbaros y penitenciarios, las ordalías de los pretendidos juicios de Dios, otorgó todo el valor al reconocimiento de la falta por el culpable, a la confe-

sión. ¿No era aquello la bellísima conquista del progreso de la justicia? Sin embargo, y con gran celeridad, aquella confesión tan buscada vino a ser solicitada, impuesta por medios cada vez más rigurosos, cada vez más crueles. Al cabo de la moral de la intención estuvo la tortura; al término de la búsqueda de la verdad, la Inquisición.

Al mismo tiempo, el cristianismo sufría el asalto del dinero, de la economía monetaria. Ferias y mercados ganaban vitalidad, el gran comercio se extendía, el uso de la moneda de plata, y de oro poco después, penetraba en las economías rurales patromoniales, en las finanzas reales y nobles, en el nuevo mercado urbano.

Contra ese dinero, del que la Iglesia misma no sabía defenderse, hubo un remozamiento religioso que impuso medidas de protección de los ideales, las prácticas y las constricciones.

Así ocurrió, por ejemplo, con el ideal de pobreza que muchos, como los hermanos de las órdenes mendicantes, intentaron vivir. Pero por entonces se entablaba en París un gran debate en la Universidad entre docto-

res seculares y doctores mendicantes sobre si la pobreza constituía un valor auténtico. A doctores como Buenaventura ó Tomás de Aquino se oponía Guillaume de Saint-Amour, quien dudaba que la pobreza fuera un bien en absoluto y contraponía la figura del pobre por obligación a la del pobre por voluntad. El cristianismo cultivó las obras de misericordia, prefiguración del «welfare state».

La otra gran cuestión relacionada con el dinero fue la de la lucha contra la usura. Me parece bastante inútil el debate que trata de la cuestión de saber si la condena de todas las operaciones financieras, y en especial de las de crédito, designadas con el apelativo infamante de usura fue un obstáculo al desarrollo del capitalismo o, por el contrario, lo favoreció a través de la invención de recursos refinados para sortearlo. Solamente señalaré que en Europa el dinero siempre ha estado envuelto en un aire sagrado y un tufo diabólico.

La cristiandad es una de las encarnaciones de Europa, y la existencia de esa unidad religiosa y cultural no impidió en

absoluto la gestión y el nacimiento de las naciones. Antes de emanciparse, toda área cultural o futura nación había in fundido ya su tinte peculiar al cristianismo como cultura común. Posiblemente en ninguna otra parte tanto como en España el cristianismo cobró un estilo más afirmado, más fuerte. Con las reminiscencias de su pasado íbero, romano y visigótico, con la lucha extenuadora y heroica de la Reconquista, pero también en contacto con el Islam, España y Portugal crearon un modelo original de cristianismo. Un cristianismo que atrajo a toda la Europa cristiana a la tumba del Apóstol, en Santiago de Compostela. En Europa, el cristianismo produjo una formación intelectual internacional cuyos efectos positivos aún no han terminado de hacerse sentir. La aparición de las corporaciones universitarias, del saber como oficio, de un sistema de ascenso social que por primera vez en Occidente estaba —como en China— fundado no sobre el origen social o la suerte, sino sobre el éxito en los exámenes, constituye un progreso significativo.

La historia religiosa es igualmente una historia de conflictos y de exclusiones. En el transcurso de la Edad Media —e incluso, en lo esencial, en el de la Alta Edad Media—, el cristianismo conoció no sólo el establecimiento de sus fronteras geográficas, sino también la división. Su parte latina y su parte griega fueron separándose progresivamente y ni siquiera la amenaza turca pudo borrar esa frontera.

Trazada desde el Báltico a los Balcanes, la frontera es hoy (pues sigue siendo más o menos la misma) fundamentalmente política; considero que en un sentido es ahora más fuerte y en otro menos fuerte que en la Edad Media. Es más fuerte en la medida en que a las herencias del pasado se ha superpuesto el muro que —a veces ¡ay! físicamente— separa hoy dos sistemas que se oponen con una fuerza raramente alcanzada en el pasado.

La herencia cristiana de la Edad Media encierra otras limitaciones, otras taras que la de la escisión entre una Europa de pasado latino y otra de pasado griego. El cristianismo medieval

segregó una historia conflictiva con otras dos áreas religiosas: la de los judíos y la de los musulmanes.

Partiendo de orígenes comunes, las religiones y las comunidades cristianas y judía no dejaron de alejarse entre sí. Hasta el siglo XIII apenas cesaron las discusiones, controversias y debates entre clérigos e intelectuales de una y otra orilla. El célebre *Diálogo* de Abelardo entre un judío, un filósofo (que Jean Jolivet identifica como musulmán) y un cristiano constituye uno de los testimonios más impresionantes de ello. Pero Europa no debe olvidar su largo pasado de intolerancia, de persecuciones, de pogromos sobre los judíos.

Debe también aprender a superar su tradición de repudio del Islam. Lo que existió en ese país en los siglos XII y XIII —un frente de intercambios intelectuales a pesar del frente belicoso de los guerreros— puede, en condiciones evidentemente muy distintas, volver a construirse en Europa, y ahora mejor que entonces. Pero en este caso no se trata ya de religiones —por más que en uno y otro

lado la religión ha de ser tolerante—, sino de los aspectos culturales de las religiones, que es el ámbito donde ha de abrirse la vía de los intercambios.

Como toda historia, la historia religiosa de Europa está hecha de obstáculos y de triunfos. Desde la claridad de la memoria y del conocimiento nos corresponde vencer en el presente esos obstáculos y sacar provecho de las bazas culturales que el pasado religioso de Europa ha dejado en nuestras manos. Consisten esas bazas en un fondo judeocristiano largamente común y presencias judías y musulmanas que fueron y han de ser fuentes de enriquecimiento y no de conflicto. Y luego, en el momento en el que el medioevo se detiene al borde del siglo XVI y del mundo moderno, Europa alumbrará con dolor uno de los triunfos principales de su historia religiosa. La Reforma pondrá fin al monopolio de un cristianismo que se sumía progresivamente en las vías represivas de una religión del miedo. Las mejores herencias son las herencias plurales.



siglo veintiuno de españa
editores, s. a.

Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, Brian S. Turner
La tesis de la ideología dominante

Ignacio Atienza
Aristocracia, poder y riqueza en la España moderna

Michel Foucault
Historia de la Sexualidad
2. *El uso de los placeres*
3. *La inquietud de sí*

Jacques Le Goff
Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII
(Coedición con el Ministerio de Educación y Ciencia)

Kenneth Moore
Los de la calle. Un estudio sobre los chuetas

José Manuel Naredo
La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico
(Coedición con el Ministerio de Economía y Hacienda)

Lorenzo Peña
Fundamentos de ontología dialéctica

David R. Ringrose
Imperio y península. Ensayo sobre historia económica de España (siglos XVI-XIX)

José M.^a Serrano Sanz
El viraje proteccionista en la Restauración. La política comercial española, 1875-1895

Solicite catálogo e información

Nuestras obras están a la venta en las mejores librerías

SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S.A.

Calle Plaza, 5 - 28043 Madrid - Teléfs. 759 48 09 - 759 49 18 - 759 45 57

Lascaux sonríe por dentro

Mario Muchnik

MARIO MUCHNIK

Mundo judío
Lumen. 1985

Un bárbaro en París
Muchnik. 1986

Miguel Angel de cerca
Muchnik. 1975

El dulce placer del bien obrar

Letra Internacional 1,
Primavera 1986

MARIO MUCHNIK
(et. al.)

Custodio de la metamorfosis
Muchnik. 1985

—Papá, quiero ser pintor.
—Calla, niño, y ayúdame con estas flechas.
—Papá, quiero pintar animales.
—Vamos, niño, que la caza no espera.
—Pero papá, no quiero cazar, quiero pintar.
—No pinta quien tiene ganas, niño, sino quien sabe pintar.

Quién puede decirnos si este diálogo inverosímil de hace 17.000 años y que tan familiar nos suena, no resultó con que el niño se convirtiera en uno de los que decoraron la cueva de Lascaux y no en el mejor cazador de su tribu. De lo que no podemos dudar es de la avasalladora vocación artística de quien pintó las paredes de esa cueva, y es irresistible la hipótesis de que la expresara desde su más tierna infancia.

Según los científicos, el hombre de Cro-Magnon tenía una vida media de unos 25 años. A un niño que no empezara a pintar a los 10 ó 12 le quedaban, pues, muy pocos años en los que perfeccionar su capacidad de observación y las técnicas de la pintura rupestre. Y menos años aún para lograr la estilización que caracteriza esas pinturas. Cro-Magnon era un señor más o menos como nosotros, un individuo erguido, de cuerpo no menos lampiño que el nuestro, capaz de reír, llorar, codiciar, mentir, adorar y sacrificarse tanto como nosotros. Su gusto por la belleza, como lo demuestran las auténticas colecciones de conchillas que, a la manera de nuestros príncipes del renacimiento, nutría con raras piezas venidas de tierras muy lejanas, no era prolongación de su sentido religioso en mayor —ni menor— medida que la de nuestros actuales coleccionistas de arte. Y si alguna función mágica tenía para él un objeto bello, en nada difería, a juzgar por las huellas que ha dejado, de la función mágica que para nosotros puede tener un Henry Moore o un Praxiteles. La metamorfosis de los dioses que nos hizo ver tan claramente Malraux se dio, mucho antes que en Grecia, en la Dordoña de Cro-Magnon.

Se dio, casi seguramente, en el paso crucial que separa al *homo-faber* del *homo-ludens*, el tránsito prodigioso que va del vivir para sobrevivir, al sobrevivir para vivir. La *joie de vivre* es el estado de ánimo del artista, y es el artista el *deus-ex-machina* de la metamorfosis de los dioses, la transformación del fetiche en escultura, del

icono en pintura, de la deidad en obra de arte.

Hace varios años me tocó dirigir una gran editorial barcelonesa. Me sentí entonces lo suficientemente fuerte como para obedecer un impulso devoto y solicitar los derechos para editar en castellano a Guy Davenport, un americano de Kentucky cuya obra había merecido el respetuoso encomio de un George Steiner. Y escogí su libro menos complicado, cuyo título, enigmáticamente encerrado entre signos de admiración, *¡Tatlin!*, escondía en definitiva una serie de relatos exquisitamente compuestos y herméticamente encadenados, uno de los cuales lleva por título «Robot».

«Robot» no es más que la historia del descubrimiento de Lascaux. Dice el relato que un grupo de chicos del pueblecito de Montignac, de edades comprendidas entre los 10 y los 18 años y de nombres insólitos como sólo se encuentran en la vida real —Ravidat, Marsal, Coencas, Estreguil, Agnel y Queroy—, buscaban a su perro extraviado, Robot, una tarde de septiembre de 1940, en las tierras que los Rochefoucauld tenían en la Dordoña, una región que entonces no estaba ocupada por los nazis sino por el gobierno del mariscal, sito en Vichy. Lo hallaron, al oír sus ladridos que, como de ultratumba, provenían del hoyo abierto por las raíces de un viejo cedro derribado no hacía mucho por el rayo.

Los chicos se abrieron paso ensanchando la entrada con ramas y cuchillos, se introdujeron, recuperaron a Robot —que según la leyenda perseguía a un conejo, también recuperado y puesto en libertad—, encendieron unas cerillas, y quedaron boquiabiertos. Volvieron al día siguiente con mejor iluminación, constataron que no habían soñado, y convencieron a su maestro de que fuera a ver las pinturas. Este acudió desde Montignac, comprendió, o intuyó inmediatamente la importancia del descubrimiento e hizo llegar la noticia al experto de expertos en pintura prehistórica, el Abbé Breuil, que por una feliz casualidad estaba en la región inspeccionando otras cavernas. La llegada de Breuil, su asombro, exaltación y comentarios, completan el culto relato de Guy Davenport.

La sensibilidad y el oficio del autor me habían conmovido profundamente. Cuando dejé la dirección de aquella editorial y volví a ocuparme de la mía propia, tuve la suerte de reencontrar los derechos disponibles de *¡Tatlin!*, y no vacilé en adquirirlos. Pero mis pasiones tienen mucho de Cro-Magnon y, no contento con la mera adquisición, durante los dos años siguientes volqué todo mi tiempo libre al cometido, arduo como un doloroso aprendizaje, de traducir el libro. Y la traducción de «Robot» me encariñó con Ravidat y Marsal y el resto de ese grupo de muchachos que, en septiembre de 1940, tanta suerte tuvieron.

Mi contacto con Lascaux, que había comenzado en París con un antediluviano proyecto editorial de libros infantiles de arte



GUY DAVENPORT

¡Tatlin!
Muchnik, 1987

en 1976, se intensificaba cada vez que, por la ruta 710, bajaba de París a casa de mi familia, cerca de Agen, y veía el cartel que, señalando a la izquierda, invitaba a visitar las cuevas prehistóricas de Les Eyzies. Invariablemente me prometía desviarme un día y hacer retroceder los confines temporales de mi cultura artística hasta 20.000 años antes de Cristo.

No lo conseguí hasta hace un par de meses.

La historia de Lascaux es de todos más o menos conocida. No bien se difundió la noticia del hallazgo, primero las gentes del lugar, luego los periodistas y por fin los estudiosos y el público del mundo entero, peregrinaron a Montignac, para ver las pinturas. El Abbé Breuil, consciente del daño que el público hubiera podido ocasionar grabando corazones e iniciales sobre esas pinturas extremadamente delicadas, confió la vigilancia a los mismos muchachos que habían descubierto la cueva, en particular a los dos mayores, Ravidat y Marsal. El desfile de curiosos, de periodistas y de amantes del arte y de la prehistoria continuó ininterrumpidamente hasta 1963, cuando intervino el Ministerio de Cultura y, tras constatar que la mera respiración de los visitantes dañaba esas pinturas conservadas milagrosamente intactas durante 17 milenios, decidió clausurar la cueva hasta nueva orden. Desde entonces, sólo se autoriza la visita de cinco personas diarias,

«seleccionadas», según reza, muy galaico, el cartel a la entrada: «entre las personalidades de la cultura y de la ciencia que así lo soliciten».

Así lo solicité hace meses, y así fui seleccionado, en el último mes de julio, recibiendo un *laissez-passer* para el día viernes 29 de agosto de 1986, a las 5 de la tarde. Con cartesiana precisión.

—¿Qué son estas cuevas?—, preguntó el Dr. Cheynier.

—*Arcas para los espíritus de los animales, creo. El cerebro está dentro, donde se puede ver sin mirar, en la imaginación. Las cuevas eran una especie de cerebro interior de la tierra, el cuerpo común, y en ellas pusieron a los animales, para que Lascaux soñara eternamente con sus animales, tal como el hombre, que codiciaba su belleza y necesitaba su sangre, su carne, su tuétano y sus pieles, y temía su poderío y sus artimañas, pensaba en ellos al dormir y al despertar.*

La región de la Dordoña es feraz, aunque poco laborable. Su verde húmedo y abundante lucha permanentemente con viejos acantilados, montes cuya calvicie asoma muy alta entre las copas de los árboles. Sobrios caserones de elegancia aristocrática surgen, venerablemente envejecidos, a ambos lados de la estrecha carretera que serpentea con indolencia salvando uno que

otro aserradero, una que otra fábrica de cemento. Una luz tardo-romántica sugiere grabados decadentes de principios del diecinueve, ilustraciones de goethianos vagabundeos itálicos, y las sombras adquieren de pronto la bostezante y estremecedora obscuridad de fauces petrificadas en las que quizás se esconda una ruina poblada de elfos.

La entrada en los pueblos hiende el bullicio consumístico propio de la Comunidad Económica Europea, coloreado por la atomizada estética del turismo, el puntillismo cacoóptico de los balnearios matizado por el ciclismo semiprofesional de los héroes de la arqueología dominguera. París-Match y el Sud-Ouest se mezclan, en los estancos, con imitaciones de piedras prehistóricas, cobres labrados con asombrosa cursilería, relojes cucú y libros de Skira.

Montignac es eso. Pero en la calle principal un cartel reza: Lascaux II 1,5.

Lascaux II es la réplica exacta de una parte de la cueva de Lascaux, construida a 500 metros de distancia y abierta a un público de no más de 2.000 curiosos diarios.

Durante tres días no dijeron nada a nadie acerca de la cueva.

La carretera asciende una colina desde la que Montignac tiene el insignificante aspecto de pequeña villa. Pasada una curva se gira a la derecha y, por una pendiente más acentuada, se accede a una amplia playa de estacionamiento. Una *buvette* sirve cafés y *pastis* en unas mesas clavadas a la sombra de altos castaños. La entrada de Lascaux II está profusamente indicada, pero nada señala la auténtica Lascaux.

—Ese señor de cabello blanco será su guía—, nos dice el encargado de la *buvette* señalando la única mesa ocupada por un hombre de unos sesenta años rodeado por tres o cuatro muchachos.

Me acerco, pues, me presento, y el guía me indica el interior del pequeño bosque, colina arriba, diciendo:

—Ahí, donde está el cerco de alambre, a las cinco.

Nos sentamos a otra mesa cuando oigo que otros parroquianos se presentan ante el guía y que alguien dice de él:

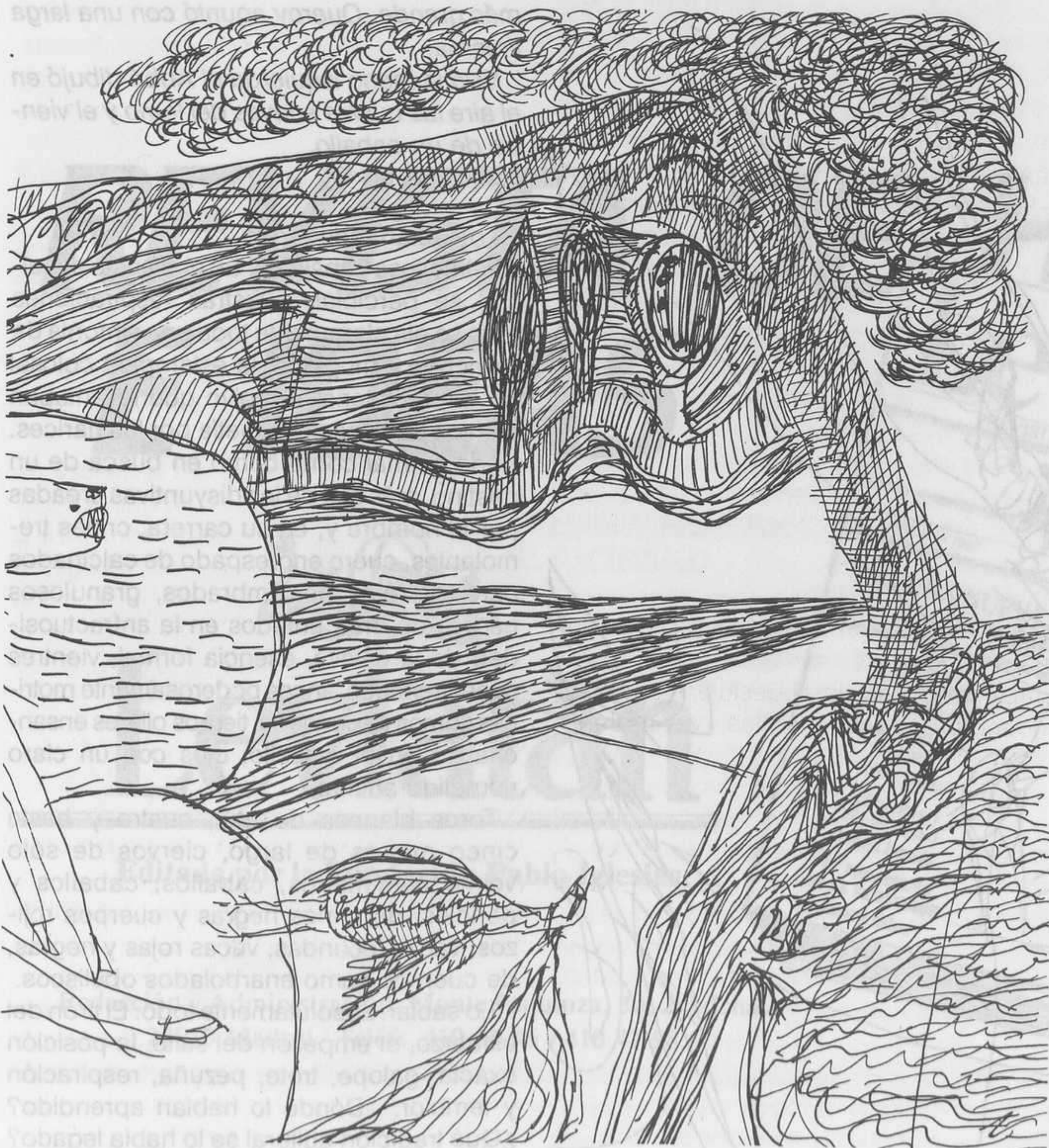
—Este señor es uno de los descubridores de Lascaux.

¿Ravidat? ¿Marsal? Me estremezco.

Marsal estaba dando la vuelta a la colina y hacía señas a los demás. Encaramados en una vieja peña, un afloramiento grande de piedra negra, pudieron oír más claramente los aullidos de Robot. Llegaron a un cedro caído que tenía las raíces al aire.

—¡Está allí abajo!—, dijo Marsal.

A las cinco menos cinco el guía, acompañado por un pastor alemán, nos abrió el portón de alambre tejido y entramos a un



vasto terreno recintado. Un sendero conducía hasta un pequeño edificio que sirve de oficina. Una vez dentro, me pidió el *laissez-passer*, que introdujo prolijamente en una carpeta después de haber hecho unas anotaciones y estampado un par de sellos junto a mi firma.

Mi paciencia tiene un límite:

—¿Hace mucho que está usted aquí?

—Mucho, mucho...

—¿Cuánto?

—... cuarenta y seis años.

—Entonces, usted estuvo aquí cuando se descubrió la cueva.

—Así es.

—¿Y su nombre...?

—Marsal. Jacques Marsal.

—¿Usted es Marsal?

No. El diálogo no transmite nada. Marsal es un nombre. Hay que rebobinar y volver a empezar.

—¿Y su nombre...?

—Hamlet.

O Ulises. O Don Quijote de la Mancha. O Holmes, Sherlock Holmes. La tangibilidad del hecho literario. La corporización de un fantasma. El chico de quince años del relato, hecho hombre, con sus cabellos blancos lacios, su pulcro desarreglo vestimentario y su sonrisa inédita. La prolongación de la literatura, la realidad ulterior vista en función de la obra pasada. ¿Cómo termina? ¿Fueron felices? ¿Y después qué pasó? No nos resignamos a que la obra sea finita, cuando nos toca en lo profundo. Se muere Don Quijote y lloramos, y la única

solución es volverlo a empezar, recurrir al eterno-retorno, la invención de Morel que no es sino el arte mismo.

Y aquí estaba Jacques Marsal en persona, con su perro.

La oficina olía a instituto de investigaciones. Sobre un caballete, una pizarra conservaba un esquema del corte vertical de la cueva. El amplio escritorio estaba cubierto de papeles prolijamente apilados, algún libro y una caja de cartón con algunos billetes de papel moneda. Propinas. Una puerta conducía a algún laboratorio trasero. La provincia del estudio. El reino privilegiado y protegido de la ciencia. Por la ventana vimos un lujoso automóvil detenido junto al portón de alambre y Marsal salió para recibir a nuestros compañeros de visita, que resultaron ser dos parejas jóvenes, vestidas muy de ciudad, quizás los propietarios de un diario de la provincia o médicos de un hospital o fabricantes de vino o armagnac o meramente hijos de cualquiera de esta índole de profesional. Su chofer quedó esperando en el coche.

Marsal se armó de un par de linternas eléctricas de las más simples, más otra con un proyector montado sobre el reflector y nos invitó a que le siguiéramos. Hollando la tierra apisonada recorrimos algunos metros por la pendiente bajo los castaños hasta llegar a unas escaleras de cemento que llevaban a las entrañas de la colina, entrada de pirámide, de cripta, de sepulcro. Traspusimos una pesada puerta de metal dejando al perro afuera y nos encontramos relativa-

mente a oscuras dentro de un compartimento pequeño del que, trasponiendo una segunda puerta de metal, entramos en un segundo compartimento igualmente obscuro. A la luz de una de las linternas, Marsal nos mostró cómo debíamos lavar las suelas de nuestros zapatos en una bandeja llena de un líquido amarillento: agua con formol. Nos dijo entonces que, una vez adentro, no le hiciéramos preguntas: primero, porque nuestro aliento era dañino para las pinturas; y segundo, porque teníamos la visita cronometrada, sólo 35 minutos, y que valdría más emplear ese tiempo mirando y oyendo sus explicaciones, que pidiendo aclaraciones —aclaraciones que ya nos daría, una vez terminada la visita, en la oficina. Luego nos anunció que apagaría la luz para que habituáramos nuestros ojos a la oscuridad total.

La solemnidad no podía ser mayor. Estuvimos así ciegos durante unos minutos antes de que Marsal abriera una tercera puerta metálica y nos hiciera seguirle, a la luz débil de su linterna, por un declive cubierto por una rejilla. Estábamos ya en la cueva.

Unas tras otras se encendieron las luces. Una estrella tembló en las gafas de Carey del Abbé. En silencio, contemplaba. Su curtida mano derecha descansaba en el hombro de Marsal, como si necesitara tocar la fuerza que lo había traído hasta aquí. La batería de luces cambió de dirección por encima de sus cabezas. Ravidat sostenía la más grande. Queroy apuntó con una larga linterna.

Con la mano izquierda el Abbé dibujó en el aire las curvas suaves del lomo y el vientre de un caballo.

Lo sabían todo. Todo.

Estrepitosa cabalgata. En el silencio sepulcral se percibían nuestras respiraciones pero se oía claramente toda una sinfonía de relinchos y mugidos, la estampida colosal de la prehistoria, el polvo que levantaban cientos de cascos se metía por las narices. Cada animal corría como en busca de un destino, más allá de las disyuntivas creadas por el hombre y, en su carrera, crines tremolantes, cuero encrespado de calcinados ocre y rojos herrumbrados, granulados negros de brea untados en la anfractuosidad de la calcita, esencia formal, vientres desenfundados, ancas poderosamente motrices, lomos flexionados, ternos ollares ensanchados en el resuello, ojos con un claro cometido animal.

Toros blancos de tres, cuatro y hasta cinco metros de largo, ciervos de sólo veinte centímetros, caballos, caballos y ponies, de crines negras y cuerpos rojizos, vacas fecundas, vacas rojas y negras, de cuernos como enarbolados obeliscos.

Lo sabían absolutamente todo. El tirón del esfuerzo, el empujón del salto, la posición exacta, galope, trote, pezuña, respiración y temblor. ¿Dónde lo habían aprendido? ¿Qué tradición cultural se lo había legado?



¿A qué maestros copiaban? ¿De dónde, su técnica?

Técnica, desde luego. No es azar que las patas de esos animales den con tanto poder persuasivo la impresión de planos sucesivos de profundidad. ¿Quién les explicó que las patas más alejadas han de representarse separadas del cuerpo, con un claro axilar que las aleje del observador? ¿Quién les enseñó a aprovechar el azar del relieve mural para hinchar un buche o unas ancas? ¿Y quién, oh milenios, les sugirió que una concavidad en la piedra, según cómo esté iluminada, puede aparecer a nuestros ojos enternecidos como convexidad?

Técnica sutil. El toro nace del trazo abrupto e inequívoco que deja una rama untada con negro acerado. Pero el hocico, parte delicada, sensible, vulnerable, requirió el soplado, la pintura esfumada que sale de una cerbatana. El resuello proviene de mucosas, no de cueros ni pelambres.

Respetuosa técnica. En el espacio entre las dos astas de un toro, mete su morro, sin alterar el dibujo, un caballito que se mueve en dirección contraria.

Cartier-Bresson corrige así el encuadre de sus mejores fotos. El caballito carece de patas: respeto plástico de las formas pre existentes.

Una técnica que lleva el arte insuflando un pensamiento a la materia. Del caos, el orden. Y del orden, la belleza. De la técnica, en definitiva, a la vida. Y a la muerte. Ecos de mugidos primigenios, relinchos que ruedan y rebotan en paredes mudas, balidos atrom-

petados que se alzan de un pasado lejano como Alfa Centauro en un descenso al corazón de la tierra.

La primera voz, el discurso de las aguas y la lluvia, del viento en las hojas y en el pasto y sobre las rocas de las montañas, precedió a la risa del chacal y a las voces de los animales mismos, el viento que se levanta del mugido de la vaca, la voz ácuea del caballo, la trompeta del alce, el balido del ciervo, el gruñido del oso.

¡Pero aquí hubo gente! Gente. Se halló su paso. No debían ser muchos. Alguien habla de unos centenares, refiriéndose a la población total de hombres de Cro-Magnon. En Lascaux dejaron prolijos restos, como los de una civilizada sobremesa. El menú, como siempre en la región: reno. Casi ninguna otra carne más que la del reno, animal que no aparece pintado más que una vez, en ese tropel de más de 600 cuadrúpedos. Ocasionalmente una liebre, un jabalí, que tampoco aparecen, y muy raramente un caballo. Banquetes o picnics de artistas. ¿Vino? Seguramente algo más que agua. ¿Pan? Seguramente algo más que carne. Verduras. Frutas, sin duda. ¿Música? Restos de flores - ¡de flores! Decoraban la buena mesa.

La napa arqueológica, en la medida en que pudo ser aprovechada pese a la descuidada urgencia con que se alisó el suelo

de la cueva en los años 40, era de unos diez centímetros. Utensilios en sílex y hueso, lámparas, infinidad de lámparas, colorantes, carbones, maderas, pólenes, huesos - sólo en un espesor de 10 centímetros de profundidad. Por encima, nada. Por debajo, nada.

Dice el arqueólogo que no ha de haber durado mucho la frecuentación de la cueva. El estudio de los pólenes revela el paisaje de esa época algo más fría que la actual - pero posterior a la época más rigurosa de la glaciación dicha de Würm. Neanderthal ya no existe: ha sido totalmente reemplazado por *homo sapiens*, que vive en medio de nogales, pinos salvajes, enebros, robles, tilos, olmos. Bosques que jalonan la pradera. El clima pasa por un breve período de un par de siglos templados, antes de que el frío obligue a Cro-Magnon a abandonar la cueva en busca de soles más clementes. Corría el año... -15.000, hace de esto 17.000 años, siglo más, siglo menos.

Pero jamás nadie vivió en la cueva de Lascaux. ¿Quién vive en un templo? ¿O en un museo? Los estudiosos —¡cómo los envidiamos!— son categóricos: las dataciones isotópicas, la unidad de estilo artístico, la narrativa arqueológica coinciden en que esos Rubléievs entraron, pintaron y se marcharon en un lapso de algunas décadas, máximo un par de siglos.

Utensilios. Delgadas hojas de sílex, por ejemplo, espátulas primorosamente labradas por una cara y desgastadas por la otra, con vestigios de una suerte de masilla hecha

REVISTA DE HECHOS E IDEAS



Leviatán

Editada por la Fundación Pablo Iglesias.

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



de resina y arcilla en un extremo, como si hubieran sido fijadas en la punta de un palo. ¡Pinceles! Se los halló sólo al pie de las pinturas.

Más de cien lámparas: el equipo de artistas era numeroso. Se trata de sencillas, pequeñas placas redondas de material calcáreo, apenas ahuecadas por una cara en una leve concavidad que recibía el sebo. Una ramita clavada en medio servía de mecha. La luz que así se obtiene es como la de una vela.

Colorantes. Los rojos (óxidos de hierro) van del anaranjado al marrón rojizo oscuro. Los amarillos (goethita y arcilla), del amarillo pálido al marrón vivo. Los negros (bióxido de manganeso, óxido de hierro y carbón mineral), del gris oliva al negro noche. El blanco: calcita machacada. Los alrededores de la cueva son ricos en todos estos minerales. Los polvos, mezclados con arena de cuarzo, a veces con arcilla o de fosfato de cal, para ser ligados luego con el agua de la cueva, se lograban mediante el trabajo en morteros naturales, piedra contra piedra. Existen. Tienen rastros de pintura. Se ha encontrado una auténtica paleta hecha de un hueso plano.

Joyas. ¿Para las mujeres? ¿O para los hombres? ¿No habrán sido mujeres quienes pintaron Lascaux? Conchillas perforadas, como para ser suspendidas como



collares. Una de ellas proviene incuestionablemente de Aquitania o de Turena. Nueve fueron recogidas, sin lugar a dudas, en las playas atlánticas e incluso mediterráneas en la época de Lascaux. Otra es artificial: el buen hombre encontró un guijarro calcáreo y lo trabajó, dándole forma de conchilla. O la buena mujer.

¡Andamios! ¿Cómo, si no? La altura a la que pintaron, aun teniendo en cuenta que el piso actual ha sido rebajado para comodidad nuestra, raya los cinco metros. Andamios - de enebros y robles, de nogales, álamos y pinos... Y no necesariamente un andamiaje sencillo. En algún caso, plataformas elevadas. En otros, barandas. En por lo menos uno: una cuerda. Quedan 30 centímetros, es negruzca, tiene de 7 a 8 mm. de diámetro, está hecha de tres cabos retorcidos en un sentido, cada uno de ellos retorcido en sentido contrario. La fibra es vegetal.

¿Qué fue de ellos? La glaciación de Würm se está terminando. La tierra abre su matriz. Cro-Magnon itifálico, hombre al fin, comienza a depositar en ella su semen, y se vuelve agricultor. Abandona el arte por la economía. Corre el año... -8000, hace 10.000 años. Todo lo posterior es académico, burdo, postmanierista.

—Mi madre aprobó. Quizás comprendiera que yo había encontrado la razón de mi vida. Fue mi último día de escuela. Desde entonces he estado *siempre* aquí.

—Pero sin ir a la escuela, ¿cómo lo dejan solo con este tesoro?

—Todo lo que sé lo aprendí aquí. Soy el encargado de condicionar el clima interior. Cada mañana me lleva cinco horas. Cinco horas hacen falta para regular los aparatos que, después de la visita del día anterior, vuelven la cueva a su atmósfera ideal. Una visita de cinco personas y 35 minutos altera suficientemente el aire como para que peligren las pinturas. Además, he aprendido arqueología, paleontología, historia del arte... Me lo enseñaron los expertos que en realidad están a cargo de Lascaux.

—Era época de guerra, en septiembre de 1940. ¿Se lo sintió?

—Esta era la Francia de Vichy. Los alemanes no podían visitarla vistiendo uniforme. Pero vinieron, vestidos de civil. Y yo les mostré la cueva.

—¿Y la Resistencia?

—Sí, la Resistencia... No. Son cosas que se dicen. La cueva nunca sirvió a la Resistencia. Y yo lo sé bien. Tendrían que haberse vuelto locos para meterse en una cueva con una sola entrada.

—¿Usted lo sabe bien?

—Sí. Los alemanes me deportaron, a un campo de concentración en Yugoslavia. Al final de la guerra quedamos libres, y con unos amigos del campo nos fuimos a pie, más de 380 kilómetros, hasta Génova. Allí tomamos un barco a Marsella y de Marsella regresé a la cueva. Y aquí sigo.

La realidad es un tejido de muchas películas transparentes. No tenemos otra manera

de percibir las cosas. Lo pensamos. La realidad llega a lo vivo de nuestra intuición. Percibimos mediante esa intuición. Quizás sólo percibamos la intuición, mientras que la realidad queda para siempre fuera de nuestro alcance.

¿Y antes? Por lo que hemos logrado saber, el arte del dibujo fue inventado por los aurignáceos de hace 30.000 años.

Lascaux, llamado «Capilla Sixtina de la prehistoria» por el Abbé Breuil, data exactamente de la mitad de ese larguísimo período. Verdadero apogeo de una evolución del gusto cuyo ritmo no es por cierto el nuestro.

Entrar en la cueva de Lascaux no puede menos que poner nervioso. Por una parte, los prolegómenos son muchos y complejos. La fuerza que lleva a pedir la autorización no puede menos que nacer de un interés largamente incubado, cuya satisfacción inminente provoca cierto paroxismo expectante en el momento de franquear el primer portón de hierro. Por otra parte, el mero concepto de cueva subterránea suele provocar claustrofobia, de manera que el ingreso en la cueva viene aparejado de un vago resquemor de malestar, tanto más agudo cuanto más neurótico es el visitante.

La realidad resulta ser totalmente otra. Desde la primera ojeada, la fauna de Lascaux se inclina, cariñosa, sobre el observador. Este se siente protegido por ella, quizás como nuestro Snoopy actual ejerce un efecto tranquilizador sobre nosotros. Snoopy no teme, y el humor es su medio expresivo. Lascaux sonríe por dentro, cobija. Schulz, el creador de Snoopy, ha de ser un tipo extraordinario. Cro-Magnon también debió serlo.

En Lascaux, el sentimiento medular es el de la amistad, amistad con Cro-Magnon. Y a medida que la visita se va cumpliendo, una visita que, de modo ineluctable, marca la vida del visitante y la divide en un *antes* y un *después*, un extraño sentimiento de orgullo nobiliario comienza a despuntar en el pecho. El de pertenecer a la misma estirpe de Cro-Magnon.

Es en ese instante, cuando la belleza de las pinturas aparece por fin de manera casi insoportable, que el visitante comienza a llorar. Y a partir de ese momento la visita se convierte en un trance. Un nudo se forma en las gargantas, que no se deshace hasta muchos días después y que reaparece invariablemente en el recuerdo.

Lascaux reconcilia.

—¿Y qué siente un niño de quince años cuando descubre Lascaux?

Le hice la pregunta a Marsal, una vez de regreso en la oficina.

—Lo primero, que la cueva es suya. Cuando descubrimos la cueva, era nuestra. Construimos una pequeña cabaña junto a la entrada, y yo me quedé a vivir allí. Abandoné la escuela, para siempre.

—¿Y su madre se lo toleró?

EDITORIAL

PABLO IGLESIAS

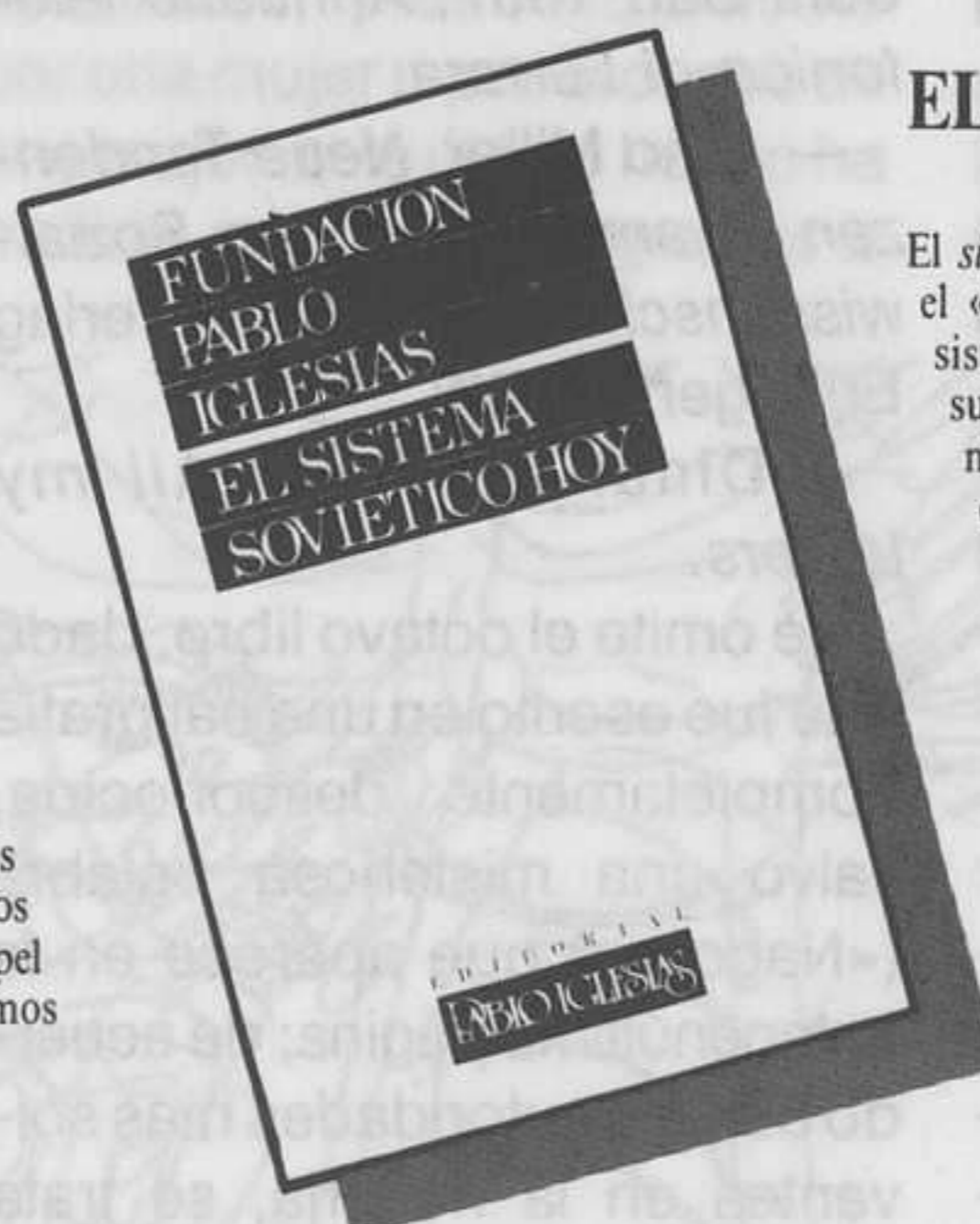


**ESTADOS UNIDOS:
LUCES Y SOMBRAS**

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

La leyenda del emperador Kennedy

Leszek Kolakowski

LESZEK
KOLAKOWSKI

El hombre sin
alternativa
Alianza, 1970

Husserl y la búsqueda
de certeza
Alianza, 1983

Cristianos sin Iglesia
Taurus, 1983

Si Dios no existe...
Tecnos, 1985

Las principales
corrientes del
marxismo
Alianza, 1985

Entrevista Leszek
Kolakowski
Leviatán 4,
Verano 1981

LESZEK
KOLAKOWSKI
(et. al.)

Diccionario del
pensamiento marxista
Tecnos, 1984

Esta 6.684 reunión anual de la Academia de las Ciencias levantó una acalorada controversia. La principal ponencia de las presentadas versaba sobre una leyenda escasamente conocida, acerca de un Emperador llamado Kennedy, del cual se dice que gobernó en dos grandes países en un remoto pasado, AGD (Antes del Gran Desastre). El doctor Rama, autor de la ponencia, confrontó y analizó escrupulosamente todas las fuentes disponibles. Ciertamente, no se trata de un corpus excesivamente extenso, al menos en comparación con el material de que disponemos acerca de otro gobernador, Alfonso XIII, del cual se dice que reinó en otro país, llamado España, algún tiempo antes o algún tiempo después, a pesar de lo cual el doctor Rama demostró que es mucho más lo que de todo ello puede colegirse en relación con todo lo que creían anteriormente los eruditos.

Como es bien sabido, tras el Gran Desastre, ocurrido en los años 0 al 72 (aprox.), cuando las aguas arrasaron unos dos tercios de toda la tierra inhabitable, mientras que una serie de explosiones a gran escala y de origen desconocido destruyeron la práctica totalidad de los territorios restantes, sólo se conservaron íntegramente ocho libros. Son los siguientes:

— John Williams, *Jardinería creativa*, Omaha, Nebraska (que Omaha, Nebraska, se trate de una sola persona o que sean dos sigue siendo objeto de discusión);

— Alice Besson, *La vie d'un idiote racontée par elle-même*, novela (el libro parece haber sido editado en una localidad, o tal vez un país, llamado Gallimard);

— Laszlo Varga, *Puente para principiantes*, traducido del húngaro por Peter Harsch, Llandudno, 1966;

— Dirk Hoegveldt, *De arte divinatoria Romanorum*, Lug-

duni Bat. 1657; *Anuario telefonico di Ferrara*;

— Arno Miller, *Neue Tendenzen in amerikanischen Sozialwissenschaften*, Hoser Verlag Erlangen, 1979;

— Dinah Ellberg, *All my Lovers*.

Se omite el octavo libro, dado que fue escrito en una caligrafía completamente desconocida, salvo una misteriosa palabra («Nagoya») que aparece en la antepenúltima página; de acuerdo con las autoridades más solventes en la materia, se trata con toda probabilidad de un conjuro mágico cuyo objeto era ahuyentar a los espíritus malignos que llegaran de una tierra extranjera. Ninguno de estos libros, en lo esencial, ha sido descifrado por completo, si bien hoy contamos con traducciones satisfactorias de algunos fragmentos, más extensos o más breves. Es preciso señalar que los números referidos junto a los libros designan probablemente los años; dado que no se sabe nada, sea como fuere, del método con que se calculaba el tiempo en la era AGD, ni tampoco se sabe cuándo empiezan sus años, es prácticamente imposible fijar esos acontecimientos. Más aún: ni siquiera sabemos con seguridad si se contaban los años hacia adelante o hacia atrás; es prácticamente imposible, según sostienen diversos eruditos, que contaran los años de acuerdo con el tiempo que faltara hasta que se produjera el Gran Desastre, de manera que el año 1657, por ejemplo, pudiera corresponder de hecho a un año trescientos años posterior, y no anterior, al año 1957.

La Leyenda del Emperador Kennedy aparece mencionada tan sólo en uno de los libros de la lista precedente, lo cual ha hecho pensar a varios eruditos que no se trataba de una leyenda ampliamente difundida o de capital importancia entre los

salvajes. Con eso y con todo, en media docena de los libros que se conservan fragmentariamente, así como en los más de ciento veinte periódicos que hasta hoy se han podido recuperar, trece de ellos prácticamente intactos (entre los cuales figuran *Chemical Engineering*, *Trybuna Ludu*, *Crucigramas para niños* —este último prácticamente ininteligible—, *Il Messaggero* y *Vuelta*), la leyenda aparece mencionada unas cuantas veces; el doctor Rama, tras examinar concienzudamente todo el material disponible, consigue esbozar por primera vez una interpretación coherente. De acuerdo con su estudio, los principales componentes del mito son los siguientes:

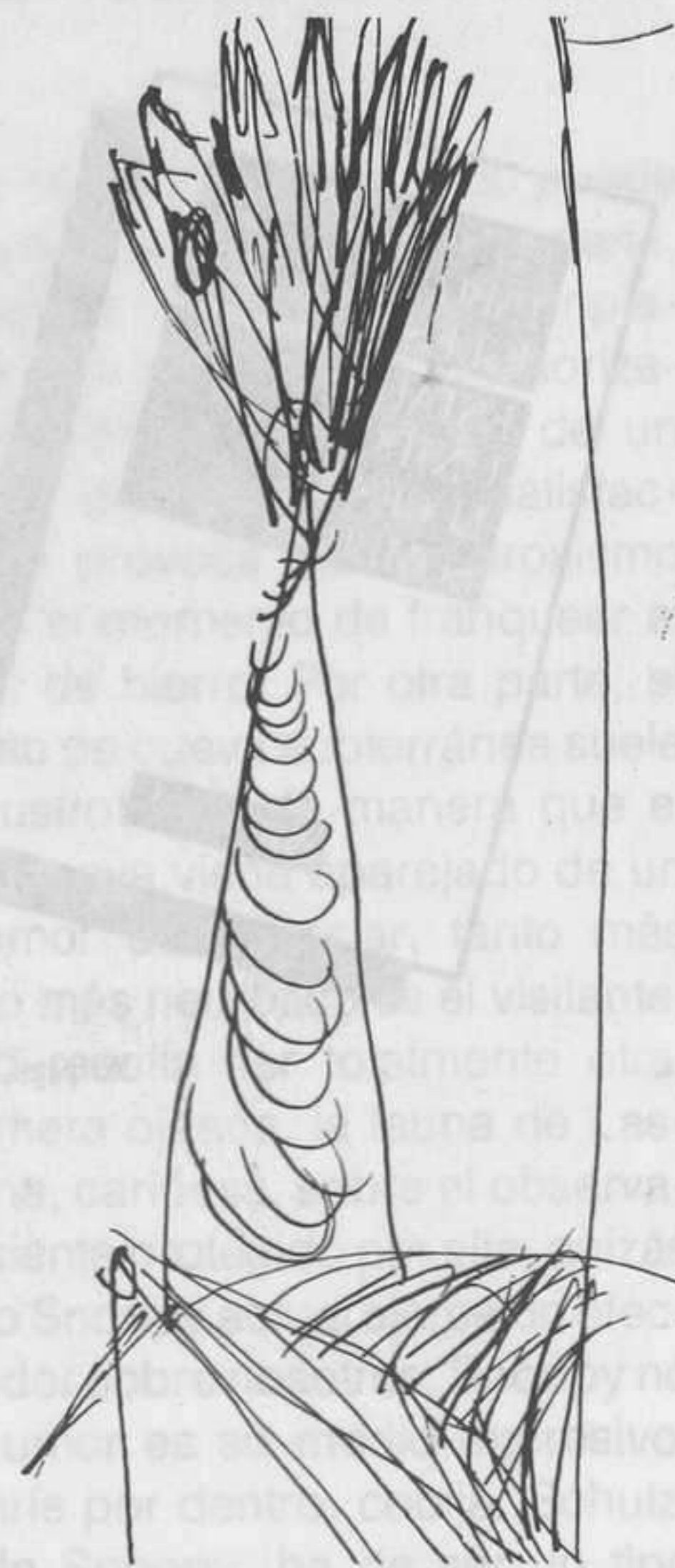
1. El Presidente (título de oscuro origen, aunque obviamente equivale al de «Emperador») Kennedy gobernó simultáneamente dos grandes países, respectivamente llamados América y EEUU.

2. Provenía de una isla legendaria llamada Irlanda, situada al norte; el que esta isla fuera idéntica a otra llamada Islandia, y mencionada en otra de las fuentes, es algo que no ha podido comprobarse de manera definitiva; pudiera ser que una errata tipográfica hubiese hecho dos países donde existió uno solo.

3. Era rico.

4. Combatió contra los gobernadores de otros reinos, llamados Rusia, Unión Soviética y Cuba. Al parecer consiguió derrotarlos, pero él también sufrió una derrota en la batalla que tuvo lugar en la Bahía de Cochinos. Pese a todo, siguió siendo Emperador de sus dos países.

5. Uno de los países hostiles, llamado Berlín (lo cual, casi con toda seguridad, es otro nombre equivalente de Rusia), construyó una enorme muralla para impedir que el ejército del Emperador lo invadiese, si bien el



Emperador insultó a sus enemigos desde esta misma muralla.

6. Tuvo dos hermanos; al mayor lo mataron antes y al menor después de la muerte del Emperador.

7. El propio Emperador fue alcanzado por sus enemigos y murió.

8. Su viuda, Jacqueline, casó consiguientemente con un «Millonario».

El doctor Rama ha descubierto un detalle más, anteriormente desconocido, que ha resultado ser de capital importancia. En la media página del diario *ici Paris* que se conserva, al Emperador se le llama «un grand coureur des jupes». La única traducción plausible de este curioso circunloquio es la de «correr en faldas». Dado que contamos con la documentación suficiente para asegurar que las faldas eran prendas de vestir de uso exclusivamente femenino, está claro que el Emperador era una figura de naturaleza andrógina, que encarnaba características tanto femeninas como masculinas. El doctor Rama ha corregido asimismo

la interpretación errónea de la palabra «Millonario», hasta hace muy poco traducida con escaso criterio por «hombre rico». Encontró un comentario, hasta la fecha despreciado, en un fragmento bien conservado del *Miami Star*, en el cual puede leerse lo siguiente: «Hoy en día, ¿de qué sirve un millón? No llega ni para las pipas del loro». Habida cuenta de que las pipas eran una especie de nueces de tamaño muy reducido, un «Millonario», lejos de ser un hombre rico, es evidentemente un «pobre hombre», alguien que posee muy poco, tan sólo unas cuan-

los dos países en que gobernó— aparece como «el sueño de la humanidad», en tanto otra se refiere a la «áspera realidad de los EEUU», lo cual da a entender a las claras que se consideraba real a los «EEUU». Así pues, en su figura se combinaban el sueño y la realidad. En segundo lugar, contamos con la oposición Norte-Sur: él provenía del norte, pero gobernó en el sur, tal como se desprende de un fragmento de periódico, en el cual se dice, sin dejar un resquicio a la ambigüedad, que «Kennedy tiene al sur entero en su mágico puño». Dado

por los cochinos, y también el cerdo era considerado como un símbolo de la masculinidad (así, en un fragmento de un panfleto titulado «El inconfesable martirio de las mujeres americanas», puede leerse esto: «esos cochinos machos y chauvinistas»). Sea como fuere, de la leyenda emerge una complicada dialéctica masculina-femenina: la figura masculina-femenina genera machos, es derrotada por machos, y al final es asesinada, presumiblemente por una mujer o por órdenes de una mujer: este último hecho ha podido establecerse gracias a

El último par de opuestos sobre el que está construida la leyenda es el que enfrenta lo pobre a lo rico. El Emperador era rico pero, tal como señala una de las fuentes, era «un defensor de los pobres». Es evidente que simbolizó el intento de abrogar los contrastes lingüísticos existentes entre la riqueza y la pobreza. El hecho de que fuera derrotado y de que su mujer pasara a ser pobre (al ser la esposa de un «millonario») demuestra que su intento de armonizar ambos términos de la oposición concluyó con el fracaso.



tas pipas. Lo cual encaja perfectamente en la teoría del doctor Rama.

Se da la circunstancia de que el doctor Rama es discípulo del famoso erudito, el señor Levi-Strauss, el cual fabricó una especie de pantalones muy utilizados por los humanos de uno y otro sexo, quien por tanto sostiene que prácticamente todo puede considerarse como una estructura que contiene un par de opuestos, de tal forma que cualquiera de los dos términos de la pareja carece de sentido sin el otro; desde luego, si se corta un pata de un pantalón, la pata restante carece de sentido. El doctor Rama, ayudado por este artefacto hermenéutico, propone la siguiente interpretación de la leyenda.

El mito del Emperador Kennedy fue un intento de reconciliar, en el plano de la imaginación mitológica, las contradicciones elementales e irreconciliables de la vida humana. En primer lugar encontramos la oposición existente entre la realidad y los sueños. En una de las fuentes disponibles, América —uno de

que en aquella época el sur era cálido y el norte frío, dado que ambos extremos son desagradables por igual, si bien por motivos muy diferentes, parece ser que se esperaba de la figura del Emperador que aboliera, por medio de una serie de intervenciones mágicas, los aspectos negativos tanto del norte como del sur.

Los eruditos se han preocupado con verdadero ahínco por hallar una explicación aceptable del sentido mitológico que tienen las guerras que libró el Emperador; también en este punto el doctor Rama se ha descolgado con una interpretación ingeniosa. Recordemos que el Emperador encarnaba características tanto masculinas como femeninas. Parece ser que animó a sus súbditos a adoptar una actitud masculina (de acuerdo con el mencionado *Ici Paris* hizo a muchos «cocus»*, es decir, «coq», que significa gallo). En la mayor parte de las mitologías el gallo es un símbolo fálico; no obstante, la derrota sufrida, tal como hemos referido, le fue infligida

la confrontación de dos fuentes distintas; en una de las escasas páginas que se conservan de un folleto intitulado «Hechos verdaderos acerca de la Unión Soviética», podemos leer que «la felicidad de las mujeres soviéticas es tal que rebasa todo intento de descripción», en tanto otra fuente —una página de un diario misteriosamente llamado *The Times*— se refiere a la «inapelable, descomunal miseria que padecen los hombres soviéticos»; así pues, queda claro que en uno de los principales países hostiles al Emperador las mujeres eran felices y los hombres infelices, lo cual deja entender que este país funcionaba ciertamente como una ginecocracia.

Podemos por tanto concluir que los esfuerzos del Emperador por superar la oposición masculino-femenino fueron duramente contestados por ambas partes —tanto masculina como femenina—, y que terminó con la catástrofe definitiva. El objeto de la leyenda, así pues, es demostrar que la síntesis de lo masculino y lo femenino es imposible.

El significado profundo y pesimista del mito es éste: las contradicciones elementales de la vida humana no están sujetas a ninguna clase de abolición; cualquier intento por hacerlas desaparecer es por su propia naturaleza fútil.

La interpretación del doctor Rama, si bien aplaudida por muchos de los eruditos asistentes, no llegó a gozar de aceptación universal. El ataque más duro de todos lo lanzó el doctor Gama, seguidor del famoso doctor Sigmund Freud**, quien fundó otra escuela de hermenéutica llamada analo-psíquica. El doctor Gama cuestionó virtualmente todos y cada uno de los puntos en que se apoyaba la tesis del doctor Rama y, por lo tanto, puso en tela de juicio toda la operatividad de la teoría de los pantalones, debida al señor Levi-Strauss. Las teorías del doctor Freud sostienen, en resumen, que lo único que los humanos desean hacer a todas horas es copular, si bien, de cara a la supervivencia, se fuerzan unos a otros a hacer asimismo otras cosas distintas, lo

cual los hace infelices; a resultas de esta infelicidad, unos escriben poemas, otros se suicidan, otros más llegan a ser líderes políticos, etc. «He de admitir», comentó el doctor Gama, «que el doctor Rama ha localizado una serie de hechos sin duda interesantes, que arrojan ciertamente nueva luz sobre la leyenda; con eso y con todo, su fantástica interpretación es absolutamente insostenible: estos nuevos hechos confirman una vez más que, entre todas, tan sólo la teoría fraudiana es capaz de explicar satisfactoriamente el relato. El significado



real y verdadero es transparente para cualquier mentalidad que se halle libre de prejuicios. El cochino, lejos de ser un símbolo de la masculinidad, simboliza un macho afeminado, un *castrato*; es de sobra sabido que en aquellos tiempos los humanos se dedicaban a castrar a los cerdos macho que iban a convertir subsecuentemente en alimento. La expresión «esos cerdos machos y chauvinistas», lejos de sostener las especulaciones del doctor Rama, encaja a la perfección en la teoría fraudiana: esa expresión es un insulto, de ello no cabe ninguna duda, pero se refiere a los machos castrados, a los machos incapaces de tener descendencia. La palabra «chauvinista» no queda del todo explicada, pero es más que probable que guarde cierto parentesco con «chauve», que quiere decir calvo, desprovisto de pelos, y la calvicie era otro signo de emasculación, dado que los pelos representaban la virilidad (lo cual puede comprobarse en una frase que aparece en uno de los libros que conservamos intactos: «aquella bestia peluda intentó violarme»). Así pues, la interpretación no puede ser más meridiana: el Emperador sufrió una dura derrota en la tierra de los *castrati* («cochinos»), y tuvo que echar a correr en faldas no porque fuera una figura andrógina, como quisiera el doctor Rama, sino porque quedó en un estado semi-masculino: en otros términos, es casi seguro que fue emasculado. Trató, sin duda, de devolver la masculinidad a otros machos —probablemente también castrados—, pero fracasó en el intento. Si, de hecho, en uno de los países hostiles a su política las mujeres eran felices y los hombres infelices, ello se debe con toda probabilidad a que en esta tierra mitológica también los hombres eran sistemáticamente castrados. Tras deshacerse de la fuente de su tan conocida envidia del pene, las mujeres pudieron por fin ser felices. ¿Qué otra explicación puede ser más plausible? Por consiguiente, la leyenda expresa el temor universal de la castración, y el fracaso del Emperador simboliza el hecho de que la castración es irreversible. Una vez más, queda confirmada la teoría del doctor Fraud.

Sin embargo, no terminó así la reunión. Otro erudito, el doc-

tor Ngama, rebatió las dos interpretaciones precedentes. El profesor Ngama es discípulo del gran doctor Calamarx: las teorías de este último sostienen que en cualquier parte existen ricos y pobres, que luchan los unos contra los otros y que mientras duran sus combates inventan mitologías diversas; las mitologías de los ricos tienen por objeto convencer a todos de que los ricos han de seguir siendo ricos y los pobres han de seguir siendo pobres, en tanto las mitologías de los pobres defienden exactamente la opción contraria. En el futuro —tal como demostrara el doctor Calamarx—, los pobres acabarían con todos los ricos y, tras ese asesinato en masa, todos serían muy, muy felices. «A cualquier persona en su sano juicio ha de resultarle obvio», arguyó el profesor Ngama, «que, desde un punto de vista científico, las dos 'teorías' que se han expuesto en esta reunión no sólo son absolutamente falsas, sino también reaccionarias. La pseudo-teoría del doctor Rama no tiene por objeto más que demostrar, si así puede decirse, que las 'estructuras' que ha urdido son perennes; dicho en otros términos, que los ricos siempre serán ricos y los pobres siempre serán pobres. En cuanto a la pseudo-teoría del doctor Gama, defiende que, en vez de combatir la injusticia, los pobres han de preocuparse exclusivamente por la hipotética pérdida de sus facultades sexuales. Al margen de todo ello, el significado de la leyenda está claro. Que el propio Emperador fuera rico es a todas luces irrelevante para el desarrollo del relato, ya que todos los Emperadores, en aquel pasado remoto, fueron ricos: tan sólo una vez alcanzada la felicidad universal del futuro serán pobres los Emperadores. Lo verdaderamente relevante es que el Emperador fuera 'un defensor de los pobres', tal como han tenido que admitir mis propios contrincantes. Es preciso por tanto concluir que sus enemigos eran defensores de los ricos, ya que todos los combates son a la postre explicables si se reducen a un conflicto entre ricos y pobres. Todos los elementos conocidos acerca del mito confirman sin ambages esta interpretación. Al Emperador lo derrotaron los cerdos, si bien los cerdos, que nada tie-

nen que ver con ninguna clase de símbolo sexual, tal como pretenden 'mostrar' las teorías de mis adversarios, constituyen una representación simbólica de la riqueza. Es perfectamente comprensible que ambos ponentes hayan preferido pasar por alto un panfleto que firma el 'Movimiento Revolucionario e Invencible para la Liberación de las Clases Trabajadoras' y que dice con toda claridad: '¡acabemos con esos cerdos ricos!'. Este noble Emperador, defensor de los pobres, fue asesinado a traición por sus enemigos, pero el propio doctor Rama ha demostrado que su esposa casó en segundas nupcias con un pobre hombre. El mensaje que transmite la leyenda es el siguiente: ha muerto un gran guerrero por la causa de los pobres, pero la lucha continúa. Es evidente que la leyenda pertenece al folklore de los pobres, es evidente que la verdad que contiene la invencible teoría del doctor Calamarx ha vuelto a campar por sus respetos».

Ante la disyuntiva de estas tres teorías en liza, la Academia hubo de encontrar la verdad, como era costumbre, por medio de una votación. Tras cuatro votaciones en las que ninguna de las tres partes obtuvo una clara mayoría, a la quinta casi todos los asistentes se inclinaron por la explicación del doctor Gama, lo cual supuso la definitiva consagración científica de las verdades expuestas en la teoría del doctor Sigmund Fraud. El doctor Gama se mostró exultante, en tanto los dos eruditos derrotados, cuyos errores fueron así expuestos a la irrisión de los asistentes, derramaron lágrimas amargas. Defender una teoría antropológica errónea podría ser castigado con la pena de muerte.

(*) Es decir, «cornudos». (N. del T.).

(**) Para conservar el matiz burlesco, palpable en las otras dos deformaciones, es preciso en este caso añadir que, en inglés, «fraud» equivale a «fraude». (N. del T.).

Borges, Gundermann y yo

Horacio Fernández

El Congreso Internacional de estudios sobre Borges dio comienzo un día muy poco ginebrino. Ya era raro que hiciera calor aquella mañana a pesar de lo avanzado del otoño, pero además no se notaba la humedad que suele causar el lago. Lo que sí se notaba en los rostros, y seguro que también debajo de las chaquetas, era una humedad diferente. Bien es verdad que no debían esperar tal multitud en aquel acto de presentación que se celebraba, por no sé qué espíritu metafórico de los organizadores, en el vestíbulo de la Sociedad de Naciones.

Al doctor Maurólico, que ejercía aquella mañana de presidente, apenas se le oía. Y eso que el público de curiosos, ponentes y congresistas, guardaba escrupuloso silencio. La sordera generalizada quizá tuviese que ver con el calor reinante, pues no habría sido raro que el bochorno embotara nuestros sentidos. Quizá se debiese a que el alto techo repleto de forzudos hacedores del mundo, la paz, la industria o cualquier otra generalidad, elevase demasiado las palabras del presidente. El caso es que ni yo ni mi vecino de butaca, un traje cruzado sudoroso con la cabeza gacha, oíamos al doctor Maurólico. Al otro lado, separada de mí por un alfombrado pasillo, una elegante dama daba también la impresión de rezumar bajo sus costosas medias. Se podría apostar sin muchos riesgos que desesperaba por hallar un cuarto de baño donde poder quitarse la funda oscura con liras dibujadas que, por otra parte, torneaba tan bien sus pantorriñas. Alcé la mirada: un mar quieto de nuca brillantes y cuellos blancos era el horizonte. Decidí abstraerme un rato;

habrán de reconocer que la vista no daba mucho de sí.

No voy a engañarles. Pocas explicaciones encuentro para haber estado en un Congreso sobre Borges. Les aseguro que yo fui el primer sorprendido. La única aclaración que se me ocurre de este dislate es una travesura juvenil en forma de cuento imaginativo. Ya es casualidad que la organización diese con él y, a su través, conmigo. Más tarde la literatura no me ha interesado más allá de los límites del lector corriente. Además, Borges no está entre mis escritores favoritos. He destinado el esfuerzo a obtener la posición que disfruto en el mercado de valores desde hace ya bastante tiempo. No extrañaría una invitación a un Congreso de mi especialidad, tal y como alguna vez ha ocurrido. Pero, sobre Borges, es una sorpresa.

El pecadillo de juventud materializado en una revista modesta con pretensiones hacía que estuviese en aquella reunión de especialistas, a quienes, casi sin excepción, sigo sin conocer. Descorazonador, aunque no del todo. También tenía sus ventajas asistir a aquel acontecimiento tan mundano como literario. O eso creí al principio.

Di un vistazo al programa: un larguísimo memorándum de imposible lectura atenta, tan sobrado que estaba de nombres, sitios y títulos allí visibles. En él estaba mi nombre y una fecha, dos días más tarde, en la que, al mismo tiempo que otros cuatro, hablaría sobre el maestro en una sala del Palacio de Congresos. El programa no anunciaba título. Pero eso no era lo peor: no había conferencia. Para mi desdicha no había una sola página escrita, ni siquiera pensada. Noté en las sienes la humedad caracte-

rística que acompaña ciertas vísperas.

Por suerte la experiencia del mercado de valores sirve de algo. Controlé con facilidad los nervios al pensar en, uno, la poca o, con suerte, nula asistencia que tendría la mañana de la charla. Dos, la posibilidad remota de encerrarme en la habitación del hotel y pergeñar las banalidades adecuadas para estos casos. Y tres, la menos remota y más deshonorosa: salir con prisas del hotel la noche anterior y embarcar en el primer vuelo de Swissair.

Tenía tiempo o, por lo menos, eso pensaba. Mientras tanto se realizaba el deseo innober de que en el mercado de valores se comentase mi secreta alta cultura, mi «ambición» literaria. Por mucho que fuese una sorpresa, la asistencia al Congreso era lo más parecido a una buena inversión que en los últimos tiempos pasaba por las manos. Además, podía hacer otras cosas, como por ejemplo, disfrutar de los parques ginebrinos y buscar en las joyerías algún regalo para mi mujer.

Por fortuna mi esposa estaba en Francfort. En otro Congreso, cuyo título era «*Terapias recientemente ensayadas en el tratamiento de la neurosis*». No, no vayan a creer que mi mujer es médico. Entonces era un «caso» de una terapia revolucionaria que convertía neuróticos graves en menos graves sin uso de fármacos ni de sugestión. En el «caso» de mi esposa, cuatro o cinco depresiones al año habían sido sustituidas por una suave paranoia que —según el inventor y taumaturgo— a nadie dañaba. Excepto a mí, el perseguidor villano de la nueva y «menos grave» neurosis. No me pidan el esclarecimiento del misterio de la mejoría.



En fin, dejaré el tema. Ustedes desean saber sobre el Congreso Internacional de estudios sobre Borges y lo que allí ocurrió. Por tanto es de poco provecho desmentir a curanderos, por mucho que apetezca utilizar la ocasión para tan noble afán.

Después del doctor Maurólico peroraron los señores Berberian, Stokes, Colmenauer y, como colofón, Sanens Lorazo. Nada oí de ellos salvo frases sueltas, palabras descolocadas y alguna cita del homenajeado. Pero no por ello dejé de aplaudirles en la persona del último, que al menos fue breve

y consiguió que sonriera la dama de las liras en las piernas. Cuando todos acabaron nos levantamos y fuimos a los autobuses que habían de llevar el Congreso a presencia del maestro, es decir, al cementerio. Eficientes señoritas comenzaron a repartir rosas —que supuse debían ser arrojadas en la tumba del escritor. Tuvo que ser llamativo para el ginebrino que pasase por allí descubrir la multitud que componíamos: varios cientos de portadores de rosas amarillas de tallo largo en la mano derecha.

Me decepcionó el cemente-

rio. Nada de tristeza o melancolía podía causar aquella luz tan griega, tan espléndida. Al finalizar la ceremonia los autobuses nos llevaron a los hoteles donde nos alojábamos.

La organización, muy suiza, nos había distribuido en los hoteles por orden alfabético. Mis vecinos eran un profesor universitario sueco que se quejaba de no sé qué injusticias de una Academia de su país, y un alcohólico surafricano llamado Gow. Simpaticé enseguida con el de la puerta siguiente a Gow, un viejo fascinante que utilizaba el *nom de guerre* de Cristoph Gundermann cuando hablaba de literatura y el de Martin Van Rysselberghe cuando el tema era matemáticas, su otra pasión. Gundermann y yo nos hicimos enseguida cómplices de Congreso, casi amigos. Ocupábamos sillones inmediatos en las conferencias, que no se hicieron esperar. Empezaron la misma tarde de la presentación.

Oí algunas cosas raras durante el Congreso. Lugares comunes sacados de quicio, análisis topográficos de paisajes inventados, etimologías imposibles, explicaciones de paradojas que no soportarían ningún examen lógico, catálogos de bibliotecas conventuales y del todo privadas, frecuencias de tal o cual adjetivo y los significados posibles de la palabra *arena*. El profesor Zerolinke habló detenidamente sin mencionar a Plinio ni a Tertuliano durante al menos cinco minutos sobre «*lo que aportan a la cultura de Occidente el Tigre y el Espejo*». Dui-llier, de la célebre Universidad de Angulema, disertó sobre la foto que hizo al finado Diane Arbus en un parque neoyorquino hacia 1969. Gundermann me contó en un aparte la debilidad de la fotografía por modelos que causen la sensación ambivalente de dolor, pena y antipatía física. Tras esperar con anhelo la contemplación de la foto, nos fue mostrada en una proyección. Era cierto lo que Gundermann dijo. Un viejo de corbata torcida, cráneo despeinado y ojos bizcos y despistados rodeado de árboles-pulpo. Un escapado de Charenton armado de un amenazador bastón. Ver la foto y comprender el miedo a frecuentar Central Park a partir de ciertas horas, fue todo uno.

Los congresistas, todo hay que decirlo, no disfrutaban igual

de las distintas partes del espectáculo. No se agradeció tanto la exposición de la fotografía de Arbus como la interesante aportación sobre aportaciones del profesor Zerolinke. Durante las primeras charlas, la insistencia sobre el lugar donde se conoció al finado tenía, lo reconozco, cierto misterio. Pero la procesión de librerías anticuarias en ciudades imposibles acabó por eliminar toda curiosidad. A diferencia del tema —o a causa de él, como sugirió el malévolo Gundermann— los exégetas eran ocasión para el aburrimiento más atroz que concebirse pueda.

Gundermann y yo nos reímos por lo bajo mientras pudimos. Pero luego pasamos a otras cosas, otros temas. El me explicó qué era un «*gundermanniano*», algo así como la gradiente de X en la teoría de funciones hiperbólicas. También su particular manera de orientarse en el intrincado reino de la crítica literaria. La brújula de Gundermann era un pequeño número de reglas que, según su experiencia, nunca decepcionaban. Entre ellas recuerdo escrutar la página cien de la edición original, buscar el último adjetivo del primer capítulo y contar la cantidad de gerundios en una página al azar, que si mal no recuerdo, debe ser menor de tres para que la novela sea «consistente», como él decía. En otras ocasiones, curioso, preguntaba normas y costumbres del mercado de valores, que yo explicaba con gusto. Así, entre conversaciones de variado contenido, se consumía el tiempo de preparación de mi ponencia.

La noche anterior me retiré temprano. Gundermann, que no sabía por mi boca la inexistencia de un texto para la mañana siguiente, me dejó con una sonrisa comprensiva y deseó suerte.

Buena falta hacía. Al rato, cuando ya estaba a punto de llamar a la Central de reservas del aeropuerto y miraba con tristeza el teléfono, éste comenzó a sonar imperativo. Un paquete para mí se acababa de recibir en recepción. Lo subía en ese instante un botones. Colgué sorprendido. Después abrí la puerta y recibí el paquete: un sobre que contenía un mazo de folios mecanografiados. Empecé a leerlos. Lo primero era un texto titulado «*Elogio del cons-*



tractor olvidado de la Torre», que decía:

«El Génesis hace de los constructores de la Torre de Babel hombres que buscan celebridad y, por tan fútil ambición, son condenados con justicia a no entenderse.

Nemrod es allí olvidado, a pesar de que debió ser de la estirpe prometeica. Es a Flavio Josefo al que debemos su memoria, tanto como la narración de los motivos que le impulsaron a construir la Torre. Nemrod desconfiaba de Dios y de Dios quería vengar al hombre.

No se podía esperar con segu-

actualmente está en Viena, Nemrod ocupa el ángulo inferior izquierdo, bien seguro de sí mismo, rodeado de la escolta y los canteros. Nemrod está tan ajeno a las explicaciones que el orondo cortesano de su derecha, tal vez el arquitecto, le da, como a las reverencias de los obreros. Su porte majestuoso le hace temible, aunque en la expresión de su rostro se deja ver menos la soberbia que la moderación. Posiblemente tenga razón Brueghel, Nemrod sólo tuvo un enemigo y a él supo dedicarse.»

A continuación se hallaba un

Pero, para mi asombro, aseguró no saber nada, no tener nada que ver. Quedé confundido. ¿De quién eran entonces las páginas leídas?

Acto seguido Gundermann hablaba en otra sala, a la que fuimos.

La intervención de Gundermann comenzó con el primer encuentro que tuvo con Borges. No esperaba su conformidad con las normas del Congreso hasta aquel punto. Dijo que fue en Lisboa, al igual que ocurrió al profesor Steiner y en los años cincuenta, pero no en la trastienda del librero que, por

poca calidad, aunque transparente. Todos nos preguntábamos cómo podía haber visto Gundermann a Borges en una botella, ya que las botellas son episodio desconocido en Borges e incompatible con la esmerada apariencia del conferenciante. Otra explicación, más o menos espiritista, tampoco cuadraba con la seriedad del auditorio.

En aquel momento, que será difícil de olvidar, Gundermann dijo despacio:

«En la base de la botella se podía leer en relieve agradable al tacto: *Borges*. Igualmente el Banco no es otro que la *Banca Borges e Irmaos*, y el hotel de Chiado, el *Borges*.»

Tras un silencio que se pudo tocar, Gundermann prosiguió:

«Eso es todo sobre mi primer encuentro. Se preguntarán por los posteriores. No teman: no he vuelto a Portugal. El siguiente ha sido la preparación de la ponencia que hace un rato se ha leído en la sala de al lado y que muchos de ustedes ya conocen. No acierto a descubrir las arteras mañas con las que se hizo con ella el señor G...»

O sea, yo, que estaba púrpura de consternación y vergüenza.

Era imposible seguir escuchando aquello. Salí con prisas de la sala entre las miradas desaprobatorias de todos los concurrentes.

Cuando llegué al hotel ya estaba allí la policía. Dije la verdad. Pero no pude confirmarla. Ninguna telefonista admitió haber llamado la noche anterior. Ningún botones del Hotel había subido un paquete. Mi sorpresa no dejaba de crecer.

En la comisaría fui interrogado con educado desprecio por unos inspectores para los que Borges era un héroe local. Como se lo sabían mejor que yo me acusaron de farsante. Después fui a presencia del juez, quien impuso una fuerte multa, en la confianza de mi imposibilidad de pagarla. También ordenó restituir a su legítimo dueño el texto de la conferencia.

Las tarjetas de crédito me salvaron de la cárcel, pero no del ridículo. Un par de periodistas tomaron notas y hasta alguna fotografía.

Cerré los ojos. En la oscuridad surgió una imagen que se precisaba con nitidez. La cara de mis socios del mercado de valores al observar *Le Journal de Genève* del día siguiente.



ridad en Aquél que tan sólo ciento veinte años atrás anegó la tierra y obligó a recomenzar la historia, por más que hubiera prometido a Noé, el bisabuelo de Nemrod, no repetir jamás tan desmesurado castigo.

Una vez terminada, la Torre estaría a salvo de las inundaciones y sería seguro refugio contra cualquier veleidad del Todopoderoso. Causa suficiente para la venganza era el Diluvio, aunque, en los mil setecientos setenta y cinco años que, según Calmet, habían pasado entre la creación y la confusión de las lenguas, hubo otros agravios. La pérdida del Paraíso, por ejemplo.

En un fresco del Camposanto de Pisa, Benozzo Gozzoli hace de Nemrod un humanista del Renacimiento. Es figura que le cuadra. Pero es Brueghel quien seguramente haya dejado la mejor representación del hijo de Chus. En la gran Torre que

análisis pormenorizado de la historia, por lo visto anónima, y diferentes juicios valorativos separados en distintas hojas. La ponencia de algún congresista, sin duda. Pero también era la solución; sólo tenía que leer el «Elogio», desarrollar la explicación y elegir una de las páginas enjuiciadoras más tibias de entre las que se me ofrecían. Sospeché la mano de Gundermann en la propuesta. Llamé a su cuarto y contestó:

«Lo sé. Usted actúe en consecuencia. No desprecie la mano de la suerte.»

Y colgó.

Eso hice. Al acabar, los pocos asistentes aplaudieron educados. Hasta hubo alguno que me felicitó. Parece que era original. Alegre, pues ya veía las actas con mi nombre y «mi» texto, me acerqué a Gundermann, quien había seguido impasible la charla, para agradecer su salvadora ayuda.

lo que se oía en Ginebra aquellos días, enseñaba a todo el mundo sus tesoros. Mencionó tres lugares. El primero un hotel de Chiado. Junto a él hay un Café que frecuentó cierto vate nacional aficionado a cambiar de nombre y personalidad para así confundir a sus estudiosos. El público quedó absorto cuando Gundermann atribuyó todo lo escrito en Portugal entre 1910 y 1930 a esta persona.

El segundo lugar era un Banco, situado enfrente del Ayuntamiento, que tiene una fachada más propia de joyería, tantos esmaltes y cristalerías hay.

El tercer y más extraño sitio donde Gundermann conoció a Borges era una botella de Oporto que fue descrita con todo detalle: corto cuello, más ancha cerca del gollete que en la base, en la etiqueta un gato rampante. Asimismo describió el color del vino, un oro pálido algo verdoso por efecto del cristal, de

El sentido irónico de la vida

Victoria Camps

VICTORIA CAMPS

Los teólogos de la muerte de Dios
Nova Terra, 1969

Pragmática del lenguaje y filosofía analítica
Península, 1976

La imaginación ética
Seix Barral, 1983

La ética en una cultura posfilosófica
Leviatán 20,
Verano 1985

A los cincuenta años de la muerte de Unamuno, ¿qué se ha hecho de su sentimiento trágico de la vida? Pasaron la doctrina y el estilo de vida existencialistas. La exhortación de don Miguel a una «resignación desesperada» o una «desesperación resignada» es palabrería hueca. El absurdo, la nada, las faltas de la existencia no provocan náusea. Los hechos tal vez sean los mismos: no lo es la forma de describirlos o valorarlos. Sigue habiendo muerte, hastío, miseria, deslealtad, odio, ambición. Los hechos cambian poco. Lo que ha cambiado es la actitud ante ellos, que ya no es trágica, sino *irónica*. Esa es, por lo menos, una de las no pocas lecciones que extraigo de la narrativa de Kundera, hábil intérprete, sin duda alguna, del sentir y el pensar de nuestro tiempo. Tomás, el protagonista de *La insoportable levedad del ser*, transmite esa ironía preceptiva a la que me refiero. Cuando le ha sido vedado el ejercicio de su profesión de cirujano, por razones políticas, forzado a abandonar una carrera agraciada y a emplearse en una empresa de limpieza de escaparates, reacciona ante su situación de un modo, a primera vista, desconcertante. «Las cosas que hacía —narra el autor— no le importaban nada y estaba encantado. De pronto comprendió la felicidad de las gentes (hasta entonces siempre se había compadecido de ellas) que desempeñaban una función a la que no se sentían obligados por ningún *muss sein* interior y que podían olvidarla en cuanto dejaban su puesto de trabajo. hasta entonces nunca había sentido aquella dulce indiferencia».

Los delatores de las diversas alienaciones humanas se rasgarían las vestiduras ante semejante reflexión. No la juzgarían irónica, sino cínica, frívola, irresponsable. Es, sin duda, la antítesis del sentimiento trágico. También es la antítesis de la pasión revolucionaria dirigida a transformar el mundo. Es la aceptación sosegada —sin desesperación ni dramatismos— de las contingencias del presente. Si la llamo, con una generosa dosis de complacencia, «irónica», es porque la juzgo positiva, buena. La distancia, «la risa y el olvido» (otra conjunción de Kundera), tal vez sean el único antídoto sabio ante una existencia persistentemente amenazada por accidentes y vueltas imprevistas. Prescindir de las obligaciones interiores,



mostrarse indiferente ante las circunstancias, liberarse de cualquier *es muss sein!* puede ser una prescripción inteligente y saludable. Más allá de las misiones y vocaciones personales, convertir lo pesado en leve, trivializar lo irremediable, puede significar sentirse libre. Pero conviene preguntarse, con más calma, de qué se trata: ¿de una prudente evocación de la *apatheia* estoica, o de una simple receta frívola para ahuyentar la infelicidad?

El texto de Kundera es sólo una muestra, lúcida, de una forma de ver y sentir la vida que impregna la cultura —estética, ética, política, incluso científica— de este fin de siglo. Una forma de ver la existencia como algo fundamentalmente *precario*. Lo que en tiempos fue desesperación ontológica, se

ve sustituido por el *miedo* a las catástrofes, a lo imprevisible, a lo contingente. Guerras, terremotos, contaminaciones atmosféricas, fugas de gases, explosiones, terremotos, dictaduras, y un largo etcétera. Es y no es miedo a la muerte. Es miedo a esas muertes parciales, lentas, que provocan el desaliento y el disgusto por la existencia. Uno de los rasgos típicos del pensamiento joven es la inatención hacia la muerte como el gran misterio o la gran frustración, el final tremendo e implacable. Eso que, más que ninguna otra cosa, angustió a Unamuno. El existencialismo buscó desesperadamente la razón de la muerte, y la encontró en la propia culpa (fue el existencialismo cristiano), o proclamó con igual desespero su sinrazón. Pensamiento trágico, en cualquier caso. El sufrimiento o era castigo redentor o era inexplicable, un absurdo. Hoy nadie busca la justificación del dolor: éste no es más que un estorbo, un accidente que impide el goce de la vida. Cuando digo «dolor» o «sufrimiento» me refiero a cualquiera de las limitaciones humanas. Concomitante al olvido de la muerte individual como el drama de la existencia, es la incapacidad para pensar el futuro. Con lo cual se confirma la extinción de todos los ideales ilustrados, modernos: la razón, el progreso, el saber absoluto. El fracaso o la inviabilidad del sistema total y coherente, de los grandes programas. La incapacidad, seamos más concretos, para pensar, por ejemplo, el socialismo. Los principios firmes, la fe inquebrantable, las frases solemnes son moneda falsa. No hay arcadias, ni eternidad, ni final feliz. Todo eso se inventó para eludir la muerte. Pero el miedo nuestro no es el miedo a la destrucción definitiva: es el miedo a los desastres que mutilan parte de nuestras vidas, que en un momento deshacen lo que costó ilusión y esfuerzo. La vejez que degrada, la enfermedad fulminante, el trabajo insignificante, la envidia, la mezquindad, el desamor. Todo aquello que va minando la existencia, privándola de los mínimos espacios de felicidad y desahogo.

A falta de visiones de futuro y de concepciones totales, nuestro tiempo mira al presente y regresa al pasado. La poca credibilidad que merece la ciencia como guía de la acción, la desconfianza en la razón práctica, espolean a la imaginación. Una imagi-

nación que es crítica y selectiva. Se ha hablado y escrito mucho sobre el pensamiento crítico, el único que parece estar a nuestro alcance. La crítica y la insatisfacción por el presente remiten al pasado en busca de modelos recuperables, de estilos de vida que despierten nuestra capacidad de mimesis. Los sofistas, Epicuro, Marco Aurelio, Rousseau, Hume, Wittgenstein; es decir, *pensiero debole*, decadente, asistemático, mal instalado o poco confiante en una existencia medio adversa. Las páginas percederas encuentran mayor acogida porque admiten la variación de múltiples lecturas. El placer, el cuerpo, las pasiones, las formas se revalorizan frente a aquellas esencias no caducas pero, a todas luces, imperceptibles. La conciencia de las oposiciones es insalvable: lo público y lo privado, lo universal y lo singular, la ley y la convención. Pero se opta por el lado más efímero, el que no puede ser encerrado en conceptos: lo singular, lo convencional, lo privado. De ahí que se rehuya el sistema, porque *de singularibus non est scientia*. Ni la ciencia ni la ley, que hablan de generalidades, pueden decir lo que hoy queremos oír: la explicación de lo fortuito y lo inesperado. En lingüística triunfa la pragmática, en física se especula sobre la teoría de las catástrofes, la teoría sociológica trata de entender el conflicto, la sociedad política pierde credenciales frente a una nebulosa sociedad civil. Se acabaron las ideologías y las creencias que todo lo legitiman. En una palabra: a la teoría no le salen las cuentas.

La ironía es autoengaño. Quien ironiza se esconde a sí mismo los problemas fatales e insolubles. Por eso la filosofía anda hoy perdida: no le interesan las especulaciones conclusas, pero vacías, sobre los temas de siempre. Tampoco espera transformar radicalmente el mundo. Los *a priori*, los principios, los fundamentos se tambalean. Todo se historiza o se contextualiza. El significado lo da el uso. El lenguaje es un juego que, o se juega, o deja de existir. Las reglas no preceden a la acción: se constituyen con ella. La actitud irónica prefiere fingir ignorancia que entregarse a un pseudo-saber: un conocimiento que nunca será suficiente para despejar la duda. ¿Simulación? ¿Falsa modestia? No. Más bien se trata de la visión lúcida de que los opuestos y las esci-



siones son inevitables y constitutivos de la vida humana. Se acabó también el pensamiento dialéctico, la confianza en posibles y futuras *Aufhebungen*. No hay superación, sino reducción de un opuesto a otro. El discurso actual es analítico, busca diferencias en lugar de falsas y engañosas síntesis. Porque todo concepto solemne es ambivalente, encierra bondad y maldad, verdad y error, según se mire: la igualdad, la belleza, la paz, el poder no son indiscutiblemente valores o disvalores. Depende de cómo, de qué manera, por qué medios se materializan.

Descartes utilizó la duda como método. Nosotros nos instalamos en ella y estamos seguros de que nada llegará a convencernos del todo. El sentimiento trágico expresa la desesperación ante lo irremediable-

mente percedero y limitado. Como lo son nuestro conocimiento, nuestras leyes, nuestros sentimientos y nosotros mismos. La actitud irónica opta por no afrontar lo inevitable con excesiva seriedad. Los azares de la vida son, en realidad, premoniciones de la última gran estafa que es la muerte. Pero no es esa limitación definitiva la que de veras preocupa. Son las otras, las pequeñas y a la vez inconmensurables frustraciones cotidianas que van desengañando de vivir.

La ironía, el autoengaño, es un remedio porque es una defensa. No sentirse obligado, desvincularse de coacciones, de costumbres, aflojar las ataduras, borrar las huellas. La única forma de vencer a la suerte es reconciliarse con ella, aplaudirla, como el esclavo Epicteto predicaba. Los deberes, los hábitos, hacen la existencia previsible, igual. Esa existencia que Kierkegaard y Nietzsche detestaban. Ambos, sin embargo, cuidaron de propugnar un pensamiento selectivo, con la repetición como criterio. Y ahí está, en efecto, la segunda parte, la pauta de aplicación del sentimiento irónico. Para que éste sea realmente saludable y, en definitiva, válido, muestra de vitalidad poderosa, ha de *saber elegir*. Saber elegir entre aquello que no ha de «pesarnos», y aquello que realmente importa, esto es, la acción segura que se hace con pleno deseo y con total entrega, la acción que se hace como si tuviera que repetirse eternamente. Saber elegir entre lo que *debe ser querido*, sin ironías ni distancias, y lo que no merece la adhesión de la voluntad. «*Cualquier cosa que quieras, quírela de tal modo que también quieras su eterno retorno*». Tal era, para Nietzsche, el criterio moral del futuro. Al pensamiento crítico, negativo, sólo le queda la fe en la voluntad, o en la audacia de una vida capaz de salvarse a sí misma. El propio Unamuno no anduvo muy lejos de una propuesta similar, cuando vio en el ayer la fórmula de la eternidad:

«*Es revivir lo que viví mi anhelo
y no vivir de nuevo nueva vida;
hacia un eterno ayer haz que mi vuelo
emprenda sin llegar a la partida,
porque, Señor, no tienes otro cielo
que de mi dicha llene la medida.*»

Edward Munch o el delirio incanjeable

Arnoldo Liberman

ARNOLDO
LIBERMAN

Te quiero y yo
Altalena, 1983

Grietas como templos.
Biografía de una
identidad
Altalena, 1984

Gustav Mahler o el
corazón abrumado
Altalena, 1986

La vida es una cultura
psicológica
Luzán 20.
Verano 1985

Cuando dos personas miran un paisaje de la vida —como cuando miran un paisaje de la pintura— la privacía irrestricta (como la llamó Ronald Laing) hace que un insalvable abismo las separe. Para una de ellas ese panorama puede ser vivido como una nostálgica murria de una vieja pertenencia al Todo o como una angustiante autoexclusión desde su otredad existencial y su no pertenencia al Orden de la Naturaleza. La otra ve los mismos árboles y la misma hierba (misma entre comillas) y siente que en ello se revela su inserción esencial en una Ley

Divina, desde ese paisaje que es parte del Todo y justificación de Dios. Para la primera persona no hay ninguna relación válida entre esa pintura y su mundo solitario y gratuito salvo esa sensación de otredad que nada legitima. Para la otra persona, un cordón umbilical une su esternón con aquel paisaje y su intravida está habitada de aquellos árboles y aquella hierba. Para la primera sentir es quedarse afuera del afuera. Para la segunda ninguno de esos dos afuera existe. Mounier escribió en 1952: «El Universo está lleno de hombres que pasan

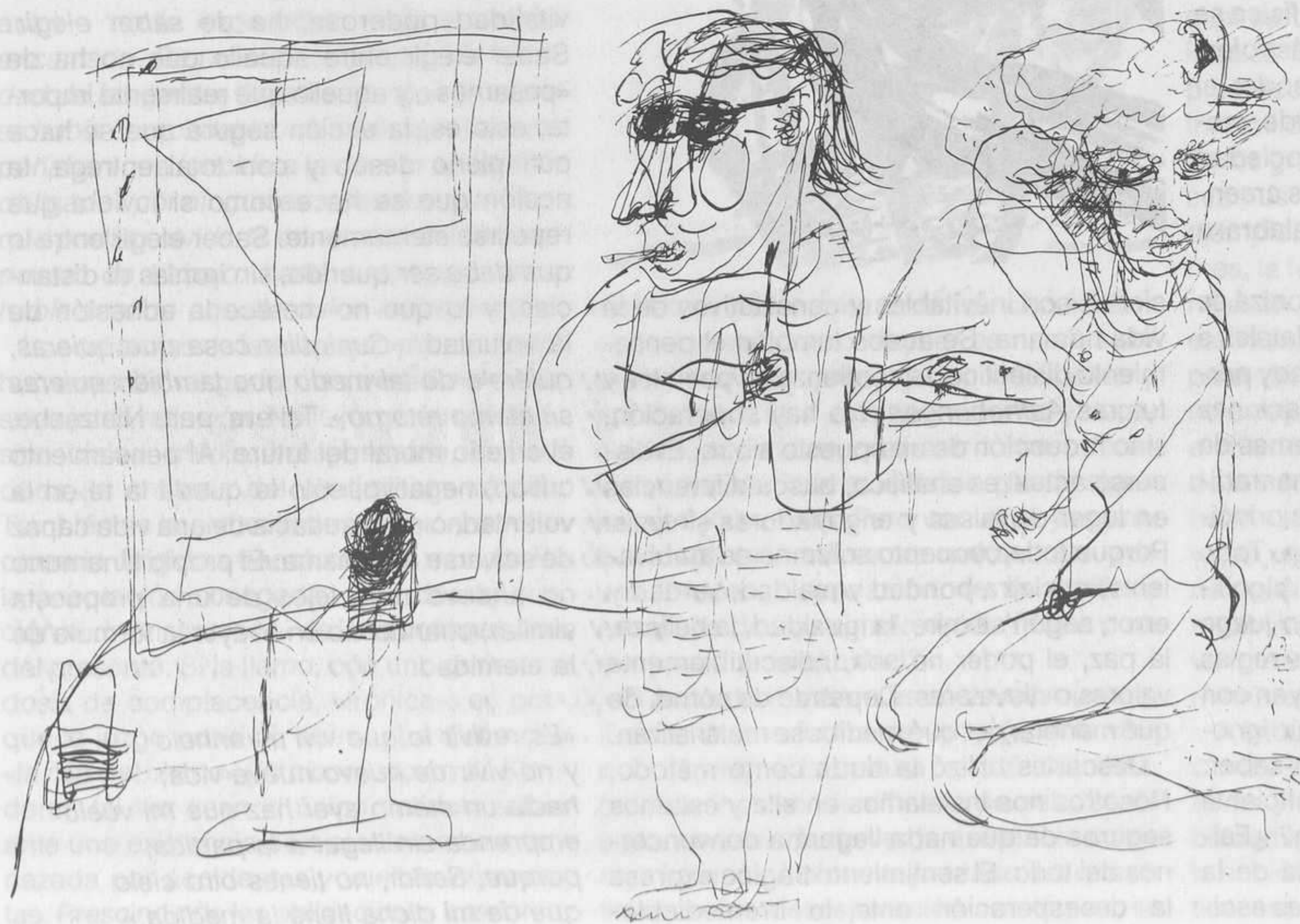
por las mismas cosas en la misma circunstancia, pero que llevan dentro de sí mismos y proyectan a su alrededor universos tan recíprocamente remotos como las constelaciones».

Cuando Albert Camus amenazaba a Jean Paul Sartre con irse a vivir a las islas Galápagos (para huir de este injusto mundo), Sartre le respondía: «las Galápagos no son más que un lugar menos concurrido de nuestra cárcel». El filósofo francés apostaba allí por el mundo interno de Camus augurándole que no podría desprenderse de sus sentimientos existenciales.

Como contraparte de este esquema —no es más que eso— recuerdo a Gauguin llegando a Tahití, despojándose de sus angustias y conflictos más desgarrados para insertarse en un Nuevo Mundo expresivo donde la Naturaleza lo aceptaba como testigo y medium de su grandeza.

En nuestra práctica psicoanalítica estos vaivenes de la intravida son el pan nuestro de cada día. Somos, en la mayor parte de nuestro tiempo profesional, una fantasía de otra persona y en clarificar esa transferencia se va la mayor parte de ese trabajo. Quizá el analista no se somete ni a una ni a otra de las percepciones del esquema citado, pero sabe de las dos y sabe lo difícil que resulta auto-discriminarse como persona en libertad. Arrancar al propio yo de las falsas identificaciones supone desrealizar lo que fálidamente se toma como realidad y a la vez devolver a esa persona su legítimo derecho a ser ella misma y a insertarse (o no) en aquel paisaje de acuerdo a sus necesidades creadoras y autónomas. Eso nos lleva a aprender que muchas veces estamos muertos y creemos que estamos soñando y confundimos el sueño con la realidad, estamos tan enfermos que no tenemos conciencia de enfermedad, estamos locos pero sin posibilidad de saberlo y asumirlo.

Estos desconocimientos tienen su miseria y su grandeza, aclaro. Frente a las limitaciones que hacen de nuestra libertad, establecen a la vez esa ignorancia humana que, al decir de Montaigne, hace que el hombre pueda morir por una conjetura. No me inclino por esta última instancia pero acepto que discriminar nuestra verdad es mucho



más que demostrar un concepto filosófico dándole un puntapie a una piedra, como en aquella anécdota del Dr. Johnson. La verdad es mucho más, un corredor oscuro y casi inescrutable muchas veces, y la angustia que produce su búsqueda es una angustia de pesadilla nacida del absoluto desconocimiento de las leyes en juego. Edward Munch, para algunos el primer heraldo artístico del pensamiento freudiano del siglo XX (con su indefensión frente a las fuerzas emocionales y frente al inconsciente), lo dijo así: «No pinto lo que veo sino lo que ví». Esta sola frase anticipa en años las búsquedas freudianas. Porque detrás de aquel esquema del hombre exiliado del sentido de la naturaleza o el hombre confundido en ella, lo que se desprende es el sentido esencialmente simbólico del ser humano y a la vez su carácter interrogador y metafísico. En ello los neoplatónicos tenían razón. Por eso el éxtasis angustiador de la primera persona y el éxtasis indiscriminado de la segunda. Ese éxtasis, ese salirse afuera, ese desplazamiento del yo, que Plotino llamaba «contacto con lo divino»,

ese arrebatamiento que nos entrega a la ley del relámpago, ese vértigo fantasmático, es la expresión, «el sacar afuera», el exprimírnos visceralmente que Munch anuncia con su sabia síntesis. De allí al expresionismo hay un paso que desde Freud es vivido como una liberación. Porque si los impresionistas eran la referencia de «lo que veo», la internalización de códigos y traumas que a veces corrían el peligro de una *implosión*, el sojuzgamiento por el afuera y la luz, los expresionistas (Munch preclaramente) sólo admitían la *explosión*, el grito que transitaría junto a Strindberg, a Nietzsche, a Mahler, a Kafka, desde su friso de la vida, desde la canción de la tierra, desde así hablaba Zarathustra, desde el propio Proceso. La luz debía someterse al color porque los colores no existen, ellos son sólo un producto de nuestra imaginación creadora. «Una noche anduve por un camino. Por debajo de mí estaban la ciudad y el fiordo. Estaba cansado y enfermo. Me quedé mirando el fiordo, el sol se estaba poniendo. Las nubes se tiñeron de rojo como la sangre. Sentí como un grito a través de la

naturaleza. Me pareció oír un grito. Pinté este cuadro, pinté las nubes como sangre verdadera. Los colores gritaban».

Los colores gritaban, esbribe Munch. Su acendrado subjetivismo (¿qué artista no lo es?) hace del grito su expresión más auténtica. Ese grito que es simultáneamente terror frente a lo venidero, testimonio de lo caótico y temblor metafísico. Sólo una prolongada elaboración racional puede permitir dar cita a estas tres instancias humanas. Munch es también él, expresión de aquella polémica frase de Leonardo: la pintura es cosa menal. Porque es en la conciencia y en sus estratos más profundos donde se juega ese partido entre el temblor, la oscuridad y el miedo. Desde Homero hasta Brueghel, desde Shakespeare hasta Jeronimus Bosh, desde Dante a Durero, desde Kafka a Munch, ése es el hábitat de la creación. En todos ellos la organización meditada de los medios de expresión ha permitido ese grito que siempre nos emociona. Pero en Munch, a él queremos referirnos, ese grito es conciencia lúcida de la estructuración de un mundo interno a través de nuestra infan-

cia y nuestras pertenencias («Enfermedad, locura y muerte fueron los tres ángeles negros que velaron mi cuna»). Frente a ese exilio al que la vida lo condenaba desde su mismo nacimiento (que se expresaría también a través de sus depresiones, su alcoholismo, sus internaciones en clínicas psiquiátricas), exilio que se puede simbolizar en la primera figura del esquema, Munch intentó transformarse en la segunda persona buscando en la Naturaleza, especialmente en el Otro y esencialmente en la mujer, su confusión, su fusión con Dios o como queramos llamarlo.

«Cuando nuestros ojos se encuentran, manos invisibles tejen delgados hilos que van desde tus grandes ojos a los míos, anudando nuestros corazones. Qué pálida estás a la luz de la luna y qué oscuros tus ojos: tan grandes que cubren la mitad de los cielos... Cuando te alejaste por el mar sentí como si a pesar de todo nos unieran todavía sutiles lazos. Me desgarraban como heridas... sentí que había lazos invisibles entre nosotros, sentí que hebras invisibles de tus cabellos estaban todavía

S A B E R

Núm. 14 Estiu-Tardor 1987 2a. Època 500 Ptes.

MICHEL
FOUCAULT
CONVERSA AMB
PIERRE BOULEZ

ÈTICA I
POLÍTICA
NORBERTO BOBBIO

VOLTAIRE
RENÉ POMEAU, FRANÇOIS EWALD, JOSEP
RAMONEDA

ARTICLES DE
RAMON MARGALEF, GERARD VILAR, JULIA
KRISTEVA, JOSEP M. RUIZ SIMON

LATRATUS
CANIS
UMBERTO ECO

NARRATIVA
ITALIANA
GESUALDO BUFALINO, GIANNI CELATI,
ROBERTO PAZZI, DANIELE DEL GIUDICE,
MARCO LODOLI

LES LLIBERTATS
D'ESQUERRA
RALF DAHRENDORF

Consell de Cent, 278 1r. 2a. 08007 Barcelona Tel. 317 08 24

anudadas en torno de mí, de forma que cuando habías desaparecido del todo en el mar, sentí todavía el dolor donde mi corazón sangraba, porque aquellas hebras no podían romperse».

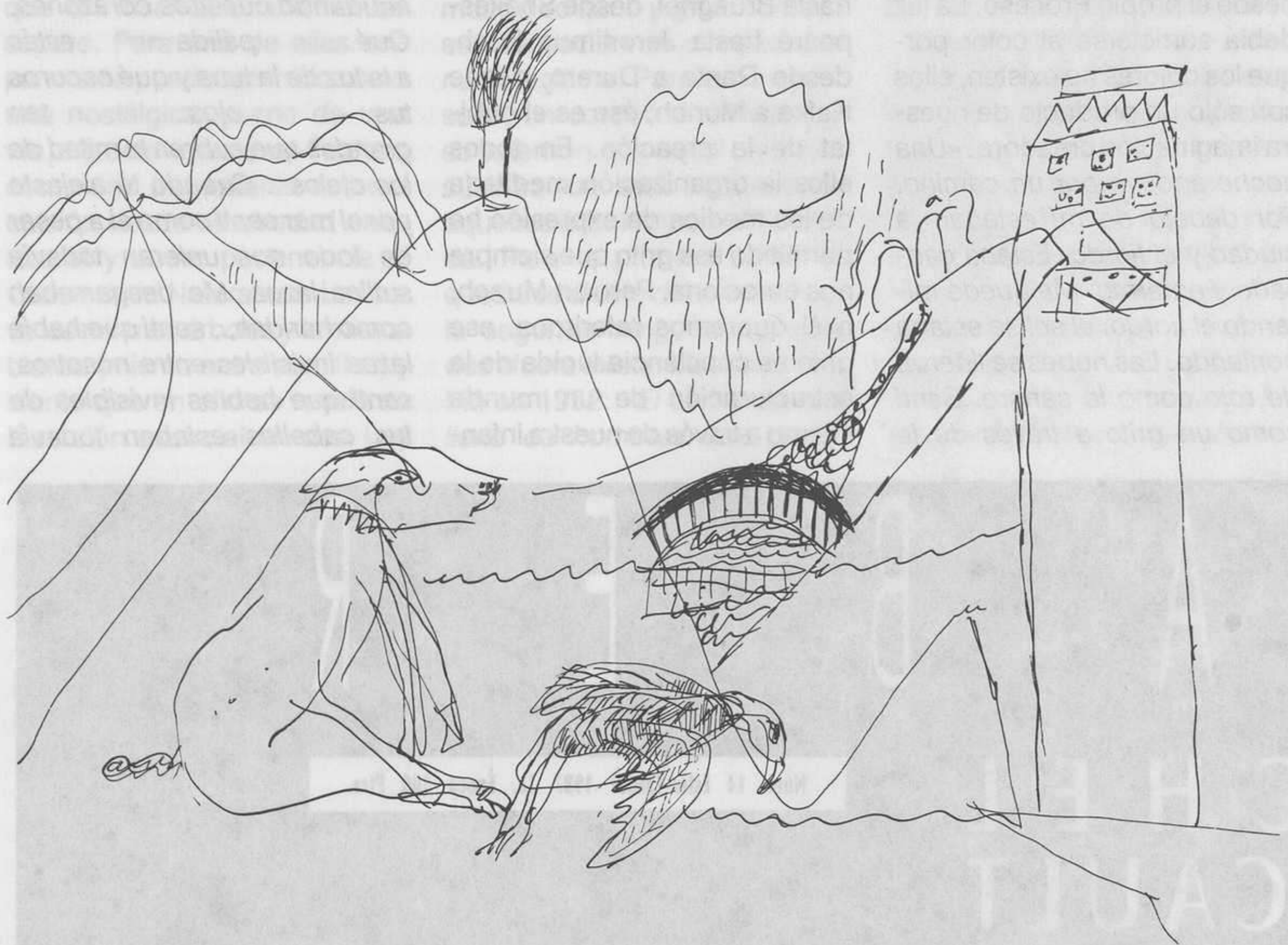
Frente al grito de la soledad, el miedo, la enfermedad y la historia, Munch desgarró otro grito, el del erotismo, el de las parejas siempre abrazadas, el del mordisco, el del «raptus mentis» que señalaban los místicos medievales y que —no es el momento de más ampliaciones— llamo en mi libro *La fascinación de la mentira* como el rapto de la mentira, es decir, la respuesta prometida del hombre ante la broma macabra de

tiene en ese hombre que es un semidios renacentista y que reivindica su individualidad proclamando su voluntad de dominio y transformación del mundo a través de la Razón (todo lo que es tinieblas será iluminado por la ciencia: el mismo Freud cree juvenilmente en esta profecía atropellada), y el otro pie ingresa ya en el nuevo mundo, en esa revuelta contemporánea donde el afán de existir (contra todas las calamidades que se avecinan) hace que aquel semidios renacentista se transforme en un hombre que grita, aferrándose a su yo y, ardiente y patético, inaugurando los derechos del corazón y el desplazamiento progresivo de lo universal

rosos torrentes visibles que rrastrarán anacrónicas conceptualizaciones como si fueran animales muertos. Fantasmagóricos mundos que antes sólo habían sido transitados en estado de sueño o de demencia se incorporan por derecho propio a esas memorias del subsuelo que el siglo XX comienza a recibir. De otra manera ya Dostoievski lo había expresado: «La razón, caballeros, no es más que la razón y sólo satisface a la capacidad humana de razonar, en tanto que el deseo es la manifestación de la vida entera, es decir, de toda la vida humana». Freud, Melanie Klein, Jacques Lacan, suscribían gozosamente estas líneas. La Ra-

para intentar justificar el estremecimiento: el amor, el oscuro amor, la sapiencia del temblor amoroso, la súbita historia del orgasmo trascendente. Entre esas dos tendencias, en esa alternativa a veces emocionante y a veces candorosa, Munch representa nuestra condición más frágil y a la vez más heroica: gritar por la vida, testimoniar el abrazo, habitar el terror.

Y lo particularmente característico del cosmos de Munch: el grito es también metafísico (la anécdota es casi un dibujo del test de Roscharch), el abrazo no es a una mujer sino al diagrama corpóreo de la sexualidad, el terror tiene mucho de profético y mucho de pánico infantil (es decir, de primitivismo fatal, de muerte inexorable). En ese momento Munch expresa el estado de indefensión absoluta habitado por esos fantasmas que, cotidianos y universales, hacen que el hombre viva esa grieta que desde el inconsciente se abre paso para presidir al vulnerable psiquismo en su totalidad. Así como la fantasía del paraíso perdido es una promesa abierta a todos los deleites, esa edad de oro que auguraban los artistas del siglo XIX, el terror de Munch es la desilusión del niño estafado al que han demostrado que los fantasmas no sirven para sostenernos en el orden de la ilusión. No hay otra alternativa que gritar. Si en el inconsciente las representaciones más antiguas influyen a las más recientes («no pinto lo que veo sino lo que ví») —relación temporal en que lo pasado codifica lo presente— es cierto también, como lo expresa Lacan, que desde el después se resignifica lo anterior (Freud lo llamaba retroacción). Nuestro viejo y querido Unamuno lo señalaba enfáticamente: «el pasado lo escribo desde el futuro». Munch es un hijo de estas vicisitudes: está asustado y esa esencial insatisfacción del hombre que necesita reemplazar permanentemente el objeto de su deseo se transforma en él en una convicción casi demoníaca: no hay objeto, sólo grito. En ese momento el pasado es fraude y el presente pesadilla. Pocos artistas han logrado testimoniar con tanta fuerza esa lucha en la que somos eternamente derrotados y que, pese a todo, reemprendemos siempre con la obstinación de un delirio incanjeable.



vivir de la que hablaba Franz Kafka.

Munch es el protagonista de esa agonía, de esa obcecación dialéctica que juega su infinito ajedrez metafísico entre ese raptus mentis y aquellos tres ángeles negros que dictan su mandato. Alguna vez lo dijo Martín Buber: la problemática del hombre se replantea cada vez que parece rescindirse el pacto primero entre el mundo y el ser humano, tiempos en que el ser humano parece encontrarse en el mundo como un extranjero solitario y desamparado. Munch es un hijo de este pensamiento. Cabalgando entre el siglo XIX y el XX (como Mahler, como Strinberg), un pie lo

al sujeto, haciéndose trizas la omnipotencia y la omnisciencia del siglo anterior.

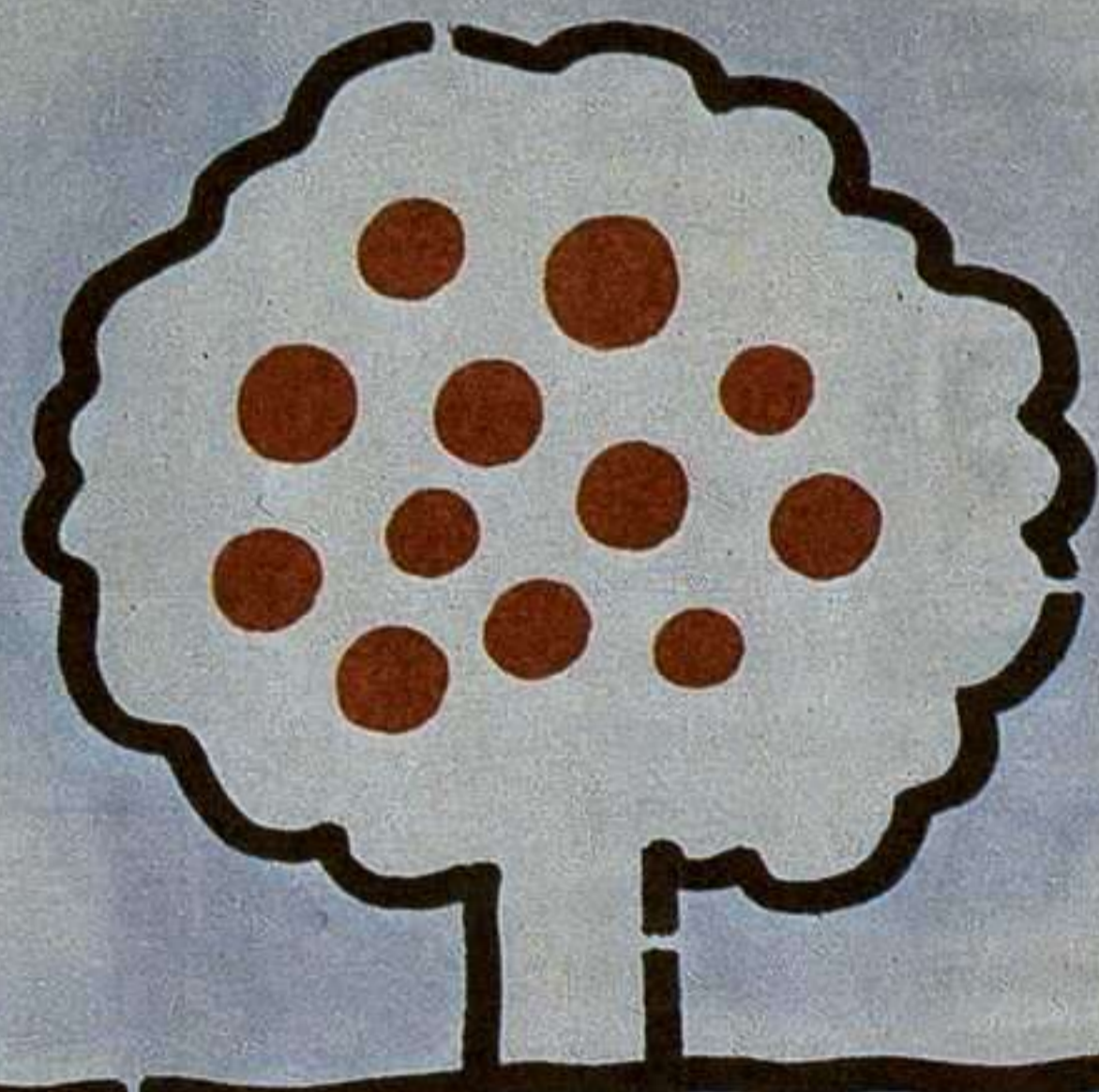
Ya en 1819 Géricault expone *La balsa de la Medusa* y escandaliza al público francés acostumbrado al academicismo de Jacques Louis David. De él nacería Delacroix, y digo esto porque todo esquema es sólo eso: simplificación.

Pero quizá valga la pena señalarlo explícitamente: Munch y sus contemporáneos de igual índole expresionista dan la espalda a Cezanne y miran prolijamente a Van Gogh. Las edades del porvenir ya fluyen en el presente como corrientes secretas, subterráneas, subliminales, prontas a convertirse en pode-

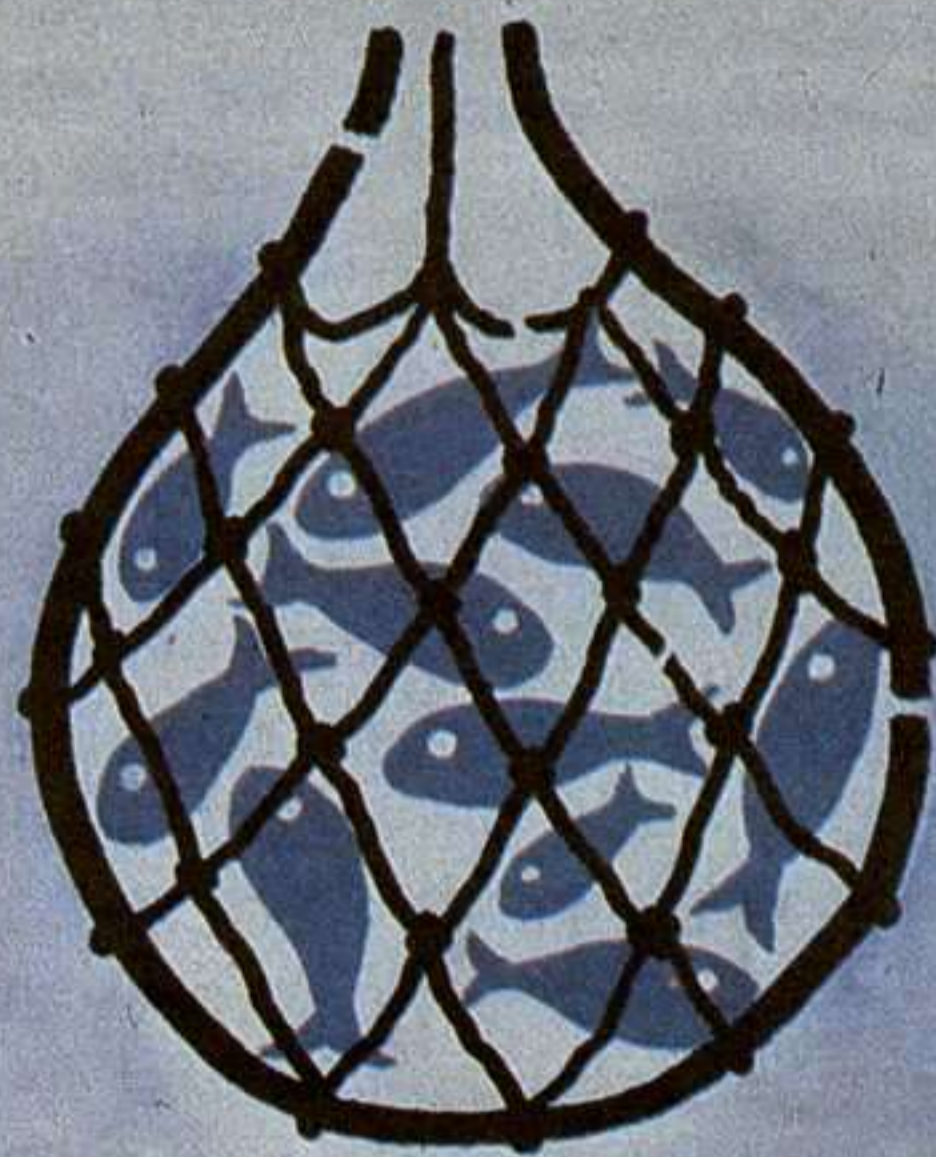
zón no es más que la chica de servicio mientras la verdadera ama de casa es la emoción, el grito, el asco por la grandilocuencia racional. El mundo debe tener un sentido, claro, pero no porque pensamos sino porque gritamos. Porque tenemos miedo. Porque no sabemos cómo pensar.

Munch no es más que uno de los humanísimos radares que detectan el comienzo de un siglo donde los laboratorios de muerte y destrucción, la conculcación de la libertad y la pérdida ignominiosa de la dignidad de la persona son atributos esenciales de un diagnóstico casi oncológico. En esa desesperada visión sólo queda un camino

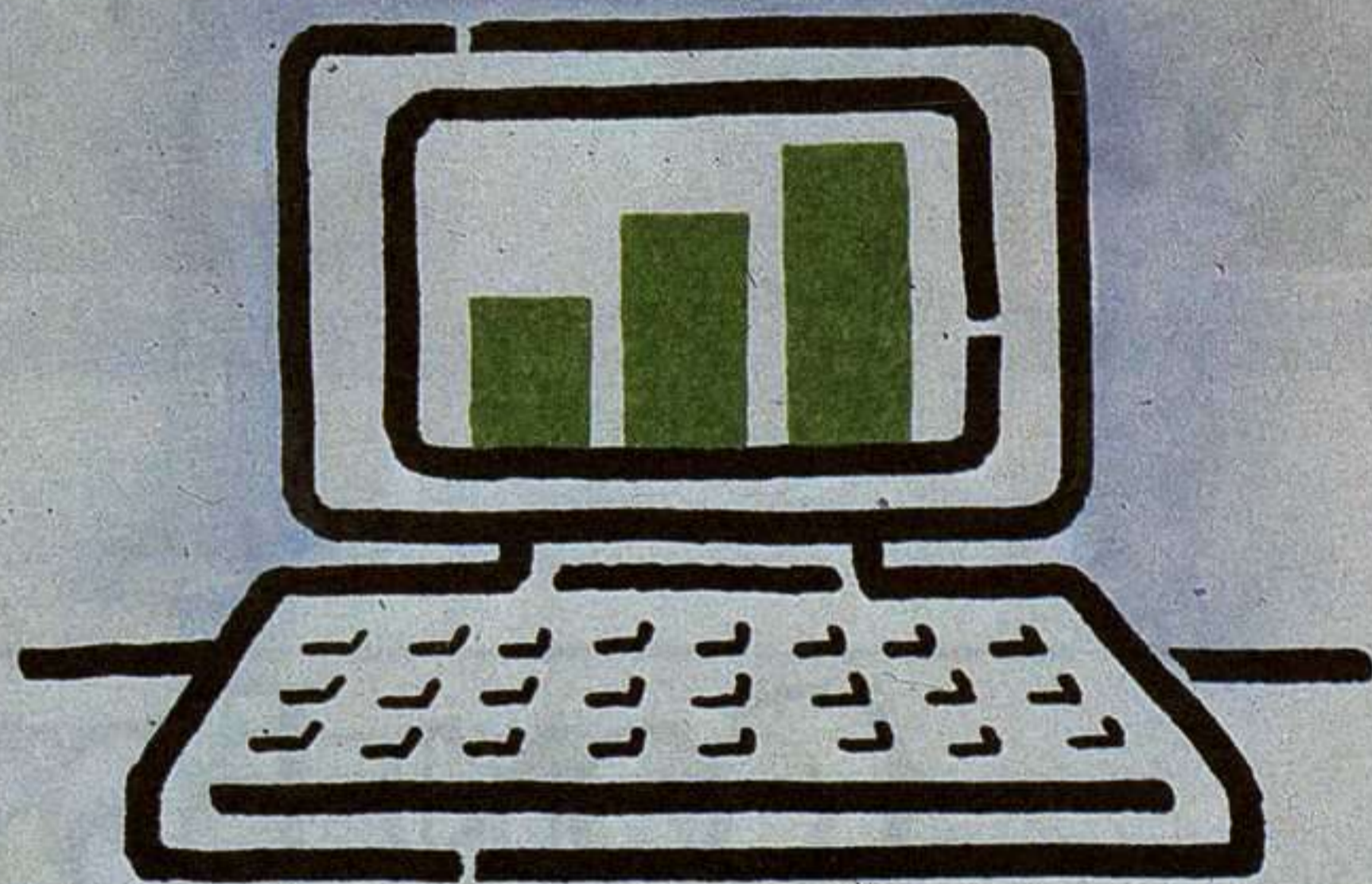
El crédito al futuro



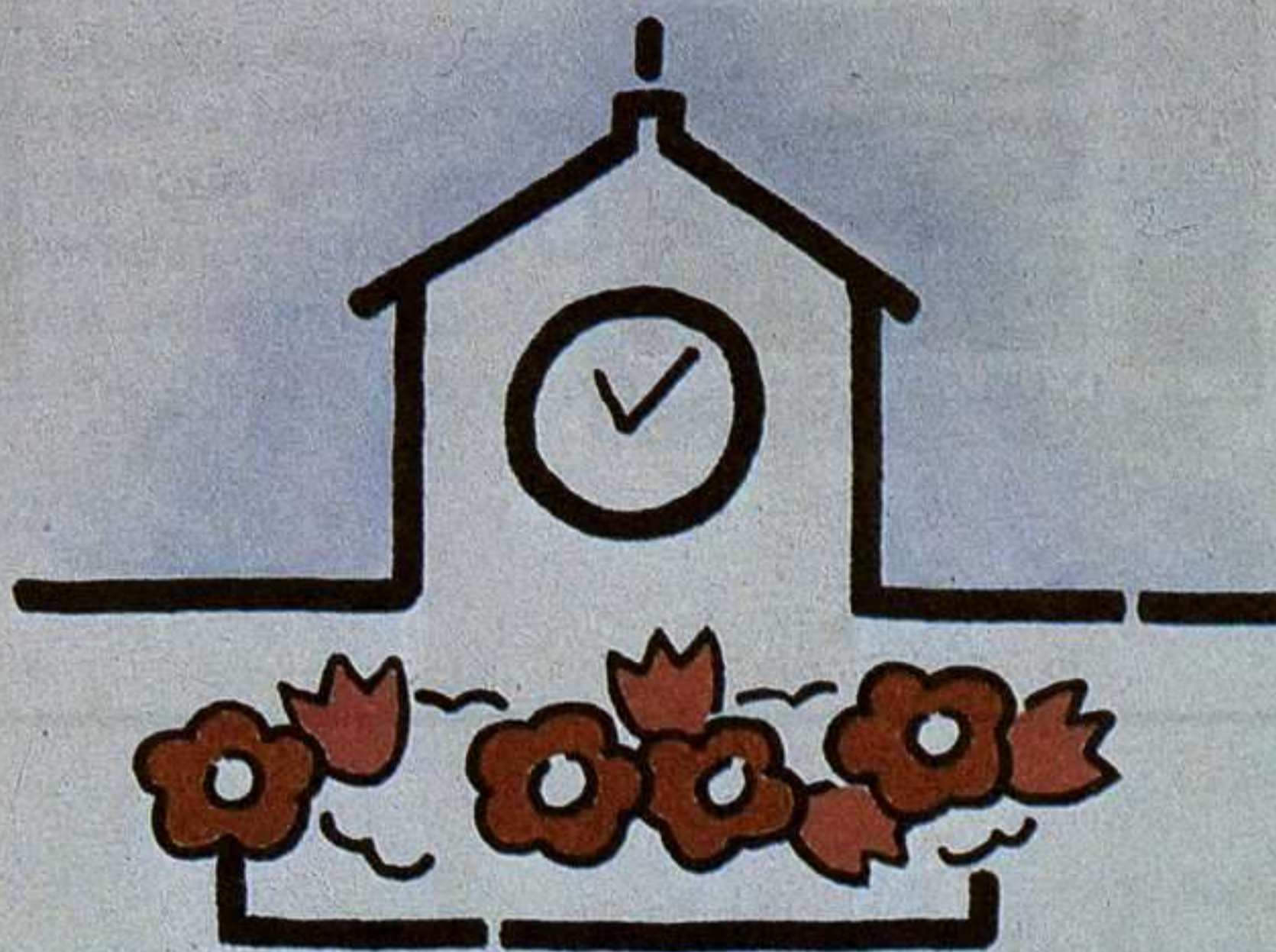
Para que el campo dé su fruto.



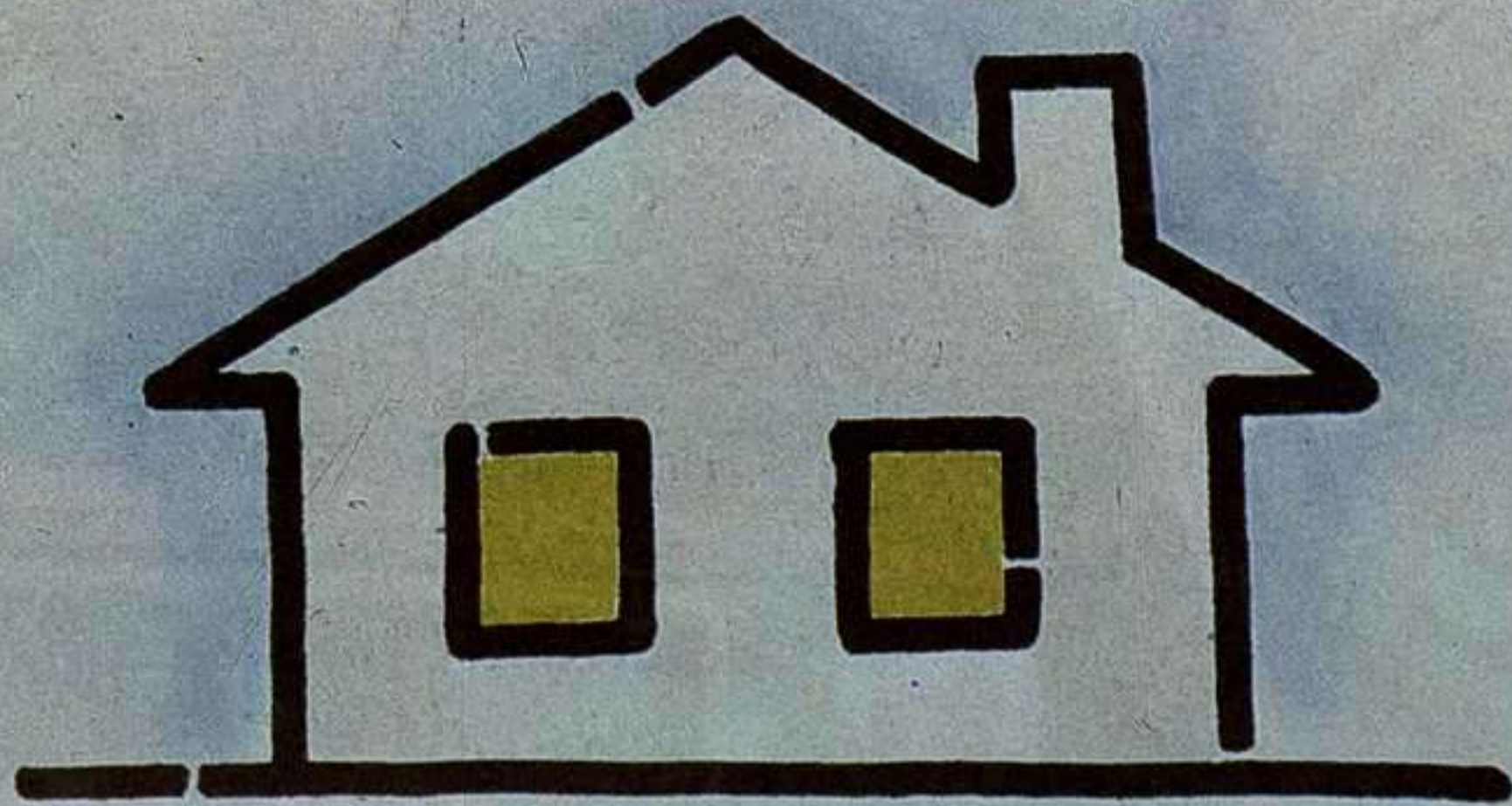
Para que el mar nos alimente.



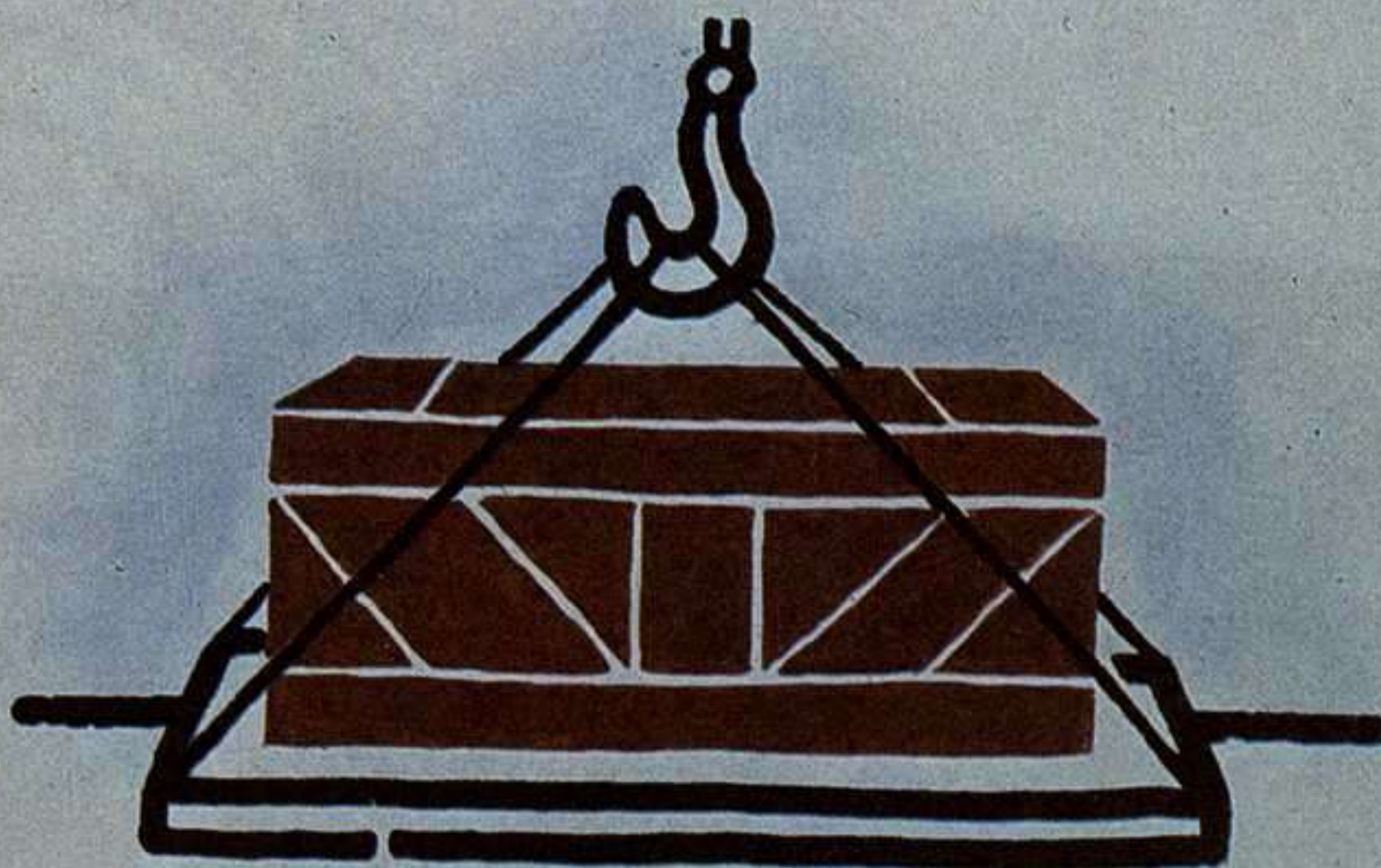
Para que la industria se desarrolle.



Para apoyar Ayuntamientos y Comunidades.



Para construir o rehabilitar viviendas.



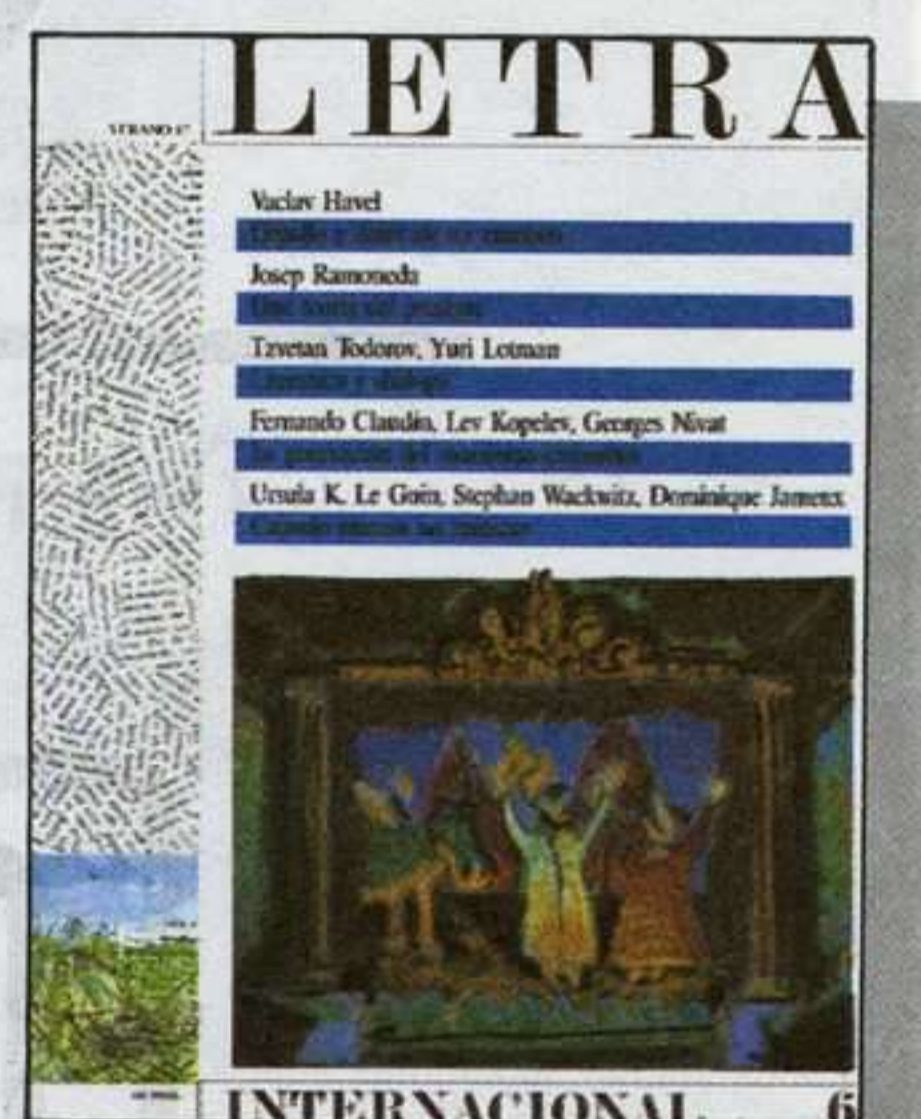
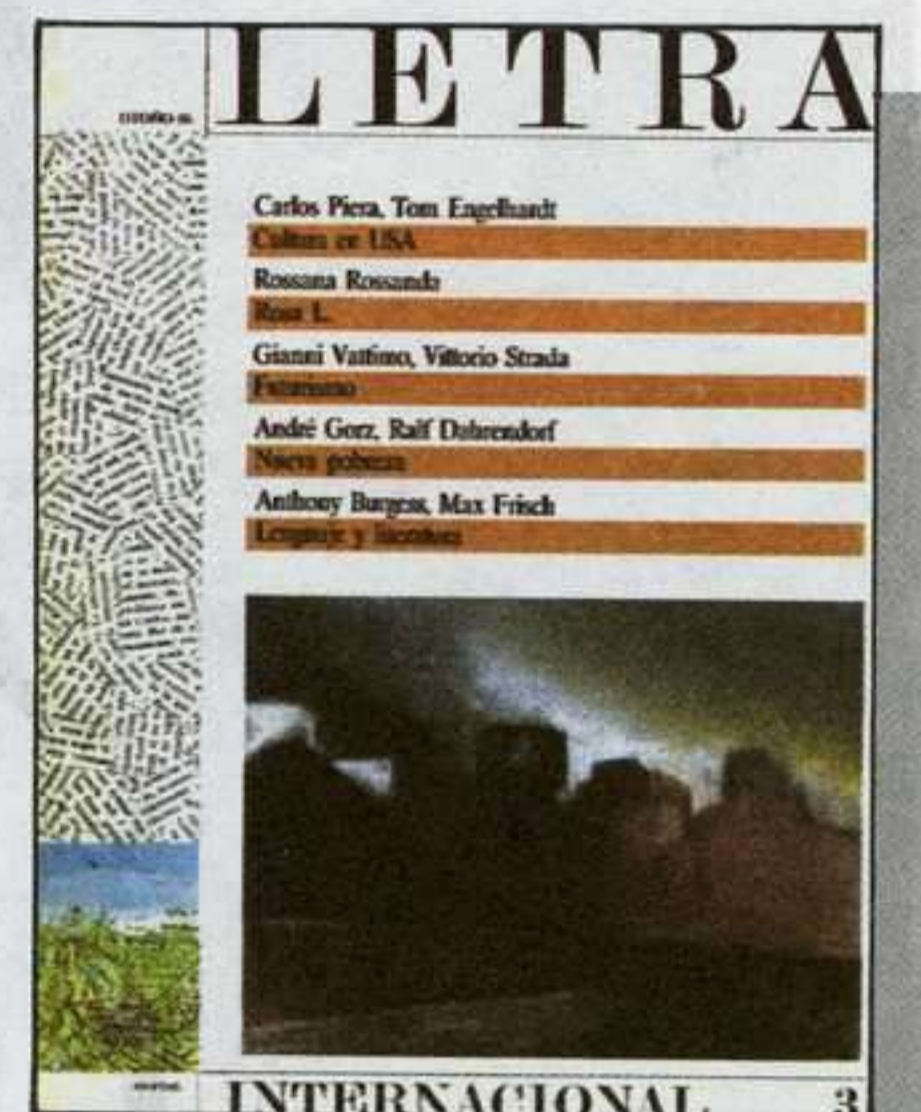
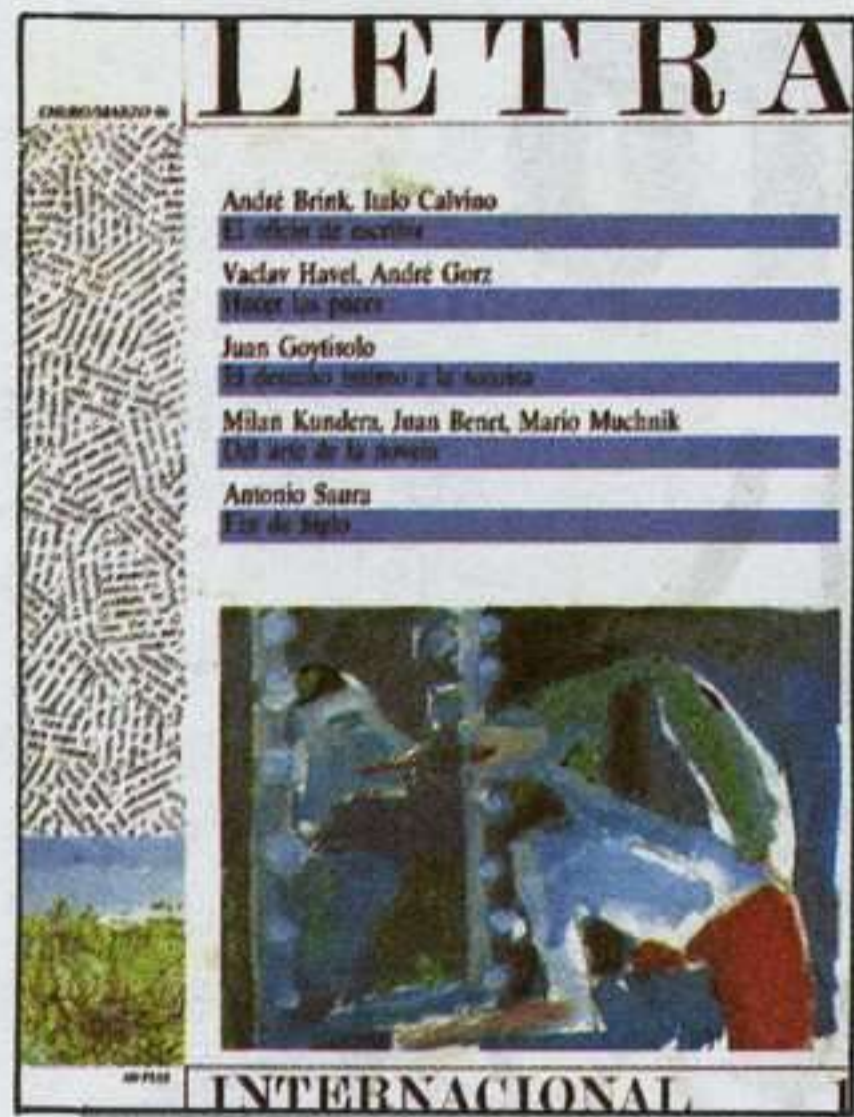
Para aumentar la exportación.

Este es el trabajo del Instituto de Crédito Oficial. Una gran Entidad que directamente, y a través del Banco de Crédito Agrícola, el Banco de Crédito Industrial, el Banco de Crédito Local, el Banco Hipotecario

y el Banco Exterior de España, favorece todos y cada uno de los sectores básicos de nuestra economía. Ofreciendo financiación a más largo plazo y en las mejores condiciones. Para dar crédito al futuro, hoy.

 **GRUPO**
ICO

LETRA INTERNACIONAL



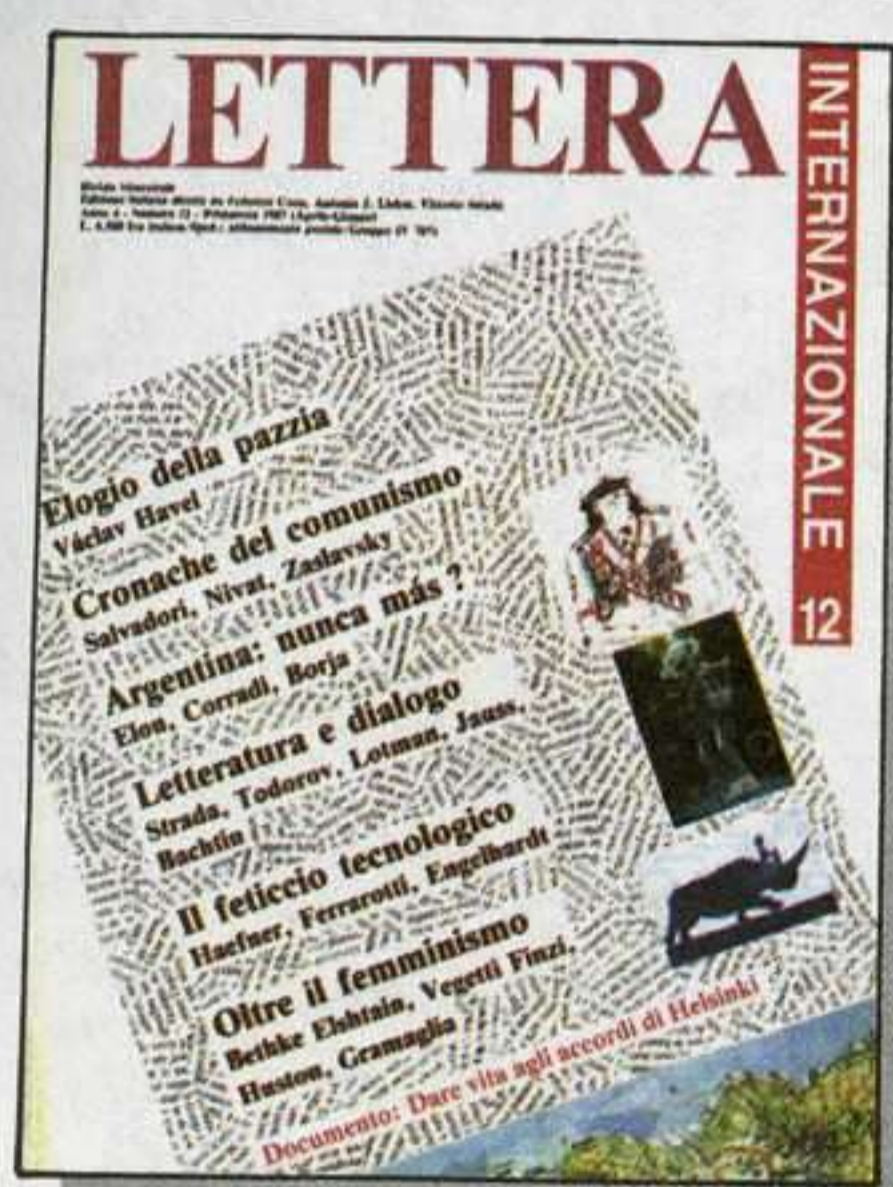
CON ESTILO Y



GRUPPO IRI

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.

LANCIA DELTA



Ha llegado el momento de la aventura europea. No hacemos una publicación que reivindique Europa o que lleve exclusivamente el estandarte europeo; se trata de una revista que viene siendo editada, con el mismo contenido, en distintos países y en lenguas diferentes y que, por consiguiente, no se dirige a lectores de un país en particular sino a todos los de nuestro viejo continente. Deseamos que los colaboradores de LETRA INTERNACIONAL, ya sean españoles, franceses, ingleses, alemanes, italianos, checos, húngaros, rusos o polacos, no se ocupen sólo de problemas de sus países, no queremos que hablen únicamente de sus culturas nacionales, sino que lo hagan también de los demás y a los demás.

Intentamos un desafío sin tregua a lo que podríamos llamar provincialismo de las culturas importantes. Los países pequeños, las culturas limitadas a un ámbito restringido tanto por su espacio como por su lengua, no pueden permitirse el lujo de encerrarse en sí mismos imaginándose autosuficientes. Están obligados a abrirse al mundo, a alimentarse de él, aunque sólo sea para afirmar frente a los demás su propia originalidad. Las culturas importantes no notan esta exigencia o no la viven con la misma intensidad. Por esta razón se permiten la facilidad de un particularismo sorprendente del que dan buena prueba muchas obras soviéticas, incluso norteamericanas y, en mayor medida, la de los grandes países europeos.

LETRA INTERNACIONAL confirma que ser europeos, pensar y hacer una publicación europea, no significa en absoluto cerrarse al resto del mundo. Estamos convencidos de que Europa no puede definirse más que en función del resto de los países del mundo y sabemos que la cultura europea no podría sobrevivir —en el supuesto de que alguna vez lo haya hecho— con independencia de las culturas de los demás continentes, cuya influencia recibe cada día con mayor intensidad.

Y DEPORTIVO.



LA DIFERENCIA DE VIAJAR EN LANCIA

